

SOCIÉTÉ

20/21

Le chaînon manquant

Hubert Guindon

La Révolution tranquille
et ses effets pervers

Daniel Dagenais

La famille canadienne-française

Daniel Fournier

La fin du Canada français

Xavier Gélinas

Déclin et disparition de la droite

Jean Gould

Des bons pères aux experts

Stéphane Kelly

Relecture du clérico-nationalisme

Nicole Laurin

Le sacrifice de soi

Jacques-Alexandre Mascotto

Émigration

E.-Martin Meunier

Intellectuel-militant
et théologie de l'engagement

Jean-Philippe Warren

Gérard Pelletier et Cité libre

**Jean-Philippe Warren
et E.-Martin Meunier**

Le personnalisme
et la Révolution tranquille

ÉTÉ
1999

SOCIÉTÉ

SOCIÉTÉ est publiée par le Groupe autonome d'édition. Pour toute demande d'abonnement et d'information, s'adresser au secrétaire de rédaction :
Louis Jacob, Département de sociologie, UQAM,
C.P. 8888, succursale Centre-Ville, Montréal (Québec), H3C 3P8

Le numéro : 12 \$
Le numéro double : 24 \$
Numéro spécial 20-21 : 29 \$

Abonnements pour trois numéros

Étudiant : 30 \$
Canada : 40 \$
Étranger : 50 \$
Institution : 60 \$

Correspondant en Europe :

ANTE POST a.s.b.l., Responsable des éditions de la Lettre volée
a/s Kanal 20
20, bd. Barthélemy
B-1000 Bruxelles
Téléphone/Télécopieur : 02 512.02.88
lettre.volee@skynet.be

SOCIÉTÉ

Comité de rédaction :

Manfred Bischoff	Daniel Dagenais	Michel Lalonde
Yves Bonny	Michel Freitag	Jacques-Alexandre Mascotto
Olivier Clain	Gilles Gagné	Jean Pichette
Jean-Luc Cossette	Nicole Gagnon	Stephen Schecter
Jean-François Côté	Louis Jacob	

Maquette de la couverture : Manon André

La revue SOCIÉTÉ est publiée au Québec et elle paraît deux ou trois fois l'an (parution irrégulière). Elle se propose : de favoriser la réflexion théorique sur les transformations fondamentales qui affectent les sociétés contemporaines ; de prendre au sérieux le sentiment d'une rupture par rapport au mode de développement des sociétés modernes ; de débattre des enjeux normatifs qu'implique le passage à une postmodernité où se jouera, selon ce que nous pourrons en comprendre et choisirons d'en reprendre, le sens de la modernité de même que la signification des voies divergentes selon lesquelles il est question maintenant d'être sa postérité.



SOMMAIRE

<i>Présentation</i> par Gilles Gagné	I
<i>La Révolution tranquille et ses effets pervers</i> par Hubert Guindon	1
<i>La famille de la société canadienne-française</i> par Daniel Dagenais	39
<i>Que s'est-il passé au Québec ? : la fin du Canada français</i> par Daniel Fournier	57
<i>Déclin et disparition de la droite intellectuelle québécoise (1956-1966)</i> par Xavier Gélinas	95
<i>Des bons pères aux experts</i> par Jean Gould	111
<i>La critique du clérico-nationalisme : la veine teutonne</i> par Stéphane Kelly	189
<i>Le sacrifice de soi : une analyse du discours sur la chasteté dans les communautés religieuses de femmes au Québec, de 1900 à 1970</i> par Nicole Laurin	213
<i>Émigration</i> par Jacques-Alexandre Mascotto	253
<i>Intellectuel-militant catholique et théologie de l'engagement la consécration d'un prophète en Saint-Jérôme</i> par E.-Martin Meunier	255
<i>Gérard Pelletier et Cité libre : la mystique personnaliste de la Révolution tranquille</i> par Jean-Philippe Warren	313
<i>L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille</i> par Jean-Philippe Warren et E.-Martin Meunier	347



PRÉSENTATION

Gilles Gagné

La Révolution tranquille conserve, depuis près de quarante ans, le statut d'évidence énigmatique qui caractérise parfois les faits de l'histoire récente. Elle reste, à chaque détour du présent, ce lieu du passé rapproché où le passé lointain est venu pour s'oublier ou pire, allez savoir, pour en donner l'impression. Comme une chose mystérieuse et familière dont on ne peut sortir (tout poisson a son eau), elle jouit dans le débat politique du statut permanent d'un objet d'interprétation : rupture qu'il fallait achever, consolider, mettre en suspens, reprendre ou, tout récemment, oublier ; trahison nouvelle qu'il fallait dénoncer ; demi-mesure qu'il fallait radicaliser ; erreur qu'il fallait corriger ; échec qu'il fallait dépasser ; illusion qu'il fallait dissiper et, aux dernières nouvelles, continuité d'une histoire dont il faudrait maintenant comprendre les ruses. Elle appartient à l'imaginaire même de ceux qui sont nés bien après cette ligne de partage des temps. Privés d'histoire à l'école, ils ont cependant capté de la Révolution tranquille suffisamment d'échos publicitaires dans les médias, le plus souvent en forme d'autocélébration audio-visuelle, pour comprendre le message de l'âge héroïque : il vint après trois siècles et demi de noires traditions et les titans qui sont sortis de la terre à cette occasion forment depuis lors le socle des systèmes qui, de la petite école à la rente, prennent charge de la vie et de l'espérance de vie (en échange d'une acceptation globale du nouvel ordre cosmique). Et tous les airs du bon vieux temps du début des temps modernes se conjuguent à leur bénéfice dans la répétition lancinante du paradoxe initial de la Révolution tranquille : l'invention du Québec contemporain, la naissance de la société québécoise, la fondation du modèle québécois, l'entrée dans la modernité, voilà autant de choses sorties d'une révolution sortie de rien. Redire, jusqu'à y engluer l'avenir, la décision passée de vivre désormais au présent.

Tout au long de ces quarante ans, les sciences sociales et l'historiographie ont été parties prenantes du mythe un jour sur deux, comme pour mieux le prendre à partie le jour suivant. Chacune de ces lumières scientifiques successives laissant à son objet l'ombre qu'elle apportait à son étude, il est cependant toujours resté suffisamment d'ombre pour absorber les froides explications et pour les convertir au paradigme politique du conflit des interprétations. À leur meilleur, ces études faisaient métier de refroidir les célébrants trop enthousiastes. Selon les chiffres et selon de judicieuses comparaisons, disaient les uns, il ne s'est rien passé ici qui ne se soit passé dans les autres sociétés développées, selon des rythmes et des formes somme toute comparables. Le grand rattrapage, disaient les autres, n'a d'ailleurs pas eu lieu, pour la bonne raison, ajouta-t-on bientôt en une sorte de négation de la négation, que l'industrialisation et l'urbanisation suivaient déjà leur cours normal depuis le début du siècle. Quant à l'État-providence, on avait

eu tôt fait de montrer qu'il avait emprunté au Québec les sentiers battus par Ottawa. On finit, de cette manière, par savoir tout ce que la Révolution tranquille n'avait pas été, ce qui ne changeait pas beaucoup, avouons-le, du discours de ceux qui prétendaient qu'elle avait tout été. Et c'est ainsi que la chose elle-même, retranchée derrière le fait qu'on la disputait de toutes parts, a pu poursuivre une paisible carrière de mythe populaire, un mythe de teflon qui échappait aux faits en s'élevant dans l'abstraction ; sous cette forme, il servira encore longtemps de désignation approximative d'un carrefour historique où la conscience historique pourra aller pour procéder aux révisions dont elle vit, parce qu'elle accompagne l'action.

C'est dans ce champ de pièges que doivent se glisser les études qui sont rassemblées ici, moins pour les faire sauter, tout piège attrape sa vérité, que pour en installer de nouveaux, moins pour méconnaître le rôle qu'ils ont pu jouer dans le passé que pour saisir ce qu'il nous faut maintenant reconnaître pour penser notre propre action. Ces études ont en commun de s'intéresser à ce que les années 1960 ont clôturé plutôt qu'à ce qu'elles ont inauguré, au passé qu'elles ont oblitéré plutôt qu'aux traces qu'elles ont laissées. Contre l'idée que le Québec contemporain serait issu de forces sociales et de projets qui déjà lui ressemblaient, elles trouvent la genèse de la Révolution tranquille dans des mouvements qui furent pourtant ses premières victimes. Comme autant de chapitres de l'histoire des idées d'une mutation qui ne parla qu'au présent, elles montrent que les doctrines et les institutions catholiques qui avaient rassemblé et formé les acteurs de la Révolution tranquille furent un chant du cygne quand elles croyaient être un renouveau, qu'elles furent abandonnées au passé quand elles se posaient comme programme d'avenir et que c'est le libre déploiement des techniques que ces institutions avaient voulu mettre à leur service qui signa le congé de leurs finalités désuètes. Une société revenait d'un voyage dans le temps après avoir sucé de l'intérieur la vie de la « sainte mère » avec laquelle elle avait un temps fait corps. Pour se donner une raison de s'arracher à elle-même comme un papillon s'arrache à la chenille, elle s'était d'abord placée sous le haut patronage idéologique de croyants qui, de l'intérieur, croyaient pouvoir imaginer l'extérieur : une élite savante de l'Église des œuvres, un mouvement d'action des jeunesses catholiques, un renouveau personnaliste, toutes choses qui périrent de cet arrachement. « J'ai été, raconte un témoin de l'opération, athée dans une génération d'intellectuels profondément croyants ; eux voulaient libérer la foi authentique du poids des institutions catholiques, moi je voulais sauver les institutions catholiques des abîmes de leur foi. » Le dernier acte de la survivance étant la mort, l'ancien esprit public s'effondra des deux côtés à la fois ; la foi authentique devint alors terriblement intime, comme elle le demandait, et il fallut reconstruire les institutions publiques sur la table rase d'une bureaucratie convertie en catastrophe à l'État, un État dont l'existence avait jadis été payée du renoncement à la république.

En rapportant le sens de la Révolution tranquille aux pratiques et aux doctrines où se sont d'abord formés ses acteurs plutôt qu'aux « nécessités historiques » dont ils se sont ensuite réclamés dans le feu de l'action, la plupart des auteurs que l'on va lire se trouvent à attirer l'attention sur les transformations internes de l'Église et du catholicisme qui l'ont précédée, sur cette sorte de longue révolution, peut-être moins tranquille que l'autre, où s'est opérée la conversion de l'Église aux utopies sociales. Parce que les problèmes du siècle, à plus forte raison pour une Église qui avait pris sur elle le poids du quotidien, étaient maintenant les siens, il n'y avait plus de salut, pour le catholicisme social, dans le repli sur le salut de l'âme individuelle ; l'érosion de l'ancienne médiation de son rapport au monde lui faisait, pour tout dire, obligation de résultat. C'est au fil de cette conversion de l'Église que s'ouvrit au-dedans d'elle la carrière des réformateurs sociaux et que de nouveaux prophètes passèrent à la pratique.

Cela fut préparé d'abord par les années 1920 et par la crise des années 1930 alors que l'Occident, bloqué dans le système des partis et divisé entre le libéralisme et le communisme, se lança à la recherche d'une troisième voie ; une multitude de « mouvements » de rénovation morale envahissent la « société civile » dans l'effort de retrouver les « masses » que l'impuissance des politiques avait rendues disponibles, mouvements dont les plus célèbres sont de triste mémoire. Dans les pays catholiques et au Canada français à plus forte raison, ce fut là l'impulsion décisive du mouvement d'action des jeunesses catholiques dont on trouvera en ces pages de nombreuses évocations. Ensuite, quand l'après-guerre (après l'Espagne) exposa le scandale historique des mouvements qui avaient eu du succès en inclinant vers la droite, la politique fit retour à un programme social-démocrate aiguillonné cette fois par des mouvements de la gauche. Le socialisme chrétien du courant personnaliste eut ainsi au Québec sa terre d'élection pendant que l'Église de Rome s'apprêtait à consacrer (lors d'un concile) la vocation des militants laïques en les appelant à s'engager au renouveau de la cité ; dans tous les domaines de leur action, leur demandait-on, ils devaient témoigner, religieuses incluses, de leurs valeurs et de leur épanouissement personnel.

On verra dans les pages qui suivent que c'est cette révolution culturelle qui rassembla ceux que les années 1960 mettront à pied d'œuvre, à Québec ou à Ottawa ; comme tous les acteurs historiques bien préparés, a dit Marx, ils avaient répété, dans une tragédie de la foi, la comédie de quiproquos où ils allaient entrer.

Car on verra aussi qu'il y a tout un monde entre les idéaux éthiques qui se formèrent, au fil des conflits internes, dans la gauche de l'Église et le caractère technocratique des réformes où allait bientôt s'épuiser la Révolution tranquille. Il faut en effet comprendre ici, en accord avec les acteurs eux-mêmes mais contre Marx cette fois, que cette humanité s'était proposé des tâches qu'elle n'était pas en mesure d'accomplir ; le renouveau religieux qui l'avait portée jusque-là, véri-

table chaînon manquant des explications conventionnelles, a proprement manqué son coup. Voilà pourquoi il passe si facilement inaperçu ; le chaînon manquant, pour ainsi dire, manque objectivement et l'on peut en conséquence tout faire commencer sur le lieu de ce manque. Voilà pourquoi, aussi, on peut si facilement faire sortir la Révolution tranquille d'un coup de baguette magique sur n'importe quel gadget (encore hier, le 31 mai, à la page 9 du *Devoir* : « ... le réseau français de Radio-Canada fut le berceau indiscutable de la Révolution tranquille »).

Un peu comme les soldats « que l'on avait habillés pour un autre destin », ceux que l'on avait appelés à sauver le Canada français catholique durent procéder, pour le meilleur ou pour le pire, à Ottawa ou à Québec, à sa liquidation. En triomphant du vieux clergé et du conservatisme culturel qui lui servait de couverture dans l'État, ils avaient aussi tué dans l'œuf leur propre renouveau et il ne leur restait qu'à aller dans le sens du vent, sans souvenir, se mettre au service des besoins de la personne. Dans les explications magiques que l'on vient d'évoquer, cela s'appelle « l'entrée dans la modernité ». Convenons que cela est un abus de langage mais saisissons-nous-en pour cerner un peu les contours de cette « modernisation » qui amena ses protagonistes, au Québec, à dilapider leur héritage d'un seul coup et à passer de l'autre côté du miroir pour y renaître de rien. Même si c'est là, pourrait-on dire, que s'est trouvé le bonheur de cette révolution, qui put ainsi rester « tranquille », la chose mérite d'être enregistrée avec quelque précision, cela ne serait-il que pour éviter d'institutionnaliser l'amnésie de notre réformisme.

Procédons à grands traits : dans leurs formes les plus radicales, les mouvements de la troisième voie que nous avons évoqués plus haut voulaient abolir la séparation « formelle » de l'État et de la société civile, redonner aux autorités leur rôle social, confier aux forces collectives une emprise sur les misères communes, abolir la politique inerte du libéralisme et réintégrer la vie sociale à la société politique, comme le contenu à son contenant. Ils voulaient aussi, en même temps mais dans l'autre sens, dynamiser la société civile, procéder au réarmement moral des individus, encourager l'organisation spontanée des milieux concrets, faire pièce aux capacités répressives des bureaucraties et éviter la voie communiste de l'embrigadement des rouages humains dans la raison d'État. La défaite des fascismes et du nazisme qui mit fin à la guerre mit fin aussi aux sympathies dont avait pu jouir un temps ce genre de radicalisme. Avec la reconstruction de l'Europe menée sous le patronage américain, les sociétés développées firent retour vers la social-démocratie, dans la forme d'un système mixte d'inspiration anglo-saxonne. Selon cette nouvelle social-démocratie, la justice sociale et le développement du bien-être dépendaient de l'abondance des biens, plus que de tout radicalisme politique, et cette croissance économique dépendait à son tour du développement technologique et de la productivité du travail. Le

progrès social, bref, devait faire détour par le progrès technique, lequel devenait de ce fait une responsabilité publique. Ce programme fut l'effective troisième voie politique des sociétés capitalistes, la recette d'une articulation souple entre les organisations productives et l'État, entre la liberté du capital et les responsabilités collectives. En dépit de son orientation vers la croissance économique, ce système mixte supposait lui aussi le double mouvement d'une prise en charge dynamique de la société civile par l'État et d'une ouverture de ce dernier aux pressions du monde économique. Contrairement à ce qu'avait entrevu le radicalisme des années 1930, cependant, il pensait ce double mouvement dans les formes de l'influence réciproque et dans le respect de leur séparation formelle : les appareils de l'État allaient prendre en charge des clientèles, aider l'adaptation de la force de travail à la révolution technologique, promouvoir la science et la technique, favoriser l'égalité des chances en démocratisant l'éducation et la santé, développer les infrastructures et stimuler les investissements. En toute chose, cependant, l'État allait se mettre au service des besoins des entreprises et des personnes, s'ouvrir à leurs demandes et, contre l'horreur hégélienne d'un État incarnant une moralité objective valant en elle-même et pour elle-même, il allait se faire purement « fonctionnel ».

C'est ce programme, dit de modernisation, qui lança le « Siècle américain » et qui marqua, tel un espoir de second début, le changement de pôle de la puissance occidentale de l'Europe à l'Amérique. Il fut proposé à la cantonade à toutes les sociétés engorgées de « traditions dysfonctionnelles » ou bloquées par des luttes de classe issues d'un autre âge. Il présida à la décolonisation politique et à l'unification économique du monde libre, une entreprise de recolonisation de degré supérieur. Dans les pays du centre, son programme social tournait autour de mesures d'intégration sociale et de développement de la ressource humaine. Pour faciliter l'adaptation de la société à un développement à haute intensité de techniques et pour combler le *cultural gap* qu'elles creusaient derrière elles, il fallait recentrer l'éducation sur la formation professionnelle et promouvoir de nouvelles valeurs. Cette action directe sur la société civile était placée sous l'égide du service aux besoins des personnes, surtout lorsqu'elle visait à changer des mentalités et à éradiquer de funestes traditions. Programmes et appareils devinrent ainsi autant de thérapies destinées à soulager les inadaptés de leurs idiosyncrasies. Des trois facettes du sujet moderne : le citoyen égal de la société politique, le libre propriétaire de la société civile et la personne concrète de la sphère intime, cette modernisation ne retenait en effet que la dernière et elle élevait les besoins, l'épanouissement et le bien-être de la personne au rang d'objet du service public. En concentrant son action sur les particularités personnelles où l'individu moderne avait eu jadis son lieu de synthèse « privé », cet État « fonctionnel » se trouvait aussi à mettre fraternellement en commun (et en public) la vie réelle des hommes, pris dans leur existence « authentique » plutôt

que dans les formes abstraites auxquelles les condamnaient l'économie et la politique.

La particularité de la modernisation québécoise est d'avoir été lancée sur le tard et de s'être déployée dans le champ libre qu'avait laissé la transformation interne de l'Église. Le Canada français ayant longtemps fait corps avec son Église, la victoire du militant laïque sur la hiérarchie envoya alors dans l'oubli instantané les valeurs collectives et la conscience historique dont ces autorités étaient les maîtres et les dépositaires. Tous les experts en gestion des flux humains et en évaluation psychométrique que l'Église avait appelés à son service furent libérés d'elle, tous les marmitons des techniques administratives qui avaient été formés sur le tas de son gigantesque empire furent acquittés de ses finalités. La personne, il est vrai (et le personnalisme de la nouvelle élite religieuse) fit un temps illusion en donnant aux modernisateurs l'impression que tout l'héritage catholique du Canada français allait s'y retrouver et y conserver son « authenticité ». Mais comme le citoyen de la république avait été remplacé au Canada français par le sujet de l'Empire, comme le libre propriétaire n'y avait longtemps connu de l'économie que l'*oikos* domestique (et de la société civile, que la socialité familiale), la personne, la finalité du renouveau catholique, dut alors être inventée sur un nouveau lieu : celui des clientèles, pour y devenir, en substitution des deux autres, l'objet des appareils.

Abandonnés alors dans l'État sans autre direction idéologique que les recettes professionnelles et les modes qui sévissaient dans le domaine de leur expertise, les modernisateurs, *volens nolens*, ont ainsi donné au réformisme québécois l'allure répétitive (et névrotique) qui le caractérise depuis lors.

LA RÉVOLUTION TRANQUILLE ET SES EFFETS PERVERS

Hubert Guindon

Le temps de célébrer la Révolution tranquille est maintenant révolu. Encore aujourd'hui, elle est présentée le plus souvent comme un phénomène spécifiquement québécois annonçant l'entrée définitive d'une société archaïque dans la modernité. Elle est décrite comme un mouvement de rupture avec la culture traditionnelle, un mouvement de libération d'un univers catholique rétrograde. Marcel Rioux la définissait comme un effort de rattrapage par rapport au reste du monde moderne. Il qualifiait de « grande noirceur » le siècle qui a précédé son apparition. La génération qui l'a vue naître célèbre encore les institutions qui l'ont caractérisée. En plus de les construire, ces nouvelles élites les ont habitées pour en faire l'assise de leur carrière. Ce ne sont pas les jeunes d'aujourd'hui mais leurs grands-parents qui en vantent le souvenir libérateur. Quant à leurs parents, inquiets de leur carrière dans la présente conjoncture économique de la fin du siècle, ils sont devenus songeurs.

Cet univers béatifique dans l'imaginaire des élites de ma génération n'a plus de sens pour celle qui grandit. Son imaginaire à elle se contente d'espérer d'éviter le pire dont elle est quotidiennement témoin. Les institutions de la Révolution tranquille, au lieu de croître, sont en pleine décroissance, ce qui rend vaines et inutiles aujourd'hui les études supérieures et les qualifications universitaires qui, jadis, ouvraient la porte d'une carrière prometteuse. La déconstruction des emplois ne s'arrête pas aux secteurs publics et parapublics, elle ne se limite pas aux secteurs de l'éducation et de la santé, mais elle atrophie également la taille du salariat des grandes multinationales. Au nom de la productivité accrue requise à l'époque de la mondialisation de l'économie, on assiste dans la dernière décennie du XX^e siècle à une déconstruction des nouvelles classes moyennes que la Révolution tranquille avait mises au monde et qui fournissaient les cadres non seulement de l'État mais également des grandes entreprises.

Paradoxalement, les ténors actuels de la décroissance, les économistes, étaient, à l'époque de Maurice Duplessis¹, les ténors de l'État-providence. Ils fustigeaient la politique économique de Duplessis qui refusait de financer par des emprunts la création du système scolaire et du système de santé. François-Albert Angers, seul parmi les économistes à s'opposer à l'ingé-

1 Maurice Duplessis, premier ministre de la province de Québec de 1936 à 1939 et de 1944 jusqu'à sa mort en septembre 1959.

rence de l'État dans les responsabilités des parents par le financement d'allocations familiales, était perçu par ses pairs comme un dinosaure réactionnaire. Eux, ils dénonçaient avec virulence le régime de Duplessis parce qu'il refusait d'emprunter alors que cela se pratiquait déjà ailleurs. On avait honte de ce régime réactionnaire. Parvenus au pouvoir, les économistes inaugurent les emprunts massifs sur les marchés boursiers pour suppléer à l'insuffisance des impôts. Et dire qu'aujourd'hui ils n'ont pas de vergogne à dénoncer avec la même virulence tant le système qu'ils ont eux-mêmes mis vingt ans à construire que le procédé qu'ils ont mis en place et utilisé pour le financer.

Les ténors de l'État-providence ont nourri l'illusion collective valorisante qui faisait de la Révolution tranquille un phénomène unique au Québec, alors qu'en fait, rien n'en a été inventé au Québec, ni même au Canada ; tout provenait du modèle américain d'après-guerre. L'orthodoxie économique est passée de façon accélérée et avec une unanimité étonnante de John Maynard Keynes à Milton Friedman. Devenue néo-libérale au service des multinationales, elle refaçonne avec la complicité de la classe politique des États occidentaux l'économie mondiale à l'avantage de celles-là. Les multinationales sortent gagnantes des deux époques : celle de la construction de l'État-providence, de 1960 à 1980, et celle de sa déconstruction accélérée de 1980 à l'an 2000.

En raison de la déconstruction accélérée de l'État-providence et face à l'effondrement de la qualité de vie tant des classes moyennes que des classes populaires, il est inévitable qu'un nouveau regard analytique se pose sur la Révolution tranquille et l'entrée de la société québécoise dans la modernité. Les intellectuels qui se sont dressés contre l'ancien régime « clérico-nationaliste » durant les années 1950 ont à répondre à leur tour du cul-de-sac devant lequel se retrouvent les nouvelles générations à l'issue de « leur » Révolution tranquille. La critique ne provient pas de la gauche, déroutée par l'effondrement du marxisme militant des années 1970. Elle ne provient pas du monde académique, bien établi et fort occupé à obtenir ou à renouveler ses subventions des organismes d'État ou de la grande entreprise pour progresser dans la carrière de chercheur académique. Depuis 1995, incités à la retraite, les professeurs d'expérience se préoccupent du financement adéquat de leur retraite anticipée. Les autorités administratives universitaires sont complaisantes car elles font face à la même éventualité. Ce n'est, en effet, que par des ententes généreuses avec le corps professoral qu'elles peuvent parallèlement s'en octroyer de plus généreuses encore.

Ceux qui se sentent trahis font partie de la génération qui a cru aux promesses de la Révolution tranquille, de ceux qui ont donc fait leurs études de premier, de deuxième et même de troisième cycle à l'université. Malgré la ruée vers la préretraite, on n'embauche pas la relève afin de se donner le temps d'épargner les sommes qu'elle aura coûtées... Cette génération, en fait, par son manque à gagner fait les frais de la retraite dorée de ceux qui l'ont formée. Elle se retrouve en situation précaire : sans carrière professionnelle prévisible dans les institutions, sans sécurité financière à long terme, sans lieux et sans organes de communication. Il y a plus de dix ans, Marc Lesage nous décrivait ces « nouveaux prolétaires » qui, en contraste avec le prolétariat industriel, proviennent de *toutes* les classes sociales². Leur vie se caractérise par la précarité : précarité de l'emploi, précarité des relations familiales, précarité de la vie amoureuse. Délivrés des croyances religieuses de leurs parents, ils demeurent quand même ces « vagabonds du rêve » qu'annonçait la Révolution tranquille. Figures nouvelles dans le paysage québécois entre 1980 et 1985, ces mêmes précarités deviennent généralisées dix ans plus tard, avec cette différence qu'elles ne frappent plus seulement des jeunes personnes encore célibataires mais des familles déjà constituées en train d'élever leurs enfants.

C'est de cette génération que surgissent des intellectuels nouveaux, en retrait des médias, en dehors des lieux de haut savoir et pour qui la Révolution tranquille apparaît clairement comme un cul-de-sac et non pas la terre promise à ceux qui s'instruisent. Parias conscients, ils prennent avec raison leurs distances vis-à-vis de la célébration inconditionnelle de cette parenthèse historique qu'encensent encore les deux générations qui les précèdent.

Les générations qui ont engendré la Révolution tranquille ont, à leur tour, des comptes à rendre sur leur gestion de la société aux générations qui leur succèdent. Ils ont à rendre compte non seulement de ce qu'ils ont instauré consciemment et intentionnellement, mais également des conséquences inattendues qui ont accompagné les mutations qu'ils ont mises en branle. Car l'histoire d'une société ne peut se résumer aux intentions de ceux qui l'ont gérée durant une époque : elle doit inclure ce qui s'est produit en marge de leurs intentions. Il appartient aux générations suivantes d'en faire l'analyse et d'en fournir une explication crédible. Inévitablement, c'est à ceux qui ne l'ont pas vécue que revient la tâche d'analyser une époque

2 Marc LESAGE, *Les Vagabonds du rêve*, Montréal, Boréal, 1987.

révolue. La lumière sur l'histoire d'une époque, comme sur la carrière d'un individu, ne peut se faire pleine et entière que lorsqu'elle est arrivée à terme.

La Révolution tranquille que l'on associe au Québec des années 1960 s'est produite partout ailleurs au Canada. La mise en cause de l'organisation sociale qui prévalait dans l'avant-guerre repose essentiellement sur les mêmes thèmes : l'élargissement de la scolarisation secondaire, collégiale et universitaire à toutes les couches sociales ; l'accès aux soins hospitaliers et, éventuellement, aux soins médicaux pour tous les citoyens, indépendamment de leur capacité de payer ; la réorganisation de la charité privée, organisée localement et régie par des organismes communautaires ou religieux, en un système public financé par l'État et géré par des cadres professionnels bureaucratisés ; et finalement la réorganisation du travail en légalisant la syndicalisation du monde ouvrier pour ensuite l'étendre aux employés de l'État.

Si la transformation de l'organisation sociale reposait sur de nouvelles valeurs communes³, les remous de la réorganisation ont eu des conséquences spectaculaires et révolutionnaires au Québec mais pas au Canada anglais

Pour éviter tout soupçon de procès d'intention, on peut nommer ces effets pervers des « conséquences inattendues ». La plus spectaculaire de toutes fut sans contredit la sécularisation rapide de la société québécoise : d'abord la laïcisation des institutions sociales jusqu'alors régies par l'Église, suivie de la laïcisation, autorisée ou non, soudaine et substantielle du jeune clergé, puis l'abandon massif de la pratique religieuse par les fidèles. Tout cela en moins de dix ans.

L'effondrement irrémédiable du Canada français, que l'on s'est contenté de mesurer sporadiquement, sans en faire une analyse sérieuse si ce n'est pour en constater la progression continue et l'inévitabilité, s'est produit de

3 Ces nouvelles valeurs communes étaient véhiculées par une classe sociale émergente bien précise et que j'ai appelée la nouvelle classe moyenne. Voir *Tradition, modernité et aspirations nationales de la société québécoise*, Montréal, Saint-Martin, 1990.

manière moins visible, moins médiatisée, mais plus totale. La question du pourquoi n'a pas été posée : ni par les francophones hors Québec (comme ils se sont appelés pour se désolidariser du mouvement national québécois) ; ni par les Québécois qui se contentent de les proclamer des *dead ducks* ; et non plus évidemment par les Canadiens anglais qui en rejettent hypocritement le blâme sur les *séparatistes*, tout en savourant le progrès du *national unity* hors du Québec.

Après le début de la Révolution tranquille, le mouvement national au Québec s'est modernisé : il se transforme en parti politique. Régi par les règles du jeu des institutions politiques de l'État dont il veut s'affranchir, ce parti limite sa mobilisation de la population à une campagne électorale d'un peu plus d'un mois à tous les quatre ou cinq ans et à deux campagnes référendaires de même durée en quinze ans. Ayant assumé le pouvoir à quatre reprises au Québec, son aile parlementaire a toujours commencé par rassurer ses adversaires irréductibles et par démobiliser sa base populaire. Enlisé dans le cul-de-sac constitutionnel, il est de plus en plus incertain que le pays réel puisse s'émanciper du pays légal dont le carcan se renforce.

I. La sécularisation du Québec

La sécularisation de la société québécoise consécutive à la Révolution tranquille comporte trois dimensions distinctes : la laïcisation des institutions sociales, l'exode du clergé et le délaissement de la pratique religieuse par les fidèles. Alors que la sécularisation du Québec s'est produite en dix ans, la sécularisation du Canada anglais s'est échelonnée sur une période de quatre siècles. Tandis que la laïcisation des institutions sociales au Québec a débuté au début de 1960, ses origines au Canada anglais remontent au XVI^e siècle en Angleterre. C'est uniquement quant à la laïcisation des institutions sociales qu'il y a contraste entre ce qui s'est produit au Québec et dans le Canada anglais, et c'est à ce seul titre que la sécularisation de la société québécoise mérite le qualificatif de « Révolution tranquille ». Elle mérite le vocable « révolution » parce qu'après dix ans de débats idéologiques internes, toute la structure institutionnelle traditionnelle du Québec depuis sa fondation a été chambardée de fond en comble. C'est une révolution « tranquille » lorsqu'on la compare à la laïcisation des institutions

sociales en Angleterre au XVI^e siècle, sous le règne de Henri VIII, et à la révolution puritaine cent ans plus tard, sous le régime d'Oliver Cromwell.

La laïcisation en Angleterre

La laïcisation des institutions sociales dont le Canada anglais est doté s'est produite avant sa naissance, en Angleterre. Elle fut provoquée par deux ruptures. La première fut la rupture, d'allure drôlement moderne, de Henri VIII avec l'Église de Rome qui lui refuse l'annulation de son premier mariage. Son résultat fut la nationalisation de l'Église catholique : devenue l'Église catholique anglicane, elle est subordonnée au pouvoir politique de l'État. Le roi, chef de l'État, devient également le chef de l'Église. La deuxième rupture a lieu un siècle plus tard, lors de la révolution puritaine. Celle-ci découle d'un conflit politique entre la Chambre des communes et la monarchie. Oliver Cromwell met fin au régime féodal par l'exécution du roi, donne un nouvel essor à la bourgeoisie industrielle par la réforme agraire qui transforme les paysans en un prolétariat industriel : sa priorité devient le développement économique de l'Empire britannique, un objectif qui, pour un bon puritain, conserve un sens spirituel puisque l'enrichissement économique et l'accumulation du capital est un signe d'élection plutôt qu'un signe de damnation probable. L'aristocratie qui collabore à l'essor du capitalisme bourgeois naissant s'enrichira ; ceux qui s'y opposent s'appauvriront, entourés de leurs souvenirs des beaux jours du féodalisme.

La première rupture fut l'œuvre de Thomas Cromwell, le conseiller principal de Henri VIII et son stratège dans la nationalisation de la religion. La suppression des ordres religieux ne manqua pas d'appui populaire à cause du ressentiment des nombreux ressortissants vivant sous leur juridiction⁴. La spoliation de leurs biens enrichit de nombreuses familles bourgeoises (dont les Cromwell), qui les reçurent par donation du roi. Cet enrichissement permit un essor économique remarqué et souligné par les historiens. Malgré

4 Il y avait environ 800 monastères en Angleterre à cette époque. Les plus grands avaient des villages, des lieux de travail, etc., sous leur autorité. Sur le rôle de Thomas Cromwell sous le règne d'Henri VIII, on peut consulter le livre de B.W. BECKINGSALE, *Thomas Cromwell, Tudor Minister*, London, Macmillan, 1978, ainsi que l'ouvrage de G.R. RELTON, *Reform and Renewal: Thomas Cromwell and the Common Wealth*, Cambridge University Press, 1973.

cela, Thomas Cromwell n'échappa pas lui-même à l'échafaud fort occupé de Henri VIII. Le triomphe politique y conduisait fréquemment à l'époque.

C'est sous Oliver Cromwell que s'est opérée la première révolution industrielle, communément appelée révolution puritaine. Devenu chef du mouvement puritain qui dominait le Parlement anglais, Cromwell se dresse contre la monarchie anglaise et le catholicisme anglican, accusé de trop ressembler au catholicisme romain encore viscéralement détesté par les sectes et la population. Appuyé par l'armée des presbytériens écossais, dont il sollicite l'aide, Cromwell défait l'armée du roi, et le monarque d'Angleterre est décapité cent cinquante ans avant Louis XVI en France.

Une deuxième spoliation des biens de l'Église se produit mais cette fois, il s'agit de l'Église anglicane. Une deuxième vague d'enrichissement de familles bourgeoises s'ensuit, mais elle ne suffit pas pour expliquer l'ampleur de l'essor du capitalisme bourgeois que connurent le Royaume-Uni⁵ et l'Empire britannique, pendant et après le régime de Cromwell. La révolution industrielle rendue possible par la réforme agraire qui lui fournit un prolétariat, l'enthousiasme politique du Parlement pour les intérêts économiques de la bourgeoisie et le développement de l'Empire, l'enrichissement qui en découle, sont autant de facteurs qui font que l'Angleterre a pu politiquement et économiquement devancer l'Europe continentale pendant les deux siècles suivants.

Chef incontesté, Cromwell, le *Lord Protector* du royaume qui aurait pu devenir roi, s'y refuse. Quand ses alliés presbytériens veulent imposer au royaume leur religion, le presbytérianisme, après la victoire sur l'aristocratie, il les chasse de l'Angleterre et défait leur armée en Écosse. Par la suite, il développe, plus par indécision que par principe, une politique de tolérance religieuse envers les sectes dissidentes et se garde d'imposer une religion d'État⁶. Également indécis quant à la constitution politique dont doit

5 C'est sous le régime d'Oliver Cromwell que l'armée britannique a conquis militairement l'Irlande catholique et que s'est parachevée la construction du Royaume-Uni. On peut utilement consulter Maurice ASHLEY, *Oliver Cromwell and the Puritan Revolution*, London, English Universities Press, 1958, et de l'historien bien connu Christopher HILL, *God's Englishman: Oliver Cromwell and the English Revolution*, New York, Dial Press, 1970.

6 De mouvance puritaine, Cromwell se refusait à imposer le puritanisme comme religion officielle, bien ancrée dans la classe politique et bourgeoise mais qui

se doter l'État, il meurt avant d'en avoir proclamé une. À sa mort, son fils hérite de sa position mais six mois plus tard, il démissionne. Le Parlement britannique n'a d'autre recours que de réinstaurer la monarchie. L'anglicanisme redevient religion officielle de l'État, qui conservera cependant une politique de tolérance vis-à-vis des sectes dissidentes.

Dans le sillon de ces deux ruptures, les associations volontaires communautaires et laïques ont surgi en Angleterre pour encadrer les institutions sociales. La tolérance des sectes dissidentes (presbytériens, méthodistes, puritains, luthériens, etc.) de l'Église anglicane officielle ne fait que multiplier le nombre d'Églises ayant leurs propres encadrements institutionnels.

Le modèle britannique en Amérique

C'est également la révolution industrielle d'inspiration puritaine qui a permis un développement de la Nouvelle-Angleterre tellement plus spectaculaire que celui de la Nouvelle-France. Les dissidents mécontents purent aller s'établir dans les colonies britanniques en Amérique qui, dans leur révolution, proclament la séparation de l'Église et de l'État en vue d'assurer la liberté religieuse à cette pluralité de confessions.

Le succès économique de la première révolution industrielle en Angleterre produit des surplus de capitaux ainsi qu'un surplus de population, qui peuvent être très profitablement déplacés et investis dans l'Empire britannique en plein essor, surtout dans sa colonie américaine, essentiellement impeuplée au début, pour façonner « une Nouvelle Angleterre ». Depuis plus de cent cinquante ans, l'historiographie anglo-canadienne, devant le contraste dramatique entre la croissance démographique et la prospérité économique de la Nouvelle-Angleterre et le développement bien moindre de la Nouvelle-France durant la même époque, cherche l'explication à la mauvaise enseigne, dans les colonies elles-mêmes, alors que la réponse se trouve dans les différences qui caractérisent leurs métropoles.

Dans sa réinterprétation de l'historiographie de la Nouvelle-France, Roberta Hamilton⁷ pourfend la thèse toujours retenue par les anglophones,

était loin de rallier toute la population tant dans les classes populaires que dans l'aristocratie encore acquise à l'Église anglicane.

7 Roberta HAMILTON, « Feudal Society and Colonization: A Critique and Reinterpretation of the Historiography of New France », dans D.H. Akenson (dir.), *Canadian Papers in Rural History*, Gananoque (Ont.), Langdale Press,

les « cité-libristes » et l'historien Fernand Ouellet sur les causes du sous-développement économique des Québécois francophones : l'atavisme politique d'un État féodal qui brimait la liberté politique, et les valeurs véhiculées par l'Église catholique romaine, qui brime l'esprit d'entreprise, rejette la planification familiale et ignore l'économie de marché, condamne le modernisme et exige la soumission des fidèles. C'est à la nature des institutions et à la culture des paysans, à leur manque d'ambition, de planification, d'épargne, que ces intellectuels d'après-guerre attribuent le retard économique des leurs ; une attitude que sous-tend un mépris mal déguisé pour la tradition elle-même.

Le surplus de capital que l'Angleterre investissait dans sa colonie restée fidèle, les marchés qui lui étaient ouverts par la marine britannique pour le capitalisme commercial de la traite des fourrures, le financement qui lui était accordé plus tard pour la construction de l'infrastructure ferroviaire nécessaire au transport des céréales de l'Ouest ainsi qu'à l'industrialisation naissante de l'Ontario : tout cela provenait du capital anglais. Après la révolution américaine, ces investissements se sont accrus. Au lieu de percevoir la différence des chances de départ des francophones après la Conquête, les cité-libristes intériorisent au contraire les « explications scientifiques » d'origine anglophone, dont le contenu est véhiculé systématiquement depuis la fameuse déclaration de Parkman, cent ans auparavant, et reformulé à chaque génération depuis selon les besoins du jour. C'est en utilisant l'« autre vision » du Québec qu'ils se sont élevés contre la tradition.

Hannah Arendt nous a enseigné quel est le rôle crucial des légendes en histoire :

Les explications légendaires de l'histoire ont toujours agi comme la rectification après coup des faits et des événements réels, rectification précisément nécessaire parce que l'histoire elle-même aurait tenu l'homme responsable d'actes qu'il n'avait pas commis et de conséquences qu'il n'avait pas devinées [...] c'est seulement dans les contes à propos d'événements franchement inventés que l'homme a consenti à en endosser la responsabilité et à considérer les événements du passé comme *son* passé. Les légendes l'ont rendu maître de ce

1988. Il est incroyable que ce texte n'existe pas en français dix ans après sa publication.

qu'il n'a pas fait, et capable d'assumer ce qu'il ne peut défaire⁸.

Les légendes fondent l'historiographie anglo-canadienne sur la société québécoise. Des contre-légendes ont surgi dans l'histoire du Québec vue par les Québécois⁹. Dans les deux cas, elles permettent de s'approprier un passé indésirable en le corrigeant aux dépens des faits historiques.

Au Canada, il n'y eut pas de séparation constitutionnelle de l'Église et de l'État, mais une tolérance des confessions protestantes, une pratique déjà établie depuis le régime de Cromwell. Les sectes dissidentes, reconnues par l'État anglican en Angleterre, ont également émigré au Canada et sont restées fidèles à la couronne et à l'Empire britannique. C'est ce que firent les Loyalistes qui émigrèrent de la nouvelle république américaine au Canada pour y infuser et y répandre leur attachement indéfectible à la couronne britannique. De toute façon, rendues au Canada, les sectes protestantes rivalisent avec l'Église anglicane dans leur attachement à la couronne et à l'Empire britannique, tout comme dans leur horreur de la Révolution française, leur hostilité au « papisme » des catholiques romains et leur mépris des francophones qui lui restent fidèles.

Les Écossais plus que les anglicans britanniques ont géré et dirigé la construction des chemins de fer nationaux qui allaient concrétiser (*a Mari usque ad Mare*) l'intégration politique des colonies britanniques qui avaient survécu à la révolution américaine. Cette unification territoriale était la recommandation de base du Rapport Durham. La seconde, essentielle à la reconstruction d'un British North America, était de supprimer la nation française du Bas-Canada. Car Lord Durham, tout acquis au libéralisme économique dans les cadres de l'Empire, restait un homme de son époque et ne concevait pas que l'État-nation pût se fonder sur « deux nations ».

8 Hannah ARENDT, *L'Impérialisme*, trad., Paris, Fayard, coll. « L'Espace du politique », 1982, pp. 146-147.

9 Deux de celles-ci, le *O Felix Culpa* et les « deux peuples fondateurs », sont expliquées en détail dans mon texte précité, *Cahiers de recherche sociologique*, n° 30, 1998, pp. 45-48. La première permet d'accepter la Conquête puisque celle-ci permet d'éviter les déboires de l'Église catholique en France après 1789. La deuxième vient donner bonne bouche à ce que Stéphane Kelly a appelé « la petite loterie » (j'y reviendrai plus loin).

Le modèle britannique d'encadrement des institutions sociales, déjà bien établi, s'implanta tout naturellement dans la colonie canadienne. En marge de la religion d'État, s'organisent, ici comme en Angleterre, les confessions dissidentes. Les universités anglophones du Canada, dont l'origine remonte au XIX^e siècle, sont fondées au sein d'une Église : l'anglicane notamment (McGill) ou la presbytérienne (Queens). Vouées à l'instruction de l'élite seulement, elles comptent sur les frais de scolarité pour l'essentiel de leur budget d'opération. Le corps professoral, héritier du siècle des Lumières, laisse en bonne part tomber, sinon la pratique religieuse, du moins la croyance dans les dogmes de la foi chrétienne. L'Église demeure néanmoins au centre des rites de passage : baptême, mariage, décès, et reste le noyau autour duquel naissent les institutions de la société civile. Tolérante d'une société inégalitaire, la religion protestante s'accommode de la modernité au fur et à mesure de son apparition. Sa souplesse doctrinale lui permet de maintenir sa place dans la société, en encourageant la planification familiale et en tolérant éventuellement le divorce. Les rapports cordiaux de l'Église avec l'État sont assurés par la couronne, qui règne, symboliquement du moins, sur les deux institutions. Cette entente cordiale lui fait bénir l'Empire et l'impérialisme britanniques à la fin du XIX^e siècle tout comme sa déconstruction au XX^e sans en subir les soubresauts et les reproches.

La révolution démocratique

Dans l'après-guerre, le Canada anglais a pu donner suite aux « nouvelles valeurs communes » car les infrastructures institutionnelles déjà en place, laïques, nombreuses et diversifiées, sont une part importante de la société civile. Elles sont donc aptes à recevoir immédiatement les fonds de l'État. Qu'il s'agisse de l'éducation, de la santé ou de la charité, les institutions qui s'en occupent sont toutes des institutions laïques. Elles reçoivent déjà l'appui d'une bourgeoisie en voie d'enrichissement rapide et qui meuble ses conseils d'administration. Le personnel professionnel qui dirige ces institutions sort de ses universités, encore peu nombreuses, mais amplement suffisantes pour pourvoir aux besoins d'une société où l'inégalité entre les classes sociales était jusqu'alors perçue comme une vertu politique, empêchant l'État de sombrer dans la démocratie, que les ténors de la philosophie politique anglaise, de Edmund Burke à Lord Acton, décriaient comme une

abomination. Plus qu'une vertu civique, l'inégalité sociale était le résultat d'une loi de la nature : le processus de sélection naturelle ¹⁰.

Le regretté John Porter, dans son *Vertical Mosaic*, fait le procès de ce Canada inégalitaire. Et il le fait au nom de la démocratie. Il y décrit le Canada comme une mosaïque verticale avec, au sommet, les anglo-protestants d'origine bourgeoise, tant dans la structure politique que dans les grandes entreprises. Il montre le cloisonnement et le plafonnement des autres groupes ethniques et des classes populaires aux échelons inférieurs. Il fustige le manque d'investissement dans l'enseignement supérieur et son inaccessibilité pour la classe ouvrière.

Le plaidoyer de Porter n'est pas sans rapport avec sa biographie personnelle. Lors de la Grande Dépression, lorsqu'il avait douze ans, lui et sa mère furent déportés du Canada en Angleterre, leur pays d'origine, en raison de la désertion de la famille par le père et de l'incapacité de la mère à subvenir à ses besoins et ceux de son fils. Malgré cela, durant la Seconde Guerre mondiale, John Porter, en Angleterre, s'engage dans la Royal Canadian Air Force. Quand il revient au pays, il collabore à la fondation de Carleton University à Ottawa. Une quinzaine d'années plus tard, il publie *The Vertical Mosaic*, un essai macrosociologique fort documenté, sur la nature des rapports entre l'État et la société au Canada. Ce livre devient un classique au Canada anglais et John Porter est reconnu comme le plus éminent sociologue du pays qui l'avait expulsé. Pour lui, l'inégalité sociale, loin d'être le fruit de la sélection naturelle et une vertu civique nécessaire, reflète l'incurie de l'État vis-à-vis des immigrants et des classes populaires, ainsi que sa connivence avec la bourgeoisie anglo-saxonne qui domine tant l'économie que l'appareil et les politiques de l'État.

10 Hannah Arendt note que la pensée raciale en Angleterre se base sur l'eugénisme : « Mais avant que le nazisme tentât, par sa politique totalitaire, de changer l'homme en bête, il y eut de nombreuses tentatives pour faire de lui, sur une base strictement héréditaire, un dieu. » Non seulement Herbert Spencer, mais avec lui tous les évolutionnistes et les darwinistes des premiers temps « avaient une foi aussi profonde en l'avenir angélique de l'humanité qu'en l'origine simiesque de l'homme ». De l'héritage sélectif était supposé découler un « génie héréditaire, et encore une fois, l'aristocratie était présentée comme le fruit naturel, non de la politique, mais de la sélection naturelle, d'un pur lignage ». Hannah ARENDT, *L'Impérialisme*, op. cit., pp.103-104.

La Révolution tranquille au Canada anglais se limite à la « montée des aspirations » qu'a connue toute l'Amérique dans l'après-guerre. Cette montée se résume exclusivement à une valeur nouvelle fondamentale : la démocratisation. Cette valeur englobe dorénavant le social : elle exige de l'État l'accessibilité à l'éducation, à la santé, et à la sécurité sociale pour toutes les couches de la société, en un mot : la création de ce qui s'est appelé l'État-providence. Une fois le programme politique et la science économique acquis à ce projet, le Canada anglais ne fait pas face à la déconstruction de son organisation sociale, il doit seulement en accélérer l'établissement dans tout le pays et, dans les grands centres urbains, augmenter le nombre et la taille de ses institutions déjà existantes.

Tel n'était pas le cas au Québec où c'était l'Église, par l'entremise de ses nombreuses communautés religieuses, qui avait construit et géré directement les institutions sociales. Dans le modèle de la société libérale du XIX^e siècle, où il n'était pas question de donner ces services à toute la population, il ne se posait pas de problèmes insurmontables ; le modèle catholique fonctionnait différemment mais aussi bien que le modèle laïque protestant, si l'on tient compte de l'inégalité de ressources.

Mais ce modèle catholique traditionnel, une fois prise la décision d'étendre ces services à toute la population, ne pouvait survivre, car seul l'État peut se doter des moyens financiers pour y parvenir. L'Église n'a ni les ressources humaines ni les ressources financières requises et ne peut pas taxer les citoyens, ce qui est inimaginable en régime démocratique. Les « nouvelles valeurs communes » ne peuvent s'y matérialiser sans une refonte de fond en comble de l'organisation sociale traditionnelle. C'est de là qu'est née la crise de l'Église. Tôt ou tard, elle devait faire face à la laïcisation de ses institutions traditionnelles. *L'O Felix Culpa* allait prendre fin.

Cette refonte eût pu se dérouler d'une façon consensuelle même dans le cadre d'une évolution accélérée. Pour cela, il eût été nécessaire qu'il y ait consensus à l'intérieur de l'épiscopat sur l'urgence de cette refonte. Le silence de la plupart des évêques démontre qu'ils y voyaient une menace et un danger. En fait, si les deux parties avaient prévu qu'il n'y avait d'autre issue à moyen terme que de laïciser les institutions sociales, la discussion aurait pu se poser en termes des moyens à prendre pour y parvenir dans des délais raisonnables au lieu de prendre la forme d'un conflit idéologique. Mais la perception de l'inévitabilité de la laïcisation n'existait ni dans un camp ni dans l'autre. Ceux qui s'y opposaient y voyaient un danger insurmontable venu d'ailleurs. Ceux qui voulaient accueillir la modernité pen-

saient que la puissance de l'Église était en mesure de l'arrêter. En fait, les discussions ont pris l'allure d'un débat idéologique, qui dressait les évêques du Québec rural contre les seuls deux évêques de régions urbaines où la présence du capital anglo-canadien encadré et géré par une population anglophone dominait l'économie locale ¹¹. La « rencontre de deux mondes », où se façonnait « la transition du Canada français ¹² » à la modernité, se passait à l'époque surtout à Montréal et en Estrie ¹³.

Mais le conflit idéologique se passe exclusivement dans l'Église, entre catholiques, avec d'un côté les partisans de la modernité, les militants des mouvements d'action catholique, les militants syndicaux, auxquels s'opposait avec virulence une partie de la hiérarchie traditionnelle qui encadrait une population rurale homogène vivant essentiellement en marge de l'industrialisation massive.

Le procès se fait au nom de la démocratisation des services de l'État. Au Canada anglais, cette nouvelle valeur ne créait rien de révolutionnaire, puisque les institutions sociales étaient laïcisées, et elle n'exigeait qu'un changement de politique sociale. Au Québec, le débat a pris l'allure d'une crise interne à l'Église, qui s'est métamorphosée au cours de la décennie en crise politique.

Le procès de la tradition

La déconstruction accélérée d'un système social séculaire ne se fait pas sans que sa légitimité ne soit auparavant sérieusement compromise. Dans le Québec d'après-guerre, ce « procès de la tradition » attaquera toutes les institutions structurantes de la société.

11 M^{gr} Joseph Charbonneau, archevêque de Montréal, et M^{gr} Philippe Desranleau, archevêque de Sherbrooke.

12 *La Rencontre de deux mondes* est le titre que Jean-Charles Falardeau a donné à sa traduction du livre classique de Everett C. HUGHES qui s'intitulait *French Canada in Transition*. (À propos de Hughes, voir *infra*, n. 19.)

13 Même en ce qui concerne l'agriculture, Léon GÉRIN souligne, dans *Le Type économique et social du Canadien français*, que c'est en Estrie qu'a débuté le développement d'une agriculture moderne et spécialisée en fonction du marché. C'était pour Gérin la direction à suivre.

L'institution structurante la plus influente à l'époque, c'est l'Église. Son personnel clérical à plein temps se compose uniquement de célibataires. Ces célibataires, par surcroît, font vœu de chasteté parfaite, d'obéissance et de pauvreté¹⁴. Il en découle que l'Église était l'institution la mieux structurée de la société québécoise. En temps de crise interne ou externe, elle pouvait facilement mobiliser tout son personnel s'il lui semblait que la collectivité était menacée. Même en temps normal, la gestion des institutions sociales, comme l'éducation, la santé et la charité, se trouve assumée par une élite de célibataires assez particulière : une élite de clercs appelée par vocation à développer une vie spirituelle intense en plus d'une vie active occupée à instruire, soigner les malades et les pauvres.

Les premiers signes de conflit se situent à l'intérieur même de l'Église. La J.E.C. (Jeunesse étudiante catholique) est le plus actif et le plus dynamique des mouvements. Il rejoint le plus de monde et attire l'attention des jeunes aux études et de l'intelligentsia. Le malaise au début tourne autour du rôle effacé et peu signifiant des laïcs dans l'Église. Le modèle territorial de la paroisse qui, à la campagne, englobe une population homogène, ne rejoint pas le milieu de travail dans les villes en plein développement, où se fait, selon l'expression de Falardeau, « la rencontre de deux mondes ». Les mouvements d'action catholique s'implantent en dehors du cadre paroissial, dans les milieux de travail et les milieux de vie en pleine mutation. Ils ne sont pas sous le contrôle direct ni des curés de paroisse ni des hiérarchies diocésaines. Ils sont entourés d'aumôniers religieux qui partagent le plus souvent les malaises et les aspirations de ceux qu'ils encadrent. Ils sont à la fois soucieux d'assurer une présence chrétienne dans ce monde industriel en pleine croissance et fascinés par ce monde nouveau, ses sciences sociales, son cinéma et ses nouveaux styles de vie. Leur champ d'action se situe en dehors des institutions civiles gérées par l'Église.

Un autre signe avant-coureur de fin de régime fut les grands débats sur la question de la confessionnalité des syndicats et des caisses populaires, immédiatement après la guerre. La réalité urbaine de Montréal, la métropole, fait échec au modèle que l'Église avait façonné au début du siècle tant dans le domaine syndical qu'avec les caisses populaires.

14 À l'exception du clergé séculier, qui fait vœu de chasteté, mais seulement une promesse d'obéissance et qui n'est pas lié à une promesse de pauvreté. Il est à souligner qu'il vivait modestement à moins d'être issu de familles bourgeoises ou d'être choyé par les bourgeois des paroisses.

L'investissement accéléré du capital américain dans la région de Montréal a attiré dans son sillon les syndicats neutres américains. Les syndicats catholiques, implantés en province, ne font pas le poids devant ceux-ci, qui organisent ici comme chez eux tous les ouvriers d'une usine indépendamment de leur religion, de leur langue ou de leur ethnicité. C'est le modèle américain, car la classe ouvrière aux U.S.A. est hétérogène, et sur ce point tant la direction des grandes entreprises que leur direction syndicale sont d'accord. La C.T.C.C. (Confédération des travailleurs catholiques canadiens), quand elle deviendra la C.S.N. (Confédération des syndicats nationaux), réussira à s'implanter, en marge de la classe ouvrière, chez les enseignants et les fonctionnaires des secteurs publics et parapublics. Entretemps, l'aumônier s'éclipsera et la C.S.N. deviendra plus radicale, plus inspirée par la pensée marxiste que par celle de Léon XIII.

Un autre événement annonciateur de la rupture fut la publication en 1948 du *Refus global* inspiré par Paul-Émile Borduas et signé par ses étudiants de l'École du meuble. L'effet de choc révolu, ils doivent prendre le chemin de l'exil ou de l'anonymat.

Le procès de la tradition se transforme en conflit politique à partir de 1949 avec la grève de l'amiante. Cette grève se transforme en contestation du régime politique quand l'épiscopat se solidarise plus ou moins ouvertement avec les grévistes. Encadrés par des leaders étudiants animés par la J.E.C. universitaire, les étudiants de la Faculté des sciences sociales de Laval, dirigée par le père Georges-Henri Lévesque, organisent des quêtes dans les églises pour venir en aide aux ouvriers en grève. La grève est déclarée illégale par le premier ministre qui envoie la police provinciale briser brutalement les manifestations. Les intellectuels suivent le mouvement d'appui aux grévistes. La faille qui s'ouvrait entre le régime politique et des éléments importants de la société n'allait plus se refermer.

Cette grève (que les ouvriers ont d'ailleurs perdue) allait laisser des traces profondes dans la société québécoise. Le conflit entre la Faculté des sciences sociales de Laval et le gouvernement Duplessis s'envenime. Ses diplômés sont exclus de l'embauche dans la fonction publique québécoise. Ils seront reçus à bras ouvert au gouvernement fédéral. On impute au régime de Duplessis, avec la collaboration d'évêques qui lui sont alliés, d'avoir fait pression à Rome pour contraindre M^{gr} Charbonneau, archevêque de

Montréal, à démissionner ¹⁵. Il était, dit-on, boudé par ses pairs, peu aimé par son clergé mais très populaire auprès des fidèles. Mal éclairé, Pie XII demande sa démission comme archevêque de Montréal. Ce geste soulève à Montréal un mouvement d'indignation populaire sans précédent. Le respect de l'autorité religieuse en subit un contrecoup. M^{gr} Charbonneau s'exile dans un monastère de religieuses en Colombie-Britannique, en homme brisé, détruit. À sa mort, on le ramène à Montréal, malgré ses dernières volontés, pour des funérailles grandioses, télévisées, en présence de toute la hiérarchie et de toute la classe politique ¹⁶. Peine perdue, le fossé que ces événements ont créé entre la société et l'Église ne fera que s'agrandir.

Le malentendu entre la société et l'Église s'approfondit. Les frais d'hospitalisation ont subi une forte hausse. La tarification aux patients, le seul revenu à l'époque pour les budgets d'opération, a grimpé rapidement en raison de la croissance des spécialisations en médecine et des nouvelles technologies médicales. La critique devient virulente dans le peuple. On dit des communautés religieuses qu'elles ne font pas la charité mais des affaires, que l'admission aux soins ne se fait qu'après avoir établi la capacité de payer. Le premier « désormais » de Paul Sauvé au lendemain de la mort de Duplessis, sera d'annoncer une commission d'enquête afin d'instaurer l'hospitalisation gratuite.

La prédication morale de l'Église est sérieusement ébranlée dans le vécu de la population. Le divorce, qui n'était permis que par un acte du Sénat, et pour cause d'adultère seulement, a donné lieu à une industrie de l'adultère

15 Selon l'historien Jean HAMELIN, l'obscur Affaire Charbonneau n'aurait rien à voir avec Asbestos ni Duplessis : « la non-confessionnalité — et non Asbestos — est la corde avec laquelle on a pendu Mgr Charbonneau » (*Histoire du catholicisme québécois : le xx^e siècle*, t. II, *De 1940 à nos jours*, Montréal, Boréal, 1984, p. 113). La légende de « Charbonneau et le chef » n'en reste pas moins solidement ancrée dans les esprits. Autre partisan de la non-confessionnalité, le père Lévesque a été soumis à un procès ecclésiastique à Rome. Défendu par sa communauté, il en est sorti innocenté. Quant à M^{gr} Desranleau, la légende veut qu'il ait répondu à Rome qu'il créerait un schisme dans l'Église plutôt que de démissionner. En raison peut-être de la consternation des laïcs provoquée par la démission forcée de M^{gr} Charbonneau, il n'y aurait pas de suites dans son cas.

16 Quelque temps après la démission de M^{gr} Charbonneau, le centre-ville de la ville de Rimouski est rasé par un incendie. « Épreuve du bon Dieu », disent les uns, « Puniton du Ciel », disent les autres.

simulé, pour ceux qui en avaient les moyens. Le peuple se permet tout simplement le concubinage. Le prix à payer : devenir paria dans la société d'alors.

Autre fait significatif : les professeurs de l'Université de Montréal publient *L'Université dit non aux jésuites*. Un geste si osé par des professeurs de carrière, dont l'aversion pour ce qui déplaît aux autorités est notoire, annonce en fait que l'Église ne fait plus partie des autorités. Par ailleurs, une surprise attendait les démographes qui exhortaient la population à planifier les naissances. Au recensement de 1961, le taux de natalité des Québécois se révèle plus bas que la moyenne canadienne. L'exiguïté des habitations en ville venait de triompher des sermons ¹⁷.

De la laïcisation à la sécularisation

Le but déclaré des mouvements d'action catholique était de rendre l'Église et la pensée chrétienne présentes dans le monde par l'action des laïcs catholiques dans la société. Pour y parvenir, le cadre paroissial devait être débordé, la jeunesse devait s'instruire et s'engager dans le monde pour le transformer plutôt que de le bouder, pour l'interpeller au lieu de s'en éloigner. La résistance d'une partie de la Hiérarchie et du clergé, qui y voyaient une mise en cause du magistère même de l'Église, a provoqué le procès de l'organisation sociale traditionnelle. Le résultat fut singulièrement différent de l'objectif visé : notamment la laïcisation des institutions fondées, gérées et financées par l'Église, suivie d'une démission massive du jeune clergé et d'une baisse spectaculaire de la pratique religieuse, à un point tel que l'on entend souvent dire que le Québec est devenu un pays de mission. La grande majorité de ceux qui s'en réjouissent et de ceux qui le regrettent partagent probablement ce constat. Le premier phénomène politique majeur des années 1960 fut donc nettement la sécularisation de la société québécoise.

La laïcisation de l'éducation et des institutions sociales s'est produite au début pour des raisons qui ne mettent pas en cause la foi et la pratique religieuse de la population. En ce qui concerne l'enseignement au niveau primaire dans le Québec rural, elle est précipitée par des politiques incitatives

17 Le Québec urbain se composait en grande majorité de locataires. Or le logement urbain se composait en très grande partie de quatre pièces et demie de bien petites dimensions. Au début, on y entassait plusieurs enfants, mais dans l'après-guerre, avec la révolte des aspirations, on diminua la reproduction.

du gouvernement provincial pour accroître la qualification des enseignants. Au temps où les budgets d'opération des écoles reposaient exclusivement sur les taxes scolaires locales, on retrouve une forte concurrence entre les commissions scolaires pour se procurer des religieuses ou des frères comme instituteurs, pour des raisons simplement économiques : ils vivent frugalement, dépensent peu à cause du vœu de pauvreté, et se plaignent moins à cause du vœu d'obéissance. Ils coûtent moins chers que des laïcs, ils sont respectés à cause de leur vocation religieuse, ils ont plus d'autorité parce qu'ils viennent de l'extérieur. Maintenant que l'État a instauré des subventions aux budgets d'opération dans le but d'accroître la qualification du personnel enseignant, l'engagement de religieux devient moins profitable. Mieux vaut un laïc, préférentiellement marié ; il dépense presque tout son salaire pour être à la hauteur de son statut : automobile, maison, linge d'enfant, barbier, voyages, nourriture, coiffeuse, assurances et finalement taxes aux gouvernements et à la municipalité. Les commissions scolaires, composées de professionnels et de commerçants locaux, ont vite compris le lien entre le bien commun et leurs intérêts particuliers.

Au niveau de l'enseignement supérieur, la formule de subvention elle-même constitue une incitation à la croissance des effectifs étudiants. Une subvention *per capita*, sans préciser le nombre limite de personnes, donne lieu à un développement effréné qui fait l'affaire des administrateurs, du corps professoral, des contracteurs, des fournisseurs et même des employés de soutien.

C'est la même chose dans le secteur de la santé, sauf que c'est le *per diem* au lieu du *per capita*. La belle période de la Révolution tranquille a coïncidé avec l'accroissement de la part du budget de la province qui lui était consacré. La syndicalisation a permis non seulement d'accroître le montant consacré à ces deux secteurs, mais de créer des conditions de travail qui n'ont jamais été égalées dans l'entreprise privée. De plus, ce sont les nouvelles classes moyennes qui en ont, évidemment, profité le plus.

Cette course à la modernisation, au « rattrapage » pour reprendre l'expression de Marcel Rioux, a vite éclipsé le rôle traditionnel de l'Église, qui n'avait ni les ressources ni le personnel pour financer et encadrer cette course effrénée. Et de fait, l'Église, dépassée par les événements, ne s'est pas élevée contre cette transformation qui lui enlevait le rôle séculaire qu'elle tenait avant cette démocratisation des services.

Pourquoi la laïcisation des institutions a-t-elle alors donné lieu à la sécularisation pratiquement complète de la société ? Si les explications cré-

dibles n'abondent pas, c'est en partie parce que la préoccupation de l'expliquer est absente. Je me permets de soulever la question, qui n'intéresse personne, et d'y donner ma réponse qui aura probablement le même sort.

Le silence de l'Église sur tout ce passé en fait partie. C'est comme si l'Église était morte subitement, sans laisser de traces et de documents d'époque. Dans *Risquer l'Avenir*, un document de réflexion qui s'adresse aux chrétiens, publié en 1995, la sécularisation est décrite comme un raz de marée qui a déferlé dans l'Occident jusqu'à nous. On a l'impression que c'est une catastrophe de la nature et non pas la conséquence d'interactions humaines, de conflits entre une institution et sa clientèle, de confrontations idéologiques, d'exagérations de toutes parts. Ce refus de regarder en face et en détail le fossé qui s'est creusé de façon accélérée entre l'Église et ses fidèles reste encore inexpliqué. La recommandation qui sous-tend le titre du rapport est de fermer les églises, qui sont vides de toute façon, qui coûtent cher à maintenir, pour se concentrer sur des petits groupes qui vivent intensément leur foi et qui recommenceraient l'évangélisation du pays de mission qu'est devenu le Québec¹⁸. Cette fuite en avant est un refus de faire face au passé concret, même cinquante ans plus tard, ce qui est ridicule. Il est urgent de dresser un dossier historique de cette époque qui soit autre chose que les légendes vagues et farfelues qui circulent à son sujet dans la population. Il est urgent de laisser aux jeunes intellectuels sérieux de notre époque la tâche d'analyser les documents qui ont accompagné ces conflits et de faire la lumière sur ce passé. Il est grandement temps d'illuminer la grande noirceur qui la recouvre encore.

Si l'Église ne pouvait plus politiquement et économiquement maintenir son rôle traditionnel dans l'organisation sociale, il en découlait un problème majeur. Que devait faire devant cette situation le personnel clérical formé qui pratiquait dans l'enseignement, le domaine de la santé, dans le domaine de la charité ? Que devaient faire les autorités religieuses ? Et l'État, comment pouvait-il subitement former du jour au lendemain tout le personnel requis pour démocratiser l'accès aux services, s'il se privait du service des cadres religieux déjà en place ? Et cette main-d'œuvre religieuse, quel serait son avenir, quelle serait son occupation à l'intérieur de l'Église ? Voilà des problèmes qui trottaient dans la tête non seulement des évêques

18 Lors d'une assemblée générale, cette recommandation n'a pas reçu la priorité qui était recommandée. Un théologien et un évêque s'en sont désolidarisés dans des textes éloquents.

et des hauts fonctionnaires, mais dans la tête de tous les prêtres et de toutes les religieuses, fixés dans des occupations subitement menacées non pas par la déconstruction de l'État-providence dont nous sommes témoins présentement, mais, au contraire, par sa construction imminente. Devenir moines, moniales ou ermites ? Mis à la retraite au tout début de la pratique de leur profession ? Finalement, comment le personnel religieux pouvait-il être à l'abri de la fascination de la vie moderne, ne serait-ce que comme tentation qu'il fallait repousser : un monde nouveau, dont ils étaient quotidiennement témoins, dans lequel ils étaient quotidiennement impliqués mais que seuls ils ne devaient pas partager.

L'« exode » du clergé vu dans cette perspective prend un sens nouveau et insoupçonné. Structurellement, le passage de ce personnel de l'Église à l'État a facilité la Révolution tranquille. Qu'elle était une révolution bureaucratique est largement reconnu, mais inévitable, car l'État devenait la Providence. Elle ne pouvait pas faire son « rattrapage » de la modernité sans laïciser les institutions sociales traditionnelles, comme le reste du pays où cette opération avait précédé sa naissance. Nous ne savons pas comment il se fait que sous le pontificat de Jean XXIII, il devient beaucoup plus facile — qu'avant et que depuis — pour le clergé d'être relevé par Rome de ses vœux religieux. Qui, en 1950, aurait prédit que cet exode massif du personnel clérical serait accueilli sans problème dans les bureaucraties de l'État, sans excommunication de l'Église, et pendant un certain temps, avec la permission de Rome ? Cet heureux transfert ferait-il part d'un nouvel *O Felix Culpa*, romain celui-là ? C'est Jean XXIII, bien aimé de tous, qui institua Vatican II au nom de l'*aggiornamento*, de la mise à jour de l'Église.

Les membres du clergé laïcisés, avec ou sans permission des autorités religieuses, ont conservé des carrières déjà amorcées dans les institutions croissantes de l'État-providence. Certains gardent la foi, d'autres ne s'en préoccupent pas et d'autres, devenus agnostiques, font partie de ce qui semble la majorité québécoise. Ce transfert de personnel a-t-il été géré par les autorités religieuses et laïques ? par qui et de quelle manière ? Fut-il uniquement le résultat de décisions individuelles prises sans consultation et qui ont fait boule de neige jusqu'à ce que le mouvement s'épuise ? On ne le sait pas et toutes les conjectures sont permises. Il est temps de se l'expliquer.

La désertion massive des fidèles de la pratique religieuse en si peu de temps doit également s'expliquer. Everett Hughes¹⁹, qui a marqué les débuts de la sociologie québécoise moderne tant à Laval qu'à McGill et dont l'attachement aux Canadiens français et au collet romain est demeuré indéfectible jusqu'à sa mort, disait tout doucement et toujours par exemples anecdotiques que la tradition reste sacrée aussi longtemps qu'elle demeure également utile dans la vie quotidienne, et qu'elle perd son caractère sacré d'abord chez les groupes pour lesquels elle n'est plus utile. Sans plus de théorisation, nous y trouvons une explication crédible et suffisante pour comprendre pourquoi les nouvelles classes moyennes et le monde urbain ordinaire ont délaissé la pratique religieuse. En effet, avec la laïcisation des institutions sociales, l'accès aux emplois bureaucratiques et professionnels intégrés à l'État-providence en construction ne passait plus par l'Église. De même, la population urbaine en général ne dépendait plus d'institutions gérées par l'Église. L'Église n'était plus enracinée dans la vie quotidienne de la nouvelle et moderne société québécoise.

Le « clérico-nationalisme » à repenser

Revenons aux mouvements d'action catholique, aux mouvements syndicaux, dans la conjoncture décrite ci-dessus du procès de la tradition qui a suivi la grève de l'amiante. Si l'analyse qui précède est valable, il était inévitable que la structure sociale traditionnelle ne puisse plus se perpétuer. Ce n'était pas aux évêques de province, qui vivaient encore largement en marge du tourbillon urbain, de le percevoir ainsi plutôt que comme une perversion du magistère de l'Église. Il n'aurait pourtant pas été impensable que les mouvements d'action catholique voient l'inévitabilité du processus et se consacrent au « comment y parvenir », au lieu de faire le procès de la tradition et de l'Église elle-même. Mais les protagonistes de ce procès de la tradition avaient en commun l'idée que M^{gr} Courchesne et Pierre Elliott Trudeau partageaient également, à savoir que l'Église était capable d'arrê-

19 Everett Hughes a enseigné à l'Université McGill de 1936 à 1940, puis à l'Université de Chicago jusque dans les années 1960. Fils d'un ministre protestant, il s'était donné mission de toujours accueillir les étudiants canadiens, tant québécois que canadiens-anglais. Il enseigna un an à l'Université Laval comme professeur invité. Jusqu'à la fin de sa vie, il assistait et participait aux réunions annuelles de la Société canadienne de sociologie et d'anthropologie.

ter cette poussée vers la modernisation d'après-guerre. C'est cette perception commune qui a déclenché les conflits au niveau idéologique.

Voilà ce qui a permis à Pierre Elliot Trudeau de qualifier le régime duplessiste de « clérico-nationalisme », épithète qui lui restera collée au front jusqu'à aujourd'hui. Il se cache tout un bagage derrière cette épithète. C'est une mise en cause du clergé et de sa collaboration au régime politique de Duplessis. C'est un procès de l'épiscopat traditionaliste, dont le nationalisme se basait sur la célèbre formule « la langue gardienne de la foi », et qui s'opposait à la déconfessionnalisation des syndicats et des caisses populaires ; qui se dressait contre les mouvements d'action catholique qui, à son avis, voulaient se soustraire à l'autorité de l'épiscopat et de la paroisse comme base de la pratique religieuse. Il n'y avait plus que deux visions contradictoires de la modernité, émanant l'une de la province, l'autre de sa métropole.

Derrière cette épithète se cache également la vision du Québec qu'ont toujours entretenue les Anglo-Canadiens de la société québécoise. La vision d'une *church-ridden society*, monolithique, archaïque, dont le sous-développement économique date du régime féodal français et des valeurs véhiculées par le catholicisme. C'est la présence anglaise qui a apporté le développement qu'a connu son économie. L'Église constitue, dans la pensée de Trudeau, un obstacle à la démocratie et au développement économique de la société québécoise, dont le nationalisme évoque l'antisémitisme du catholicisme français durant l'affaire Dreyfus, nationalisme qui, s'il n'est pas bridé, conduira au totalitarisme. C'est la vision anglophone du nationalisme des Canadiens français, fondée sur la pensée politique de Lord Acton, qui voyait le principe de nationalité au fondement de l'État-nation comme une calamité autrement plus dangereuse que le communisme naissant de son époque. Ce que Trudeau et Ramsay Cook, son historien préféré, négligent de nous dire, c'est que, pour Lord Acton, les États par excellence de son époque étaient l'Empire austro-hongrois, dont le territoire comprenait plusieurs minorités nationales, et l'Empire britannique, qui s'étendait « aux quatre coins du monde », où son contrôle de l'État permettait aux races inférieures de se faire éduquer au contact d'une race supérieure.

La lecture anglaise de la Révolution française et sa vision contemporaine du totalitarisme comme étant une conséquence du nationalisme plutôt que de l'impérialisme, tout comme son analyse de la société québécoise dotée d'une culture traditionnelle déficiente en liberté politique et initiative économique, voilà le bagage idéologique inspiré par les *autres*, qui est

devenu la conviction politique profonde de ceux qui ont fait le procès de la tradition. Leur attachement à la foi de leurs pères s'est effrité, mais leur conviction que notre salut politique est assuré par les autres, qui nous protègent contre nos démons internes, reste encore inébranlable. Ils sont devenus solidaires de la vision anglophone de l'histoire du peuple québécois sans s'en rendre compte.

La lecture anglaise de la Révolution française a été écrite par le plus célèbre des philosophes politiques de l'Angleterre : Edmund Burke, qui écrivait, dès 1790, ses *Reflections on the French Revolution*. Il s'y insurge contre la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen par la République. Contre ces principes abstraits au nom de tous les hommes, il rétorque qu'il lui suffit d'être doté du « Droit des Anglais ».

Hannah Arendt nous a montré que la stratégie de l'Empire britannique était celle de la « conquête permanente ». Et elle explique clairement que l'échec de l'État-nation est la conséquence, non pas des aspirations des minorités nationales à leur émancipation politique, mais de l'impérialisme effréné de la fin du siècle dernier, de l'impérialisme outre-mer « aux quatre coins de l'univers ». Dominer les peuples étrangers, ce n'est pas du nationalisme exagéré mais de l'impérialisme. Recourir à la force militaire de l'État-nation pour protéger les investissements du surplus de capital dans les pays étrangers, ce n'est pas du nationalisme excessif, c'est de l'impérialisme. Hannah Arendt percevait dans l'impérialisme (dont la Grande-Bretagne était le champion à la fin du siècle), non pas la dernière étape du capitalisme comme le croyait Lénine, mais la première étape du règne politique mondial de la bourgeoisie capitaliste. Et lorsque l'impérialisme outre-mer a cédé le pas en Europe à l'impérialisme continental, c'est à ce moment que, fondé sur le racisme allemand, qui voulait se purger des races inférieures, et le communisme russe, qui voulait se débarrasser du capitalisme bourgeois, se sont produits le génocide des Juifs en Europe et le génocide de la classe bourgeoise en Russie²⁰.

20 Une fois les territoires d'outre-mer conquis par les puissances européennes occidentales, l'Allemagne et la Russie privées de débouchés coloniaux donnèrent naissance à l'impérialisme continental avec le mouvement pangermanique et panslavique. Hannah Arendt refuse de définir l'impérialisme comme une forme d'ultranationalisme. Pour elle, ce sont deux réalités politiques de natures différentes. L'impérialisme était en contradiction avec les principes de l'État-nation.

Les mouvements d'action catholique se sont dissipés avec l'avènement de la Révolution tranquille. La modernité assurée, leurs têtes d'affiche se sont impliquées dans la politique partisane au niveau fédéral pour brider les démons qu'ils entrevoyaient dans le mouvement national québécois. Ils ont dressé le social contre le national de l'épiscopat traditionnel et, au lieu de moderniser leur nationalisme, ils l'ont condamné comme étant la route menant au totalitarisme. Ils sont devenus dans l'État canadien, cent cinquante ans après sa mort, les partisans de Lord Durham, qui recommandait au futur Dominion du Canada de supprimer la nation française de son sein. Hannah Arendt nous fait savoir que les minorités nationales n'ont que deux possibilités : l'assimilation ou l'émancipation politique. C'est la première qu'ils ont choisie, peut-être sans s'en rendre compte.

L'effondrement du rôle civique de l'Église dans la société québécoise est lourd de conséquence. La société québécoise est fragilisée du fait qu'elle n'a plus d'enceinte qui lui appartienne en propre, qui puisse constituer un espace public ne réunissant que les siens, où jadis les débats, les décisions et les mobilisations collectives pouvaient se produire. Ses structures politiques comme les partis politiques, le parlement provincial, sont soumises dans la Constitution à des règles établies par des forces politiques qui sont toujours restées fidèles, sans le proclamer publiquement, à la recommandation de Lord Durham de supprimer la nation française au Canada. La grande entreprise n'a pas ses racines chez nous mais chez eux. Les médias de grande taille sont des entreprises dominées par la grande bourgeoisie canadienne ou « canadienne-française » acquise à l'État canadien, comme l'a clairement démontré le « love-in » lors du référendum de Charlottetown. Ces deux sphères — grande entreprise et médias — sont farouchement opposées à l'émancipation politique du Québec. Nos propres lois peuvent être contestées devant la Cour suprême de l'État qui, depuis sa fondation, n'a jamais répudié la recommandation de Lord Durham sur la nécessité de faire disparaître la nation française dans son sein.

La seule institution pleinement et exclusivement nôtre était l'Église québécoise. En la délaissant massivement, nous nous retrouvons sans institution vraiment autonome. En revanche, l'Église, qui se préoccupe toujours de la justice sociale, s'interdit maintenant de prendre position publiquement sur la question nationale, par peur de perdre les fidèles québécois qui lui restent et les nouveaux qui lui arrivent d'ailleurs, qui sont fidèles à l'État qui les accueille mais distants de la société qui les entoure. La peur des foudres de Rome y est peut-être pour quelque chose. Le Vatican parle encore, à l'occasion, du « nationalisme excessif » des minorités nationales, sous la pression

politique des États où ils sont situés. Hannah Arendt souligne, en effet, l'ironie de leur situation à la Ligue des Nations. Celle-ci avait le mandat de protéger les minorités nationales laissées de côté dans le réaménagement politique du défunt Empire austro-hongrois, mais elle accepte comme normal que leurs représentants soient des délégués provenant du groupe majoritaire. La guerre que fait le fédéral aux délégations québécoises au plan international n'est pas une invention récente dans les États démocratiques.

II. L'effondrement du Canada français

Si la « Révolution tranquille » a créé un Québec pleinement moderne, doté d'institutions sociales laïcisées, et d'un État-providence bureaucratisé, elle a eu un effet pervers ailleurs au Canada : l'effondrement du Canada français.

Au niveau culturel, les mêmes mutations se sont produites dans le reste du Canada français qu'au Québec : baisse spectaculaire de la natalité, laïcisation massive du clergé, baisse de la pratique religieuse, émigration hors des paroisses traditionnelles, etc. La viabilité et l'autonomie dont jouissaient ses institutions sociales sont complètement disparues par implosion. Deux raisons principales expliquent leur effondrement : la première est d'ordre culturel et économique. La base démographique qui assurait leur existence s'est fortement rétrécie. En plus d'une baisse soudaine de la natalité semblable à celle du Québec, leur économie traditionnelle, tant l'agriculture que la foresterie ou les mines ne sont plus des secteurs en expansion. L'agriculture a besoin de capital et non de main-d'œuvre pour rester rentable. Elle doit se transformer en entreprise, accroître sa taille, diminuer substantiellement le nombre de producteurs. Les jeunes en recherche d'emploi doivent se diriger vers les centres urbains en développement : les villes du sud-ouest de l'Ontario. En somme, toutes les régions où s'étaient établies historiquement des communautés francophones s'atrophient par l'exode des jeunes. Dans celles qui se situent dans la vallée de l'Outaouais, les francophones deviennent rapidement minoritaires par l'afflux d'anglophones et d'allophones attirés par la croissance bureaucratique fulgurante du gouvernement fédéral et ses entreprises de la couronne. La pratique religieuse de ceux qui restent s'effondre comme au Québec. Mais le coup de mort de l'autonomie des institutions francophones provient d'une raison de politique

publique. La Révolution tranquille au Québec, en passant la propriété et la gestion des institutions sociales à l'État provincial, a permis de financer la croissance rapide d'un réseau public d'institutions sociales, alors qu'en Ontario et dans les autres provinces, l'idée de maintenir l'autonomie des institutions francophones n'a même pas effleuré l'État ni l'intelligentsia académique de la province. Les institutions qui ne se sont pas intégrées au système public anglophone ont simplement disparu par implosion : sort qu'ont subi le Petit et le Grand Séminaire d'Ottawa, propriétés du Diocèse d'Ottawa, l'Académie Lasalle des Frères des Écoles Chrétiennes, et le Collège Bruyère des Sœurs Grises.

L'Université d'Ottawa, fière de se proclamer la première et la seule institution universitaire bilingue au Canada, avait réussi graduellement dans l'après-guerre à étendre son rayonnement à travers tout le pays. Elle établit dans les provinces où il y avait des communautés francophones assez nombreuses un réseau de collèges qui lui étaient affiliés. Ces collèges avaient été fondés et développés par diverses communautés religieuses.

Au début des années 1960, la Révolution tranquille de l'Ontario exige que l'Université d'Ottawa, propriété des Oblats de Marie Immaculée depuis la fondation de Bytown, se transforme en institution publique pour avoir droit aux subventions de la province et maintenir son existence. En tant qu'institution publique, on exige également que ses postes soient accessibles à tous les citoyens de la province. Le résultat de cette bonne entente et de ce bon vouloir n'a pas tardé à devenir clair : les francophones sont devenus une minorité inefficace, tant comme étudiants qu'au niveau du corps professoral et des cadres administratifs supérieurs, totalement dépendante de la majorité anglo-canadienne qui dirige la « seule institution bilingue » du Canada.

Le réseau fragile, à peine construit, s'est évidemment effondré à travers toutes les provinces. La seule option qui restait à ce réseau, c'était de disparaître d'un coup par implosion, ou de disparaître en douceur en s'intégrant, comme un de ces nombreux collèges confessionnels qui, en s'amalgamant, donnaient naissance aux nouvelles universités du Canada anglais. Leur autonomie supprimée, ils tombent à la merci du bon vouloir de ceux qui, dès la Confédération ²¹, réclamaient la suppression des écoles françaises :

21 « Moins de dix ans après la conclusion de ce pacte parlementaire [l'Acte de l'Amérique britannique du Nord], les trois provinces maritimes avaient déjà supprimé sur l'étendue entière de leur territoire les privilèges de

les trois provinces maritimes qui le réussissent en moins de dix après la Confédération, le Manitoba qui les supprime en 1890 après vingt ans de harcèlement, et finalement l'Ontario qui passe à l'acte en 1912. N'ayant pas totalement réussi au niveau de l'instruction primaire à l'époque, ils ont fait, cinquante ans plus tard, au niveau de l'enseignement supérieur, un balayage complet. Le balayage s'étend maintenant dans le domaine de la santé : la transformation de l'hôpital Montfort en mouvoir rend claire la nouvelle direction à suivre pour les résidus d'institutions francophones.

Cette politique s'est également appliquée aux institutions du domaine de la santé qui étaient auparavant autonomes. Souvent fondées au XIX^e siècle, desservant une clientèle francophone dans des régions où les francophones étaient nombreux, ces institutions privées, françaises et catholiques ont également dû se transformer en institutions publiques pour recevoir des provinces les fonds nécessaires pour donner à tous les citoyens l'accès aux soins gratuits. Les mêmes conséquences décrites pour l'éducation se sont produites.

Prenons l'exemple de l'Hôpital général d'Ottawa. Bâti au XIX^e siècle à côté de la cathédrale et de l'archevêché, financé, géré et administré par des religieuses, il a desservi pendant presque cent ans la population française d'Ottawa et des environs. Aujourd'hui, il est déménagé loin de son site, en dehors des quartiers francophones. Le personnel professionnel francophone est parfaitement bilingue, tandis que les autres, le plus souvent ne savent pas le français. Les malades francophones sont presque tous bilingues de sorte que les soins peuvent se prodiguer en anglais, de la salle d'opération au nettoyage des chambres.

Il ne reste plus au Canada français d'institutions qui soient autonomes. Le financement de l'État provincial exige qu'elles deviennent des institu-

l'enseignement catholique et français. Pour se mettre à l'œuvre, la Nouvelle-Écosse n'avait pas même attendu 1867. » Lionel GROULX, *L'Enseignement français au Canada*, t. II, *Les Écoles des minorités*, Librairie Granger Frères, 1933, p. 22. C'est l'œuvre de sir Charles Tupper, chef du gouvernement de Halifax à l'époque, et futur premier ministre du Canada, qui avait imposé cette législation malgré l'indifférence populaire. Le lien entre le Rapport Durham et sa mise en application devient clair. Ces deux tomes de Lionel Groulx procurent une documentation très étayée sur les problèmes scolaires, et suffit à démontrer la complicité politique de l'État canadien dans la réalisation de la deuxième recommandation essentielle du Rapport Durham.

tions publiques avant d'être financées par les citoyens en régime démocratique. Or ces institutions appartenaient toutes à l'Église catholique. Devenues publiques, elles ont droit au financement de l'État mais elles doivent se soumettre à son principe de rationalisation économique. Elles doivent donc s'intégrer aux institutions de même nature de l'État, et se soumettre au plan de développement de la province. Elles deviennent ainsi des unités dans des ensembles plus larges. Leurs particularités sont soumises au bon vouloir des autorités de cet ensemble. Elles deviennent une petite minorité qui doit opérer en anglais avec les autres unités et les autorités. Par la suite, le principe d'efficacité doit s'appliquer : la majorité unilingue sera celle qui décidera de l'allocation des fonds, de la langue des communications, et de la nécessité ou non de maintenir des unités bilingues. Les francophones bilingues qui s'y objectent deviennent susceptibles de se voir qualifier de fascistes, de racistes, ou de la pire des épithètes : de séparatistes. Et tous les francophones qui travaillent dans ces nouvelles institutions de la Révolution tranquille de l'Ontario doivent, à l'embauche, être bilingues.

Le gouvernement fédéral, grand protecteur des minorités dès sa fondation, continuera sans doute à donner des octrois aux organismes culturels franco-canadiens, pour montrer à la face du monde entier « la joie de vivre » au Canada des Canadiens français qui se préparent à disparaître *en douceur* sans déranger.

Nous venons d'établir que la Révolution tranquille du Canada anglais s'est désintéressée de la survie de l'autonomie des institutions francophones plus que centenaires, établies, financées et gérées par l'Église catholique francophone dans leurs provinces. Nous venons de voir qu'un bon nombre d'entre elles se sont effondrées par implosion, et que celles qui ont survécu sont méconnaissables ; que l'État provincial a oublié de devenir un État-providence pour les institutions de sa minorité officielle ; que leur gestion autonome a été supprimée ; qu'elles ne peuvent plus embaucher leur personnel, servir exclusivement leur clientèle historique ; qu'elles doivent ouvrir leurs portes et leurs postes à tous les citoyens pour être éligibles à un financement public.

Les provinces anglophones y voient la conséquence inévitable de deux principes de base. Le premier est de nature politique : en régime

démocratique, les fonds publics ne peuvent être alloués aux établissements de propriété privée qui desservent une clientèle choisie et dont la majorité des citoyens est exclue. Pour recevoir des fonds publics d'une façon statutaire, l'établissement doit se transformer en une institution publique reconnue par l'État et s'ouvrir à tous les citoyens. Le second principe répond à un critère de rationalité économique. Si l'État fournit les fonds, son approbation des plans de développement est requise et il doit veiller à éviter les duplications et profiter des économies d'échelle.

Armées de cet appareil de planification étatique, les provinces anglophones se sont montrées regrettamment incapables de supporter les institutions francophones préexistantes, à moins qu'elles ne deviennent publiques, ouvertes à tous les citoyens et soumises aux intégrations institutionnelles des plans provinciaux dans les secteurs sous leur juridiction.

Le gouvernement fédéral se défend bien de pouvoir agir car ces questions sont de juridiction provinciale ! Grand protecteur des minorités officielles, il n'engage son pouvoir de dépenser que si cela le fait bien paraître dans le Canada-Uni. Il ne joue pas sur les structures, seulement dans la culture, la multiculturalité, pas la biculture. Le résultat de tout cela ? Des sections bilingues bidon dans les universités et les hôpitaux, mais quelques artistes folkloriques soutenus à peu de frais dans la capitale et les régions pour prouver au moins une fois l'an la vitalité culturelle des Franco-Ontariens. L'ironie, le ridicule et le tragique de cette situation, c'est de voir les francophones hors Québec, d'accord avec le Canada anglais et la propagande fédéraliste, blâmer les « maudits séparatistes » pour leurs malheurs, tels des perroquets bien dressés.

L'intériorisation de la culture politique du Canada anglais chez les francophones hors Québec est presque parachevée, leur assimilation culturelle quasi complète. En d'autres mots, le mépris de la tradition, des familles nombreuses, de la pratique religieuse, l'éclatement du système de parenté qui s'est envolé avec la baisse de la natalité et les unions maritales de courte durée, en un mot tout le système culturel soutenu par l'encadrement de l'Église et le système de parenté est en pleine désintégration. Ce sont des cultures en dissolution, des sous-cultures orphelines sans ancrages, à la dérive, sans cadres, sans institutions propres, sans espace bien à elles. La barrière linguistique s'est effondrée, car leurs membres sont tous devenus de véritables bilingues comme on les aime au Canada anglais : forts en anglais et, par manque de pratique, rouillés en

français et gênés de le parler. Ce bilinguisme universel des Franco-Ontariens est la dernière étape avant l'assimilation totale.

Le dernier pas, pour ceux (et ils sont nombreux) qui ont contracté des mariages mixtes, est d'avoir recours à des cours d'immersion dans des écoles françaises, mais le succès d'une telle entreprise est loin d'être assuré, car l'adolescent à la puberté met fin à cet exercice dont il n'a jamais besoin dans sa vie quotidienne. Le mariage mixte avec des catholiques anglophones n'augmente pas mais diminue le recours à cet outil d'extrême détresse. Ils veulent éliminer le problème à la racine même, mécontents qu'ils sont d'avoir dû partager, pendant longtemps, les institutions ecclésiastiques en situation de minorité.

La réalité franco-ontarienne est la suivante : la majorité des francophones sont déjà assimilés, disparus parmi les autres. Ils sont devenus anonymes. L'assimilation parmi les générations nouvelles s'amplifie rapidement. Les nouveaux francophones franco-ontariens sont de deux sortes : des Québécois nouvellement arrivés dans la province d'Ontario et des francophones européens. Les deux groupes se situent dans les grandes villes de la province où ils sont cadres intermédiaires au service soit des grandes entreprises nationales qui ont affaire au Québec, des médias, des gouvernements de tous les niveaux, ou du monde universitaire. Ils ont une caractéristique commune : ils côtoient les Franco-Ontariens de souche mais ne s'y mêlent pas s'ils ne sont pas d'un rang social semblable au leur et s'ils ne se situent pas dans des fonctions analogues avec un style de vie apparenté.

III. L'essoufflement du mouvement national

Au Québec, la Révolution tranquille a conduit non seulement à la laïcisation des institutions mais également à la sécularisation de la société. Ailleurs au Canada, nous venons de le voir, la Révolution tranquille a provoqué l'effondrement du Canada français. Si, dans ses débuts, la Révolution tranquille québécoise a mis en cause le rôle de l'Église dans la société, elle a, ensuite, mis en cause le rôle de l'État canadien dans la société québécoise. Le mouvement national s'est modernisé, a donné vie à un néo-nationalisme qui se démarquait du nationalisme traditionnel d'une bonne partie de la hiérarchie ecclésiastique du Québec rural. Michel Brunet et l'École

d'histoire de l'Université de Montréal lui ont donné l'impulsion en fustigeant les trois mythes du messianisme, de l'agriculturisme et de l'anti-étatisme de cette fraction dominante de l'Église à l'époque. Par ailleurs, Brunet faisait remarquer, avec sa fougue bien connue, que le régime démocratique de l'État canadien était en réalité le gouvernement de la majorité, par la majorité et pour la majorité. Bien consciente que le Québec en tant que minorité nationale posait problème pour celui-ci, telle une « patate chaude » disait-on à l'époque, l'École d'histoire de l'Université de Montréal posait la question de la survivance d'une société francophone à long terme. À la même époque, la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval célébrait le fédéralisme canadien et la construction de l'État-providence par une politique économique et monétaire keynésienne. Elle optait pour le social contre le national, tout en ignorant la question de la survivance qu'elle tenait pour acquise.

L'Église mise au pas, le mouvement néo-nationaliste tout acquis à la modernisation de la Révolution tranquille porte son regard sur le statut des francophones dans les bureaucraties déjà bien établies et grandissantes de l'État canadien, dans les compagnies de la couronne, et dans la grande entreprise privée au Québec. C'est une génération nouvelle qui, au début de la Révolution tranquille, scrute les règles qui régissent l'entrée et la carrière des francophones dans la grande entreprise capitaliste et les bureaucraties de l'État. Les francophones découvrent que leur entrée exige qu'ils soient pleinement bilingues, ou disposés à s'y affairer immédiatement. Ceci est primordial, et précède toute évaluation de leurs qualifications techniques ou professionnelles et n'admet pas d'exception. Ils découvrent, en plus, que cette règle s'applique même à l'intérieur du Québec, ce qui fait que les grandes entreprises deviennent des chasses gardées pour les unilingues anglophones venus d'ailleurs, qui n'ont pas à devenir bilingues pour faire carrière au Québec. André Laurendeau, dans son premier éditorial sur cet état de choses, montre où cette situation aboutit : un fonctionnaire francophone dans un mémo adressé à ses subalternes francophones leur annonce tout simplement que puisqu'ils sont tous bilingues, ils doivent dorénavant écrire leurs rapports en anglais.

C'est à ce moment que débute le procès de l'État canadien. On se rend compte par la suite que la carrière des francophones dans ces mêmes bureaucraties ne dépasse pas le niveau des cadres intermédiaires. Au début, les autorités respectives de ces institutions répondent : c'est parce qu'il n'y a pas de Canadiens français qualifiés. Plus sophistiqués, leurs scientifiques expliquent que le système de valeurs des francophones n'est pas adapté aux

exigences de la croissance économique, qu'ils sont trop attachés à la famille, à leur parenté pour imposer la rationalité économique dans leurs entreprises ; qu'ils sont trop attachés à leur culture alors que pour monter dans la hiérarchie bureaucratique il faut accepter de se déplacer dans toutes les régions du pays ; finalement, que le plafonnement des francophones est lié au fait qu'à cause de la différence de langue et de culture, leurs talents mettent plus de temps à se faire reconnaître et qu'ils arrivent à l'âge de la retraite avant d'avoir gravi les échelons jusqu'au sommet. Toutes ces explications ont l'effet et souvent l'intention de blâmer la culture du peuple subordonné plutôt que le régime de subordination.

Au milieu des années 1960, la jeunesse québécoise instruite en voie de modernisation professionnelle rejette massivement ces explications intéressées, et le mouvement national entre dans une phase active : manifestations à Québec lors de la visite de la Reine ; Donald Gordon, président du C.N.R., est brûlé en effigie à la Place Ville-Marie ; la marche sur l'Université McGill en clamant « McGill français ! » ; la fameuse parade de la Saint-Jean-Baptiste à Montréal où le maire de Montréal, Jean Drapeau, et le premier ministre Pierre E. Trudeau reçoivent autre chose que les acclamations de la foule ; le « Vive le Québec Libre ! » du général de Gaulle devant une foule en délire ; l'avènement et les événements du F.L.Q. ; la naissance du M.S.A., et finalement l'unification par ce dernier des autres mouvements en un parti politique unifié : le Parti québécois. En 1976, il est porté au pouvoir.

Si j'ai évoqué la période activiste du mouvement national avant la fondation du Parti québécois, c'est précisément parce qu'il n'y en a pas eu depuis. Pourquoi ? Il n'y a eu, en effet, que des campagnes électorales dont le triste rituel est connu de tout le monde, soit pour renouveler le mandat politique du Parti ou pour reprendre le pouvoir (?) au gouvernement du Québec. Même les deux référendums sont devenus des copies conformes d'élections. Cette situation qui s'éternise aura duré un quart de siècle en l'an 2000 ! C'est cette situation d'une durée indéfinie qui a provoqué l'esoufflement du mouvement national et lui a aliéné ses plus chauds partisans.

L'attentisme du Parti québécois face aux résultats d'un futur référendum l'a paralysé dès son arrivée au pouvoir. Immédiatement ses adversaires se sont mis à clamer que leur élection n'était pas un mandat pour faire avancer l'indépendance du Québec, mais un mandat de bien administrer la province (*good government*). Cette consigne est vite devenue la politique du Parti québécois au pouvoir. Le seul geste qui ait annoncé son intention de se diriger vers l'égalité politique fut la loi 101, qui proclamait le français la

langue officielle du Québec et l'obligation des immigrants d'inscrire leurs enfants aux écoles francophones aux niveaux primaire et secondaire. Il faut d'ailleurs souligner que René Lévesque lui-même était hésitant et mal à l'aise devant cet acte déclaratoire et s'y est rallié sans enthousiasme. Pour le reste, tout ce que le Parti québécois a fait a été d'administrer la province à peu près comme l'opposition l'aurait fait. Tout l'espoir portait sur le premier référendum, où l'option souverainiste a été clairement battue, et malgré cela un deuxième mandat de gouverner a été donné au Parti québécois. Il continue d'administrer avec la pédale douce sur le combat pour arriver à l'égalité politique. Après les victoires électorales, ce qui préoccupait le plus la direction du parti c'était de s'assurer que sa base militante se reposât jusqu'à la prochaine élection. Dès leur arrivée au pouvoir, les chefs du Parti québécois ont toujours commencé par rassurer les anglophones et les communautés culturelles qui leur sont inféodées. Eux ont vite compris qu'ils pouvaient donc se mobiliser sans avoir peur d'aucunes représailles. Et c'est ce qu'ils ont fait pendant tout le temps et chaque fois que le Parti québécois était au pouvoir. Pendant ce temps, celui-ci s'affaire uniquement au « good government ». Et lorsqu'au dernier référendum, ils se voyaient perdants, ils ont fait appel à Sheila Copps qui a ouvert sa bourse patrimoniale, sa réserve de drapeaux unifoliés, pour financer totalement le pique-nique d'amour qui nous a tant touchés.

Le comportement du Parti québécois que je viens de décrire plus haut exige une explication. La clef se trouve dans la distinction que la théorie classique des mouvements sociaux fait entre un mouvement et un parti politique. La phase active d'un mouvement a deux caractéristiques très précises : la première, c'est un malaise social croissant qui attaque la légitimité d'un régime au nom d'une utopie, dont la fonction est de montrer que le régime n'est ni une loi de la nature, ni une loi de Dieu, mais est fabriqué par des hommes à leur profit. L'utopie, loin d'être un château d'Espagne inatteignable, sert à dé-légitimer une structure sociale. Le rêve utopique sert de moyen de désacraliser un régime politique, d'en faire le procès et de mobiliser les gens. Cette effervescence caractérise le début activiste d'un mouvement social. C'est son succès même qui lui impose des besoins d'organisation. Au rêve de délivrance s'ajoute le besoin de survivre comme but immédiat. Avec la croissance du nombre d'adeptes, la phase activiste doit composer avec le besoin d'organisation pour coordonner l'action collective. Le chef charismatique, dont la parole et la doctrine est la source de la légitimité dans le mouvement, doit faire place aux besoins organisationnels. La croissance des ressources et l'accroissement des membres deviennent des

objectifs incontournables qui commencent à avoir une importance égale à la finalité première ; c'est l'entrée dans la phase d'institutionnalisation.

Lorsqu'il s'agit d'un mouvement politique, sa transformation en parti politique implique une forte accélération de son institutionnalisation. La première conséquence, c'est que le mouvement doit se faire élire. Les règles électorales ne sont pas définies par le mouvement mais par le régime établi. Comme la convention de base du parti politique est une convention d'intérêts, le parti se doit d'accueillir des membres nouveaux, des groupes qui ont des intérêts autres et beaucoup plus immédiats que le but premier du mouvement politique. Cette nécessité de composer avec la pression des groupes d'intérêts accapare le temps, l'énergie et les ressources humaines du parti. Une hiérarchie se développe et s'installe dans le parti au pouvoir. Les élus, les députés, les ministres doivent s'appuyer sur une technocratie qui a également ses propres intérêts et qui ne se contente pas de l'objectif lointain de l'indépendance. Se faire réélire devient un but tout aussi important que le but ultime ; c'est ainsi qu'un mouvement politique, devenu un parti, compose de plus en plus avec les milieux avec lesquels il transige. La mobilisation politique fait place aux compromis et aux techniques de marketing. Le sondage devient sacré lorsque le but immédiat est de se faire réélire. Le malaise politique non organisé ne fait pas avancer les choses. C'est l'organisation du malaise politique qui fait avancer la question et cela exige de la mobilisation politique. En fait, le Parti québécois, quand il est au pouvoir, se l'interdit. Il se contente d'administrer et de discourir. Il n'agit pas.

Agir, quand un parti est au pouvoir, c'est légiférer. Et si le but est de s'affranchir politiquement, il s'agit de prendre les mesures qui font avancer la situation et non pas de rêver à un futur référendum magique aux conditions gagnantes. Il est naïf de croire que lorsqu'on aura atteint le déficit zéro on aura atteint les conditions gagnantes.

Le radicalisme de la base du Parti québécois contraste avec la conduite de ses représentants au pouvoir. La base est facilement perçue comme une menace par la direction du parti, menace qu'il faut contrôler à tout prix. Ce fossé qui sépare les deux se comprend plus facilement si l'on fait la distinction entre parias et parvenus. Quand il forme le gouvernement, le Parti québécois attire des membres dont l'adhésion s'explique plus par leur intérêt particulier et le souci de promouvoir leur carrière que par le but premier du mouvement national. Ce sont les « parvenus ».

Stéphane Kelly dans *La Petite Loterie*²², un livre qui a surpris et intéressé la classe politique au Québec, a abordé d'une main de maître cette question des parias et des parvenus. Il y démontre comment trois des chefs de file des Patriotes sont passés d'une catégorie à l'autre après les troubles de 1837-1838. George-Étienne Cartier, Louis-Hippolyte Lafontaine, et Étienne Parent. Cartier, le plus grand tribun des Patriotes, est devenu le parvenu le plus complet et le plus éhonté. Lafontaine fait duo avec Baldwin sous le régime de l'Acte d'Union et par sa présence proclame sa légitimité. Étienne Parent, le grand défenseur du fait français et préoccupé de sa survivance, finit par accepter et prôner l'assimilation. Ce n'est qu'aux chefs des parias-rebelles que « la petite loterie » est offerte.

La Révolution tranquille a grandement élargi la petite loterie par l'accroissement exponentiel et des revenus et des dépenses de l'État. Et elle ne s'adresse plus qu'aux rebelles parmi les parias. La croissance bureaucratique, tant dans la grande entreprise que dans les bureaucraties de l'État et de la couronne, fait de la petite loterie un grand marché. Dans de telles circonstances, il est inévitable que le Parti québécois rendu au pouvoir fasse place aux parvenus. C'est pourquoi d'ailleurs des mots nouveaux ont surgi pour décrire les membres des partis politiques. Chez les péquistes, on distingue des mous et des purs et durs. Chez les fédéralistes francophones, on distingue également des fédéralistes mous et des fédéralistes durs. Chez les anglophones et ceux qui leur sont inféodés, il n'y a que des durs : silencieux en majorité avec une minorité de gueulars nourris par les médias anglophones. La stratégie du P.Q. depuis le premier référendum est centrée sur le recrutement des fédéralistes mous dans l'espoir de dépasser le cap du cinquante pour cent. L'État canadien, dorénavant appuyé massivement et émotivement par le Canada anglais, est résolu plus que jamais à accomplir la recommandation de Lord Durham. Dans une telle situation, même une victoire référendaire du type recherché ne réglerait pas la question.

En résumé : la réalité historique au sujet de la Révolution tranquille au Québec est la suivante. L'État québécois a financé les universités anglophones du Québec — McGill, Sir George Williams, Loyola College, Bishop, puis Concordia — de la même manière que les universités francophones sans exiger qu'elles ouvrent leurs portes, leurs postes et leurs services à tous les citoyens de la province. Elles ont gardé le droit de desservir

22 Stéphane KELLY, *La Petite Loterie : comment la couronne a obtenu la coopération des Canadiens français*, Montréal, Boréal, 1997.

une clientèle spécifique, de fonctionner exclusivement en anglais, d'embaucher le personnel de leur choix sans égard pour la langue de quatre-vingts pour cent de la population, afin d'assurer leur autonomie et leur pleine croissance. En Ontario, la Révolution tranquille a eu des effets diamétralement opposés en ce qui concerne les institutions francophones autonomes. Celles-ci, parce qu'elles n'étaient pas publiques mais privées, propriétés de l'Église, n'ont reçu aucun financement de l'État. Le résultat fut leur implosion. Pour se faire reconnaître comme institutions publiques et devenir éligibles au financement de l'État, il leur a fallu s'ouvrir et desservir tous les citoyens de la province, tant pour l'embauche du personnel et des cadres administratifs que pour celle du personnel de soutien et du personnel professionnel, et donner des services dans la langue de la majorité à tous ceux qui le demandent.

Au Québec, au contraire, l'argent de l'État québécois a financé sans conditions la croissance des institutions anglophones et les anglophones ont gardé l'autonomie complète de leur gestion. Bien plus, l'État québécois a créé de toutes pièces de nouveaux cégeps entièrement anglophones, qui ont pleine autonomie dans l'embauche de tout le personnel administratif, du corps professoral, et du personnel de soutien. Ils sont dispensés de donner leurs services dans la langue de plus de quatre-vingts pour cent des citoyens du Québec. Par surcroît, ils ont le droit d'accueillir non seulement les étudiants de leurs groupes ethniques, mais tous les étudiants allophones du Québec qui veulent s'en prévaloir après leurs études secondaires. Ces cégeps deviennent la base du recrutement universitaire, et nous avons assisté, depuis l'aube de la Révolution tranquille au Québec, à une croissance fulgurante dans les universités anglophones des effectifs étudiants, du corps professoral, des cadres administratifs.

En ce qui a trait à ces institutions, un gouvernement québécois voué à la symétrie légiférerait au Québec selon le modèle d'autonomie que l'Ontario a utilisé dans sa gestion de l'autonomie des institutions francophones de l'Ontario dans la foulée de sa Révolution tranquille. Pour devenir une province comme les autres, notamment comme l'Ontario, il faut exiger que l'accès à l'institution tant au niveau de l'embauche que des services à la clientèle soit ouvert à tous les citoyens du Québec, dont quatre-vingts pour cent sont unilingues français, et assujettir à cette ouverture l'octroi des fonds publics de la province.

Pour l'heure, le fédéralisme asymétrique, c'est au Québec qu'il existe. L'asymétrie c'est précisément que, dotés de l'égalité démocratique, les

Anglais sont également dotés d'un privilège qui n'existe pas pour les francophones hors Québec. L'éducation et la santé sont de juridiction provinciale. Le bilinguisme du Québec, pour être symétrique, doit prendre l'allure du bilinguisme en Ontario : la démocratie exige que ces institutions s'ouvrent à tous les citoyens de la province dans leur langue maternelle. L'autre principe se base sur la rationalité économique. Pour assurer les économies d'échelle aux citoyens du Québec, ces institutions devront s'intégrer dans le système public de la province. Elles pourront demeurer des institutions privées, mais dans ce cas, elles ne seront plus éligibles aux subventions de l'État.

La Révolution tranquille du Québec maintient un héritage qui a été institué au Québec à l'époque où toute l'élite académique et religieuse de l'Angleterre et du Canada anglais dénonçait les « Droits de l'homme » et la démocratie qu'avaient proclamés tant la révolution américaine que la Révolution française. Le « Droit des Anglais nous suffit », disait-elle. C'était au temps faste de l'Empire britannique. Ces « droits acquis » sont, en fait, dans une démocratie, des privilèges surajoutés à l'égalité politique, jadis dénoncée.

Si le Parti québécois veut faire avancer l'émancipation politique du Québec, il se doit de légiférer dans le sens que je viens de décrire, pour assurer la survivance des Québécois. Et cette question transcende la partisanerie. L'émission de Lise Payette, *Disparaître*, il y a déjà plusieurs années, avait semé un émoi et un tollé chez les anglophones éclairés du monde universitaire québécois. Ils refusent de percevoir qu'une telle « disparition » s'inscrit précisément sur la pente naturelle de l'État canadien. Dans l'atmosphère survoltée du Canada anglais d'aujourd'hui, une législation dont l'effet serait d'assurer un Québec français dans le Canada anglais, serait définie comme une provocation plutôt qu'une solution à la crise politique du pays. Les privilèges reçus en héritage au nom du « Droit des Anglais », sont maintenant réclamés au nom des « Droits de l'homme ». Si un Québec français dans un Canada anglais est un affront, il appartiendra au peuple québécois de tirer les conclusions qu'impose une telle intolérance.

LA FAMILLE DE LA SOCIÉTÉ CANADIENNE-FRANÇAISE

Daniel Dagenais

Parler de la famille, c'est toujours parler de la société globale. Cet axiome revêt une signification particulière pour le Québec dans la mesure où le maintien de traits de la vie familiale associés aux sociétés traditionnelles (le plus spectaculaire étant bien sûr la persistance d'une fécondité très élevée jusque dans les années cinquante) a influencé la caractérisation sociologique de la société canadienne-française. Or, ce jugement n'est pas sans poser problème dès qu'on prend en considération les origines historiques (françaises) de « notre » famille : il faudrait alors être en mesure de montrer qu'elle est *devenue* traditionnelle. En effet, les colons établis en Nouvelle-France provenaient principalement de la Normandie et de l'ouest de la France (très peu de la Bretagne, en passant), régions qui, du point de vue des structures familiales, sont les plus modernes de la Métropole. Ils provenaient de régions où, dans les termes de Le Play, dominait le modèle conjugal-égalitaire de famille¹, type qui s'oppose à celui de famille-souche, fondé sur la transmission d'un patrimoine un et indivisible, et à celui de la famille germanique, fondé sur la parenté élargie. Il y a trop d'individualisme dans l'esprit originel de la famille canadienne-française, notamment un très fort esprit litigieux. Comprendre la famille canadienne-française, en son type spécifique, et, par là, éclairer la nature de la société canadienne-française, implique de mobiliser dans l'analyse le fait qu'elle est *née* moderne.

1 En fait, les pionniers qui finiront par s'établir ici sont des célibataires, à 80-90%. Ce sont, en outre, des gens qui ne sont pas venus avec la ferme intention d'y demeurer : deux sur trois ne resteront pas et un bon nombre de ceux qui restent seront « achetés », si l'on peut dire (c'est le cas pour beaucoup de soldats : l'intendant Talon a reçu une somme considérable pour encourager l'établissement des soldats). Enfin, seules les Filles du roi viennent ici avec l'intention ferme d'y rester et de fonder une famille. Le volontarisme des femmes à l'origine de la Nouvelle-France contribuera peut-être à façonner la famille canadienne. Il est certain, en tout cas, que l'intention qui appartient en propre à la famille moderne (*fonder* de neuf la famille à chaque génération) acquerra, transplantée dans le Nouveau Monde, aux mains de célibataires déracinés, une dynamique particulière. Les données mentionnées ici sont tirées de : Hubert CHARBONNEAU (dir.), *Naissance d'une population : les Français établis au Canada au XVIII^e siècle*, Paris et Montréal, P.U.F. et P.U.M., 1987.

Le type-idéal proposé dans cet article est centré moins sur l'analyse de la pratique familiale prise isolément que sur la compréhension de l'articulation spécifique entre famille et société globale propre à la société canadienne-française. Cette articulation sera précisée en suivant trois lignes d'interprétation théorique successives. Dans un premier temps, une perspective sociologique de stricte obéissance durkheimienne permettra de faire ressortir la centralité de la sociabilité familiale dans le façonnement de la société canadienne-française. Ce dynamisme familial sera ensuite mis en rapport avec l'histoire politique de la société. Dans cette partie, j'espère montrer que l'importance « publique » de la famille, si elle se nourrit à la possibilité moderne de fonder une nouvelle famille à chaque génération, implique un retranchement sur la vie familiale résultant de la Conquête et de l'échec des Rébellions. Après que la Conquête eut enlevé aux *Canadiens* la gouverne dans l'édification de la société civile, l'écrasement des Rébellions les convainquit, si l'on peut dire, que la société globale n'était pas faite pour eux : d'où le rabattement sur la sociabilité familiale. Finalement, l'articulation particulière entre famille et société telle qu'elle s'est constituée historiquement au Canada français est éclairée à partir des catégories psychanalytiques. Je suggère d'abord l'idée que la structuration œdipienne de la personnalité est sociologiquement produite, d'une manière spécifique en tout cas, par l'individualisme moderne, qu'elle correspond à la formation de la Personnalité moderne. Sur cette base, j'essaie de montrer que le caractère pathologique des figures socialisatrices de la famille canadienne-française (le père « manqué », mais aussi la mère comme *Sainte Vierge*) est compréhensible à partir du faible degré d'individualisation des personnes dans la société canadienne-française, lui-même rapportable à l'intériorisation effective de la position du dominé dans cette société.

On aura compris que la validité du modèle proposé réside moins dans une validation empirique serrée que dans le fait qu'il se situe à la convergence des trois lignes argumentaires suivies. Ce parallélisme dans les compréhensions sociologique, historique et psychanalytique de l'articulation entre famille et société canadiennes-françaises n'implique, est-il besoin de le souligner, aucune vision substantialiste de cette société. Le modèle décrit ici n'est pas culturel. D'abord, je décris une réalité qui a simplement prévalu, parmi d'autres réalités concurrentes. Ensuite, si la famille qui a existé au Canada français comporte néanmoins certains traits spécifiques, ils sont compréhensibles à partir d'une double dynamique sociologique : l'une, toute « américaine » — le dynamisme des familles transplantées dans le Nouveau Monde —, l'autre, toute canadienne — l'« enfermement » dans cette dimension de l'existence qui résulte de la Conquête et de ses suites.

I

Pour cerner la spécificité de la famille canadienne-française, il faut l'appréhender positivement, en s'attardant aux caractéristiques concrètes de ce fait social saisi en lui-même selon la bonne vieille méthode durkheimienne. On ne peut en imputer les traits à l'emprise idéologique d'une religion qui serait restée traditionnelle, simplement parce que l'explication est par trop générale. Après tout, le Canada français se singularise même relativement à toutes les populations restées catholiques.

C'est Gérard Bouchard qui, récemment, a fourni la meilleure description de la famille et de la société canadiennes-françaises². Outre l'évidente inspiration sociologique qui l'anime, son histoire du Saguenay de 1838 à 1971 peut être qualifiée de typiquement sociologique pour deux raisons :

- Elle s'attache à comprendre positivement la logique qui anime la colonisation du Saguenay en s'attardant aux caractéristiques démographiques, sociales et économiques de la « société saguenayenne » : fécondité naturelle jusqu'en plein cœur du XX^e siècle ; très forte mobilité de la population ; stagnation systématique de l'industrie locale en dépit d'un démarrage précoce ; domination de l'agriculture ; faible développement urbain ; économie largement agro-forestière ;

- L'autre aspect de cette approche sociologique, qui n'en est qu'un corollaire, consiste dans le refus d'interpréter ces traits de société négativement, comme ceux d'une société sous-développée, périphérique, dominée et, spécifiquement, comme ceux d'une société traditionnelle marquée par l'importance sociale et idéologique de l'Église.

Ajoutons que la société saguenayenne fut explicitement saisie en tant qu'échantillon représentatif de la société canadienne-française, comme d'ailleurs d'autres régions périphériques du monde occidental dont elle partage les traits évoqués plus haut.

2 Gérard BOUCHARD, *Quelques arpents d'Amérique : population, économie, famille au Saguenay, 1838-1971*, Montréal, Boréal, 1996. Historien de profession, Bouchard appartient au courant le plus sociologique de l'historiographie, l'École des Annales. En outre, ses travaux mobilisent le savoir et les méthodes de la démographie historique. Finalement, sa réflexion est nourrie d'un souci de catégorisation sociologique qui domine l'ensemble et qui apparaît autant dans l'importance accordée à la construction d'un modèle théorique global d'interprétation des sociétés périphériques (ce qui est un peu loin de la méthode historique, *stricto sensu*), que dans les discussions typologiques (sur les catégories de Le Play, par exemple) ou dans les références explicitement sociologiques : Durkheim, Touraine et Mauss, lequel est présent implicitement par la référence à la notion de *fait social total*.

Bouchard éclaire d'une manière convaincante les traits de la société canadienne-française à partir de la dynamique sociale issue de la pratique familiale. Il montre que toutes les caractéristiques sociologiques de la société saguenayenne s'expliquent par les nécessités liées à ce qu'il appelle la *reproduction de la famille paysanne*. Que faut-il entendre par là ?

La dynamique sociologique dont le déploiement réel confère à cette société ses traits particuliers et constants, jusqu'au milieu du XX^e siècle, prend sa source dans l'intention bien arrêtée, et organisée stratégiquement, des familles canadiennes-françaises d'établir un maximum de fils sur des terres à côté des leurs. À cette fin, tous les enfants sont mis à contribution pendant une dizaine d'années en un véritable *service familial* : ils travaillent, qu'ils soient comme bûcheron, qu'ils soient comme maîtresse d'école ou domestique, mettant l'argent sur la table au retour de l'ouvrage pour que leur famille achète des terres afin de les établir eux-mêmes. Cette mise à contribution, par la famille, de tous les bras qui sont à sa disposition ne témoigne pas d'un vague esprit de famille. Elle exprime une stratégie d'établissement trop précise, trop intentionnelle pour être rapportée à une simple valorisation « idéologique » de la famille.

Cette « reproduction de la famille à l'identique et au multiple » entraîne notamment une dilapidation constante du patrimoine familial, ce qui montre l'inadéquation du modèle de famille-souche que des disciples de Le Play ont « trouvé » au Canada français. Ainsi, afin d'acheter des terres pour y établir leurs fils, les familles saguenayennes vendent souvent le « vieux bien » pour déménager dans de nouvelles régions de colonisation et établir la famille et ses surgeons les uns à côté des autres. Cette stratégie de colonisation à l'infini est difficilement rapportable à la seule préoccupation du maintien de la race, préoccupation qui serait issue de l'intériorisation d'une idéologie cléricale. C'est ce que montre un autre trait de société rapportable à cette reproduction familiale : l'incroyable mobilité de la population saguenayenne. Plus du quart des familles d'agriculteurs (j'y insiste : pas des locataires, vivant en ville, mais des *habitants*) ont déménagé plus de trois fois dans leur vie ! Autre trait significatif : la stagnation de l'industrie laitière. Afin d'acquérir le « numéraire » nécessaire à l'extension du patrimoine foncier en vue de l'établissement des fils, les familles développent très tôt une industrie laitière (fabriques de beurre et de fromage). Or, cette activité économique tournée vers un marché extérieur, et impliquant une transformation de l'agriculture (remplacement du blé par les cultures fourragères), stagne sitôt commencée : cette production « capitaliste » est instrumentalisée aux fins de la reproduction de la famille. Et ainsi de suite.

Arrêtons-nous à la thèse de Bouchard pour en préciser la portée et les limites. Il a absolument raison de privilégier l'explication sociologique au

détriment d'une « déduction » des traits de la société canadienne-française à partir d'une idéologie ayant sa source dans la domination d'un clergé ultramontain. D'ailleurs, le rôle secondaire du clergé dans cette dynamique est montré par l'échec lamentable, au Saguenay, des projets de colonisation organisés par les curés, bien qu'ils disposassent à cet effet d'argent, de notables, d'ouvriers, bref, d'une véritable petite société à transposer telle quelle au Saguenay³. *La reproduction de la famille paysanne* représente vraiment le fait social total depuis lequel tous les aspects de la « société saguenayenne » sont compréhensibles : économie agro-forestière, stagnation industrielle, mobilité sociale, forte fécondité, importance culturelle de la famille. Bref, les dimensions démographiques, économiques, sociales et culturelles de cette société ressortissent toutes à une vie centrée sur la famille.

Il faut souligner, ici, que Bouchard inscrit cette logique au registre de l'américanité. Pour lui, la vie des colons du Saguenay est en tout point semblable à celle de tous les colons du Nouveau Monde. Or, le maintien de ce mode de vie jusqu'en plein cœur du XX^e siècle et, surtout, la construction d'une identité communautaire fondée sur celui-ci, entièrement étrangère à l'américanité, me semblent invalider cet aspect de sa thèse. Comme il serait trop long ici d'entrer dans ce débat sur l'américanité, je me contenterai de dire qu'il est possible de réinscrire la thèse de Bouchard dans une autre problématique. C'est que sa compréhension sociologique de la dynamique familiale a d'abord une portée critique contre toute explication ne faisant que réifier l'idéologie religieuse. Et il faut dire que ces « explications » (historiques, sociologiques, politologiques) sont foison ! Une fois que la pratique sociale générant une telle idéologie a été établie, il n'y a plus à se méfier pareillement de toute mise en rapport de l'idéologique au concret. Quoi qu'il en soit, l'inscription de cette logique sociétale au registre de l'américanité est seconde par rapport à sa description compréhensive, d'où la possibilité de les dissocier. La trop grande méfiance de Bouchard à l'égard des productions idéologiques l'amène à considérer les

3 Bouchard s'attarde à montrer l'échec du projet de colonisation du Saguenay mis sur pied par le curé Hébert de La Pocatière, qui donnera pourtant son nom à Hébertville. Ce projet de colonisation qui avait impliqué la formation d'une association coopérative de quelques centaines de cultivateurs, de notables, d'ouvriers, disposant de suffisamment de ressources humaines et financières pour précéder les colons au Saguenay afin d'y construire des routes et de faire les premiers travaux de défrichement échouera, alors que les familles de Charlevoix, qui les premières *squatteront* le Saguenay, quatre ans avant l'ouverture officielle de la région à la colonisation, réussiront à y établir leurs descendants. On voit à quel point la colonisation obéit à une logique de reproduction familiale.

élites canadiennes-françaises, et leurs productions discursives, comme artificielles, voire carrément trompeuses. Pourtant, c'est un fait historique que, jusqu'à tout récemment, dans toute l'Amérique géographique qui s'étend entre les deux pôles, seuls les États-Uniens se sont finalement considérés comme *Américains*, c'est-à-dire ont cru incarner le Nouveau Monde.

Parvenu à cet éclaircissement de la dynamique sociologique de la colonisation, la question de savoir si c'est le ciment idéologique religieux qui influence la logique familiale de développement de la société, ou si c'est celle-ci qui se projette idéologiquement dans une institution qui légitime son mode de vie, apparaît comme une querelle byzantine. Les deux se ressemblent trop pour ne pas se renforcer l'une l'autre. Cependant, en raison du caractère stratégique, organisé, intentionnel de cette reproduction familiale, il apparaît clairement que c'est elle qui a présidé à l'édification de la socialité globale et qui permet, en tant que fait social de base, de comprendre la gouverne idéologique de l'Église. Façon de dire que les Canadiens français ont été catholiques par esprit de famille et non familialistes par esprit religieux ! S'il est vrai que cette pratique sociale de base (la reproduction familiale) forme l'infrastructure sur laquelle une superstructure idéologique de la survivance s'est construite, il faut alors comprendre, sociologiquement et historiquement, la source de cette pratique.

II

On connaît la thèse de Maurice Séguin⁴ sur l'infériorité économique des Canadiens français : la Conquête les contraindra à se replier dans l'agriculture et ils n'en sortiront que comme prolétaires dominés par les capitalistes anglais et américains lorsque le développement économique exogène les y forcera. À en rester au registre de l'infériorité économique des Canadiens français, la thèse de Séguin prête effectivement flanc aux critiques que les historiens de l'École de Québec lui ont adressées⁵. Cependant, la Conquête ne fait pas que donner la mainmise des secteurs clé de l'économie aux Britanniques. Elle cède, partiellement, la constitution de la société civile, son édification active, aux Britanniques. Ce qui échappe aux Canadiens, avec la Conquête, c'est la dimension *politique* de cette économie. Oublions

4 Maurice SÉGUIN, « La conquête et la vie économique des Canadiens », dans René Durocher et Paul-André Linteau (dir.), *Le Retard du Québec et l'infériorité économique des Canadiens français*, sous la direction de Montréal, Boréal Express, 1971.

5 Voir, par exemple : Jean HAMELIN, *Économie et société en Nouvelle-France*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1960.

pour un moment que celle-ci deviendra capitaliste et attardons-nous à l'économie des libres individus associés en tant que propriétaires ⁶.

La première figure historique du sujet moderne est celle du bourgeois, c'est-à-dire d'un individu qui existe dans le cadre pour ainsi dire naturel de sa propriété. Cette naturalisation de la liberté en tant que fondée sur la propriété pourra bien faire l'objet de critiques quand viendra l'heure de la lutte de classes et de la propriété corporative. Dans la première modernité, elle est réellement (sociologiquement) naturelle en ce qu'elle est originelle, du point de vue de la constitution du sujet, et on peut comprendre qu'en soient issues des philosophies du droit naturel. L'institution moderne de la propriété, comprise comme socle juridique de la liberté de l'individu, comporte un versant public et un versant privé. Le versant privé, c'est la jouissance de son bien par l'individu. Cela signifie, bien sûr, la consommation de celui-ci, mais surtout la jouissance des relations intérieures à la propriété qui se ramènent pratiquement à la vie de famille. Le versant public, c'est le moment où le propriétaire s'apparaît à lui-même comme individu libre ayant en face de lui d'autres individus pareillement libres avec lesquels il entre en rapport sur cette base afin d'édifier un monde commun. Précisons que, dans ce moment public de la propriété, l'individu-propriétaire (qui en l'occurrence est un homme) n'agit plus en père de famille. La société civile n'est pas l'association des pères de famille se rencontrant pour défendre les intérêts des leurs. C'est d'ailleurs par opposition à ce mode de vie où on entre, officiellement, en rapport d'Homme à Homme, que les relations familiales acquerront progressivement leur sens de vie privée.

Existentiellement parlant, cette édification du monde commun à partir de la position d'individu libre depuis l'intérieur de sa propriété implique, d'une part, la réalisation de soi à travers celle-ci, et, d'autre part, la rencontre des autres pour s'associer dans la construction du monde commun en lui-même, un monde libre, où on rivalise d'exploits autant qu'on s'associe dans un projet commun. Or, il me semble que ce qui caractérise le mode de reproduction familial de la société, décrit par Bouchard, c'est l'absence ou la précarité de ce moment public de la propriété.

6 Pour justifier l'autonomie de ce premier moment et son opposition au moment capitaliste, rappelons les termes que Marx a cru bon d'utiliser pour conclure le livre I du *Capital*. Cet ouvrage, le seul publié par Marx de son vivant, se termine sur ces mots livrant le « secret » du mode de production capitaliste. Ce « secret », écrit Marx, « [l]e voici : le mode de production et d'accumulation capitaliste, et partant la propriété privée capitaliste, présuppose l'anéantissement de la propriété privée fondée sur le travail personnel ; sa base c'est l'expropriation du travailleur ».

L'envers de cette reproduction familiale de la société est ce qu'on pourrait appeler une fuite en dehors de la société civile. Il y a une dé-construction agissante du monde dans l'emphase mise à reproduire la structure familiale de la société. Attardons-nous sur certains aspects négatifs de ce modèle. Il est insuffisant de souligner que la famille canadienne-française n'est pas une famille-souche. Il y a dans cette volonté d'autoreproduction qui l'anime une dilapidation systématique du patrimoine. Ce mode de vie implique d'incessants retours en arrière qu'aucune nécessité, idéologique ou économique, ne justifie. Après une vie d'efforts pour asseoir sa propriété, pourquoi le Père ne s'assied-il pas dessus pour en jouir ? Pourquoi se replonger sans cesse dans la colonisation, se sauver dans le bois, au lieu de passer simplement le flambeau aux autres ? Cette dilapidation du patrimoine, entendue ici au sens d'une non-construction institutionnelle de la société civile, se double d'un effacement de soi tout à fait surprenant.

Cette non-réalisation de soi, ce refus de réussir, de construire un riche patrimoine, se traduit par un effacement des parents au profit des enfants. Ainsi Bouchard montre que les familles saguenayennes transféraient la quasi-totalité des avoirs familiaux aux enfants du vivant des parents. En pratique, cela pouvait donner le modèle suivant. La famille rassemblée sous la gouverne du père passait sa vie à acquérir des terres pour établir les enfants et, vers l'âge de soixante ans, le père cédait (ou vendait) le vieux bien à un de ses enfants, pour ne plus disposer jusqu'à sa mort que de ses effets personnels. Il est vrai que cette cession se faisait dans des formes légales, avec des redevances explicites consignées en bonne et due forme (les Canadiens français aiment aller chez le notaire !). Cependant, comment comprendre pareil effacement de soi, comment comprendre qu'au lieu de réussir soi-même et de s'asseoir sur son bien, on se contente de survivre à travers ses enfants ? Comment comprendre cette attitude, sinon dans une disposition psychologique par laquelle la vie, sa vie à soi, consiste à faire en sorte que ses enfants prennent sa place ? Ne doit-on pas voir dans cette stratégie familiale intériorisée la pratique sociale qu'exprime l'idéologie de la survivance ?

Or, c'est bien cette non-réalisation de soi et cet impossible destin d'individu qui sont transmis aux fils avec la terre reçue en cadeau de mariage. En même temps que cet *héritage*, ils reçoivent l'obligation de continuer cette *race de monde* par laquelle ils s'effaceront comme individus, de la même manière que leur père l'a fait pour eux. L'émancipation offerte aux enfants est tronquée. Le modèle de constitution de soi présenté aux enfants est la reproduction d'un mode de vie analogue à celui des parents comme impératif catégorique, qui correspond, sociétalement parlant, à une émancipation « tronquée » du point de vue individuel, à la reproduction d'une *race de*

monde identifiée à un mode de vie culturel. La fermeture de l'horizon est réelle : quiconque revendique pour lui un destin « personnel », quiconque revendique l'émancipation, se trouve placé devant l'obligation de trahir sa famille ! La fierté des parents ne trouve pas sa pleine réalisation dans le constat de la réussite de leurs enfants *qui sont devenus quelqu'un*, mais dans le fait qu'ils ont établi leurs enfants à côté d'eux sur une terre ! Le fils, en recevant une terre en cadeau de mariage, reçoit en même temps la charge de continuer la vie de son père et de répéter à l'infini et jusqu'au délire cette reproduction d'une *race de monde*. Bref, on se retrouve en plein univers lévibeaulieusien !

L'autre aspect de cette non-construction de la société civile, comme projet conçu et assumé en soi — impliquant, je le répète, une association volontaire aux autres dans l'édification explicite et intentionnelle de la société et la volonté de se réaliser soi-même, individuellement, en faisant cela —, c'est la transformation de la socialité publique en socialité familiale. Deux caractéristiques de cette sociabilité familiale peuvent être soulignées : la tendance à n'avoir que des parents comme « amis », et même à transformer les amis ou connaissances en parents (des collègues de travail devenant autant de mon-oncles pour les enfants). Deuxième caractéristique : la tendance à se marier entre cousins-cousines, ce qui, faut-il faire remarquer, n'est pas très catholique ! Daniel Fournier⁷ a fait remarquer la corrélation entre la fin du Canada français (entendu ici comme époque historique, dont l'avènement de la Révolution tranquille marque le terme) et la baisse systématique des taux de mariages entre cousins. Bouchard insiste, quant à lui, sur l'importance des réseaux de parenté dans la constitution des villages saguenayens, l'exemple le plus spectaculaire étant celui d'un village regroupant une seule grappe de trente-cinq familles apparentées au premier degré (beaux-frères et belles-sœurs)⁸.

Pour compléter le portrait de cette société où, en raison de la Conquête et, on le verra, surtout de l'échec des Rébellions de 1837-1838 dans le Bas-Canada, le moment public de la propriété se trouve bloqué contraignant les habitants à faire fond sur son versant privé, familial, je me contenterai

7 Daniel FOURNIER, « Pourquoi la revanche des berceaux ? L'hypothèse de la sociabilité », *Recherches sociographiques*, vol. XXX, n° 2, mai-août 1989.

8 Il est surprenant que Bouchard ne s'arrête pas à quantifier l'importance du mariage entre cousins. Il cherche un modèle de prévalence (marie-t-on davantage les enfants de la parenté du père ou de la mère ?), mais ne nous informe pas sur l'importance des mariages entre cousins.

d'évoquer la thèse de Gilles Gagné⁹. Celui-ci éclaire très bien la raison d'être sociologique de l'emprise du clergé sur la société. Le clergé a constitué, écrit-il, « l'administration de cette société civile, une sorte d'État-Providence sans le titre ». Dans la société, écrit-il, « le citoyen canadien-français était plutôt l'émissaire de la famille (et de l'Église), un émissaire en liberté surveillée dans la sphère de l'identité abstraite de l'État où il venait porter, tel un tribut, le vote de sa tribu ». J'ajoute simplement que cette emprise du clergé et son rôle d'administrateur de la société civile supposent effectivement qu'en raison de la dynamique de reproduction familiale dont j'ai parlé, le moment de liberté immanent à la construction de la société civile est absent, d'où le « vacuum politique » sur lequel le rôle de l'Église est possible. En d'autres termes, le clergé a bel et bien joué un rôle « moderne », celui d'une administration de la société civile, mais ce rôle n'était pas typiquement moderne, dans la mesure où il aura fallu que les Canadiens français abandonnent d'eux-mêmes, si l'on peut dire, l'édification « officielle » de cette société pour faire la place au rôle institutionnel joué par l'Église.

Cette « résolution » négative est tout entière l'accomplissement de l'échec des Rébellions de 1837-1838 dans le Bas-Canada. Dans l'histoire du Canada, les Rébellions sont significatives comme échecs, et non pas en ce qu'elles annonceraient ce qui, soi-disant, viendrait plus tard et de toute façon (esprit démocratique, revendication du gouvernement responsable, etc.). Ce que scelle l'écrasement des Rébellions — mais c'est peut-être moins l'écrasement que la conséquence d'une irrésolution propre au mouvement révolutionnaire —, c'est ce qu'il faut interpréter d'un seul tenant comme une tentative de constituer politiquement la société et d'advenir individuellement en tant que sujets libres sur la base d'une identité canadienne.

9 Je fais référence à son article « Tradition et modernité au Québec : d'un quiproquo à l'autre », paru dans Michaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest (dir.), *Les Frontières de l'identité : modernité et postmodernité au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996. Gilles Gagné a livré, épisodiquement, à la faveur d'articles éparpillés sur toutes sortes de sujets, maintes analyses profondes sur la famille canadienne-française, dans lesquelles les catégories de la psychanalyse et de la sociologie sont combinées d'une manière pénétrante. Cet article doit beaucoup à cette manière et à des discussions répétées, sans *copyright*, avec Gilles Gagné et Olivier Clain.

Ici, je m'appuie entièrement sur la thèse de Jean-Paul Bernard ¹⁰. Plusieurs aspects de la thèse de Bernard sont pertinents pour mon propos. Premièrement, avec les Rébellions échoue la tentative de construction d'une identité *canadienne*, qui ne soit ni canadienne-française, ni canadienne-anglaise, ni, faut-il ajouter, amérindienne, mais qui transcende ces particularismes dans un commun sentiment démocratique (nouveau, à l'échelle des sociétés occidentales), républicain et antimonarchique. Ce n'est pas seulement la constitution politique de la société qui a été empêchée là, mais l'avènement existentiel de l'individu, non plus en sa qualité de propriétaire libre, mais plus encore, de *citoyen*. Dans ce geste qui, en dépit de son échec, reste magnifique, les Habitants du Bas-Canada ont tenté d'advenir à eux-mêmes en tant qu'Individus, se dépassant dans cette tentative de Fondation au sortir de laquelle ils auraient dû assumer l'édification de la société d'une manière qu'il nous est malheureusement seulement possible d'imaginer aujourd'hui. Ce sur quoi j'insiste, c'est sur le moment individuel de cet échec. Si, socialement parlant, l'écrasement des Rébellions représente la fin du Canada en tant que collectivité historique nouvelle dans laquelle les constituants historiques se seraient dépassés et abolis eux-mêmes (lisez la formule de Robert Nelson, président loufoque, il faut bien le dire, d'un gouvernement révolutionnaire provisoire : « À partir de maintenant, les Sauvages auront des droits de citoyen comme les autres », formule magnifique), existentiellement parlant, c'est l'échec de l'avènement d'un individu, qui aurait été de nationalité canadienne, sans être ni Français, ni Anglais, ni Sauvage. J'ajoute un dernier élément de la thèse de Bernard. Le fait que les Rébellions se soient concentrées dans la région du Richelieu et du Lac des Deux-Montagnes, en périphérie de Montréal, mais loin des centres économiques dominés par les Anglais, est significatif. La région du Richelieu est constituée d'un chapelet de petites villes, unies les unes aux autres par une campagne riche, formant ensemble une petite société unifiée d'un point de vue économique. Disons les choses ainsi : le long du Richelieu, sans doute en partie en raison de cet axe commercial la reliant aux États-Unis, existe une petite société instituée de part en part, comportant notables, habitants, entrepreneurs, etc., bref, des propriétaires entrant en rapport en tant que sujets libres. S'il y a une cause économique aux Rébellions, c'est l'opposition entre deux économies : celle des grands centres, dominée par les Britanniques, et celle des régions périphériques qui ont une existence propre.

10 *Les Rébellions de 1837 et de 1838 dans le Bas-Canada*, Ottawa, La Société historique du Canada, Brochure historique n° 55, 1996.

Après cet échec, l'histoire est connue. Il faut simplement souligner que la construction d'une identité canadienne-française date de là. Bernard écrit à ce sujet : « Le recyclage de l'identité "canadienne" en identité canadienne-française après 1837-38 se fera sous le signe du repli obligé sur des positions défensives, et pour une bonne part aussi sous le signe de la défense des traits nationaux perçus, bien plus qu'avant 1837-38, comme héritage du passé. » Il faut simplement ajouter que l'établissement du Canada, en 1867, constitutionnalisera les particularismes propres à chacun des constituants, en permettant aux Indiens de rester des Indiens à l'abri de leurs réserves et de leur statut de pupilles de l'État, aux Canadiens français de rester des Canadiens français, protégés qu'ils sont par leurs compétences provinciales, et aux Britanniques de rester des Britanniques en tenant le haut du pavé dans cette commune allégeance à la couronne britannique. Bref, le Canada sera fondé en tant que monarchie commerciale enchâssant dans sa constitution le droit de chacun à rester enfermé dans son particularisme ¹¹. C'est cet acte manqué qui rend possible une certaine compréhension psychologique de l'histoire du Canada depuis 1867.

III

Pour bien mettre en perspective la nature particulière de la famille et de la société canadiennes-françaises, je procéderai à partir d'ici d'un tout autre point de vue. Je voudrais simplement éclairer leurs pathologies en transposant la discussion sur le terrain de la psychanalyse. Je vise ainsi deux buts distincts. Il s'agit premièrement de rendre compte sociologiquement des psychopathologies de la famille canadienne-française, et, deuxièmement, de comprendre le lien entre une lecture psychanalytique et sociologique de la société.

Je me contenterai d'évoquer, sans les documenter, les pathologies typiques. Je fais d'abord référence à la place particulière du père de famille. Tout le monde connaît les descriptions du père canadien-français comme un

11 Je paraphrase ici la thèse de Stéphane KELLY exposée dans son ouvrage *La Petite Loterie : comment la Couronne obtint la collaboration du Canada français après 1837*, Montréal, Boréal, 1997. Kelly revisite, dans un esprit arendtien, la « fondation » canadienne pour montrer que, précisément, elle ne consiste pas en une Fondation, analogue à celle qui a marqué la naissance des États-Unis. Hormis cette mise en lumière de l'esprit explicitement antirépublicain du Canada, la thèse de Kelly a le mérite d'incarner cet acte (manqué) historique dans des figures emblématiques, dans des personnalités-types, qui ont porté l'histoire de leur époque, notamment cette figure du « parvenu » canadien-français.

père absent, ou un père manqué, manquant doublement à son rôle de représentant de la loi symbolique, soit en ne tenant pas ce rôle (homme faible, dominé par sa femme, n'offrant aucun modèle, etc.), soit en agissant en homme dominateur imposant une loi sans raison, non reconnaissable. Mais je voudrais faire référence à une autre pathologie typique, qui concerne la mère de famille canadienne-française. Je traite sciemment dans une même foulée des pathologies de *papa* et *maman* pour bien faire ressortir leur fondement sociologique, qui n'est ni masculin, ni féminin. Au père manqué, comme versant masculin de la pathologie familiale, correspond ce qu'on pourrait appeler le syndrome de la Sainte Vierge, à savoir, celui d'une femme qui ne se reconnaît que dans son rôle de mère ¹².

Commençons par rappeler la spécificité du modèle de famille moderne tel qu'il s'est établi sur le terrain de la socialisation, par comparaison avec le modèle traditionnel. Dans la famille traditionnelle (je parle de la famille traditionnelle telle qu'elle a existé en Europe), les enfants sont vus essentiellement comme des *héritiers*, c'est-à-dire des continuateurs de la famille. Un des fils recevra, en même temps que le patrimoine, la charge de poursuivre le lignage. Ici, la position que le Père occupe est celle du Chef de famille (un *pater familias*). Le fils est appelé à *remplacer le père*.

La famille moderne innove en ce qu'elle se donne pour charge de fournir à ses enfants un héritage abstrait, intangible, à savoir, une *éducation*, qui les mettra en mesure d'être ce qu'ils veulent, selon leur vocation, c'est-à-dire : des individus. Ce modèle s'affirme dès le XVI^e siècle et on en veut pour preuve que dès qu'il s'établira et partout où il s'établira, la natalité chutera. Car les enfants ne participeront plus désormais à une économie domestique, qui n'est plus l'être de la famille, mais seront des êtres à éduquer, rapport pédagogique qui mènera d'ailleurs à cette « découverte » de l'enfance par Ariès.

Si le père est encore, dans la famille moderne, le représentant de la Loi symbolique, il faut souligner que ce n'est plus en tant que chef de famille. S'il représente la Loi symbolique, disons plus concrètement qu'il incarne en sa personne, idéalement, le destin de tous les êtres parce que c'est lui qui occupe dans la société la position de l'individu abstrait, individu libre et citoyen. Façon de dire aussi que, à supposer que cette position de tiers symbolique soit un invariant anthropologique, elle se trouve entièrement, et sociologiquement, reconfigurée par la société moderne : il se trouve que,

12 Gilles Gagné écrit à ce sujet : « La femme, de l'autre côté, empêchée de reconnaître le père symbolique et saisie par un destin maternel jusque dans sa première identité, n'était reconnue femme que mère. » (*Loc. cit.*)

comme la société moderne est issue d'une société patriarcale et que ce sont les hommes qui ont occupé en premier et le plus longtemps la position du sujet social-type de cette société, à savoir l'individu, ce sont les pères de famille qui représentent le destin social de chaque être. En d'autres termes, alors que dans la famille traditionnelle le Père appelait son fils à le remplacer éventuellement, dans la famille moderne, le père appelle ses enfants à être comme lui, à savoir des individus émancipés.

Le problème du père canadien-français, c'est qu'il n'occupe pas, pour les raisons historiques que nous avons vues, dans la société, la position réelle d'un Individu émancipé. De quel lieu pourrait-il appeler ses enfants à être des Individus libres si lui-même ne l'est pas ? Ce n'est pas la fragilité de son identité masculine qui pose problème. C'est l'absence (relative, bien sûr) de son identité d'individu. Cette identité, qui doit se constituer historiquement pour advenir (et qui implique qu'elle n'est pas un fait de naissance ou un « droit » accordé par la « société », ou par l'État), et qui doit se constituer psychologiquement à travers la socialisation pour advenir à soi, manque.

Je pense qu'on pourrait montrer que la prolétarianisation des Canadiens français accroîtra cette carence, d'une double façon : d'une part parce que, dans la condition de prolétaire exploité dans une société civile aux mains d'étrangers, « les Anglais », la position du révolté est difficilement atteignable car elle apparaît comme la position d'une *race* dominée, position qui a effectivement été intériorisée ; mais aussi, et peut être surtout, parce que le prolétaire peut difficilement représenter la position d'un individu : il n'y a là aucune réalisation de soi. Cette condition d'ouvrier exploité et pourvoyeur de sa famille place le père de famille canadien-français dans une double position de servitude : il est au service d'exploiteurs étrangers et, comme il ne trouve là aucune réalisation de soi, il est pour ainsi dire aussi au service de sa famille. Or, à la même période, c'est l'État lui-même qui prend à sa charge l'éducation des enfants. Le dernier quart du XIX^e siècle correspond, à la grandeur de l'Occident, à l'instauration de la scolarisation obligatoire. La fonction paternelle, si l'on peut dire, se trouve dès lors assumée officiellement par l'État, via le maître d'école¹³. Au Québec, en l'occur-

13 Richard SENNETT, dans son étude sur les familles de Chicago, décrit une transformation comparable de la figure du père en liaison avec la transformation des « bourgeois » en employés. Il me paraît désigner là une structure analogue à celle que je décris, ce qui m'amène à penser que la prolétarianisation modifie la donne familiale, en liaison avec la généralisation de l'éducation comprise comme assomption étatique de la « fonction paternelle ». La pathologie de la famille canadienne-française renvoie donc spécifiquement à cette période historique. Voir son ouvrage *Families Against*

rence, cette éducation sera assumée par le clergé et contrôlée par la mère ! On voit à quel point, ici, pour des raisons à la fois générales (extension du capitalisme, extension de l'éducation), et particulières (éducation assumée par le clergé) le père de famille est *by-passé*.

La compréhension du versant féminin de la pathologie de la famille canadienne-française est analogue à celle que je viens de décrire, bien qu'elle doive être établie sur un autre terrain, à savoir le mode d'assomption du genre dans le cadre de l'identité moderne. Admettons tout d'abord que, dans une société moderne, tout le monde est appelé, idéalement, à se considérer et à se constituer psychologiquement d'abord et avant tout comme un individu. Même si la position d'individu a été occupée majoritairement par les hommes (qu'on a élevés pour qu'ils puissent assumer cette position depuis leur genre : les hommes ont été élevés pour être des Hommes), ce destin restait ouvert aux femmes, de deux façons. En refusant de se marier, et de tomber du coup sous l'autorité de leur mari, les femmes pouvaient assumer cette identité individuelle (certaines carrières restaient ouvertes), à un prix considérable, il faut l'admettre. Cela dit, une assomption privée de l'identité individuelle restait quand même possible. Elle a pris la forme, historiquement, de la volonté d'être aimée d'abord pour soi, plutôt que d'être reconnue comme mère des enfants du mari. La médiation amoureuse de la relation conjugale est profondément liée à l'identité individuelle. Car, en amour, c'est la subjectivité qui est élue, pas le genre. Aucune femme émancipée n'accepterait d'être aimée pour ses qualités de femme.

Vouloir être aimée pour soi, comme individu ou comme subjectivité, cela implique d'être aimée et de vouloir aimer par-dessus son genre, ou abstraction faite de celui-ci. Cela implique que le genre est assumé comme attribut second (je ne veux pas dire secondaire : second, qui vient en deuxième comme attribut d'une identité plus profonde) d'une identité subjective. En pratique, cela implique de vouloir être aimée comme femme avant d'être appréciée comme mère. Or, il me semble que nombre de femmes ont été orientées, par la socialisation qui les a formées, à s'identifier immédiatement à un rôle de mère.

Il y a ici deux carences individualistes. En premier lieu, la faiblesse de l'identité subjective-individualiste. En deuxième lieu, la faiblesse de l'identité de femme, d'une femme qui tient à être femme avant que d'être mère : un humain de sexe féminin destinée à un humain de genre masculin. En pratique, cette fragilité de la construction individuelle et subjective de l'iden-

tité se traduit par une identification immédiate au rôle de mère. Au fond, cette femme veut un mari uniquement pour avoir des enfants et réaliser par là son identité de mère. Cela implique une faible propension à vouloir être reconnue personnellement, comme une sorte de crainte morbide vis-à-vis de la sexualité, où c'est l'identité de femme (non-mère) qui se réalise. Au fond, ces femmes-mères instrumentalisent leur mari pour avoir des enfants et, si elles le pouvaient, elles seraient « enfantées » par le Saint-Esprit ou, à la limite, par monsieur le curé ! D'où le syndrome de la Sainte Vierge et la prégnance de cette image de la mère dans les familles canadiennes-françaises : *la mère est une sainte*. Est-il possible qu'elle ait couché avec le père pour faire des enfants ¹⁴ ?

En définitive, cependant, et pour rendre compte de cette structure à laquelle manque une pleine individualisation des personnes, le couple

14 Le complexe d'Électre, qui consiste en la non-résolution de l'œdipe pour une fille, peut éclairer cela. Je ne fais que reprendre PARSONS (*Family, Socialization and Interaction Process*, New York, Free Press, 1955). Le rapport à la mère pré-œdipien comporte deux moments subjectifs : la position d'enfant, la position de Mère. Cette première mère n'a pas de sexe. Elle est, littéralement, celle-qui-est-destinée-à-l'enfant. L'enfant en vient vraiment à penser que c'est sa mère, et non pas simplement un *parent* qui serait de *sexe* féminin. On pourrait dire que la résolution de l'œdipe consiste à comprendre qu'une mère n'est pas à soi, mais que c'est un *parent*, façon d'apprendre (modèle idéal) qu'on a deux parents : un Père et une Mère. En saisissant la dimension parentale de sa mère, tout enfant comprend du coup la finalité éducative de ce rapport parental. Grandir c'est admettre que sa mère est un *parent* et donc qu'elle a joué un rôle de mère. Pour *ego*, cela implique de grandir dorénavant et de se constituer sous l'acceptation de cette idée. Revenons au moment pré-œdipien. Mère et enfant forment ensemble un sous-système. L'enfant saisit le rôle de mère, le rôle d'enfant et la totalité que forment ensemble ces deux rôles. La preuve : il peut faire semblant d'être la mère de sa mère, sous forme de jeu. L'enfant a donc à sa disposition deux rôles subjectifs : celui d'enfant, celui de mère. La bifurcation fondamentale dans la socialisation des genres se produit à partir de là : pour la petite fille, un des moments subjectifs du rapport pré-œdipien reste disponible pour sortir du rapport pré-œdipien à la mère. Elle pourra continuer à *jouer* un rôle de mère (symboliquement : avec ses poupées, par exemple), à la différence que le maintien de cet aspect du rapport pré-œdipien sera à partir de là *construit comme féminité* : expressivité féminine, sensibilité maternelle éventuellement. La difficulté, dans l'éducation d'une petite fille, c'est de l'amener à ne pas s'identifier immédiatement à un rôle de mère. En voulant prendre la place de sa mère auprès de son père, c'est moins en position de rivale que la petite fille se situe, que dans celle de quelqu'un qui veut être mère tout en restant une petite fille, *sans auparavant être devenue une femme*.

canadien-français est bien représenté par les noms parentaux que se donnent l'un à l'autre les époux à la venue du premier enfant : *popa*, *moman*. On me permettra à cet égard de fournir l'illustration, spectaculaire et renversante, d'un de mes mon-oncles et d'une de mes ma-tantes qui, n'ayant pourtant jamais eu d'enfant, Dieu sait pourquoi, s'appelaient respectivement *popa pi moman* !

Pour terminer, trois conclusions, la première concernant la famille et la société canadiennes-françaises, la deuxième la possibilité de lire la réalité sociale avec des lunettes sociologiques et psychanalytiques, la troisième la figure de l'individu, ci-devant sujet moderne par excellence.

Le Canada français. J'espère avoir montré deux choses : d'une part, à quel point famille et société se répondent et forment ensemble une structure sociale saisissable dans l'un ou l'autre de ses moments ; d'autre part, qu'on peut caractériser, en accord avec la compréhension de l'histoire politique de la société canadienne, la famille et la société canadiennes-françaises comme enfermées dans un des moments de la modernité et donc, globalement, comme constituant une société inaccomplie dans sa pleine modernité. Pas traditionnelle. Modernement bloquée, tronquée. Il y a là un militantisme familial qu'on ne peut rapporter ni à un vague esprit de famille, ni à un comportement traditionnel. L'importance qu'a prise la famille, comme valeur et comme ferment de la dynamique sociale, est incompréhensible sans poser comme point de départ une famille parfaitement moderne. Mais le militantisme familial allant jusqu'au délire idéologique suppose l'enfermement dans le moment privé de l'individualisme moderne. Et cet enfermement renvoie à la défaite bien réelle de cette société, coup sur coup, par la Conquête et la défaite des Rébellions.

Puisque ce particularisme n'a rien de consubstantiel à une « nationalité », puisqu'il est rapportable aux vicissitudes historiques ayant marqué le développement d'une société, il est évident qu'il suppose l'existence d'une autre dynamique familiale et sociétale, ayant joué également un rôle orienteur effectif, à la fois comme modèle de société et comme mode d'institution des personnes. C'est d'autant plus vrai que, comme le « leadership » dans l'institution des sujets modernes est assumé par des Individus, parfois maîtres d'école ou aumôniers, c'est selon, n'importe qui peut se saisir d'un quelconque modèle émancipateur, quelle que soit sa provenance. Il n'en demeure pas moins qu'un modèle de société et de formation des personnes a dominé notre histoire. Ce fait est illustré, me semble-t-il, par la facture de révolte contre soi qu'a prise la Révolution tranquille.

Deuxième conclusion, la possibilité de lire l'histoire de notre société avec des lunettes psychanalytiques éclairées, me semble-t-il, le fondement spécifiquement moderne des catégories de la psychanalyse et la perversité inhérente à la société canadienne. La possibilité d'appliquer une grille de lecture psychanalytique à la compréhension de la société tient à ce qu'à une constitution globale de la société correspond une construction psychologique de la personnalité-type. Dans la société moderne, la position de tiers symbolique réside ultimement, et doit être assumée, dans la position d'Individu. Quant à la perversité de la société canadienne, elle tient à ce que jamais, dans l'histoire de cette communauté, personne n'a pris sur lui de défaire le carcan protecteur de sa particularité nationale en fondant, une fois pour toutes, l'identité canadienne, qui aurait fourni aux individus un espace où exister, par-dessus leur particularisme. L'enfermement identitaire « nationalitaire » est donc le produit le plus pur de l'histoire canadienne !

Troisième conclusion. Cet article tente d'étayer une compréhension phénoménologique de l'individualisme moderne, entendu ici comme une emphase mise sur la nécessaire assumption du versant subjectif de l'identité, contrepartie obligée de la fondation politique moderne. Pour contrer l'affirmation purement positive de l'individu moderne, telle qu'elle se manifeste par exemple dans l'affirmation de l'individu empirique, possesseur de « droits » contre la société, j'espère avoir montré que l'individualisme moderne implique, non seulement une fondation politique de la société globale, mais un avènement à soi du sujet moderne dans et par cette fondation. Notre individualité, pleine et entière, nous ne la tenons pas de l'octroi d'une charte quelconque, mais en vertu d'un geste inaugural par lequel, pour soi et vis-à-vis des autres, nous nous engageons à advenir réellement comme portion d'humanité et à vivre réellement notre vie personnelle du point de vue élevé de l'Homme en général.

QUE S'EST-IL PASSÉ AU QUÉBEC ? LA FIN DU CANADA FRANÇAIS *

Daniel Fournier

Au début du XX^e siècle, les Canadiens français semblent vivre à part. Le monde du frère André et des sociétés de colonisation tranche sur l'Amérique de Lindbergh et du New Deal. Le contraste ne se limite pas aux représentations collectives. Dans leurs investigations des années 1930, Hughes et Miner découvrent au Québec une culture et une vie de relations bien spécifiques. Que disent les chiffres ? Les francophones se démarquent alors de leurs concitoyens par la grandeur de la famille, la fréquence des mariages consanguins, la rareté des homicides, des suicides, des naissances hors mariage ; par les priorités d'achat, d'éducation, de profession, les pratiques économiques, la mobilité sociale. Quelles formules d'intégration sous-tendent ces disparités ? Pourquoi se sont-elles approfondies et pourquoi se résorbent-elles, se renversent-elles ensuite ?

L'histoire du Canada français présente deux moments forts. Premièrement, sa gestation aux XVII^e-XVIII^e siècles quand, des guerres, des fêtes de famille et de paroisse, naît un éthos convivial, très résistant. Il s'ajustera à la Conquête, à la saturation des terres, à l'économie de marché et à l'industrialisation. Deuxièmement, son effritement au milieu du XX^e siècle, d'abord insensible mais qui se précipite avec la cristallisation de l'identité québécoise des années 1960 à 1980. Une ancienne manière de vivre se dissout et, dans la foulée, son armature idéologique. Le Québécois rattrape les paliers nord-américains en matière de fécondité, de consommation et d'occupation. Mais il exhibe un nationalisme d'autant plus virulent. Par contraste, juste auparavant, de 1840 à 1950, *les divergences de comportement entre Canadiens français et anglais s'accusaient d'autant plus que leur fédération se consolidait*. Il n'y a pas d'explication à ce revirement, sauf à alléguer des circonstances très générales, d'ailleurs hors de cause — ainsi de l'urbanisation, de la modernisation ou de l'intégration au « capitalisme ». Ces facteurs interpellaient jadis tout aussi bien anglophones que francophones sans y provoquer les mêmes réactions, jusqu'à ce qu'une transformation interne ne secoue le Québec. On oublie que des trajectoires qui semblent aller de soi aujourd'hui n'apparaissent guère ainsi aux contemporains. Qu'en 1957 encore, un observateur aussi averti que Michel Brunet parlait de l'agriculturisme, de l'anti-étatisme et du messianisme comme de trois constantes de la pensée canadienne-française¹. Que la désacralisation, le souverainisme, ou

* Cet essai n'est pas politique. Les nationalismes canadiens-français et québécois constituent des faits historiques incontournables. Ils ont été traités

la domination à Montréal d'une classe d'affaire francophone auraient semblé très improbables aux sociologues des années 1950. Voilà qui interroge la nature des relations interpersonnelles, par delà les structures économiques ou administratives, les écrits de propagande et les inventaires culturels.

I. Le dernier siècle

Une éthique de la réussite dans une joute perpétuelle anime depuis toujours l'Amérique anglophone, alors qu'une éthique de la convivance axée sur la fête habitait les Franco-Canadiens. Dans cette première section nous verrons combien, très tôt, la sociabilité française se distingue de l'anglaise. Qu'elle connaît de grands changements depuis le temps de Louis-Joseph Papineau à celui d'Henri Bourassa. Que cette évolution préserve dans de nouvelles conditions l'impératif de convivialité. Mais qu'elle débouche sur l'impasse d'une société cloisonnée, dispersée et divisée, inapte à se focaliser sur des objectifs communs. La sortie de cette impasse sera abordée dans la section suivante.

De la rivalité anglaise

Comme se termine la « guerre des éteignoirs », qui mobilise des habitants réfractaires à l'imposition d'un enseignement primaire par le gouvernement, les Britanniques des Cantons de l'Est se cotisent et mettent sur pied un réseau d'écoles secondaires². Elles passent de trois à vingt-sept de 1850 à 1867, leur assurant un ratio école/population quatre fois supérieur, pour ce niveau, à celui de l'ensemble de la province. Ils se singularisent de même par la baisse de leur natalité : 40 ‰ en 1851 et 20-25 ‰ en 1901 contre 50 ‰ et 40 ‰

en tant que faits historiques, de même que la montée des suicides ou la chute des naissances.

- 1 Michel BRUNET, *Trois Dominantes de la pensée canadienne-française : l'agriculturisme, l'anti-étatisme et le messianisme*, Écrits du Canada français, III, 1957, pp. 31-117.
- 2 Données recueillies dans le cadre du projet « Histoire des Cantons de l'Est », sous la direction de Jean-Pierre Kesteman, I.Q.R.C. et Université de Sherbrooke, 1983-1985.

respectivement pour les catholiques du Québec. Associations et entreprises bourgeonnent. Les jeunes quittent les champs pour s'assurer des meilleurs emplois urbains, en contraste avec la chute verticale des fils d'agriculteurs français dans la condition de journalier. Sur tous ces plans d'ailleurs, il n'existe pas de solution de continuité de la campagne à la ville anglaise. Anglicans, baptistes, méthodistes et autres presbytériens n'ont guère de temps à perdre dans leur âpre et subtile compétition pour le statut. Weber montre bien comment les rivalités d'affiliation religieuses puis séculières impriment leur dynamisme à la Nouvelle-Angleterre³. Dans nos cantons britanniques qui la prolongent au nord, les différentes confessions se livrent à d'efficaces surenchères pour bâtir un temple, un collège, un asile, une bibliothèque. Des institutions comme la milice, la franc-maçonnerie, la municipalité assurent la conjugaison des efforts. Ces gens se représentent la société comme un univers stratifié mais où le passage d'un rang à l'autre est non seulement possible mais encouragé. Il faut seulement pour cela s'associer d'utiles partenaires, d'abord de son appartenance, mais aussi du voisinage. Tout en découle : contrôle de la fécondité, hausse de l'âge au mariage, scolarisation intensive, ouverture des rapports, coalitions articulées sur le culte, mais opportunément aussi sur l'affinité d'intérêt. Les mariages entre Britanniques se caractérisent par une forte endogamie religieuse mais par une grande exogamie géographique. La vie associative transite du palier local au palier régional puis continental, à mesure instantanée du progrès des communications. D'où une émigration générale vers l'Ouest au tournant du siècle : pour s'enrichir là-bas on peut tabler sur la connivence de coreligionnaires et associés. Travail, rituel, loisirs et antagonismes participent d'une stratégie de promotion à longue échéance. Toutes les carrières qu'ouvre la technologie, dans les services ou la production, sont bonnes à escalader. Dans l'ensemble du continent s'ajoute aussi de plus en plus, avec la nouvelle émigration venue du sud et de l'est de l'Europe, l'émulation entre origines ethniques pour le contrôle de la richesse.

Ce pluralisme ne joue guère entre Canadiens français, massivement catholiques et d'ascendance homogène. Mais ils ne parviennent pas non plus, comme groupe, à se mobiliser économiquement. Ni même, après l'échec des Patriotes à faire politiquement bloc, sauf par brefs épisodes (Riel, les deux crises de la conscription) ou par procuration (Laurier). Ils encaissent une mobilité sociale négative. Le colonialisme anglais ne l'explique pas. Ne prenons qu'un

³ Max WEBER, « Les Sectes protestantes et l'esprit du capitalisme », dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1967, pp. 257-293.

seul indice, le rapport des hommes de profession à l'ensemble de la population active non agricole. Les Britanniques jouissent à cet égard d'un avantage de 3 pour 1 dans le Québec de 1931 (tableau I). Un siècle plus tôt, dans le Bas-Canada de 1820-1840, quand Londres pesait bien plus lourd ici, cet avantage n'était pourtant que de 1,5 pour 1⁴. Pourquoi les Français attendent-ils que cette mobilité s'améliore, dans les années 1950, pour se doter des équipements collectifs requis face à la supériorité professionnelle anglaise ? Car la Révolution tranquille a été précédée d'une subite avidité d'ascension que Falardeau observe dès 1952⁵. Pourquoi ce mouvement de fond ne s'amorce-t-il pas bien auparavant ?

⁴ Fernand OUELLET, *Éléments d'histoire sociale du Bas-Canada*, Montréal, H.M.H., 1972, pp. 177-202.

⁵ Jean-Charles FALARDEAU, « L'Évolution de nos structures sociales », dans Marcel RIOUX et Yves MARTIN (dir.), *La Société canadienne-française*, Montréal, Hurtubise H.M.H., 1971, pp. 119-133.

Tableau I⁶

Membres de diverses professions pour 10 000 personnes de population active au Québec en 1931, selon la langue d'usage, à l'exclusion de l'agriculture, de la chasse, de la pêche et de l'abattage du bois

Profession	Anglais	Français
Architecte	13	4
Ingénieur	175	22
Comptable	154	42
Auteur, éditeur et journaliste	22	7
Juge et magistrat	1	1
Avocat et notaire	22	34
Médecin	41	35
Total	428	145

Des clivages familiaux

Au Canada français, entre les dates rondes de 1830 et 1900, le taux de mariages entre cousins germains se multiplie par dix⁷. Il augmente de deux pour mille à deux pour cent, aussi bien à la ville qu'à la campagne. Une lame de fond brave l'interdit de l'inceste, triomphant des réticences ecclésiastiques. L'accroissement devient plus significatif encore quand on passe de la périphérie au noyau de l'écoumène. À l'Île-aux-Coudres, de 1859 à 1960, on s'épouse régulièrement entre petits-cousins, mais les unions de cousins germains « sont évitées de

⁶ *Recensement du Canada*, 1931, vol. VII, pp. 481-493.

⁷ Serge Gagnon, *Mariage et famille au temps de Papineau*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1993, chapitre II, pp. 41-87.

1911-1918 alors que dans cette ville les mariages de proches parents l'emportent de beaucoup en nombre sur ceux de parents lointains⁹. Le choix de conjoints s'avère bien plus élevé dans la grande cité que sur l'Île d'Orléans, par exemple. Malgré tout, les noces de cousins germains forment ici et là le même 2 % de toutes les célébrations ! Ce qui mène à une conclusion d'ensemble. Eu égard à l'éventail de mariables, *l'inclinaison pour le cousin ou la cousine immédiats augmente du début à la fin du XIX^e siècle et des paroisses isolées à la métropole*. Comme les mariages consanguins procèdent de la sociabilité parentale, il faut conclure à son intensification et son repli sur les cercles proches. Les jeunes gens se rencontraient lors des veillées domestiques. Marcel Rioux observe qu'à Belle-Anse, à la frontière de l'Acadie et du Québec, ces veillées s'improvisent spontanément et rassemblent comme aléatoirement le voisinage, sans rendez-vous¹⁰. Mais dans la paroisse rurale de St-Michel-de-Napierville près de Montréal et plus encore en cette ville dans l'entre-deux-guerres, on les prépare et y invite d'abord la parenté¹¹. Même évolution pour les corvées où « on donnait un repas, on recevait comme à la fête » pour construire un bâtiment, générer les commodités, les agréments de la vie et jusqu'à certaines fonctions économiques essentielles. Dans le Bas-Canada de 1831, ces corvées mobilisent l'ensemble de la paroisse¹². À St-Eugène-de-Grantham entre Drummondville et St-Hyacinthe, en 1878-1890, elles « rassemblent selon l'ampleur de la catastrophe ou les travaux à exécuter, plusieurs personnes

-
- 9 Daniel FOURNIER, « Consanguinité et sociabilité dans la zone de Montréal au début du siècle », *Recherches sociographiques*, vol. XXIV, n° 3, 1983, pp. 307-323. J'ai vérifié que les proportions observées de mariages de cousins et de petits-cousins correspondent aux proportions attendues selon l'hypothèse d'une famille normale de cinq personnes en tenant compte de l'émigration, pour les paroisses rurales du diocèse de Montréal.
- 10 Marcel RIOUX, *Belle-Anse*, Musée national du Canada, 1957, pp. 57-64.
- 11 Interview menée auprès de personnes âgées de St-Michel-de-Napierville en 1979, dans le cadre d'une thèse de doctorat de troisième cycle intitulée *Le Sens de la procréation dans la famille canadienne-française, 1900-1950*, avril 1982, Université René-Descartes, Paris V.
- 12 Jacques VALLÉE, *Tocqueville au Bas-Canada*, Montréal, Éditions du Jour, 1973, p. 96.

du voisinage, les parents, des gens du rang ou de la paroisse entière ¹³ ». Cinquante ans plus tard à St-Michel-de-Napierville, elles se ratatinent à une vingtaine de personnes, de préférence les parents. L'impératif de convivialité exprimé dans les veillées et transposé dans les corvées touche des grappes de parenté toujours mieux délimitées, terme sans doute d'une trajectoire amorcée dès le début du XIX^e siècle quand la paroisse donnait lieu à des fêtes quasi hebdomadaires ¹⁴.

Les données manquent pour chiffrer les causes exactes de cette fragmentation. Le souffle de la démocratie fait mousser la compétition pour les honneurs. La saturation des terres entraîne de sourdes luttes pour se les accaparer. Elle catapulte vers la ville ou vers l'extérieur une migration par groupes familiaux qui, en chemin, filtre, accuse et isole du voisinage la solidarité du sang et de l'alliance. L'industrialisation ne donne pas seulement lieu à une bousculade pour des emplois aléatoires, mais à une autre pour s'emparer des champs cultivables les plus proches des agglomérations. Tous facteurs qui avivent les querelles entre individus et familles : le nœud du problème est là ! L'aggravation des antagonismes rend impraticable une convivialité générale. La paroisse éclate en filières de proches qui rejettent tout l'odieux sur les « autres ». Une évolution qui se transcrit dans les clivages politiques. Ainsi en Beauce, dès 1867 :

c'en était fait de l'unanimité. Les familles choisirent d'être « bleues » ou « rouges » avec une passion qui déchaîna la violence, provoqua des ruptures au sein des familles et suscita des rancunes qui durèrent soixante-quinze ans. En 1965, il était encore possible de prévoir le résultat d'une élection en étudiant les alignements antérieurs des familles ¹⁵.

Une insulte faite à un père estimé sera ressentie par les descendants jusqu'à la quatrième génération. Ainsi en est-il, entre autres, des querelles soulevées en temps d'élection [...] on se

13 Yves BEAUREGARD, *Bâtir un village au Québec*, Montréal, Libre Expression, 1981, p. 61.

14 Madeleine FERRON et Robert CLICHE, *Les Beaucerons, ces insoumis*, Montréal, Hurtubise H.M.H., 1974, p. 195.

15 *Ibid.*, p. 177.

venge en refusant de voter pour les descendants de celui qui nous a offensés. La reconnaissance peut s'exprimer aussi de la même façon. On votera pour le petit-fils qui se présente à un poste en souvenir de son aïeul qui a voté pour le nôtre ¹⁶.

Ringuet écrit dans *Trente arpents* : « qu'il s'agît de choisir une maîtresse d'école ou de construire un aqueduc, on retrouvait toujours, face à face, les deux clans, conservateurs et libéraux... jusqu'à se battre à mort les jours de votation ¹⁷ ». Même situation à Saint-Denis-de-Kamouraska où les rouges ne fréquentent et n'épousent que des rouges et les bleus que des bleus ¹⁸. Et encore à Cantonville, en particulier chez les familles en ascension ¹⁹. Ce type de rivalité privilégie les professions à rayonnement charismatique sur les professions à rayonnement prométhéen. Les lignées d'entrepreneurs ne durent pas puisqu'une fois la richesse acquise, elle sert à former des aristocrates et des prêtres qui pèseront lourd dans les affrontements de clans :

les deux facteurs de prestige social les plus authentiques, au Canada français, sont encore l'appartenance à la vie ecclésiastique ou la gravitation professionnelle dans son orbite, et l'identification avec le pouvoir politique. Ce sont les deux « lieux » par excellence de l'altitude enviable. Les deux sont des lieux de pouvoir et de maîtrise et ils se touchent ou se compénètrent par plus d'un endroit. Puisque chaque famille canadienne-française, ou à peu près, compte un de ses membres ou un parent dans le clergé ou l'un des ordres religieux, la distance sociale entre les membres des différentes classes et la classe dominante du clergé en est réduite d'autant. La distance d'une classe à l'autre, entre le « peuple » et

16 *Ibid.*, p. 255.

17 RINGUET, *Trente arpents*, J'ai lu, 1980, p. 69.

18 Horace MINER, *Saint-Denis : un village québécois*, pp. 109-110.

19 Everett C. HUGHES, *La Rencontre de deux mondes*, Montréal, Boréal Express, 1972, p. 291.

la classe moyenne et les « bourgeois », en est elle-même atténuée ²⁰.

Le sous-entreprenariat des francophones ne tient pas, tant s'en faut, qu'à cet ordre de valeurs. Je viendrai plus loin à sa raison principale mais je puis de suite mentionner d'autres effets de cette sociabilité. Les entreprises canadiennes-françaises répugnent à s'ouvrir hors des proches pour attirer capitaux et compétences ²¹ : « l'argent circule plus et mieux dans les rapports de parenté que sur la base d'autres rapports », rapports de parenté « qui fournissent l'articulation essentielle de l'organisation du travail, mais aussi de son financement ²² ». Dans ces conditions, même en rameutant cousins et alliés, on atteint vite un seuil infranchissable. André Raynauld a fouillé la question sous tous secteurs d'activité industrielle et de répartition géographique :

En d'autres mots, les Canadiens français n'ajustent pas la dimension de leurs établissements à l'industrie dans laquelle ils évoluent ; peut-être ne serait-il pas excessif de penser qu'ils ne dépassent jamais une certaine taille maximum, quelle que soit l'industrie, de sorte que, plus ils s'engagent dans les industries à grande dimension, plus l'écart qui les sépare de leurs concurrents canadiens-anglais et étrangers augmente ²³.

Les Canadiens français auraient pu abandonner aux autres les grandes entreprises pour mieux rayonner dans les petites et moyennes. Mais intervint ici un second obstacle, lié au premier. L'essor des affaires et, d'une manière générale, pour un groupe, la conquête du statut, originent de vastes conspi-

-
- 20 Jean-Charles FALARDEAU, « Réflexions sur nos classes sociales », *La Nouvelle Revue Canadienne*, vol. I, n° 3, 1951, p. 9.
- 21 Jacques MÉLANÇON, « Retard de croissance de l'entreprise canadienne-française », *L'Actualité économique*, janvier-mars 1956, pp. 503-522.
- 22 Jacques HAMEL, Gilles HOULE et Paul SABOURIN, « Stratégies économiques et développement industriel : l'émergence de Forano », *Recherches sociographiques*, vol. XXV, n° 2, 1984, pp. 205 et 208.
- 23 André RAYNAULD, *La Propriété des entreprises au Québec*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1974, pp. 91-92. Les données sont celles de 1962.

rations. Les entrepreneurs francophones percent quand ils complotent en maçonneries efficaces ²⁴. Seulement voici : les clivages familiaux infiltrent la vie associative et la sapent de leurs querelles ²⁵. Cette vie « prend » où ces clivages ne jouent pas, quand les circuits de parenté s'emmailotent dans un même tissu d'alliances, au lieu qu'elle végète là où ils se brisent en filières isolées ²⁶. En somme les associations prospéreraient si les familles d'une localité s'intégraient dans un seul réseau. Mais la sociabilité canadienne-française tend à se fractionner depuis les années 1830, jusqu'à ce que débute un renversement vers 1910-1920.

L'explosion associative des dernières décennies ne doit pas masquer qu'il n'en fut pas toujours de même au Québec ! Une explosion comparable s'observe toutefois en Ontario dès la seconde moitié du XIX^e siècle — comme d'ailleurs dans nos Cantons de l'Est anglophones. Elle accouche d'instances locales : les organismes spéciaux, qui se mêlent de culture, d'économie, d'éducation et de santé. En 1961, il existe encore cinq fois plus d'organismes spéciaux en Ontario qu'au Québec ²⁷, ce qui révèle un contraste entre les deux juridictions quant aux mouvements civiques. Il n'y a donc pas à s'étonner si, contrairement à leurs homologues ontariennes, nos municipalités ont au tournant du siècle abandonné aux trusts la gestion cruciale de l'électricité. Ni de l'incurie de leurs services d'hygiène : le taux de mortalité infantile demeure longtemps ici bien supérieur à la moyenne canadienne. Même le coopératisme dont on a tant vanté l'adéquation à la mentalité et à la condition des Canadiens français ne parvient pas de longtemps à triompher du particularisme familial. En 1942, par exemple, les coopératives du Québec ne regroupent que 6 % des membres de l'ensemble

24 Gérald L. GOLD, « La nouvelle élite économique et les associations volontaires canadiennes-françaises », dans *Communauté et culture*, Les éditions H.R.W., 1973, pp. 233-252.

25 Horace MINER, *op. cit.*, pp. 99-101.

26 Vincent LEMIEUX, *Parenté et politique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1971, pp. 128-130 et 188.

27 Maurice YEATES, *La Grand'rue*, MacMillan of Canada, 1975, p. 294.

des coopératives du Canada. Et nos coopératives sont les plus petites de taille : une moyenne de 83 membres ici contre 402 pour le reste du pays ²⁸.

Tout se tient dans ces constats. Il manque une focalisation qui transcenderait les antagonismes familiaux. En son absence, la montée de la compétition ne produit qu'un resserrement sur la parenté ou l'immédiat voisinage. Dans la mesure où l'on ne fréquente très préférentiellement que la parentèle, où l'associé, le confrère, le conseiller, l'échevin, même le maire ou le député incarnent une généalogie amie ou ennemie, il y a peu à espérer du partenariat local. Et lorsque par hasard une entreprise ou une municipalité réussit à décoller, elle ne tarde pas au bout d'une ou deux générations à implorer sous les rivalités, la convivialité et les obligations de parenté. Mais pourquoi la nation, majoritaire au parlement de la province, n'utilise-t-elle pas le gouvernement pour se ressaisir ?

De la dispersion

La même instabilité guette et disloque les mouvements réformistes. Les rassemblements pour la régie publique de l'éducation ou de l'électricité s'agrègent et se désagrègent par épisodes, sans jamais parvenir aux résultats de leurs homologues ontariens. Leurs victorieux opposants, l'épiscopat et les trusts, n'apparaissent invincibles que par la faiblesse de coalitions grevées d'allégeances disparates. L'aventure de Paul Gouin avec Maurice Duplessis, dans l'Union nationale de 1936, qui raccorde un instant des corporatistes et des conservateurs, en offre la plus pathétique illustration. Les flambées nationalistes ne résistent pas davantage à l'antagonisme des familles « bleues » et « rouges », comme Honoré Mercier le déplore déjà (1887-1892), comme l'Action libérale nationale (1935-1936) et le Bloc populaire (1942-1944) en font encore l'expérience. Les clivages partisans ne se contentent pas de saboter les ligues de citoyens à la racine mais ils les foudroient aussi d'en haut, par le biais du Parlement comme l'illustre Albert Faucher :

28 Albert FAUCHER, *Histoire économique et unité canadienne*, Montréal, Fides, 1970, p. 128.

Les cercles agricoles se sont constitués, entre 1870 et 1875 [...] et ils se sont fédérés dans l'Union nationale agricole. Mais [...] le Parlement adopta, en 1893, la loi des cercles agricoles, leur vota des subsides et s'en empara. Les cercles agricoles devinrent des sociétés de production subventionnées et surveillées [...] ils perdirent leur vertu économique : ils se sont contentés d'organiser des concours [...] ils ont acheté des coupe-cornes, des pelles à cheval et des charrues à patates ²⁹.

Les factions politiques [...] paralysaient ou effritaient les groupes de pression à coup d'octrois à l'agriculture, à la colonisation, aux bonnes routes. Cette forme de patronage, que déjà Lord Durham avait décelée dans la société canadienne-française, s'est avérée efficace même après qu'on eut reconnu la vocation industrielle du Québec ³⁰.

D'autant plus efficace d'ailleurs qu'elle répond au vœu de l'électorat. Le patronage s'inscrit dans la réciprocité du don et du contre-don, inhérente à la sociabilité parentale. La pulvérisation des recettes publiques en faveurs particulières s'ajuste aux dynamiques familiales. Une intrusion du gouvernement sous la forme d'une régie directe, anonyme et bureaucratique serait donc malvenue. Même dans le Montréal de la fin des années 1950, « en cas de crise familiale [...] les classes populaires [...] demandent spontanément de l'aide à leur parenté, à leurs prêtres, à leurs propriétaires et, *uniquement en dernière instance et un peu honteusement*, ont-elles recours aux services sociaux ³¹ ». En revanche, qu'un politicien offre un contrat à une famille ou à une localité, en retour de son vote, s'élève à la dignité de l'échange d'un service contre un autre, ne rabaisse pas le bénéficiaire au rang de nécessiteux. Les engrenages de familles réagissent à des problèmes locaux : ils ne sacrifient pas à des enjeux de plus grande échelle. Encore moins si ceux-ci impliquent une ingérence bureaucratique et fiscale accrue ! La transposition ici des conflits auxquels ces enjeux donnent lieu ailleurs

29 *Ibid.*, p. 182.

30 *Ibid.*, pp. 181-182.

31 Hubert GUINDON, *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*, Montréal, Albert Saint-Martin, 1990, p. 71.

aggraverait les tensions d'un monde très serré. Aussi Vincent Lemieux découvre-t-il que, sur l'Île d'Orléans, ce sont les paroisses où les gens se marient le plus entre eux, exprimant ainsi la densité et l'insularité du réseau matrimonial, qui accordent leur vote aux « bleus », hostiles à l'appareil d'État³². Moins interventionnistes que les libéraux, voire les conservateurs d'Ottawa et de Toronto, les libéraux de Québec le sont tout de même davantage que leurs adversaires « bleus ». L'évolution du vote « rouge » constitue donc un bon indicateur des attitudes envers l'administration publique. Elle correspond, sur le long terme et à l'échelle de la province, à la concentration géographique de la population.

Un indice permet de mesurer l'évolution du peuplement entre divisions de recensement selon leur proximité spatiale et ce, aux dix ans depuis 1871³³. Il s'avère que le vote interventionniste répond à la concentration de la population en des divisions rapprochées les unes des autres et de Montréal. Des années 1870 aux années 1960, une fois extraites les tendances de long terme, la relation chronologique s'établit à $r = +,92$ ³⁴. Des années 1870 à 1970, elle grimpe à $r = +,97$ (graphique I). Par contraste, l'urbanisation n'offre pas de relation chronologique. C'est spécifiquement le voisinage des groupes humains, ruraux et citadins confondus, qui intervient ici. Un peuple aggloméré se rallie plus spontanément aux projets collectifs qu'un peuple dispersé.

Vers 1830, les Canadiens français vivent au coude à coude le long du fleuve. Au milieu du XIX^e siècle, l'écoumène se dilate brusquement avec l'ouverture de nouveaux territoires de colonisation. Ces noyaux de peuplement, univers-îles toujours plus éloignés les uns des autres et de la métro-

32 Vincent LEMIEUX, *op. cit.*, chapitre II.

33 Daniel FOURNIER, « L'interattraction spatiale : analyse historique, 1871-1985 », *Recherches sociographiques*, vol. XXIII, n° 2, 1991, pp. 151-174.

34 Toutes les corrélations chronologiques présentées dans cet essai procèdent de la méthode de Dan Czarnocki, « Macro-Time, Midi-Time, Micro-Time: Set of Decompositional Techniques for Making Historical Sense Out of Longitudinal Data », *Cahiers canadiens de sociologie*, vol III, n° 1, pp. 21-31. Sur les graphiques, l'abscisse représente la tendance de long terme, et les courbes représentent les déviations de chaque variable par rapport à leur tendance respective de long terme.

pole, croissent et se multiplient. Comme l'interaction entre chefs-lieux diminue avec le carré de la distance, la vie de relations s'effondre sur chaque localité. D'où trois effets interreliés :

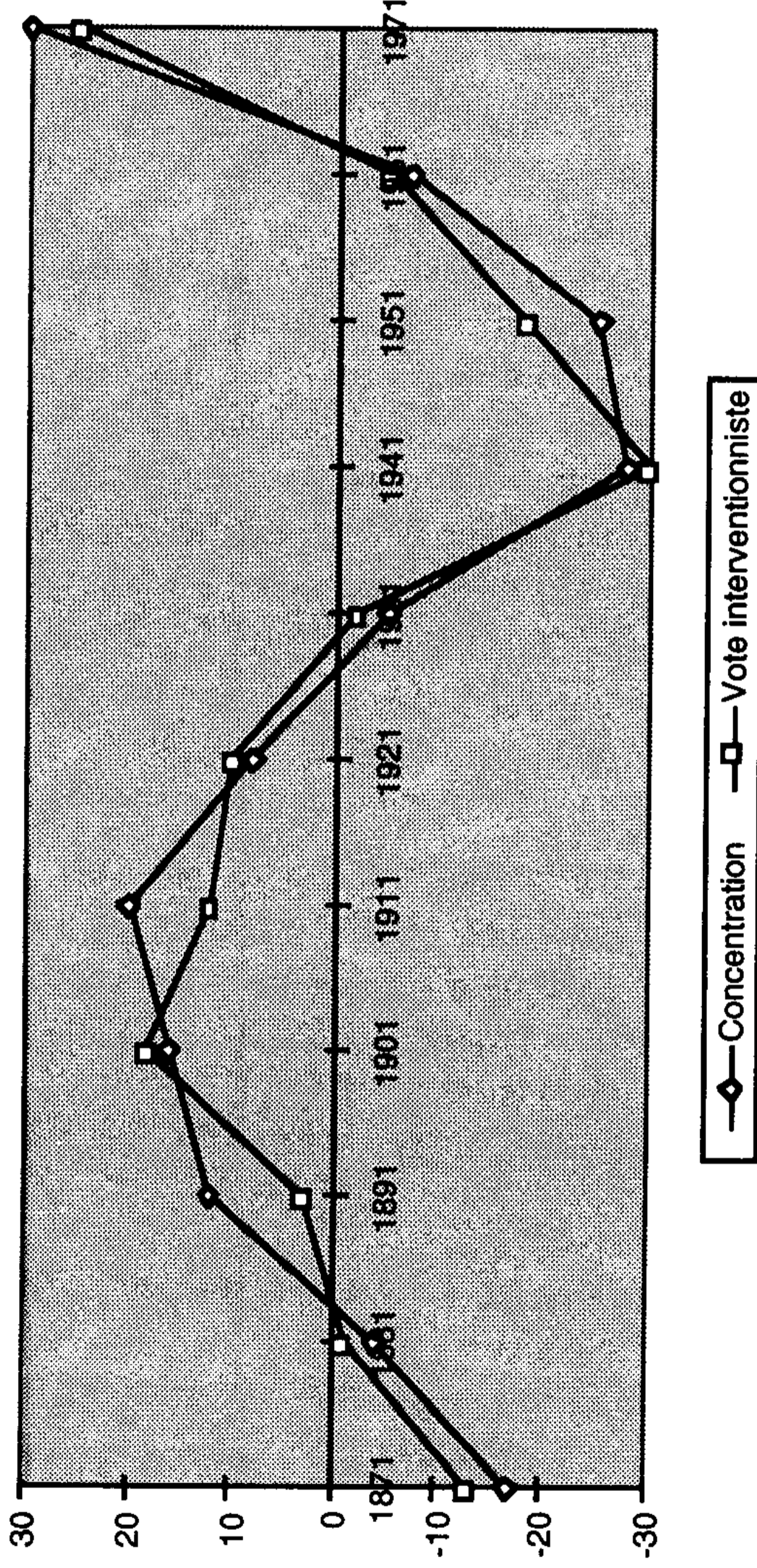
1. éclatement de l'électorat en groupes de parenté/voisinage repliés sur eux-mêmes ;
2. élection de gouvernants enclins à la distribution d'octrois, plutôt qu'à la régie directe ;
3. recul du nationalisme, peu compatible avec l'esprit de clocher ; il ne sursaute qu'en période de crise (Riel, conscription, 1929).

Remontons le temps. En une phase I, du XVIII^e siècle à 1830-1840, le centre de gravité démographique glisse de Québec vers Montréal autour de laquelle se concentrent les habitants. Dans une phase II, de 1840 à 1940, ils se dispersent vers les périphéries. Vient la phase III à partir de 1940-1950 : reflux migratoire vers le Saint-Laurent et en particulier la région de Montréal. Ces pulsations se réfléchissent sur la politique. Phase I : ascension, radicalisme et monopole électoral du Parti canadien jusqu'à la Révolte des Patriotes (1837-1838), qui touche essentiellement la région métropolitaine. Phase II : prévalence d'un nationalisme d'inertie, consolidation de l'anti-étatisme. Phase III : remontée exponentielle d'un nationalisme d'affranchissement, retournement de l'opinion en faveur d'un interventionnisme plus accusé que dans les autres provinces. Faits distincts, nationalisme et interventionnisme se rejoignent dans la logique et le long terme vu la domination des affaires par une élite anglophone.

Graphique I

Variations décennales de la concentration géographique de la population et du vote interventionniste aux élections générales du Québec (1871-1971) ¹

$r = + .97$



Concentration : Concentration de la population aux années de recensement.

Vote interventionniste : Pourcentage de votes interventionnistes lors des deux premières élections de la décennie commençant à chaque recensement.

¹ Pour les années 1960 et 1970, le vote du R.I.N. et du Parti québécois a été additionné à celui du Parti libéral.

En somme, depuis 1830-1840 et pendant un siècle, le resserrement des liens sur des parentés et des localités toujours mieux circonscrites rabougrit et désarticule les solidarités canadiennes-françaises face à la compétition anglaise. La convivialité festive demeure ou redevient l'impératif premier. On pourrait appliquer à cette dérive le diagnostic de Louise Deschêne concernant le XVIII^e siècle :

Même dans la banlieue de Montréal, ce sont surtout des facteurs d'ordre familial qui expliquent la présence d'un certain nombre de cultivateurs entrepreneurs et ambitieux qui émergent [...] de la masse [...] ce noyau n'augmente pas et, comme ces impératifs personnels varient d'une génération à l'autre, nous le voyons se déplacer au hasard des circonstances particulières de chacun [...] Le mouvement continu qui propulse cette population en ondes successives vers de nouvelles terres n'obéit qu'au rythme démographique ; il est soutenu matériellement et moralement par de fortes solidarités familiales [...] des liaisons harmonieuses et très stables [...] favorisent le resserrement familial, la vie de voisinage et [...] la mise en place de toute une armature de traditions que nous connaissons pour l'avoir vue très récemment disparaître ³⁵.

Gérard Bouchard retrouve intégralement tout cela dans sa remarquable étude sur les paysans du Saguenay, et les conséquences économiques que cela comporte, pour la période 1838-1940 ³⁶. Et aussi Jean-Charles Falardeau, Norman W. Taylor, lorsqu'ils examinent les hommes d'affaires canadiens-français, même urbains, pour la même époque ³⁷. Aussi ceux-ci ne contrôlent-ils en 1935 que vingt pour cent du capital manufacturier de la

35 Louise DESCHÊNE, *Habitants et marchands de Montréal au XVII^e siècle*, Paris, Plon, 1974, pp. 484-486.

36 Gérard BOUCHARD, *Quelques Arpents d'Amérique*, Montréal, Boréal, 1996.

37 Jean-Charles FALARDEAU, « L'origine et l'ascension des hommes d'affaires dans la société canadienne-française », *Recherches sociographiques*, vol. VI, n° 1, 1965 ; Norman W. TAYLOR, « L'industriel canadien-français et son milieu », *Recherches sociographiques*, vol. II, n° 2, 1961.

province³⁸, et s'avèrent-ils huit fois moins nombreux que les Canadiens anglais dans la direction des entreprises bancaires et industrielles de Montréal en 1937³⁹. Le défaut de mobilisation face à la rivalité anglophone, qui les aurait propulsés à l'avant-scène (l'argent : nerf de la guerre !), ce défaut leur enlève un prestige qui revêt les professions libérales. Des entrepreneurs prométhéens, par les sacrifices et ruptures qu'ils provoqueraient dans les connivences (Schumpeter), se légitimeraient le mieux dans une focalisation générale, exactement comme pour l'intervention de l'État.

La double action des clivages familiaux et de la dispersion géographique réussit donc à amortir les initiatives particulières et les rouages publics. Ces circonstances donnent libre carrière à l'Église dans les corps intermédiaires (santé, solidarité, éducation). Mais passé le bref et cocasse épisode des « Castors », le dogmatisme religieux affecte de moins en moins l'électorat : le conservatisme du Canada français tient à d'autres causes. Le clergé ne rayonne si bien que par manque d'opposition organisée. Et par le conformisme officiel d'une société de face-à-face, où les disputes de foi déclencheraient de graves réactions. Son prestige ne résistera pas à la concentration de la population, à l'émergence d'une aire de liberté. À l'instant précis où s'amorce la déchristianisation, l'opinion bascule en faveur de l'intervention de l'État (1955-1965).

Au delà, c'est la texture même des rapports humains qui se modifie. Le scénario traverse une chronologie débordant largement chaque côté de la Révolution tranquille. Pour aborder cette métamorphose il faut revenir sur la problématique.

38 Stanley B. RYERSON, *French Canada*, Progress Books, 1943, p. 141.

39 Everett C. HUGHES, *op. cit.*, p. 358.

II. La métamorphose

L'ère de la vapeur, des manufactures et des chemins de fer voit donc s'exacerber les différences entre les deux groupes linguistiques. Jusqu'aux années 1930, la dichotomie se précise à la mesure même, semble-t-il, des progrès de l'industrialisation. Or à cet instant, une nouvelle vague technologique, dans les transports et communications, est en passe de tout changer. L'éthique conviviale, qui se réfugie surtout maintenant dans le réseau de parenté, se désagrège dans les années charnières de 1945-1960. L'éclatement de ce noyau dur bouleverse l'identité canadienne-française. Le champ s'ouvre à de nouvelles expériences collectives.

Le concassage

Dans les années 1950, Philippe Garigue et Marcel Rioux se querellent sur l'importance de la parenté au Canada français. Elle tient pour le premier d'un éthos et de circonstances propres à cette société, doit donc survivre et survit effectivement à l'urbanisation⁴⁰. Garigue se fonde sur son investigation du Montréal francophone, confrontée aux enquêtes américaines. Mais l'urbanisation des mœurs se trouve ici à un stade antérieur à celui des États-Unis, lui rétorque Rioux⁴¹. Une fois le rattrapage accompli, la parenté relâchera son emprise. D'ailleurs, insiste-t-il, on observe déjà que la connaissance de la parentèle diminue des régions rurales périphériques, où elle se chiffre à une moyenne par informateur de 500 parents dénombrés, au Montréal de Garigue où elle se ramène à 215. Mais cet argument ne tient pas : la moindre connaissance de la parenté des Montréalais s'explique très bien non par un effritement du réseau, mais par sa restructuration sur les cercles proches, comme l'examen des mariages consanguins l'a montré pour

40 Philippe GARIGUE, « Le système de parenté en milieu urbain canadien-français », dans Marcel Rioux et Yves Martin (dir.), *La Société canadienne-française, op. cit.*, pp. 363-376.

41 Marcel RIOUX, « La connaissance de la parenté et l'urbanisation du Canada français », dans Marcel Rioux et Yves Martin (dir.), *La Société canadienne-française, op. cit.*, pp. 377-387.

le début du siècle, comme l'enquête Tremblay-Fortin le montre encore pour 1959⁴². Si l'on ajoute que Rioux ne prouve nulle part que les Américains s'avèrent tellement plus urbanisés que les Canadiens français, ni surtout que le décalage rende compte de ce que ceux-ci connaissent des centaines de parents et ceux-là, quelques dizaines, sa thèse n'emporte pas la conviction.

Plus récemment, Gérard Bouchard la reprend à son compte sur d'autres critères. Il articule la dynamique familiale du Saguenay (égalitarisme, prolificité, solidarité économique et proximité résidentielle des parents) aux circonstances de la colonisation (XIX^e siècle). Or non seulement cette dynamique résiste-t-elle ensuite à la saturation des terres là-bas, mais nous la découvrons toujours intacte dans l'ancienne vallée du Saint-Laurent jusqu'à l'entre-deux-guerres, après une occupation séculaire... Bouchard élimine cette difficulté par l'hypothèse d'un « durcissement » des mentalités⁴³. Les coutumes se figeraient précocement dans leurs traits essentiels, en l'occurrence dès la première ou la seconde génération après l'arrivée des pionniers. Durcissement bien obstiné puisque ces traits perdurent dans l'élite française la mieux implantée de Montréal au début du XX^e siècle⁴⁴ ! Comme Louise Deschêne les retrace ici dès le XVII^e siècle, ils n'ont pu venir d'une récente immigration rurale⁴⁵. Les professionnels et employés du « Quartier St-Louis » s'identifient mutuellement de la même façon que les pionniers du « Maria Chapdelaine » dans les mêmes années : par la filière généalogique. La même grille cognitive s'étaye sur des habitats et des occupations aux antipodes les uns des autres. De fait, si l'on considère l'ensemble du Canada français, cette sociabilité s'épanouit trop longtemps en des habitats trop divers pour simplement réfléchir les conditions initiales. L'hypothèse du durcissement devrait aussi rendre compte de ce que la dynamique familiale de nos voisins anglophones immédiats, du Canada ou de la Nouvelle-Angleterre, n'ait pas, elle, arrêté d'évoluer après la phase pionnière.

42 Marc-Adélar TREMBLAY et Gérald FORTIN, *Les Comportements économiques de la famille salariée au Québec*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1964, p. 208.

43 Gérard BOUCHARD, *Quelques Arpents d'Amérique*, *op. cit.*, p. 462.

44 Robert DE ROCQUEBRUNE, *Quartier St-Louis*, Montréal, Fides, 1966.

Très tôt chez eux, nous l'avons vu, les rivalités de confession et d'origine se superposent à la famille et la mobilisent, d'autant plus lorsque l'industrialisation les met directement en présence. Elles génèrent un esprit de « joining » qui anime toujours l'Amérique. Comme des tensions de ce type n'existent pas entre Canadiens français, les liens de commensaux déterminent plus immédiatement les rapports. Pourtant la compétition s'insinue entre eux aussi et de plus en plus à l'approche du XX^e siècle. Ils l'assument ou s'en abritent sous l'étendard de la parenté ! Le resserrement des proches, indiqué par l'augmentation des mariages de cousins germains, exprimé par les clivages partisans, ne constitue pas un durcissement mais une réaction adaptative. Il préserve, en la cloisonnant, l'éthique de la convivialité. Pour un temps, environ de 1860 à 1950, les alignements de familles harnachent l'agressivité des relations — efficacement, nous allons le voir — mais ils limitent aussi son potentiel innovateur. Ce n'est pas l'urbanisation qui va changer les choses mais des facteurs communicationnels précis, d'ordre technologique. Ainsi s'expliquent, nous allons le voir, les transformations en cours au moment même de la controverse Garigue-Rioux.

Signes avant-coureurs

Tout semble débiter dans le Montréal des années 1910-1930, où se succèdent à bref intervalle une chute des mariages consanguins et une baisse de la natalité⁴⁶. Un élargissement de la sociabilité, décelé par l'examen des mariages, s'accompagne aussitôt après d'une limitation des naissances. D'où vient cette ouverture ? La multiplication des salles de cinéma s'amorce au tournant du siècle, mais nous devons l'absoudre car elle ne correspond pas dans le temps avec l'évolution de la consanguinité. Cependant, la réunion des données en quadriennats, après extraction de la tendance de long terme, *dénonce une forte liaison positive avec la prospérité économique, mais une liaison négative encore plus forte avec le nombre d'automobiles*⁴⁷.

45 Louise DESCHÊNE, *op. cit.*, pp. 433-490.

46 Daniel FOURNIER, « Pourquoi la revanche des berceaux ? », *Recherches sociographiques*, vol. XXX, n° 2, 1989.

47 La conjoncture a été mesurée par les montants des opérations à la Chambre de compensation de Montréal, Annuaire statistique de la province de Québec.

La conjugaison de ces deux variables explique 98 % des variations du taux de mariages consanguins de 1909 à 1932 (correspondances partielles respectives $r = +,92$ à zéro an de distance et $r = -,99$ à un an de distance). Sans doute l'affluence précipite-t-elle des épousailles entre mariables qui, s'ils avaient repoussé l'échéance, auraient trouvé conjoint ailleurs que chez les familiers. Mais comment la voiture intervient-elle puisqu'à l'époque bien peu de francophones l'utilisent ? Les premières parades d'automobiles électrisent la foule. Leur invasion imprime à la ville un rythme trépidant, envoûtant, lui insuffle une perpétuelle effervescence... Elles illuminent, régénèrent ses avenues et y attirent les jeunes gens qui se rencontrent ailleurs que dans les veillées familiales. Le déclencheur du changement ne tient ni à l'urbanisation ni à l'économie de marché, déjà anciennes ici, mais à une soudaine ébullition dont l'automobile constitue l'ingrédient principal. La séquence se résumerait ainsi : automobile / ouverture des rapports / baisse de la natalité. À en juger par le décrochage de la fécondité des années vingt, ce mouvement atteint bientôt l'ensemble du Québec. Mais à cette échelle et pour les décennies suivantes, l'absence de prise directe sur l'évolution des réseaux nous rabat sur des indices obliques (fécondité, naissances hors mariage, homicides, suicides). L'utilisation de ces quatre repères de secours exige quelques explications préalables.

Entre 1921 et 1941, la Canadienne française procrée moitié plus que l'anglaise, une fois neutralisée l'incidence de la religion et de l'instruction. Or toutes conditions étant égales par ailleurs, une haute fécondité décèle l'importance de la parenté dans la vie sociale. La progéniture multiplie la convivialité de famille, elle l'élargit encore par alliances matrimoniales. Ce qui vaut tant pour les colons du Saguenay que pour l'élite centrale. De dire Rumilly :

Les ramifications d'une famille de dix enfants mariés sont touffues dès la première génération, innombrables à la deuxième. Et, sauf exceptions, tous s'entraident. Une famille de bonne bourgeoisie compte un ministre, un haut fonctionnaire fédéral, un juge, un évêque, ou au moins un

supérieur de communauté [...] Les familles respectent la tradition, cultivent l'honneur et se marient entre elles ⁴⁸.

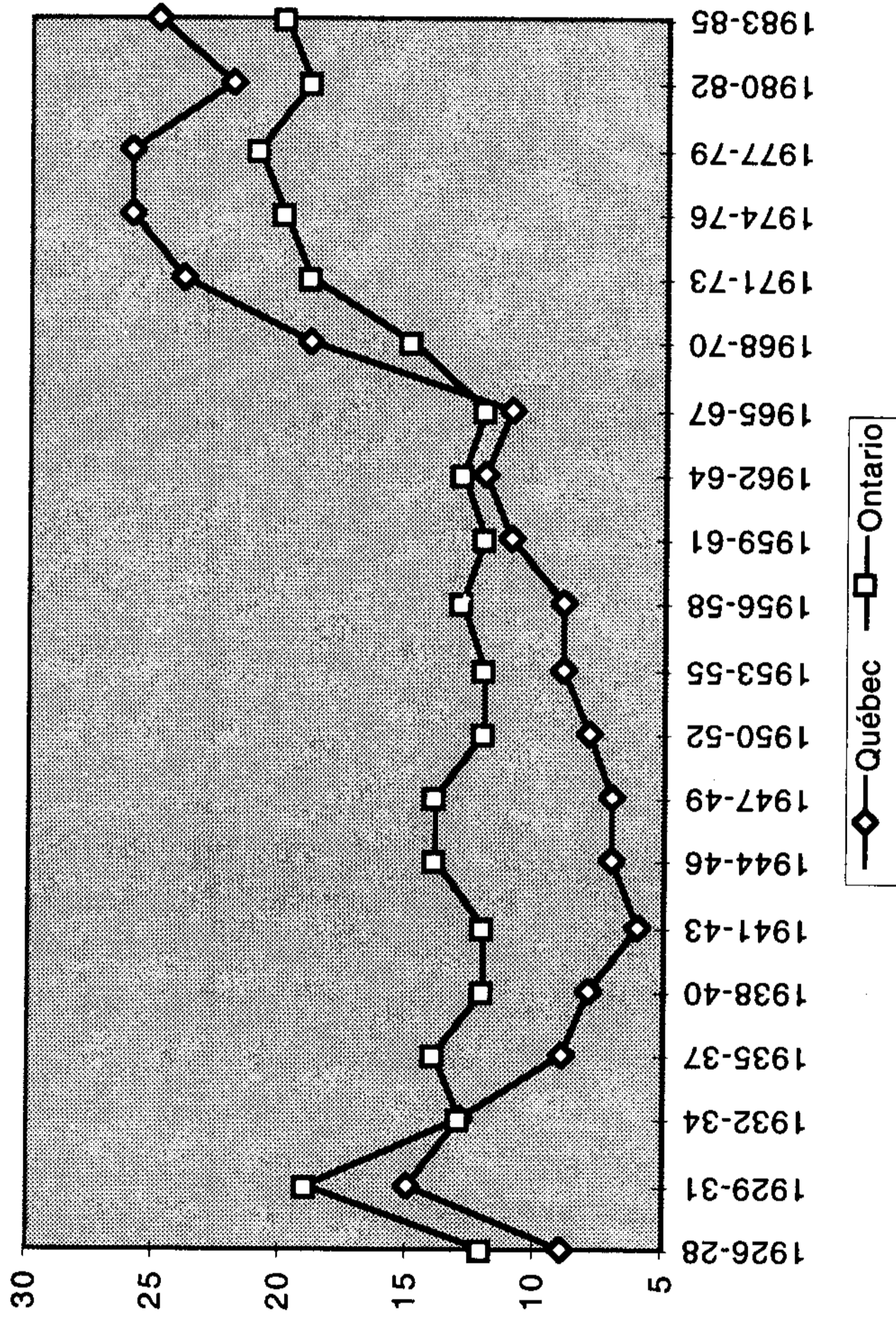
Les liens de parenté, leur cohérence et leur éthique, leur transposition entre voisins et partenaires, intègrent d'autant mieux les individualités, assurent le contrôle de la sexualité et de l'agression. Ainsi le Québec, identifié par hypothèse avec le Canada français, enregistre-t-il des taux d'homicides et de suicides longtemps inférieurs à ceux de l'Ontario (graphiques II et III). Quant au pourcentage de naissances hors mariage, mesure de l'emprise familiale sur les effluves amoureuses, il demeure plus faible ici jusqu'à son explosion des années 1970. Si nous prenons ces quatre repères ensemble à partir de 1926 (date à laquelle ils deviennent tous accessibles par Statistique Canada), l'écart avec l'Ontario atteint un maximum dans l'immédiat après-guerre, se résorbe ensuite pour se renverser vers 1970-75.

Le rôle de l'économie

J'ai exploré les liens chronologiques de ces indicateurs entre eux et avec des variables tenant à l'économie (emploi, revenu), à la technologie (automobile, téléphone, télévision) et à la démographie (mariages, personnes par ménage). L'opération a porté sur le Québec et l'Ontario, pris séparément, et sur deux phases : de 1926 à 1961 et de 1953 à 1986 (1953 : premiers chiffres sur la proportion de ménages avec téléviseur). Elle a permis de discriminer l'effet global de la croissance économique, de celui de changements technologiques et démographiques sur divers aspects du vécu.

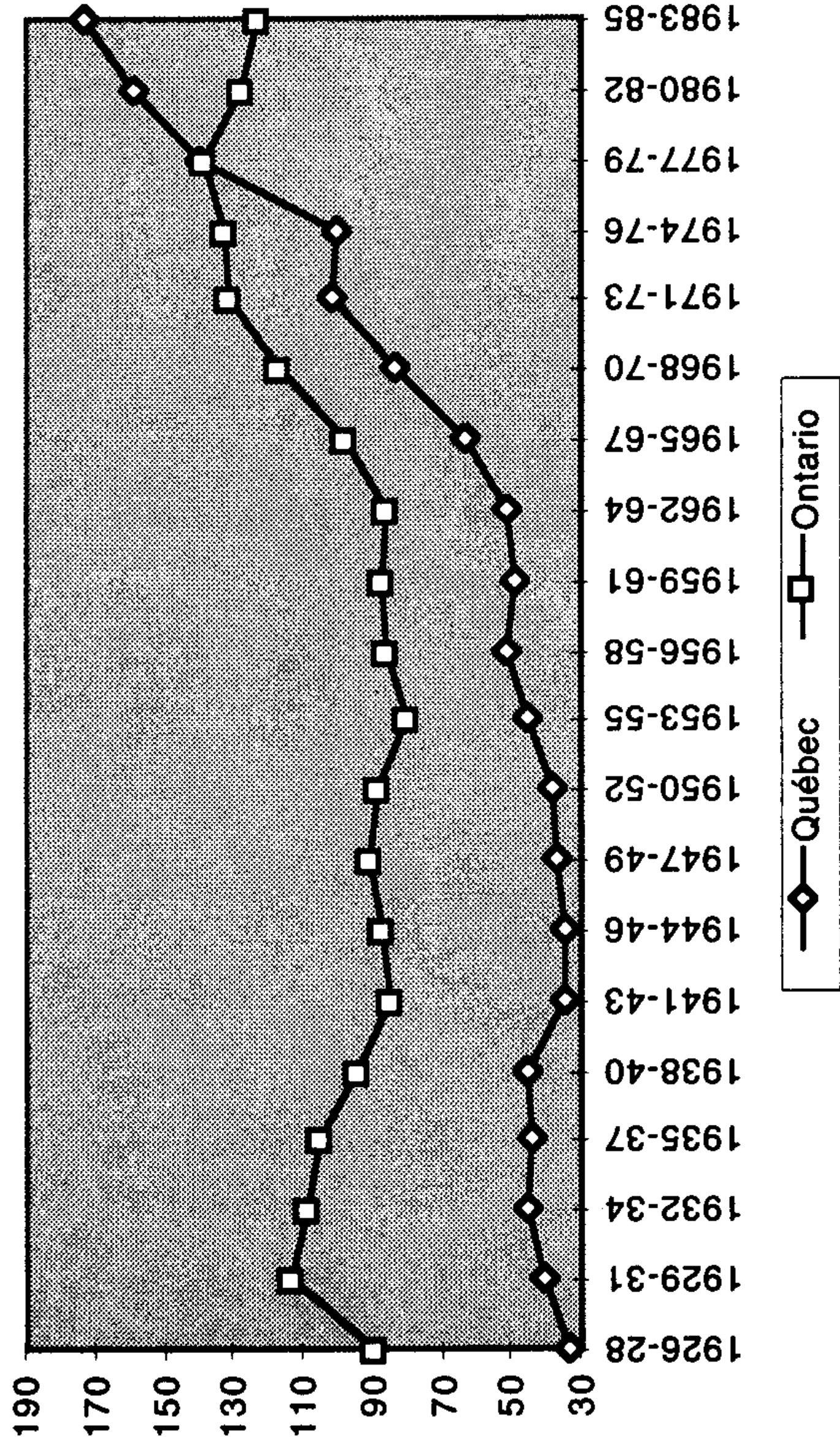
48 Robert RUMILLY, *Histoire de la province de Québec*, t. XXV, Les Éditions Chanteclerc, 1952, pp. 18-19.

Graphique II
 Taux d'homicides du Québec et de l'Ontario de 1926 à 1985 (triennats), par million d'habitants



Graphique III

Taux de suicides du Québec et de l'Ontario de 1926 à 1985 (triennats), par million d'habitants



On ne s'étonnera pas de l'importance de l'économie et en particulier de l'emploi salarié dont la trajectoire marque les progrès de l'urbanisation et de l'intégration des familles au marché. Mais son incidence diverge radicalement d'une phase à l'autre. En un premier temps (1926-1961) la prospérité semble consolider le réseau familial comme le montre son lien positif avec la fécondité dans les deux juridictions, et négatif au Québec avec les suicides et les naissances illégitimes. À l'inverse, de 1953 à 1986, son premier effet sur la fécondité consiste maintenant en ce qu'elle attire hors du foyer, sur le marché du travail, des hommes et des femmes qui cessent alors de procréer. L'affluence s'accompagne désormais du rapetissement des ménages, de l'augmentation des homicides et des suicides. La conjoncture exacerbe l'individualisme et la compétition, elle accuse les solitudes. Revirement d'autant plus remarquable au Québec, où naguère et plus qu'en Ontario, la prospérité renforçait les liens primaires. Pour y voir plus clair, rappelons que la croissance économique permet aux individus de réaliser leurs projets. Mais ces projets changent avec le temps. Vers 1940, une vie familiale épanouie semble le but à atteindre, surtout au Québec où elle déborde sur plus de monde. Vers 1970, il faut réussir en société, si besoin en s'émancipant de la famille. Pourquoi cette réorientation ? Les données économiques ne disent rien là-dessus : l'arrivée d'argent frais trahit les priorités des consommateurs mais ne les explique pas. Elles dépendent largement du contexte relationnel. Et celui-ci subit d'une période à l'autre un concassage technologique, particulièrement dans les années 1926-1960 sur lesquelles nous allons d'abord nous concentrer.

Le duel emploi - automobile

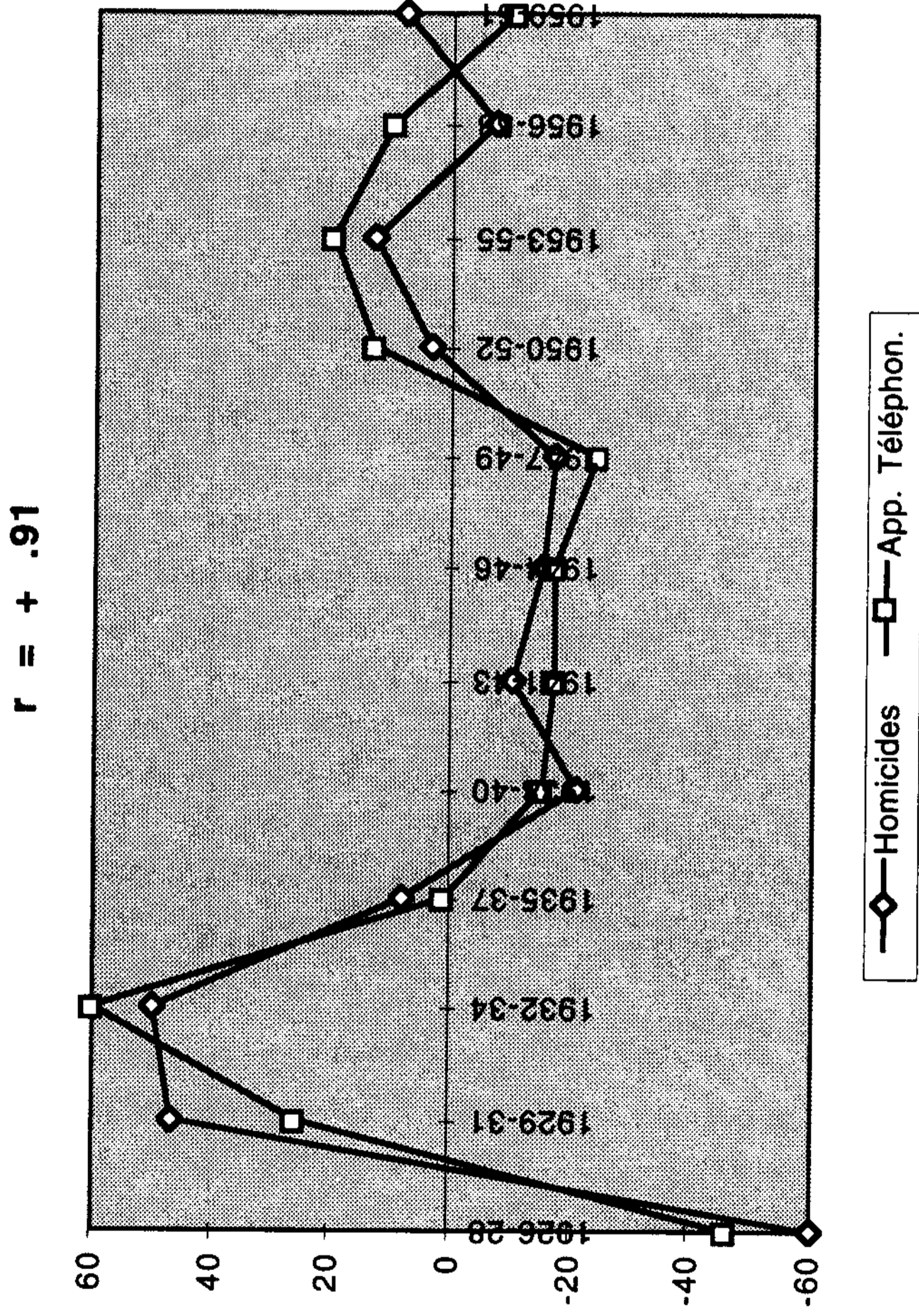
Jusqu'en 1961, l'effet des variables incidentes sur la fécondité, les naissances hors mariage, les meurtres et les suicides s'avère en moyenne *deux fois plus important au Québec qu'en Ontario*. Leur poids respectif dans la hiérarchie des influences diffère également selon la province. Ce sont des lubrifiants, le revenu et le téléphone, qui jouent les premiers rôles en Ontario : l'afflux du numéraire et la facilité des communications débloquent des aspirations moins changeantes qu'au Québec. Le comportement des Ontariens ne dépend pas aussi étroitement du contexte provincial. Il participe d'un univers plus large et sur sa lancée : l'Amérique anglophone. Les Québécois francophones vivent dans un autre monde, resserré et sous pres-

sion de troublantes nouveautés. Ici l'automobile et l'emploi salarié constituent les deux premières variables causales. En progression l'une et l'autre, elles jouent l'une contre l'autre sur la sociabilité de famille. Une lutte à finir ! La création de postes à salaire permet aux familles de s'établir, se regrouper, maintenir les échanges, pratiquer en somme la convivialité canadienne-française et ses corollaires. Elle stabilise les rapports. La multiplication des voitures produit un effet diamétralement opposé : elle s'accompagne non seulement d'une baisse de la natalité, mais aussi d'une hausse des naissances illégitimes et des suicides. L'auto disperse le réseau de parenté. Au Québec les oscillations annuelles du nombre de naissances, de 1924 à 1961, s'expliquent à 77 % par la conjugaison de l'emploi et du nombre d'automobiles trois ans plus tôt (corrélations partielles de $r = +,80$ et de $r = -,70$). Les deux mêmes variables dans le même décalage rendent compte à 78 % des variations du pourcentage de naissances hors-mariages de 1926 à 1961 (corrélations partielles de $r = -,74$ et de $r = +,72$). L'évolution triennale des suicides, pour les mêmes années, s'explique à 87 % par celles des automobiles trois ans plus tôt et des mariages deux ans plus tôt (corrélations partielles de $r = +,76$ et de $r = -,71$).

Le téléphone et la radio

Toujours au Québec, la prolifération des ragots et injures téléphoniques envenime de bouillantes relations familiales comme l'indique un coefficient de $r = +,91$ entre le nombre de téléphones et celui des meurtres trois ans plus tard (graphique IV). Bien des pensées inexprimables en face à face circulent très vite d'un coup de fil à l'autre... La relative stabilité du taux d'homicides de 1926-1928 à 1959-1961, malgré la multiplication par sept des appareils s'explique sans doute par le relâchement ou l'évitement de rapports difficiles. Relâchement précipité par la motorisation mais aussi, nous allons le voir, par l'électronique.

Graphique IV
 Variations triennales du nombre d'homicides (1926-61) et du nombre d'appareils téléphoniques
 trois ans plus tôt (1923-58)



Statistique Canada ne chiffre l'achat de récepteurs radio qu'à partir de 1930 et l'arrivée de la télévision embrouille leur rôle dans les années 1950. Aussi l'analyse de la radiodiffusion ne porte-t-elle que sur la période 1930-1955. Il vaut quand même la peine d'en produire les résultats car ils diffèrent beaucoup selon la juridiction. Après contrôle des variables pertinentes, on constate que la venue de la radio s'associe au Québec à une baisse des naissances, mais à une hausse en Ontario (corrélations partielles respectives de $r = -,62$ à trois ans de décalage et de $r = +,60$ à deux ans). Chez les Ontariens, l'effet combiné de la radio et de l'automobile explique 88 % des variations du nombre d'homicides trois ans plus tard (corrélations partielles de $r = -,90$ et de $r = -,76$, trois ans de décalage, données triennales). D'ailleurs, toujours en Ontario, l'évolution des homicides de 1929 à 1961 correspond par $r = -,80$ à la croissance du nombre de voitures trois ans plus tôt (triennats). Il faut rappeler l'âpre course au statut de l'Amérique anglophone, où les liens de parenté jouent un moindre effet égalisateur ; l'écart plus prononcé des conditions qu'avive une exhibition flamboyante de la richesse. Le face-à-face quotidien accumule des charges meurtrières. L'automobile et la radio font baisser les tensions. La première en distendant les rapports entre voisins, la seconde en occasionnant le refuge dans l'intimité du ménage. Repli qui rendrait aussi compte du lien entre radio et fécondité. Dans l'après-guerre les achats d'appareils radio augmentent bien plus vite en Ontario qu'au Québec, ce qui signifierait effectivement un resserrement sur le foyer, hors des joutes de prestige, et donc en corollaire une hausse des naissances et une baisse des homicides ! Le baby-boom ontarien, plus prononcé qu'au Québec, en aurait bénéficié. Dans notre province aussi, me l'ont affirmé des témoins de son arrivée, la radio déclenche un retranchement sur la famille nucléaire. Autre signe d'atomisation, elle se rattache ici à une montée des naissances illégitimes ($r = +,59$ à deux ans de distance). Mais à l'instar de l'automobile, la radio s'accompagne chez nous d'une réduction de la natalité puisqu'elle effrite l'engrenage de la parenté étendue. Ce qui précède achève de démontrer combien diverge la vie relationnelle au Québec et en Ontario. Tout se présente comme si les nouvelles technologies troublaient ici une éthique et là-bas, civilisaient une compétition...

Toutes les correspondances démontrent que jusqu'aux années 1950, la sociabilité parentale se regaillardit de l'expansion du marché. C'est la tech-

nologie des transports et communications qui l'ébranle. Elle se ressourçait dans ses rituels, veillées et autres convivialités. L'automobile, en premier lieu, s'attaque à ce point névralgique en générant une ébullition émancipatrice, à Montréal puis dans la province. On trouve divertissement, plaisir et prestige ailleurs que chez les familiers. D'autant que le téléphone y amplifie les querelles ; que la radio asphyxie la convivialité traditionnelle et que la mécanisation des tâches amène l'abandon des corvées de famille et de voisinage. Émerge un univers plus dépouillé où la quotidienneté se règle de plus en plus sur l'affichage de la richesse et du statut. D'où la forte attraction exercée sur maris et femmes par le marché du travail des années 1953 à 1986.

L'ère de la télévision

Cette période voit se rompre décisivement l'équilibre entre forces centrifuges et centripètes sur la sociabilité traditionnelle. Les écarts entre les deux provinces s'inversent pour nos quatre repères. L'arrivée de la télévision produit une rupture comparable à celle de l'automobile mais elle se généralise beaucoup plus vite. Son impact est quasi instantané. Fascinés par l'écran, les gens délaissent les fréquentations de voisinage et de parenté. Le ménage se replie sur lui-même. Or, les tensions émotives générées par cet enfermement risquent bientôt de le faire exploser. Chacun de ses membres s'ouvre d'autant plus aux appels d'une société en effervescence. Nous sommes en présence d'une nouvelle dynamique *où la télévision cimente le noyau familial mais où le grand marché relationnel attire les individus au-dehors*. Ainsi l'expansion du téléviseur correspond à une hausse de la natalité, alors que la montée des naissances hors mariage correspond à sa baisse (corrélations partielles de $r = +,65$ et de $r = -,88$ à deux ans de décalage ; variance expliquée à 86 %). Dans cet air dilué, l'esprit de famille se consolide au salon, autour de l'écran, mais l'émancipation des mœurs exerce une influence contraire et, en définitive, prépondérante. À son tour la chute de la fécondité s'accompagne d'un brouillage des rôles conjugaux, premier responsable de l'explosion meurtrière de 1965-1973 (graphique II). Il se trouve qu'en effet la fréquence des homicides est inversement proportionnelle à celle des naissances et à un moindre degré, proportionnelle au taux de participation au marché du travail deux ans plus tôt (corrélations partielles de

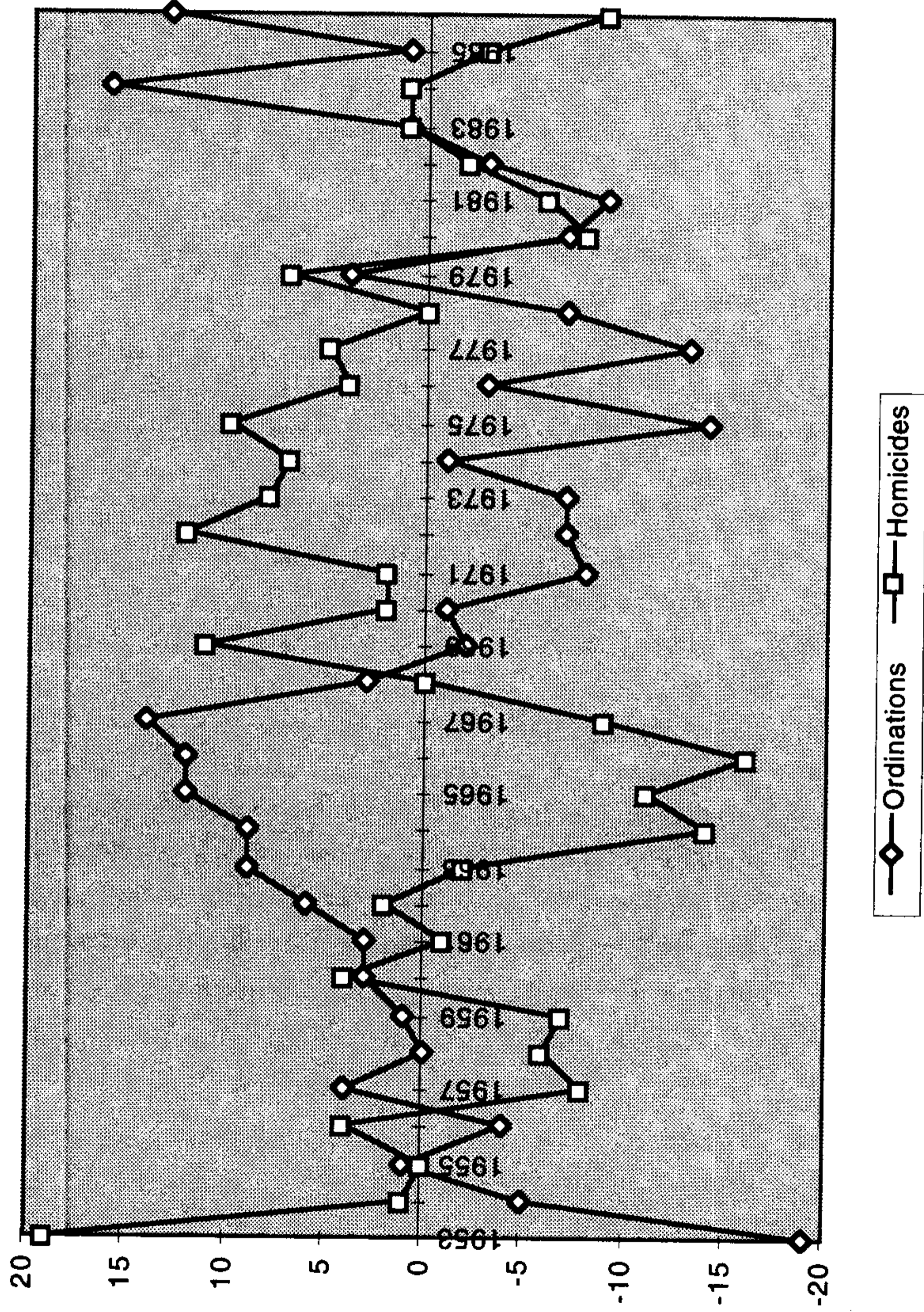
$r = -,63$ et de $r = +,35$). Le caractère prononcé du clivage mari/femme s'articulait, au Canada français, à la parenté étendue. Son désenclavement, de soudaines aspirations féminines, la compétition pour les salaires, tout cela produit des tensions meurtrières qui hissent brusquement notre province au-dessus de sa voisine sous ce chapitre. Notez aussi cette correspondance synchronique de $r = -,64$ entre les homicides et les ordinations sacerdotales (graphique V). Dans le même instant où elle suscite désirs et jalousies, l'ostentation agressive de la jouissance corrode le prestige du sacrifice. Notez encore que l'effondrement des vocations à la prêtrise vient *après* celui de la natalité... La désintégration de l'ancien régime trouve bien son origine dans un changement préalable des rapports humains les plus immédiats !

Même complexité pour l'évolution des suicides, déterminée à 67 % par le triple jeu du nombre de personnes par ménage, de l'emploi et du pourcentage de naissances hors mariage (corrélations partielles de $r = -,54$, $r = +,55$ et $r = +,70$; deux ans de décalage). Que la libération des mœurs et le rétrécissement des foyers engendrent solitudes et suicides ne doit pas surprendre. Mais que l'emploi fasse de même décèle un antagonisme sous-jacent à l'ensemble des données numériques, entre le pôle domestique et le pôle sociétal. Le marché du travail agit comme un aspirateur qui trouble ou raréfie les liens entre proches pour en fortifier d'autres qui excluent beaucoup de gens... Les progrès de l'esseulement s'illustrent par la diminution de la taille des ménages : de 4,6 personnes en 1953 à 2,8 en 1986. Autre manifestation de l'antagonisme domestique/sociétal, cette trajectoire s'explique à 86 % par les effets contraires du revenu, qui fait mousser l'individualisme, et de la télévision qui, ici encore, rassemble les familles (corrélations partielles de $r = -,82$ et de $r = +,77$; trois ans de décalage).

Graphique V

Variations annuelles du nombre d'ordinations sacerdotales et d'homicides au Québec, 1953-1986

$r = - .64$



Nouvelles divergences

Un tournant majeur intervient dans les années 1970. Depuis 1953, l'évolution des variables est globalement parallèle d'une province à l'autre et leurs déterminants s'avèrent souvent les mêmes quoique la libéralisation des mœurs joue un bien plus grand rôle chez nous. Ce parallélisme s'estompe d'abord pour le pourcentage de naissances hors mariage qui, de 1974 à 1986, bondit de 250 % au Québec, contre seulement 75 % en Ontario ! Il cesse ensuite pour le taux de suicides : de 1975 à 1986, il enfle ici de 68 % et diminue là-bas de 12 %. La fécondité québécoise baisse de 17 % de 1979 à 1986, quand l'ontarienne monte de 1 %. C'est aussi dans ces années que notre taux de suicides d'adolescents se hisse parmi les sommets mondiaux. Un mouvement atteint d'abord le comportement sexuel et ensuite le goût de vivre et de se reproduire. L'explosion des naissances hors mariage ne procède pas simplement du recul de la famille traditionnelle. Le milieu de travail ne les encourage pas non plus, car l'éducation d'un enfant peut entraver la carrière. Dans chaque province ces transgressions se répandent quand aucun des pôles domestiques ni sociétaux ne prévaut sur l'autre. Elles se multiplient en des phases intermédiaires, dans ces années par exemple où se termine une récession sans qu'une expansion ne lui succède encore. De tels instants où ne domine aucun des deux axes intégrateurs favorisent l'émancipation des mœurs. Mais plus qu'une défaillance des contrôles, l'envolée de la fécondité extramaritale au Québec, à partir de 1974-1976, exprime un tournant identitaire. Elle coïncide avec l'émergence de l'entreprenariat francophone et à cet esprit « Guinness » qui envoûte à cet instant le Québec. Une dynamique nouvelle se reflète dans le « boom » des associations enregistrées dans la province depuis 1973⁴⁹. Jusqu'en 1986 elles se multiplient par quatre ! Or, et jusqu'en 1989, cette poussée se rattache à celle du pourcentage de naissances hors mariage un an plus tôt, par un coefficient de $r = +,90$. Elle se relie aussi à une baisse de la natalité par $r = -,86$ un an plus tard. Émerge donc une nouvelle spécificité dont les traits se conjuguent et s'amplifient les uns les autres.

49 Fichier central des entreprises, Bureau de la statistique du Québec, Québec, 1990.

Les sectes religieuses ou parareligieuses, les origines ethniques structurent toujours les rapports dans l'Amérique anglaise. Elles posent des garde-fous aux mœurs. Les réseaux de parenté jouaient ce rôle au Canada français, mais eux n'ont pas résisté au brassage technologique. L'Église non plus, qui s'étayait sur les ambitions et le conformisme de la sociabilité parentale. Le Québécois plonge sans réserve dans la modernité. Avides de promotion, les individus s'associent ou se dissocient sans autre logique que l'opportunité. Sans autre horizon pour la plupart que l'identité québécoise.

De la transmutation

La préférence des Canadiens français pour la convivialité se reflète dans leurs achats en technologie des communications. Jusqu'à l'entre-deux-guerres, ils accusent par rapport aux Canadiens anglais un sous-équipement trop considérable pour se ramener à la différence de revenu⁵⁰. L'anomalie se résorbe après 1945. La multiplication des automobiles, des appareils téléphoniques, des postes de radio puis de télévision fissure la signification que le réseau familial donnait à l'existence. Jusqu'aux années 1960 la prospérité d'après-guerre en masque d'abord les effets ; elle permet à la parenté de maintenir une emprise de surface. C'est reculer pour mieux sauter ! Notons cependant que la surfécondité des francophones s'estompe, qu'ils manifestent une soudaine volonté d'ascension sociale et que le taux d'homicides du Québec se rapproche de celui de l'Ontario. Le relâchement des obligations parentales va donner libre cours aux ambitions. Encore en 1954 au Québec, leur mobilité sociale reste inférieure à celle des anglophones : ils se rattrapent dès les dix années suivantes⁵¹. Mais se prépare un changement plus subtil. Au tournant des années 1950 existe toujours ici une double échelle de promotion : les familles de la base et de la marge tentent de s'élever par le commerce ou l'industrie, quand les familles les mieux intégrées poussent leurs enfants vers les professions libérales, les plus hono-

50 Daniel FOURNIER, « Pourquoi la revanche des berceaux ? », *loc. cit.*, pp. 178-179.

51 François BÉLAND, « Comparison of the Mobility Structure of Francophones and Anglophones in Quebec : 1954, 1964, 1974 », *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, vol. XXIV, n° 2, 1987.

rables dans ce tissu d'interconnaissances. De 1954 à 1974, par l'ouverture des rapports et le nouvel affichage de la richesse, cette dichotomie tend à se dissoudre en une seule et même échelle d'élévation, comme chez les anglophones⁵². L'essor du nationalisme va même bientôt parer les affaires d'une auréole patriotique ! Et voici qu'émerge justement une certaine discrimination à l'encontre des Canadiens anglais dans les emplois⁵³. Ceux-ci émigrent en grand nombre hors de la province dès la fin des années 1960⁵⁴. Se précise alors pour eux, aussi, le danger « séparatiste ».

Nous avons vu que le va-et-vient des habitants du Québec entre les régions, Montréal et les périphéries se réfléchit sur la politique. La concentration autour de la métropole favorise l'intervention de l'État et la solidarité nationale aux dépens des rapports immédiats. Or la même technologie des transports et communications qui sape le réseau de parenté, entraîne aussi le retour du balancier migratoire vers la conurbation montréalaise, qui enfle rapidement après 1950. Conjugaison explosive, grosse d'un chambardement dont la Révolution tranquille ne forme que l'amorce. Aiguillonné, de surcroît, par leurs nouvelles ambitions professionnelles, le nationalisme des Canadiens français se mue en nationalisme québécois. Les allégeances s'émancipent des clivages de familles 'bleues' et 'rouges' pour participer d'une stratégie d'ascension collective, annoncée par la grève d'Asbestos (1949), incarnée par une raison d'État depuis la nationalisation de l'électricité (1962). Le mouvement Desjardins devient la première institution d'épargne du Québec. Au tournant des années 1980, les francophones forment 76 % des dirigeants de grandes entreprises de la province dans le groupe d'âge des 30-39 ans, contre 44 % seulement dans le groupe des 60

52 *Ibid.*, et Jean-Charles FALARDEAU, « Réflexions sur nos classes sociales », *loc. cit.*

53 François BÉLAND et Michel DE SÈVE, « La distribution des emplois entre les sexes et les groupes linguistiques au Québec », dans *La Morphologie sociale en mutation au Québec*, Cahier de l'ACFAS, 1986, pp. 61-88.

54 Daniel FOURNIER et Gary CALDWELL, « The Quebec Question : A Matter of Population », *The Canadian Journal of Sociology*, vol. XII, 1987, pp. 16-41.

ans et plus⁵⁵. Les trente années d'intervalle entre les deux générations correspondent à la période qui sépare 1980 de 1950, quand démarre la concentration de la population.

La télévision a son mot à dire. Elle disloque les réseaux de voisins et livre une dure concurrence aux veillées de parenté. Émancipés du conformisme ambiant, les individus deviennent réceptifs aux appels de solidarité globale. L'écran révèle et amplifie le contraste des univers pancanadien et québécois. Le nouveau médium interagit avec ses effets idéologiques. La télédiffusion d'un événement entraîne d'autres adhésions qui attirent encore davantage de journalistes. Le téléviseur se généralise vers 1953 : dix ans plus tard sautent les premières bombes du F.L.Q., « Vive le Québec libre ! » retentit en 1967, vient Octobre 1970. Sur fond de virulence syndicale, de manifestations et d'émeutes. Tout cela coïncide avec la déchristianisation, la chute des naissances, le bond des homicides. Une fracture traverse brutalement les rapports humains et leur armature idéologique. Les nouvelles générations ne rompent pas seulement avec l'anti-étatisme et les cultes de leurs aînées, elles s'affirment novatrices, modernistes et permissives, se réalignent sur une affirmation territoriale : le Québec. Réalignement qui oblitère le précédent nationalisme *généalogique* du Canada français. La nation se percevait comme une diaspora familiale épanchée bien au delà des frontières de la province. Avatar de cette vision des choses, le corporatisme des années 1930-1940 constituait une projection sublimée des relations de famille dans l'ordre économique-politique. Par comparaison, le nationalisme québécois des années 1960 s'articule sur un État et son territoire. Il cherche immédiatement à s'assimiler les allophones — le démontre la formidable opposition au « Bill 63 » sur le libre choix de la langue d'enseignement en 1969. Cette identité nouvelle ne rassemble plus des *cousins*, mais des *citoyens*.

La métamorphose se poursuit sur un nouveau palier du milieu des années 1970 au début des années 1990. L'avidité des francophones déborde les mouvements collectifs pour s'assouvir en ordre dispersé : booms des asso-

55 A. SALES et N. BÉLANGER, *Décideurs et gestionnaires*, Dossier du Conseil de la langue française, Québec, 1985, pp. 180-182.

ciations, des petites et moyennes entreprises, des travailleurs autonomes. Le goût du dépassement qui se confinait naguère à certains créneaux (art, culture, politique) se répand dans l'ensemble des secteurs d'activité. Le virage égocentrique se décèle notamment par la poussée des naissances hors mariage et des suicides. Émergent une élite agressive, flamboyante jusqu'outre-mer, et une importante minorité d'exclus. Les descendants des Canadiens français se convertissent à la modernité. L'élargissement du fossé entre ceux qui participent de plain-pied au monde, et ceux qui le subissent, n'est pas propre au Québec. Il s'avère plus criant ici parce qu'il survient dans une société dont l'isolement l'en préservait.

Conclusion

Les particularités du Canada français s'imbriquaient autour de la convivance des proches. Il s'agit là d'un impératif universel mais qui, dans les sociétés voisines et dominantes, a dû s'accommoder d'autres formes d'intégration. Des conditions historiques particulières lui ont donné ici sa primauté. Le désir de vivre et travailler parmi ses familiers caractérise et explique les réactions de cette collectivité aux révolutions démocratique et industrielle. Sa relative atonie et son conformisme, que nous jugerions insupportables aujourd'hui, avaient pour contrepartie la quête d'une existence où labeur, loisir et plaisir se fondaient dans une chaleureuse sécurité. Tant qu'elle anima les cœurs et les rêves, cette sociabilité put résister aux pressions de la modernité. Face à la montée de la compétition pour les terres ou pour les emplois, les gens se sont repliés sur leur parenté étendue, souvent mêlée aux voisins du rang ou de la rue. La dispersion du peuplement, de 1840 à 1940, ne pouvait, dans ces conditions, que générer un archipel de clochers repliés sur eux-mêmes, inertes devant les appels de mobilisation nationale. Ce cheminement conduisit à un particularisme devenu très accusé dans l'entre-deux-guerres. Diverses caractéristiques de l'époque comme la haute fécondité, le caractère étroitement familial des entreprises, la cristallisation des réseaux de parenté en phalanges politiques « bleues » et « rouges », tiennent au resserrement de la sociabilité. Mais un réalignement s'amorce avec l'invasion de l'automobile, du téléphone puis de la radio, se confirme à l'arrivée de la télévision. Ces nouvelles technolo-

gies chambardent les rapports interpersonnels, les désirs, l'imaginaire ; elles attirent les habitants autour de Montréal. Ici notamment, dès 1910-1920, s'amorce un changement de mentalité qui se répand dans la province et s'accélère à partir de 1945. Disparaissent progressivement les spécificités du Canada français : endogamie, prolificité, anti-étatisme, hérédité du statut, homogénéité des mœurs et des croyances. L'allégeance aux réseaux de familles se transfère à l'identité québécoise de 1960 à 1990. Une identité où le dépassement et l'innovation constituent les principaux vecteurs de prestige, où suicides et exclusion se multiplient.



DÉCLIN ET DISPARITION DE LA DROITE INTELLECTUELLE QUÉBÉCOISE (1956-1966) ¹

Xavier Gélinas

La Révolution tranquille fut longtemps considérée par les chercheurs, et elle l'est encore aujourd'hui par une partie du public, comme le triomphe d'un monde nouveau et meilleur sur celui de la grande noirceur duplessiste, du clergé omnipotent et obscurantiste, du Québec né pour un petit pain. « Hier encore, c'était froid, calfeutré et pétrifié ; aujourd'hui, c'est déjà chaud, ouvert et grouillant de vie », écrivait Marcel Rioux ².

Depuis une quinzaine d'années, les spécialistes des sciences humaines nuancent cette analyse, trop manichéenne pour être exacte. Les retouches se font de deux manières. D'une part, plusieurs jugent, avec le recul du temps, que les promesses initiales n'ont pas produit les résultats escomptés : les fruits de la Révolution tranquille seraient chétifs, ou amers ³. D'autre part, le courant historiographique dit révisionniste ne juge pas tant l'époque qu'il en relativise le caractère subit : le Québec d'aujourd'hui n'est pas issu d'une génération spontanée, il s'est construit au fil des décennies et son évolution, somme toute, s'apparente à celle du reste du Canada et de l'Occident, c'est-à-dire qu'elle est marquée par l'ascension puis la domination du libéralisme ⁴.

-
- 1 Une première version de ce texte a été présentée au Groupe Dikè de l'UQAM, le 16 avril 1998, ainsi qu'au congrès de l'ACFAS, le 12 mai 1998 à Québec. Merci aux collègues et amis Jean Gould et Marcel Martel pour leurs commentaires critiques.
 - 2 Marcel RIOUX, *La Question du Québec*, nouvelle éd., Montréal, Parti Pris, 1976, p. 105.
 - 3 Cf., par exemple, Léon DION, *Québec 1945-2000*, t. III, *La Révolution déroutée, 1960-1976*, Montréal, Boréal, 1998, 336 p. ; Fernand DUMONT, « Quelle révolution tranquille ? », dans F. Dumont (dir.), *La Société québécoise après trente ans de changements*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1991, pp. 13-23.
 - 4 Cf., par exemple, Paul-André LINTEAU *et al.*, *Histoire du Québec contemporain*, t. II, *Le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal, 1986, 739 p. ; Fernande ROY, *Histoire des idéologies au Québec aux XIX^e et XX^e siècles*, Montréal, Boréal, 1993, 127 p. ; Claude COUTURE, *Le Mythe de la modernisation du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1991, 152 p.

Que les effets de la Révolution tranquille soient bénéfiques ou non, que la netteté de la démarcation de 1960 soit avérée ou niée, il est un « acquis » que les uns et les autres chercheurs n'ont guère encore tâché de réévaluer : l'anachronisme du courant de pensée « nationaliste traditionnel » ou « clérico-nationaliste », que nous appelons ici la droite intellectuelle. Là-dessus chacun s'entend. Il était nécessaire qu'une Révolution tranquille survînt pour accélérer la disparition, inéluctable de toute façon, d'une idéologie radoteuse et rétrograde. En réalité, historiens et sociologues s'attardent peu à de pareils jugements, qui semblent aller de soi⁵. La manière la plus simple de démontrer que la *modernité* l'emporte sur le traditionalisme, aussi naturellement que le printemps succède à l'hiver, c'est d'insister sur les signes annonciateurs, puis les symboles les plus éclatants, de cette nouvelle saison des esprits ; et de ne pas gaspiller de temps à ressasser la stérilité de l'ère glaciaire, et encore moins ses survivances post-1960. C'est ainsi que l'on consacre dix fois moins d'espace à la droite intellectuelle qu'aux auteurs « dans le vent » comme le tandem Laurendeau-Filion au *Devoir* ou qu'aux groupes gravitant autour de *Cité libre*, de Radio-Canada, du Refus global, de *Parti pris*, de la revue *Liberté*, etc.⁶.

Presque quarante ans après le « Désormais » de Paul Sauvé, il est opportun, pour mieux comprendre ce que fut ou ce qu'aurait pu être la Révolution tranquille, de combattre l'amnésie et les déformations habituelles concernant le courant des intellectuels de droite.

Il s'agit d'abord de rappeler que, durant la Révolution tranquille, un courant de droite s'est manifesté. Ni son état minoritaire ni sa disparition éventuelle n'autorisent à taire son existence. Sinon, comment comprendrait-on les luttes qu'ont menées les intellectuels « progressistes » ? Lorsque les André Laurendeau, les Pierre Trudeau, les Marcel Rioux, les Pierre Vallières ou les Jacques Godbout s'insurgeaient contre des idées qu'ils jugeaient réactionnaires, à qui s'adressaient-ils ? À Duplessis, au clergé, aux grandes entreprises capitalistes... oui, mais encore ? S'imagine-t-on que, dans la presse, dans les forums publics, dans les revues d'idées, personne ne leur répondait ?

5 Cf., par exemple, André-J. BÉLANGER, « Les idéologies politiques dans les années 1950 », dans Jean-François Léonard (dir.), *Georges-Émile Lapalme*, Sillery, Presses de l'Université du Québec, 1988, pp. 123-125. Certains auteurs se démarquent, v.g. Michael D. BEHIELS, *Prelude to Quebec's Quiet Revolution: Liberalism versus Neo-nationalism, 1945-1960*, Kingston et Montréal, McGill-Queen's University Press, 1986, pp. 54-58 et 93-95.

6 On peut s'amuser à calculer cette disproportion dans P.-A. LINTEAU *et al.*, *op. cit.*, pp. 347-360 et 673-688.

Ces intellectuels de droite apportaient une contribution cohérente aux débats d'idées. Leur discours s'adaptait aux temps nouveaux, sans pour autant se départir de ses principes fondamentaux. En d'autres termes, même si ce sont d'autres projets qui l'ont emporté, avec et après la Révolution tranquille, la droite proposait, elle aussi, son projet modernisateur, son projet de société. Un résumé très sommaire en sera proposé ici.

En dernier lieu, il convient de s'interroger à nouveau sur l'extinction quasi totale de la droite intellectuelle à la fin des années 1960. Loin de représenter la nécrose d'un organisme qui ne se renouvelait pas, ce déclin, tel que nous le suggérerons, s'explique par une conjonction de facteurs pratiques et idéologiques.

Le sujet est complexe et ne pourra être abordé ici qu'en schématisant des idées, des choix ou des cas de conscience qui requerraient infiniment plus de nuances. Il s'agit d'arpenter, à grandes enjambées, un territoire encore méconnu des chercheurs⁷.

Une note s'impose pour expliquer le découpage chronologique retenu. Si la Révolution tranquille *politique* débute bien en 1960, celle des *intellectuels* dure depuis l'après-guerre, et l'année 1956 en marque une indéniable escalade : des élections provinciales marquées par la corruption et offrant un cinquième mandat à Duplessis fouettent l'ardeur des forces « progressistes ». C'est l'année qui voit la fondation de l'éphémère Rassemblement démocratique, ainsi que la publication de *La Grève de l'Amiante*, avec les deux essais percutants de Pierre Trudeau, et de l'article-choc des abbés Dion et O'Neill, « L'immoralité politique dans la province de Québec » ; chez les droitistes, on le verra, 1956 marque également un réveil. L'année 1966 a été choisie par commodité ; outre qu'elle clôt la Révolution tranquille au sens strict, elle coïncide avec l'implantation d'une nouvelle polarisation idéologique, sous la forme du diptyque fédéralisme — indépendantisme, qui tend à amalgamer au sein de l'un ou de l'autre camp des doctrines et sensibilités naguère hostiles.

7 Notre thèse de doctorat, *La Droite intellectuelle et la Révolution tranquille (1956-1966)*, en cours de rédaction à l'Université York, se propose de défricher ce terrain en détail. Un article de Pierre TRÉPANIÉ est essentiel : « Notes pour une histoire des droites intellectuelles canadiennes-françaises à travers leurs principaux représentants (1770-1970) », *Les Cahiers des Dix*, 48, 1993, pp. 119-164. Depuis une décennie, l'étude de ce courant d'idées s'enrichit d'études pionnières, mentionnées au fil du présent texte ; leur diffusion limitée — la plupart demeurent sous la forme de mémoires de maîtrise — explique en partie leur faible résonance.

Quels sont les principaux porte-parole, les principaux organes de la droite intellectuelle autour des années 1956-1966 ?

Du côté des individus non reliés à une institution ou à un organe de presse, les noms de Lionel Groulx et de Robert Rumilly se distinguent. Le premier se passe de présentation. Bien qu'assez âgé — il a 82 ans en 1960 — le chanoine Groulx continue à commenter son temps. Son dernier essai, *Chemins de l'avenir*, publié à la fin de 1964, constitue une tentative de synthèse sur la Révolution tranquille⁸. Robert Rumilly, lui, est surtout connu comme historien, mais son œuvre polémique n'est pas négligeable⁹. Qui ne se souvient — du titre, au moins — de son pamphlet de 1956, *L'Infiltration gauchiste au Canada français ?* D'une génération plus jeune que Groulx — il est né en 1897 — on dit souvent de Rumilly qu'il fut le scribe attitré de l'Union nationale. Ce jugement, vrai en partie, ne dispense pas d'étudier ses essais (quatre titres ont suivi *L'Infiltration*), qui portent la marque tant de la droite maurrassienne que du conservatisme américain¹⁰. Rumilly est digne de mention pour ses textes, mais aussi pour son rôle de rassembleur auprès d'une large fraction des intellectuels droitistes de l'époque. C'est en effet sous son propre toit que se réunit le Centre d'information nationale (1956-1962)¹¹. C'est un cercle de réflexion, c'est surtout une sorte de salon à l'ancienne, où des gens de sensibilité droitiste ou nationaliste peuvent discuter, se ressourcer et s'entraider. Le CIN lance une dizaine de manifestes sur divers sujets.

La revue *Tradition et Progrès* (1957-1962) a été lancée par des jeunes nés respectivement en 1926 et 1927, et aujourd'hui oubliés : Albert Roy et

8 Lionel GROULX, *Chemins de l'avenir*, Montréal, Fides, 1964, 161 p. Cf. aussi *Mes Mémoires*, t. IV, Montréal, Fides, 1974, pp. 281-362.

9 Cf. Pierre TRÉPANIÉ, « Robert Rumilly, historien engagé », *L'Action nationale*, LXXIII, 1, septembre 1983, pp. 9-40.

10 *L'Infiltration gauchiste au Canada français*, Montréal, éd. par l'auteur, 1956, 147 p. ; *La Tactique des gauchistes démasquée*, Montréal, éd. par l'auteur, 1957, 75 p. ; *Les Socialistes dominant le réseau gauchiste*, Montréal, éd. par l'auteur, 1959, 166 p. ; *Quel Monde ! Communisme ! Socialisme ! Séparatisme !*, Montréal, Actualité, 1965, 96 p. Un autre titre est « engagé » mais moins polémique : *Le Problème national des Canadiens français*, Montréal, Fides, 1962, 146 p.

11 Cf. Pierre TRÉPANIÉ, « Robert Rumilly et la fondation du Centre d'information nationale (1956) », *Les Cahiers des Dix*, 44, 1989, pp. 231-254.

Gaétan Legault¹². Publiée aux trois mois, elle se voulait l'antithèse de *Cité libre* : elle affichait sans complexe des positions nationalistes et de droite. Les *Cahiers de Nouvelle-France* (1957-1964) sont une autre revue trimestrielle de la même mouvance¹³. Ils sont animés d'abord par le père Gustave Lamarche (1895-1987), clerc de Saint-Viateur et par le philosophe André Dagenais (1917 -) ; puis, à compter de 1959, par un chanoine de l'Estrie, Achille Larouche (1921 -). L'idéologie des *Cahiers* s'apparente sur le fond à celle de *Tradition et Progrès*, avec cependant un catholicisme plus affiché, plus mystique ; sous la direction de Larouche, le nationalisme est tout relatif alors qu'il était triomphant du temps de Lamarche et Dagenais. Ceux-ci, en quittant les *Cahiers*, ont dirigé la revue *Nation nouvelle* durant sa brève existence (quatre livraisons) en 1959.

Le jeune Raymond Barbeau (1930-1992) mène une troisième revue, *Laurentie* (1957-1962), en plus de populariser ses idées dans quelques ouvrages largement diffusés¹⁴. Trois années avant que les Bourgault, Chaput et d'Allemagne se manifestent, Barbeau releva l'idée indépendantiste, oubliée depuis la fin des années 1930. L'indépendance du Québec n'était pas le seul élément au programme de *Laurentie* et du mouvement qui l'accompagnait, l'Alliance laurentienne. Marqué par le salazarisme et la doctrine sociale de l'Église, Raymond Barbeau prônait le « corporatisme communautaire », jugé indissociable de l'indépendantisme.

12 Cf. Xavier GÉLINAS, « La droite intellectuelle et la Révolution tranquille : le cas de la revue *Tradition et Progrès*, 1956-62 », *The Canadian Historical Review*, 77, 3, septembre 1996, pp. 353-387 ; cet article résume notre mémoire *Tradition et Progrès (1957-1962) : une Révolution tranquille de droite ?*, mémoire de M.A. (Histoire), Université de Montréal, 1991, xxv-227 p.

13 Cf. Sylvie RENAUD, *Cahiers de Nouvelle-France et Nouvelle-France : La droite catholique face à la Révolution tranquille, 1957-1964*, mémoire de M.A. (Histoire), Université de Montréal, 1993, vii-246 p. ; Jean-Marc MARANDA, *La Politique d'un philosophe : André Dagenais dans les années 1950*, mémoire de M.A. (Histoire), Université de Montréal, 1996, 170 p. ; René PAGEAU, « L'idéologie de Gustave Lamarche », *L'Action nationale*, LXIV, 9, mai 1975, pp. 758-777.

14 Cf. Éric BOUCHARD, *Raymond Barbeau et l'Alliance laurentienne : les ultras de l'indépendantisme québécois*, mémoire de M.A. (Histoire), Université de Montréal, 1997, vii-219 p. Œuvres de Raymond BARBEAU (toutes publiées à Montréal, aux Éd. de l'Homme) : *J'ai choisi l'indépendance*, 1961, 128 p. ; *Le Québec est-il une colonie ?*, 1962, 158 p. ; *La Libération économique du Québec*, 1963, 158 p. ; *Le Québec bientôt unilingue ?*, 1965, 158 p.

Pour atteindre l'opinion publique cultivée, la droite intellectuelle comptait également sur un hebdomadaire, *Notre Temps*, que dirigeait Léopold Richer (1902-1961)¹⁵. *Notre Temps* soutenait l'Union nationale encore plus que Rumilly, et recevait d'elle de quoi boucler son budget chaque mois. Son champ d'intérêt s'étend plus loin, cependant, que le domaine électoral ou parlementaire, et le journal pouvait s'enorgueillir de la collaboration d'un Roger Duhamel (1916-1985) et d'un Léo-Paul Desrosiers (1896-1967)¹⁶.

Parmi les auteurs droitistes de l'époque, mentionnons enfin l'économiste François-Albert Angers (1909 -), directeur de *L'Action nationale*, et le père Richard Arès (1910-1989), jésuite, directeur de *Relations*, autre revue mensuelle¹⁷. Angers et Arès peuvent difficilement être classés ailleurs qu'à droite pour leur système de pensée ; ce ne sont que des nuances çà et là qui les distinguent des Rumilly, des Barbeau ou des Lamarche sur le fond. Mais il est à noter que, tout comme Groulx, ils gardent certaines distances à l'égard des autres individus et périodiques évoqués ici. Ils s'abstiennent d'user d'un langage trop polémique, ne désirant pas couper les ponts avec les nationalistes, ou les catholiques sincères, qui ont pris le virage « gauchiste » ; plus pratiquement, cette prudence leur est dictée par la relative variété de pensée qui prévaut dans les revues qu'ils dirigent.

En somme, lorsque le regard se porte vers 1960, on constate que la droite intellectuelle n'occupe certes pas tout l'espace — mais n'a-t-elle pas toujours eu un Dessaulles, un Buies, un Jean-Charles Harvey pour lui faire pendant ? Elle dispose tout de même, en dépit de réserves parfois importantes qu'il faudrait exposer, du soutien de deux forces qu'elle appuie en retour : l'Union nationale encore au pouvoir, et l'Église. Elle amorce un renouvellement générationnel. Entre le chanoine Groulx (82 ans en 1960) et

15 Cf. Régis COIFFETEAU, *Léopold Richer et Notre Temps (1956-1961) : la pensée d'un journaliste nationaliste de droite à la veille de la « Révolution tranquille » au Québec*, maîtrise d'histoire contemporaine, Université François-Rabelais (Tours), 1993, 111 p.

16 Cf. Martin LANGEVIN, *La Pensée nationaliste de Roger Duhamel, directeur de Montréal-Matin (1947-1952)*, mémoire de M.A. (Histoire), Université de Montréal, 1992, VII-168-XIII p. ; Pierre TRÉPANIÉ, « Roger Duhamel (1916-1985) », *L'Action nationale*, LXXV, 2, octobre 1985, pp. 103-118 ; Julia RICHER, *Léo-Paul Desrosiers*, Montréal, Fides, 1966, 190 p.

17 Cf. le dossier « François-Albert Angers, l'économiste et le combattant », *Les Cahiers d'histoire du Québec au xx^e siècle*, 5, printemps 1996, pp. 45-113 ; John GRUBE, *Bâtisseur de pays : étude sur le nationalisme au Québec. La pensée de François-Albert Angers*, Montréal, Éd. de L'Action nationale, 1981, 256 p. ; Pierre TRÉPANIÉ, « Richard Arès », *L'Action nationale*, 82, 2, février 1992, pp. 167-198.

Raymond Barbeau (30 ans), cette mouvance compte des représentants notoires dans chaque tranche d'âge, à une exception près, significative il est vrai, celle des auteurs nés entre 1910 et 1925 et atteignant donc la maturité intellectuelle autour de 1930 à 1945. Des ouvrages nombreux, de vulgarisation ou de doctrine, un réseau de journaux et de revues diffusent ses idées. Mais tout s'effritera soudainement. À la fin des années 1960, la droite intellectuelle est évacuée des débats. Pour l'expliquer, il faut d'abord procéder à un bref survol des idées que cette droite exprimait.

Certains principes généraux sont communs à tous les droitistes. Ce ne sont ni des choix de partis politiques, ni même des options constitutionnelles pour l'avenir du Québec ou du Canada français, qui départagent fondamentalement la droite et la gauche intellectuelles. La ligne de démarcation se situe quant à la conception de la nature humaine, de la place de l'homme en société.

Pour la droite intellectuelle, il est faux de dire que « les hommes naissent libres et égaux en droit ». L'homme ne naît pas libre. C'est clair dès sa naissance : il naît au sein d'une famille (la « cellule-mère de la Nation ¹⁸ »), d'un milieu social, d'un groupe linguistique, d'une foi religieuse, d'une région et d'un pays. C'est donc un animal social par nature. Tous ses liens ne sont pas des garrots. En temps normal, ce sont autant de soutiens. Imaginer l'homme libre de tout lien, c'est pécher par irréalisme ou par supercherie, car une fois l'homme artificiellement « libéré » de ses milieux, il est fragilisé. Parler des droits de l'Homme avec un grand « H », comme le font les déclarations issues de la Révolution française, est une absurdité aux yeux des droitistes. La nature humaine dérive de la réalité, et non d'un principe abstrait. L'Homme tout court n'existe pas ; « il faut [...] incarner et concrétiser l'homme dans un milieu et dans un temps » si on cherche vraiment son épanouissement ¹⁹.

Quant à l'inégalité des hommes, il s'agit, aux yeux des droitistes, de constater la réalité telle qu'elle est, et non telle qu'on voudrait qu'elle fût. Rumilly l'explique crûment mais clairement :

18 [Anonyme], « Enfin, un ministère de la famille », *Nouvelle-France*, 14, juillet-septembre 1960, p. 159.

19 Jean-Marcel DESLAURIERS [Gaétan Legault], « Nos nouveaux maîtres », *Tradition et Progrès*, I, 1, mars 1957, p. 11.

Les hommes sont égaux devant Dieu, sans doute. Ils ne sont pas égaux en aptitudes, ils ne sont pas égaux devant la vie. Dans la même race. Les uns sont grands, d'autres petits ; les uns sont forts, d'autres faibles ; les uns sont intelligents, les autres le sont moins ; les uns sont doués pour le commandement, d'autres sont nés pour exécuter, pour obéir. Il serait absurde et catastrophique d'attribuer les postes de commande aux hommes les moins doués. Tout le monde le reconnaît, je pense ²⁰.

La droite ne se réjouit pas de ces inégalités multiples d'aptitudes et de conditions. Elle note leur existence indéniable et permanente dans l'Histoire. De cette représentation hiérarchique de la vie, elle déduit la nécessité d'élites, dont les responsabilités sont proportionnelles aux dons et à l'influence. Il s'agit de gérer humainement ces inégalités, pour que le bien commun soit respecté.

Cette répudiation du libéralisme à sa racine même, la droite intellectuelle l'étend aux idées, à la religion. En effet, si on prend du libéralisme la définition facétieuse attribuée à Léon Daudet, selon lequel un libéral, c'est celui qui croit que son adversaire a raison, les nationalistes traditionnels ne sont certainement pas libéraux. Il n'existe pas pour eux de « pluralité des idées et des vérités ». Il va de soi que d'autres religions, d'autres idées philosophiques puissent être professées. Mais cette concession ne dérive pas d'un supposé droit inaliénable de chacun à choisir ses valeurs ; elle découle simplement de la charité chrétienne due au pécheur, et d'une conception pratique de la vie sociale qui interdit l'homogénéité. Le catholicisme est indiscutable et universel chez les droitistes de la période. Même lorsqu'il n'est pas exhibé avec insistance et qu'il ne semble pas colorer toute analyse (comme chez Rumilly ou dans les pages de *Tradition et Progrès*), il est clairement indiqué comme pilier central. En général, le catholicisme de la droite est d'une autre variété que celui épousé par les mouvements d'Action catholique, par exemple. Risquons un raccourci imparfait, peut-être injuste : la foi des droitistes s'appuie moins sur l'Évangile que sur les encycliques ; moins sur la vie de Jésus que sur celle des papes et sur l'Église, une Église qui incarne à la perfection l'Ordre et l'Autorité, si on prend de ces termes leur plus noble acception.

Son traditionalisme, qui expliquera le refus de plusieurs réformes d'institutions ou d'attitudes durant la Révolution tranquille, la droite le dit procéder du réalisme, et non d'un attachement sentimental aux coutumes des aïeux (bien que dans les faits, les sentiments et l'instinct se mêlent à la rai-

20 Robert RUMILLY, *Quel Monde ! [...]*, p. 3.

son). La droite dit constater une multitude de faiblesses, de retards, dans la société canadienne-française : condition matérielle, instruction, domination économique, atrophie nationale, etc. Elle ne se refuse pas aux réformes, elle propose un « nationalisme positif », pour reprendre le titre d'un numéro spécial de *L'Action nationale* de 1963. Mais si on désire sincèrement le progrès d'une société, croient les droitistes, on ne doit pas commencer par la dépouiller de ce qu'elle possède. « La continuité, c'est pour la Nation le droit d'évoluer dans la conformité avec elle-même, avec ses sources, ses valeurs essentielles d'être et de vie ²¹. »

C'est cette vision de l'homme qui explique le nationalisme des droitistes. Puisque l'homme d'ici naît dans un milieu canadien-français et catholique, il faut que tout, dans l'ordre social, lui permette de s'épanouir en tant que Canadien français catholique. Ce n'est généralement pas au nom du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes que le nationalisme se justifie, croient les traditionalistes ; c'est au nom du devoir des peuples de rester eux-mêmes, c'est parce que la nation représente le milieu humain par excellence.

Quant à la forme constitutionnelle que prendra ce nationalisme, c'est une question de circonstance, et non en elle-même une question de principe. Le vrai conflit, aux yeux des intellectuels de droite, n'oppose pas l'indépendantisme au *statu quo* fédéraliste, mais plutôt une conception nationaliste de la vie à une conception indifférenciée des hommes avec un grand H. Durant les dernières années du duplessisme, la plupart des droitistes — sauf Barbeau, déjà indépendantiste affiché — sont des autonomistes classiques qui demandent le respect du « pacte » de 1867. Vers 1960-1962, les positions se raffermissent, atteignant l'indépendantisme ou presque. Et à mesure que les années 1960 avancent, les droitistes se dispersent, certains continuant leur ascension vers le séparatisme — le parcours d'un Angers se suit pas à pas dans *L'Action nationale* —, d'autres, effrayés par le virage à gauche du nationalisme, devenant de plus en plus prudents et finissant parfois par embrasser le pancanadianisme.

Quelle que soit l'option constitutionnelle adoptée, il est clair que la nation canadienne-française, pour les droitistes, inclut — moralement sinon pratiquement — les francophones hors Québec, et qu'elle exclut, au Québec même, les anglophones et allophones qui tiennent à le rester. Il ne s'agit pas exactement d'une nation ethnique : d'une part parce qu'on juge que l'assimilation à la langue anglaise, notamment hors Québec, dénationalise les ci-devant Canadiens français ; et d'autre part parce que l'on invite les immi-

21 « Militons pour la trilogie unique : Dieu, Patrie, Famille », éditorial, *Cahiers de Nouvelle-France*, 10, mai-août 1959, p. 91.

grants à joindre les rangs des francophones québécois, et que l'on ne ménage pas les étreintes à ceux qui le font. Il demeure certain que la nation canadienne-française perçue par les droitistes en est une de souvenirs, de mœurs et d'aspirations communes ; non pas une nation légaliste ou territoriale.

Le système économique entrevu par les droitistes découle aussi de leur conception philosophique. Il est clair que l'*économisme* est irrecevable : l'économie ne doit pas exister pour se satisfaire à elle-même. Elle vient après le spirituel et après le politique car sa fonction est de servir le bien commun. C'est cela qui doit baliser, réguler ce qui constitue en principe le meilleur système : l'économie libre. Mais qui dit économie libre ne dit pas libéralisme économique — le but du capitalisme étant de faire des profits et non de contribuer au bien commun. D'autre part, le libéralisme ne tient pas compte des frontières, des solidarités nationales. Il lui faut donc un frein, croit la droite, ou plutôt un guide, qui le suive d'assez près pour protéger les intérêts de la société, tout en lui laissant assez de jeu pour ne pas brimer sa liberté légitime. C'est dire que les droitistes n'envisagent pas clairement un seul système économique idéal. Là où leurs prédécesseurs des années 1930 et 1940 optaient pour un corporatisme d'associations (et non d'État), le discrédit dans lequel est tombé indistinctement tout corporatisme depuis 1945 empêche dorénavant pareille conviction. Le corporatisme est encore évoqué, en proportions diverses, chez plusieurs auteurs, mais en association avec l'entreprise privée, la réglementation et la propriété étatiques, et le régime coopératif.

Il faut examiner la place que la droite intellectuelle, longtemps taxée d'anti-étatisme, accorde à l'État québécois en ces années où il se découvre des fonctions nouvelles. Le principe qui la gouverne, c'est celui de subsidiarité énoncé par l'Église : l'État ne doit intervenir que lorsque le bien commun serait menacé si des pans de l'activité socio-économique étaient assumés par le secteur privé. D'où les réticences de certains droitistes face à la vague d'étatisations réalisées ou envisagées. Angers, par exemple, s'oppose à la nationalisation de l'électricité, pour une raison de principe : il souhaite la multiplication des coopératives d'électricité à la grandeur du Québec, afin que les citoyens-consommateurs puissent contrôler leur développement, chacun en fonction des besoins propres à leur environnement.

En revanche, la plupart des autres droitistes, dont Groulx, favorisent cette nationalisation ; ils ne croient pas que les coopératives aient les reins assez solides et les compétences pour gérer ce secteur, et ils constatent que, dans le cas de l'électricité, l'entreprise privée nuit au bien commun, c'est-à-dire au bien national. Il ne reste que l'État pour rendre cette ressource au peuple. Devant la carence des secteurs intermédiaires au Québec,

et la trahison nationale fréquente, chez les Canadiens français, de « ces membres de l'élite qui furent plutôt un boulet aux pieds de la nation qu'un diadème à sa tête ²² », il ne reste que l'État québécois pour assumer le rôle d'élite dont les Canadiens français, comme tous les autres peuples, ont besoin. Ce sont donc les conditions particulières du développement politique et économique du Québec, et non un culte théorique pour l'étatisme, qui incitent la plus grande partie des droitistes à approuver l'incursion du régime Lesage dans des domaines neufs (ministère des Affaires culturelles, Société générale de financement, etc.) et même à l'encourager à agir là où il ne bougera pas, comme l'activation de Radio-Québec.

En ce qui concerne la laïcisation des institutions, autre élément clé de la Révolution tranquille, les droitistes n'ont habituellement pas d'objections de principe à ce que le personnel des réseaux de l'enseignement et de la santé se laïcise de plus en plus. Tout au plus critique-t-on certaines manières de procéder, et allègue-t-on qu'en écartant trop les religieux, la société se prive d'un savoir-faire séculaire et renonce à des économies appréciables. Ce que l'on juge autrement plus grave, c'est la laïcisation des structures, prélude assuré, croient les droitistes, à la déchristianisation des esprits. La majorité s'y oppose, pour deux raisons distinctes. Chez ceux qui, comme Rumilly et *Tradition et Progrès*, ne croient pas que la religion doive tout imprégner, on constate néanmoins l'idée que l'Église a toujours été présente dans l'histoire du Canada français et que la reléguer à la sacristie, c'est amputer le Québec d'une composante de son identité. Chez les autres droitistes, aux croyances plus expansives, on partage ce dernier raisonnement historique, ou pratique, en allant plus loin. Si un esprit spirituel prévaut, c'est toute la société qui en bénéficie. Le catholicisme, pour la droite, étant une religion sociale, fondée sur la fraternité et le dévouement, c'est un contrepoids essentiel à l'amoralisme et au matérialisme, provenant autant du libéralisme pur que de l'esprit de gauche.

Voilà donc, trop rapidement évoquées, les principales idées émises par la droite intellectuelle durant la Révolution tranquille et les années qui la précèdent immédiatement. La validité de cette idéologie est affaire d'appréciation personnelle, mais ce qui ne semble guère discutable est son caractère assez complet, élevé et cohérent, tout à l'opposé de la démagogie et de la frilosité qui servent trop souvent à la définir.

Une autre conclusion semble s'imposer : les grands principes des droitistes s'opposent de front à la définition courante du concept de *modernité*. Dans la modernité ainsi comprise, ce qui compte d'abord, c'est l'individu,

22 Le secrétaire de la rédaction [Jean Genest], « Le rapatriement des intellectuels », éditorial, *L'Action nationale*, LVI, 4, décembre 1966, p. 319.

non la famille ou la nation ; c'est l'existence, et non l'essence ; c'est la raison et la logique, non les traditions ou les préjugés ; c'est le matériel, le pragmatique, non le spirituel. Si cette définition est convenable, la droite des années 1956-1966 était certes antimoderne. Mais cette *modernité* est-elle purement et absolument synonyme de progrès social ? La question doit au moins être posée : au nom de quel dogme transcendant, au nom de quelles immuables tables de loi, les apôtres de cette modernité — qui se targuent pourtant, par ailleurs, de pluralisme et de relativisme — peuvent-ils décréter que leur conception de la société est le seul chemin menant à l'amélioration de la condition humaine ?

Comment expliquer l'extinction presque totale de cette droite après la fin des années 1960 ²³ ?

Des circonstances fortuites et pratiques doivent d'abord être évoquées. Le directeur de *Notre Temps*, Léopold Richer, décède subitement en 1961 ; il avait tenu le journal à bout de bras ; une fois Richer disparu, l'hebdomadaire vivotera un an avant de s'éteindre. Les idées traditionalistes cessent ainsi d'alimenter toute une clientèle sympathisante, cultivée, mais non encline à se tourner vers l'aridité des revues d'idées.

Le décès accidentel d'Albert Roy à l'âge de trente-sept ans, en novembre 1963, est une autre station du chemin de croix de la droite. Le directeur de *Tradition et Progrès*, notant le déclin de sa revue, avait décidé à l'été 1962 de la saborder et d'offrir son concours et sa liste d'abonnés à *L'Action nationale*. Le directeur de celle-ci, François-Albert Angers, misait de tels espoirs sur sa recrue qu'il en fit son second. Il envisageait de lui laisser la barre de la vénérable revue. Qui sait si un tandem Roy-Angers n'aurait pas transformé *L'Action nationale* en un organe doctrinalement plus homogène et complet, plus dynamique (d'une génération le cadet d'Angers, Roy disposait de plus de temps et avait un talent pour l'organisation), plus apte à répliquer coup sur coup à *Cité libre*, à *Parti pris* ou à *Maintenant* ?

23 Gare aux étiquettes confondantes : cette droite intellectuelle — communautaire, spiritualiste, traditionaliste — n'est pas l'ancêtre du courant homonyme né ici au début des années 1980 avec le spleen post-référendaire et la découverte des ratés du keynésianisme. Les références de cette autre droite, contemporaine, qui combat l'État tout-puissant, sont à chercher du côté des Aron et des Revel, des Friedman et des Hayek.

La défaite de l'Union nationale, en 1960, nuit à la droite, qui perd l'oreille favorable dont elle disposait parfois sur la Grande-Allée, qui perd surtout des avantages pécuniaires. Si certains auteurs n'ont jamais bénéficié ni demandé de fonds du parti duplessiste, *Notre Temps*, *Tradition et Progrès* et les *Cahiers de Nouvelle-France* s'en étaient prévalu, Rumilly également, pour la diffusion de ses livres et pour quelques activités du Centre d'information nationale. En aucun cas les subventions unionistes n'ont constitué le principal apport de fonds ; elles représentaient cependant la différence entre une survie très précaire et une certaine stabilité.

Plus profondément, la défaite de l'Union nationale est une perte politique. Malgré les réticences de plusieurs pour ce parti, tous reconnaissent qu'il valait mieux que la solution de rechange libérale — insensible à l'autonomisme et abritant des éléments « gauchistes ». La tragédie des intellectuels de droite fut de ne pas affirmer cela avec assez de clarté, avant 1960. L'auraient-ils pu aisément, sans compromettre tout espoir d'infléchir le régime Duplessis dans le bon sens, comme ils y parvinrent avec la création de la Commission Tremblay et l'institution d'un impôt provincial sur le revenu ? Quoi qu'il en soit, leurs explications subséquentes semblent insincères. Car « après », avec l'opprobre qui entoure tout de suite la « grande noirceur », la crédibilité est dure à conserver pour un courant d'idées que l'on juge s'être pendu aux basques de ce régime.

Encore plus problématique, pour le cheminement des droitistes, s'avère la conversion du Parti libéral du Québec au nationalisme, et le fait que celui-ci y associe, surtout après sa réélection en 1962, des réformes d'inspiration jugée suspecte. Parallèlement, une accointance nouvelle naît entre la gauche et le nationalisme. Plutôt que d'affirmer que le nationalisme vire à gauche, il serait plus exact d'écrire que depuis le début des années 1960, c'est la gauche qui adopte le nationalisme, après l'avoir méprisé jadis, et qui le subtilise à sa détentrice antérieure, la droite, en expurgeant au passage les composantes droitistes. Son nationalisme dit abandonner sa vocation ethnique et culturelle. Il veut tourner le dos à la tradition, pour adopter la raison et préparer l'avenir.

Ce faisant, les libéraux et les intellectuels progressistes déroutent les droitistes. Car en embrassant l'autonomie provinciale la plus hardie, en souhaitant même souvent l'indépendance, les uns et les autres font naître, au sein de la droite, un grand dilemme. Où réside la priorité ? Dans le nationalisme, ou dans le reste ? Et d'abord, peut-on ou doit-on faire un tel choix ? Cela résultera en une faille au sein de la droite.

Un contingent de droitistes opte pour le « national avant le social ». Électoralement, certains s'aperçoivent qu'ils soutenaient Duplessis non pour lui-même, mais parce qu'ils se sentaient contraints de voter contre l'anti-au-

tonomisme des libéraux d'alors. Idéologiquement, ils se rendent compte que leur « droitisme » passé était somme toute superficiel, et certainement subordonné à leur nationalisme. Or la question nationale semble enfin débloquent, rallier la population et secouer le Canada anglais ; comme on ne peut pas avoir mille fers au feu, c'est de celui-là qu'il faut s'occuper. Qu'ils lorgnent vers l'indépendance ou se contentent d'autonomisme, ces droitistes privilégient la dimension nationale. Le « reste », c'est-à-dire toutes les idées sociales et morales ? Soit on accepte les « nouveautés » comme une concession à l'esprit du temps, soit on les réprovoque, mais silencieusement — car il faut éviter les divisions entre nationalistes...

D'autres, au contraire, s'alarment avant tout de l'étatisme et du laïcisme de l'« équipe du tonnerre » et des mouvements de gauche, et se concentrent contre ces périls. De ce groupe, certains sont satisfaits du Canossa libéral à l'égard du nationalisme et du ralliement de la jeunesse progressiste, mais jugent qu'il n'est plus nécessaire de batailler pour la cause, car elle avance maintenant sans leur aide. Certains autres, au contraire, en viennent maintenant à suspecter le nationalisme lui-même, puisqu'il est porté par des gouvernants et des idéologues qui y associent des mesures de gauche. Pour eux, ce serait une apostasie que de continuer à se dire nationalistes avec de tels alliés.

Raymond Barbeau, par exemple, à travers *Laurentie* et ses livres propres, se range clairement dans le premier groupe, celui du « national d'abord ». Sa revue et ses ouvrages, au fil des années, se délestent de toute référence encombrante au corporatisme, à la vision spirituelle de la société et ainsi de suite, pour mieux cibler l'indépendantisme seul. *Nouvelle-France* se campe aux antipodes. Ses dernières livraisons demandent d'enterrer la hache de guerre franco-anglaise et de faire front contre le danger de l'heure : « Lorsque les athées et les agnostiques veulent tout laïciser ou neutraliser : écoles, hôpitaux, tribunaux, universités, instruments de diffusion, etc., marchons ensemble, Canadiens-Français et Canadiens-Anglais, pour planter partout la Croix et établir le Règne du Christ-Roi dans notre patrie ²⁴ ». L'œuvre de Rumilly est un autre exemple de ce dilemme. Le « Règne du Christ-Roi » ne l'a jamais préoccupé ; mais alors que *Le Problème national des Canadiens français*, publié au début de 1962, propose une quasi-indépendance pour le Québec, le dernier pamphlet de l'auteur, *Quel Monde !*, datant de 1965, range dans son sous-titre même le « séparatisme » dans la douteuse compagnie du « communisme » et du

24 Gérard MONET, « Qu'est-ce qu'un Canadien-Français ? », *Nouvelle-France*, 23-24, 1964, p. 119. (Les *Cahiers de Nouvelle-France* ont abrégé leur nom en 1960.)

« socialisme ». Le Centre d'information nationale meurt de cet écartèlement, dont ne sort pas indemne *Tradition et Progrès*. Un François-Albert Angers s'interdit, pendant quelques années, de trancher entre ses convictions nationalistes et ses principes traditionalistes. Durant la période 1960-1966, ses éditoriaux de *L'Action nationale* sont à la fois réjouis du virage autonomiste du PLQ — mais avec vigilance et en surélevant la barre — et critiques vis-à-vis d'autres orientations jugées néfastes dans la gouverne de Lesage. Mais un glissement survient : à la faveur des États généraux, de la fondation du Parti québécois et de la crise scolaire de Saint-Léonard, la prose d'Angers se cristallisera autour du statut constitutionnel du Québec et de l'unilinguisme français.

L'évolution de l'Église au Québec et dans le monde a aussi un impact sur la destinée des droitistes. La vieille alliance entre les idées traditionnelles, le nationalisme et le catholicisme se dessoude. C'est que durant les années 1960 l'Église catholique s'efface, sans trop protester, de ses champs en santé et en éducation ; ce faisant elle abandonne les droitistes, qui avaient toujours prôné une collaboration entre l'Église et l'État. Et le catholicisme de Vatican II et du Rapport Dumont, rompant avec maints principes droitistes, se redéfinit : collégialité, liberté religieuse, « désempourgeoisement », l'Église comme « peuple de Dieu », etc. Il suffit d'évoquer le virage dans la pensée du cardinal Léger pour saisir l'ampleur de cette transformation ²⁵.

L'intelligentsia catholique de droite est en désarroi devant tous ces revirements. La situation n'est pas sans analogie avec celle de *L'Action française* parisienne, lors de son désaveu par le Vatican en 1926. Comment défendre les prérogatives de l'Église si elle y renonce de son propre chef ? Lorsqu'on s'est vu inculquer l'obéissance à Rome, que faire si Rome appuie les tendances auparavant bannies ? En bref, comment — l'expression populaire semble ici opportune — se montrer plus catholique que le pape ? Les auteurs de droite ont le choix entre se ranger — et faire disparaître leur spécificité — ou se marginaliser dans l'intégrisme. Quelle que soit l'option retenue, les droitistes seront mis dans le même sac que l'Église, auprès des

25 Cf. Denise ROBILLARD, *Paul-Émile Léger : Évolution de sa pensée, 1950-1967*, LaSalle, Hurtubise HMH, 1993, pp. 179-225. Cf. aussi Jean HAMELIN, *Histoire du catholicisme québécois*, III, *Le xx^e siècle*, t. II, *De 1940 à nos jours*, Montréal, Boréal Express, 1984, pp. 209-349 ; Raymond LEMIEUX, « Les catholiques dans la Révolution tranquille : *aggiornamento* ou assimilation ? », dans Yves Roby et Nive Voisine (dir.), *Érudition, humanisme et savoir*, actes du colloque en l'honneur de Jean Hamelin (Université Laval, 1994), Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, pp. 295-316.

voix, de plus en plus nombreuses après 1960, qui la critiquent ouvertement, en particulier pour son influence dans l'histoire canadienne-française. L'Église et la droite intellectuelle ayant longtemps cheminé côte à côte, les horions portés à l'une atteignent aussi l'autre — et cela, triste ironie, durant les années mêmes où l'Église s'évertue à se dédouaner et à s'éloigner de la droite.

L'analyse conjointe de quelques causes pratiques et de grands facteurs — défaite et discrédit de l'Union nationale, captation du nationalisme par les ennemis d'hier, *aggiornamento* et baisse d'influence de l'Église — explique qu'un courant jadis illustré par M^{gr} Laflèche, Jules-Paul Tardivel, *Le Devoir* des premières décennies, *L'Action française* de Montréal ou l'École sociale populaire, se retrouve sans postérité.

DES BONS PÈRES AUX EXPERTS : MODERNISATION DES INSTITUTIONS SCOLAIRES AU CANADA FRANÇAIS, 1940-1964¹

Jean Gould

[...] les prêtres du clergé séculier ou des ordres religieux ont été associés dans le Québec à la plupart des mouvements sociaux et des œuvres de réforme.

Jean-Charles FALARDEAU

1. La réforme scolaire, cause ou effet ?

La Révolution tranquille pourrait se résumer en deux mots : électrification et éducation. Dans l'imaginaire québécois, la nationalisation des compagnies privées d'électricité ainsi que la réforme scolaire célèbrent la maîtrise administrative et technique de la Nature et de la Cité. Baignée dans l'idéologie de la modernisation, la Révolution tranquille se présente comme une transformation instrumentale de la société par elle-même. L'école fut alors l'objet d'une rationalisation administrative et pédagogique et devint ainsi un puissant « instrument de changement ».

L'esprit de la réforme scolaire témoigne d'une nouvelle conception du fonctionnement de l'école et de ses fonctions dans la société. L'école est pensée comme un outil de développement de l'individu et de la société. L'école devient l'instrument de la société, comprise comme « économie ». Elle n'incarne plus des finalités normatives a priori et le système d'enseignement doit se calquer sur la réalité de la demande sociale, c'est-à-dire sur les besoins des clientèles. Ce n'est plus la philosophie mais les sciences positives qui doivent en élaborer les

1 Cet article est le fruit de mes travaux faits dans le cadre de la recherche « La modernisation de l'éducation et le sort de la culture secondaire, phase II » subventionnée par le CRSH; je remercie son directeur Nicole Gagnon. Cette synthèse fut rendue possible par le groupe de recherche « La Révolution tranquille oubliée : la conversion de l'Église à l'utopie sociale » subventionnée par le CRSH, ainsi que son directeur Gilles Gagné que je remercie. J'aimerais dédier ce texte à la mémoire du professeur Pierre Savard.

normes. Cette conception est en rupture tant sur le plan formel que substantif avec l'idéal de la modernité. L'école, comme institution politique, préparait le citoyen, comme institution académique elle initiait au monde des humanités. Depuis la Renaissance, l'idéal humaniste inspirait l'enseignement secondaire. La pédagogie étant dorénavant satellisée par la psychologie expérimentale et la gestion scolaire plutôt que la philosophie, l'enfant y est maintenant présenté comme un fait de nature qu'il faut protéger des trop dures contraintes de la société. Pendant ce temps, la sociologie fonctionnaliste se fait programme d'action et construit l'école comme un sous-système d'intégration à la société.

La société, quant à elle, n'est plus pensée sur le modèle d'une famille ni d'une cité, mais plutôt sur celui d'une grande organisation. Chaque individu y occupant une fonction spécifique, l'école est conçue comme une mécanique de différenciation sociale produisant des individus ajustés. La modernisation de l'école tend à faire d'elle aussi une grande organisation qui interagit avec son environnement par la médiation des besoins des clientèles.

L'analyse de l'histoire récente du système d'enseignement est donc piégée par une double rhétorique. La réforme serait à l'origine d'un système scolaire adapté aux besoins et fondé sur une pédagogie anti-traditionnelle qui permet de le centrer sur l'enfant. L'idéologie de la modernisation devient alors un horizon indépassable : elle sert de lorgnette pour définir les problèmes scolaires et suggère les solutions. Elle permet aussi de reconstruire le passé, qui ne peut être que celui d'une société et d'une école traditionnelles à moderniser, son « envers en creux ». Ainsi l'idéologie de la modernisation fait du Canada français le lieu de la « Grande Noirceur », et de l'école telle que connue jusque-là, le lieu de l'omniprésence de la religion et de l'Église.

Du point de vue de sa nature et de sa genèse, la Révolution tranquille se voudrait transparente ; elle se donne comme le fruit de la nécessité positive et historique. Cela fait problème du point de vue de l'étude d'une société ; la sociologie n'a pas à « reprendre » les représentations sociales des acteurs mais à les « comprendre », pas plus qu'elle n'a à se réduire à l'observation et la quantification de la morphologie sociale.

Les rapports d'une institution à la société sont révélateurs de cette dernière. Comme l'écrit Fernand Dumont : « Par l'École, la société se considère comme un objet. Pour ceux qu'intéressent les manières dont l'objet scientifique émerge des expériences collectives, la question scolaire est singulièrement féconde. L'École en tant que construction idéologique suggérée par une culture, l'École comme distributrice d'un type particulier de produits idéologiques : ce sont deux versants d'un même thème. Leur examen peut illustrer comment se dessinent

continuités et ruptures entre la genèse d'un problème et un modèle d'analyse sociologique de ce même problème². » L'école fut pensée comme un système, elle l'est devenue. La société ainsi se donne une représentation d'elle-même comme environnement de ce système et se saisit elle-même, sur ce mode, comme objet d'action.

Une perspective critique ne saurait faire l'économie d'une interrogation sur la genèse du phénomène de la modernisation. Il ne faut pas, ici, prendre l'effet pour la cause : l'idéologie de la modernisation trahit d'abord la mutation d'une société, l'émergence d'une nouvelle classe et de nouvelles pratiques. Nous ne voulons pas faire de la modernisation le sujet de l'histoire mais plutôt l'objet de notre étude. Celle-ci ne cherche pas à savoir si la soi-disant modernisation de l'éducation a ou non « répondu » aux besoins qu'elle avait prétendu identifier mais à en saisir la logique et le contenu. Ayant pour point de mire l'éducation, nous nous demanderons par quelles voies une société s'est mise à regarder l'éducation à travers la loupe de la notion de « besoin » qui définit l'enfant comme une donnée de nature. Nous devons nous demander d'où viennent les forces mises en scène lors de la Révolution tranquille, quelle est l'origine de ces élites modernisatrices et des utopies qui les inspirent. Nous ne pouvons nous en remettre aux explications qui évoquent les forces du changement, qui tels des démiurges terrassèrent les forces du traditionalisme. Comment expliquer une transformation si brusque, si radicale, si rapide ? La transformation des rapports dans lesquels entrent les hommes pour produire leur subsistance et des règles de la vie commune est une clef pour comprendre la transformation des idées. Il nous faut comprendre les forces qui accouchèrent le Canada français de la société québécoise et procédèrent par la même occasion à son enterrement, comment elles avaient été préparées à le faire et comment s'est creusé l'écart entre ce qu'elles voulaient faire et ce qu'elles firent.

Nous proposons de rechercher les racines de la modernisation scolaire dans les nouvelles pratiques administratives et pédagogiques qui se sont formées en même temps que l'expertise d'une élite naissante au sein même de l'Église des œuvres. La matrice idéologique de la critique de l'enseignement humaniste a été portée par l'orientation professionnelle, mais aussi par la psychologie cognitive. La nouvelle élite technicienne a rationalisé l'encadrement social catholique, où elle a développé une expertise sur le fonctionnement de ce qui est devenu avec le temps des bureaucraties. Le plan du système scolaire tel qu'exposé dans le Rapport

2 Fernand DUMONT, *Chantiers*, Montréal, HMH, 1968, p. 142.

Parent fut mis au point, élément par élément, au cours des années 1940 et 1950 alors que l'enseignement et les écoles étaient déjà l'objet de réformes partielles. En ce sens, le Rapport Parent, vu comme pierre d'angle de la Révolution tranquille, sera compris ici comme l'aboutissement de vingt-cinq ans de pratiques réformistes au sein de l'Église. Nous renversons donc les perspectives communes sur le Rapport Parent pour en faire le fruit d'une époque révolue plutôt que le début de la nôtre. Plutôt que de projeter en arrière les catégories bureaucratiques d'aujourd'hui, nous tenterons de reconstruire une genèse et de dégager des sables mouvants de l'histoire les éléments d'un passé oublié pour redonner à cette époque sa réalité.

1.1 Le Rapport Parent comme atomisation de l'élève

Une Commission royale d'enquête sur l'enseignement, présidée par M^{gr} Alphonse-Marie Parent, fut mandatée en 1961 par le gouvernement Lesage pour enquêter sur l'état du système d'enseignement. C'est après cinq ans de travaux, d'audition de mémoires et de témoins, de voyages à l'étranger que furent connues ses dernières conclusions. Son rapport en trois parties et six tomes sera déposé en trois temps. Une première partie, déposée en 1963, propose la création d'un ministère et d'un conseil supérieur de l'éducation. Une seconde partie, en deux tomes, sur les structures pédagogiques du système scolaire, est déposée en novembre 1964, et la troisième partie en deux volumes, sur l'administration de l'enseignement et l'annexe, sur les questions juridiques, clôt les travaux de la Commission en mars 1966.

Cette commission royale avait à sa tête le vice-recteur et ancien recteur de l'Université Laval qui remplissait, conformément à l'usage, la fonction de supérieur du Séminaire de Québec. Le vice-président, Gérard Filion, directeur du journal *Le Devoir*, devenu président de Mariner Industries en cours de mandat, fut moins présent au fil des ans et fut remplacé en juillet 1964 par David Munroe, directeur de l'Institut d'éducation de l'Université McGill ; siégeaient aussi : Jeanne Lapointe, professeur de lettres à l'Université Laval ; Guy Rocher, professeur de sociologie, qui venait de quitter l'Université Laval pour l'Université de Montréal ; sœur Marie-Laurent de Rome (Ghislaine Roquet), religieuse de Sainte-Croix, professeur de philosophie au collège Basile-Moreau ; Paul LaRoque, secrétaire-adjoint de la compagnie Alcan ; John McIlhone, directeur de la section anglaise de la Commission des écoles catholiques de Montréal ; à titre de commissaire-adjoint, Arthur Tremblay, directeur-adjoint de l'École de pédagogie et d'orientation de l'Université Laval, conseiller technique au ministère de la Jeunesse et président du comité d'enquête sur l'enseignement technique ; ainsi

qu'un secrétariat de trois membres, dont le secrétaire, Louis-Philippe Audet, historien de l'enseignement ; les secrétaires-adjoints, C. W. Dickson, directeur de la Commission scolaire protestante de Pointe-Claire et Michel Giroux, instituteur et syndicaliste. Le chef du secrétariat, Rémi Lavigne, venait de l'enseignement technique. La plupart des commissaires canadiens-français venaient de l'enseignement classique, certains y étaient même restés à titre de religieux, d'autres avaient été des militants de l'Action catholique.

Les recommandations du Rapport Parent comportent trois volets : la création d'un ministère de l'éducation, la mise sur pied d'un nouveau régime académique, la polyvalence et l'adoption d'une nouvelle pédagogie inspirée par la doctrine de l'école active.

La création du ministère de l'Éducation en 1964 (le « bill 60 ») fut présentée comme un progrès de la démocratie parlementaire. La création d'un portefeuille de l'Éducation permit que les questions touchant à l'enseignement soient débattues à l'Assemblée législative puisque cette mesure rétablissait la responsabilité ministérielle. Au plan administratif, elle fut légitimée par les nécessités de la coordination et du financement qu'imposait une administration centrale ayant juridiction sur toutes les composantes du système scolaire. Les écoles primaires dépendaient du Département de l'instruction publique et du Conseil de l'instruction publique ainsi que des nombreuses commissions scolaires ; les écoles secondaires, professionnelles et techniques étaient sous la juridiction administrative ou académique de plusieurs ministères, des universités, des évêques et des supérieurs de communautés religieuses. La création d'un ministère permit la centralisation sous une même autorité de toutes les composantes du système d'enseignement, tant du point de vue financier, administratif que pédagogique. Le ministère de l'Éducation du Québec marque la fin de l'autorité formelle de l'épiscopat (autorité exercée par le biais du Comité catholique du Conseil de l'instruction publique) sur les grandes orientations pédagogiques et la formation des maîtres, et en particulier sur les programmes et les manuels.

La polyvalence est un principe d'administration scolaire qui propose de réunir sous le même toit la formation générale, la formation pré-universitaire et la formation professionnelle dans un processus d'orientation continue afin d'offrir à tous, ultimement, une formation professionnelle en accord avec les capacités de chacun (initiation au travail, métier, technique, universitaire). Ce principe s'applique autant au niveau secondaire (le mot en est venu à désigner l'école secondaire elle-même) qu'au niveau collégial ; le terme « cégep », l'acronyme

de « collège d'enseignement général et professionnel », traduit la même préoccupation de donner la formation pré-universitaire et technique sous le même toit.

La polyvalence impliquait que chaque élève pourrait ainsi choisir selon ses intérêts et ses aptitudes des cours relevant tout autant de la technique que des disciplines académiques. Cela devait permettre à chacun de se connaître et de s'orienter de façon éclairée vers une formation professionnelle. Le choix du type de formation professionnelle était lié au niveau de formation académique atteint. Chacun à la fin de ses études aurait acquis une formation professionnelle : de l'humble métier manuel jusqu'aux professions libérales et aux sciences. L'avantage de cette formule était de reculer l'âge de l'orientation tout en abolissant les trois filières que comportait alors le système d'enseignement.

C'est à la fin des années 1960 que fut mis en place le nouveau régime pédagogique. Tous les enfants, qu'ils fussent destinés aux métiers, aux écoles techniques ou à l'université, se retrouvèrent sous le même toit, dans les mêmes salles de cours. Le Rapport Parent propose une « école secondaire pour tous ». Cependant, peut-on lire un peu plus loin, « il est évident que l'enseignement secondaire ne peut être le même pour tous. Tous y viendront, mais tous n'y arriveront pas avec les mêmes besoins. Tous n'y resteront pas jusqu'à la fin et tous n'y viendront pas chercher la même préparation ». « Les étudiants, venus de divers milieux et s'acheminant vers divers horizons, trouveront à l'école secondaire polyvalente, et le niveau de formation générale qu'ils peuvent atteindre, et une orientation conforme à leurs dons et à leurs goûts, et une spécialisation plus ou moins poussée et complète selon leurs besoins, et un milieu social varié³. » Chacun devait constituer son programme personnel grâce au jeu des options⁴. Le cheminement de chacun s'individualisait. L'école secondaire régionale devenait « polyvalente », une école à géométrie variable.

Cependant, en faisant des options le principe de l'organisation scolaire, on détruit les cursus — « les cours d'études » —, qui reposaient sur un principe organisateur relevant d'un certain idéal normatif. Cet idéal donnait une cohérence et une unité dans les matières et dans le temps. Le programme n'est plus qu'une réalité administrative, une liste de cours, qui n'est qu'une liste de notions, parmi lesquelles choisir. Par le jeu des options, les groupes-classes disparaissent. Il n'y a plus de groupes stables, ni à l'intérieur d'une année, ni dans le cours secon-

3 Gouvernement du Québec, Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la Province de Québec, *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la Province de Québec Rapport Parent*), vol. 2, art. 215, p. 130.

4 *Rapport de la Commission...*, vol. 2, art. 207, p. 124.

daire. De plus, la promotion par matière permet à un élève de suivre des cours de plusieurs années académiques différentes et elle augmente l'instabilité des groupes.

Le programme individuel devient le résultat de microdécisions, et le conseiller d'orientation un personnage central. « Le service d'orientation constituera une pierre d'angle du système d'éducation que nous avons proposé. Les nouvelles structures supposent en effet que l'on retarde le plus possible les choix définitifs et irréversibles ; elles se fondent sur une orientation progressive à travers une série d'options échelonnées tout au long des études, depuis la fin du cours élémentaire. » Les services d'orientation sont une condition nécessaire : « Autrement, la perplexité des étudiants, des parents et des maîtres risque d'être grande devant la multiplicité des décisions individuelles que ce régime appelle ⁵... » L'école est présentée comme une gare de triage et de formation de la main-d'œuvre où l'expertise joue un rôle essentiel, non seulement dans sa conception mais aussi dans son fonctionnement.

La fluidité du processus d'orientation scolaire repose sur la capacité de l'élève de faire des choix de cours, ceux de la formation académique ou professionnelle, afin de parfaire sa formation générale et d'explorer l'univers du travail manuel. Ainsi le travail de l'orienteur n'était plus contraint par le choix qu'un enfant devait faire à douze ans entre le cours classique qui mène à l'université et le primaire moyen qui mène à quelques formations professionnelles. Ce travail se fait en continu, presque automatiquement ; les décisions n'étaient plus irréversibles, l'école polyvalente rendait caduque l'aménagement de passerelles.

La polyvalente n'est pas seulement conçue dans une perspective économique et sociale. La réforme ministérielle issue du Rapport Parent fera du « développement équilibré de l'enfant aux points de vue intellectuel, affectif et social » ainsi que de « l'adaptation constante de l'organisation scolaire aux différences individuelles » les deux objectifs de la pédagogie. « Le développement équilibré d'un enfant exige qu'il puisse progresser, intellectuellement, affectivement et socialement à son propre rythme ⁶. » Les avancées théoriques de la psychologie se traduisent alors par une nouvelle pédagogie et par une nouvelle forme d'école. Le « regroupement par classe-degré, la promotion par année-

5 *Rapport de la Commission...*, vol. 3, art. 1068, p. 263.

6 MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION, *L'École coopérative : polyvalence et progrès continu*, septembre 1966, p. 8.

degré, le cloisonnement entre sections, les programmes uniformes d'étude imposés à tous » vont à l'encontre de ces nouveaux objectifs. La polyvalence implique l'organisation de cours différenciés selon divers niveaux de difficulté.

À la fin des années 1960, un peu après la création des nouvelles structures, les programmes furent refaits selon un esprit nouveau inspiré des sciences de l'éducation. Le Rapport Parent reprend la perspective hégémonique qui est celle d'une pédagogie à fondement scientifique « centrée » sur l'enfant. « Cette préoccupation d'un enseignement centré sur l'enfant a présidé à l'élaboration d'une pédagogie active ; celle-ci se propose toujours de partir de l'enfant, de ses intérêts, de son jeu, de son imagination pour développer chez lui la curiosité intellectuelle et l'initiative personnelle. On cherche à éliminer le pédantisme du maître, le carcan des programmes, la passivité de l'enfant⁷. » La commission étant acquise à la « révolution copernicienne » de la pédagogie, les grands noms de la pédagogie suisse, tels Piaget, Claparède, Ferrière deviennent des références. De la psychopédagogie sont déduits les principes de l'organisation académique et pédagogique. Le travail du maître se trouverait radicalement modifié : « Le système scolaire attentif à l'enfant doit donc faire du maître un collaborateur de l'enfant dans ce travail de maturation et de développement [...] On ne doit pas sans cesse imposer du dehors des connaissances et notions, l'adulte doit se faire discret, il doit respecter ce qui vient de l'enfant même ; savoir l'écouter, chercher à le comprendre⁸. »

À partir de la fin du primaire, le système scolaire devient ainsi une immense gare de triage où chaque future « ressource humaine » cherche sa voie et se prépare à son éventuel emploi. En somme, en plus de centraliser les divers éléments du système scolaire, la réforme permet à la fin des années 1960 l'abolition des diverses filières, des cursus, et la constitution d'un « secondaire unique ». Du point de vue administratif, l'école devient un « pool » de cours, d'enseignants et d'élèves qu'une intendance efficace doit mettre en contact au moment opportun. La fabrication des horaires deviendra au début de la mise en place des réformes une opération lourde et fastidieuse, mais primordiale. Ce modèle d'école ne pouvait que germer dans la tête d'un orienteur focalisant tout sur la capacité d'un système scolaire à donner une formation professionnelle à tous, selon les talents et les aptitudes et selon les besoins à venir du marché du travail. L'élève est atomisé, l'enseignement est décomposé en ses éléments constitutifs et réduit à ses fonctions élémentaires. Les pratiques pédagogiques autonomes qui prévalaient jusqu'alors sont remplacées par une mécanique administra-

7 *Rapport de la Commission...*, vol. 2, art. 23, p. 15.

8 *Rapport de la Commission...*, vol. 3, art. 533, p. 6.

tive complexe. L'élève et le maître sont arrachés de la communauté académique pour se retrouver dans une bureaucratie scolaire. L'étude du Rapport Parent nous montre que la modernisation de l'école passe par sa décomposition en éléments et en fonctions simples ainsi que par l'atomisation de l'élève. Divers mécanismes administratifs sont prévus pour recomposer le tout. Déjà l'élève devient le client d'un appareil techno-bureaucratique. Il se trouve réduit à un faisceau de besoins définis par l'expertise. La régulation des pratiques n'est plus tant le fait d'un idéal que de l'adaptation aux contraintes sociales telles que définies par les administrations et les groupes de pression.

1.2. Genèse du Rapport Parent

La réforme scolaire fut donc en grande partie inspirée par le rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement. Ce rapport fut présenté comme le fruit de la pensée modernisatrice ; ses recommandations étaient marquées d'une volonté de rationalisation administrative et de démocratisation. Il fut perçu comme l'impulsion des transformations du monde scolaire. Le rapport de la Commission connâtra une grande diffusion auprès du grand public ; l'édition originale connue deux tirages (au moins 30 000 copies) et il fut même publié en édition de poche. Il devint pour plusieurs années la référence, une sorte de compendium de la pensée éducative. Il fut célébré comme le début d'une ère nouvelle qui allait permettre l'accès de tous à l'enseignement secondaire. La centralisation bureaucratique et la pédagogie nouvelle centrée sur l'enfant s'offraient comme moyens de la démocratisation. Une nouvelle unité de visée et d'action serait située au-dessus des intérêts particuliers, en premier lieu ceux de l'Église catholique ; la nouvelle pédagogie allait permettre de rompre avec l'autoritarisme, le verbalisme et même l'élitisme clérical. Les résultats de la réforme ont déçu les espoirs qu'elle avait fait naître. Certes nous pouvons constater, quarante ans après, que les moyens ont pris le pas sur les fins.

Alors que tous se sont entendus pour saluer (et célébrer) dans la réforme scolaire un grand bouleversement, moins nombreux sont ceux qui ont cherché à en comprendre la genèse. Nous devons montrer comment cette conception a pu germer dans la société canadienne-française, comment la pensée experte a agi sur l'école comme une enzyme décomposant les institutions scolaires en fonctions et en ressources. À notre sens, la raison en est dans l'émergence (dans les esprits et les pratiques) d'un système scolaire dont la finalité est la formation de la main-d'œuvre. Tous les pays occidentaux ont connu un mouvement de modernisation

de leur système scolaire et ce sont les conditions historiques et sociales particulières de chacun de ces pays qui en ont déterminé l'ampleur et le caractère. Ainsi nous devons nous tourner vers l'analyse du passé. Avant de traiter de l'émergence de l'expertise dans l'enseignement catholique au Canada français après la Deuxième Guerre mondiale, nous examinerons l'état du système scolaire de la province de Québec tel qu'il apparaît à la Commission Parent, ses origines et les forces de changement qui l'habitent. Ensuite nous analyserons rapidement le paysage politique et intellectuel qui déterminait l'esprit dans lequel se posait la question scolaire, pour enfin montrer comment une nouvelle élite modernisatrice fournira à la réforme son cadre idéologique réformiste, ses officiers et plusieurs de ses soldats.

2. La toile de fond

2.1. État de l'enseignement à la fin des années 1950

Les trois systèmes scolaires

Le Rapport Parent constate « trois grands défauts de l'administration scolaire [qui] empêchent le gouvernement de remplir efficacement ses fonctions à l'égard de l'enseignement. Le premier tient à la fragmentation du système scolaire : autorités différentes régissant les institutions privées, les écoles du ministère de la Jeunesse. Une deuxième déficience est la dispersion de l'autorité gouvernementale elle-même entre plusieurs ministères. Enfin une troisième difficulté provient du recrutement du personnel des services d'éducation [...] ⁹ ». Le système scolaire de la province de Québec comportait pour les Canadiens français trois filières différentes. Elles recoupaient plus ou moins parfaitement trois réseaux d'enseignement tant du point de vue administratif qu'académique. Les trois composantes du système scolaire étaient le réseau public des écoles primaires administrées par les commissions scolaires locales, l'enseignement secondaire qui reposait sur un réseau de collèges classiques et qui débouchait sur l'université, et l'enseignement technique de divers niveaux qui relevait du gouvernement de la province de Québec, soit principalement du ministère de la Jeunesse, soit de divers autres ministères. Ces trois réseaux formaient de façon plus ou moins étanche selon les époques trois filières plus ou moins appariées qui remplissaient des fonctions différentes, soit, respectivement, l'alphabétisation, la préparation à l'université et la formation de la main-d'œuvre qualifiée.

9 *Rapport de la Commission...*, vol. 1, art. 127, p. 81.

Cependant, à partir des années 1940, ces trois systèmes se transformeront sous la pression de l'augmentation de la fréquentation scolaire combinée avec la croissance démographique. Tout en les menant à un âge d'or, la généralisation de la scolarisation jusqu'à seize ans sera une écueil mortel pour l'existence de ces trois filières différentes.

2.1.1. L'enseignement primaire et public

Le système public dispensait l'enseignement primaire gratuitement dans des écoles de rang ou de village¹⁰. Il était fondé sur le principe de l'autonomie locale et sur la confessionnalité, mûnés d'une supervision administrative relevant indirectement du gouvernement de la province. Il était encadré par des commissions scolaires, sorte de gouvernement municipal, composé d'un conseil de commissaires élus par les propriétaires fonciers¹¹. La commission scolaire avait la responsabilité de la construction de l'école et de son entretien, ainsi que de l'engagement et la rétribution de la maîtresse d'école. Pour son financement, la commission percevait un impôt foncier auprès des propriétaires de biens-fonds. Les commissions scolaires étaient nombreuses, il y en avait au moins une par paroisse, quelquefois deux, une pour le village, une autre pour les rangs.

Pour l'aspect académique, l'enseignement était sous la responsabilité du Département de l'instruction publique. Il avait à sa tête un surintendant qui avait la responsabilité de l'application de la loi scolaire et des programmes, de la certification des élèves et des maîtres ainsi que de la formation de ces derniers. Le Département déléguait dans chacun des districts scolaires un inspecteur, soit bilingue, soit un par langue d'enseignement, qui vérifiait la conformité de l'enseignement et le bon déroulement des classes, surtout celles de campagne. L'inspecteur y aidait quelquefois les maîtresses d'école à accomplir leurs tâches. Depuis le milieu du XIX^e siècle, le Département de l'instruction publique publiait aussi un journal à l'usage des instituteurs. Son service de la construction

10 Nous parlons de primaire supérieur plutôt que de secondaire, car l'appellation « secondaire » est réservée au cours classique. Ce n'est qu'en 1956 que le primaire supérieur deviendra le cours secondaire public.

11 À Montréal et à Québec, les commissaires étaient nommés par le gouvernement de la province de Québec. À la Commission des écoles catholiques de Montréal, ils le furent jusqu'au début des années 1970.

supervisait l'édification des nouvelles écoles des petites commissions scolaires et effectuait l'inspection afin qu'elles fussent conformes aux règlements.

Le Département n'était pas un ministère. Le surintendant n'était pas ministre, ni député, c'était un fonctionnaire de carrière qui avait le rang de sous-ministre. Il n'était donc pas responsable de son administration devant l'Assemblée législative. Cette disposition protégeait l'enseignement des influences et des mœurs politiques douteuses¹². Le surintendant tenait son mandat du lieutenant-gouverneur en conseil ; pour les questions budgétaires, le Département de l'instruction publique relevait indirectement, par le secrétaire provincial, de l'Assemblée législative. Pour les questions pédagogiques, il devait se « conformer aux directives » du Conseil de l'instruction publique. Au XX^e siècle, ce Conseil est devenu une sorte de fiction légale, ne s'étant réuni que quelques fois au cours du siècle. Dans les faits, c'est sur ses comités, catholique et protestant, que reposait la direction. Au Comité catholique siégeaient *ex officio* tous les évêques dont le diocèse comptait une portion sur le territoire de la province de Québec ; siégeaient avec eux un nombre égal de laïcs catholiques nommés par le gouvernement¹³. Au Comité protestant siégeaient laïcs protestants et pasteurs en nombre égal à celui des laïcs catholiques. Ces comités avaient juridiction sur les programmes et les manuels, les examens et les écoles normales dont ils suggéraient le personnel et les directeurs lors des nominations. La carte scolaire et l'inspection étaient aussi de leur ressort. Ils représentaient un peu le conseil d'administration du Département de l'instruction publique.

Le Département de l'instruction publique comprenait deux sections administratives, une pour les catholiques des deux langues et une seconde pour les protestants, et il en était de même pour les inspecteurs et les écoles normales. Il comptait plusieurs services : le service de l'inspection datant 1851, ceux des écoles normales, de l'enseignement ménager, de la revue pédagogique (1941), des examens officiels (1945) et de la construction (1949). Les commissions scolaires étaient confessionnelles, soit catholiques, soit protestantes. À Montréal et à Québec, leur caractère confessionnel était protégé par la clause 93 de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique de 1867. Si, à la campagne, cette division confessionnelle recoupait en gros la division entre Canadiens anglais et Canadiens français, en ville ce n'était pas le cas. Les commissions scolaires catholiques

12 Soustraire l'enseignement à la politique marquée par le patronage avait toujours été un point de la doctrine ultramontaine. Mais cela voulait dire en concéder le contrôle à l'Église.

13 Ainsi quelques évêques dont les frontières du diocèse se situaient en partie en Ontario siégeaient au Comité catholique.

avaient une section pour les Irlandais anglo-catholiques, section qui plus tard accueillit l'immigration catholique européenne ¹⁴.

Les conditions matérielles des commissions scolaires variaient beaucoup de l'une à l'autre selon le nombre et la richesse des propriétaires. Il y avait dans les années 1950 plus de 2 000 commissions scolaires. Plusieurs ne comptaient qu'une école primaire sans division que l'on désignait sous le nom d'école de rang, par opposition à l'école de village qui comptait habituellement plusieurs divisions. Après la Deuxième Guerre, l'usage d'ouvrir les chemins de campagne se répandit, le transport scolaire s'organisa, ce qui permit d'ouvrir aux enfants des rangs les portes de l'école du village. Dans les écoles de rang, la maîtresse, une très jeune fille, souvent sans préparation pédagogique et toujours mal payée, donnait de la première à la 7^e année à un même groupe d'enfants. Dans certains coins de la Gaspésie, l'enseignement se donnait dans les deux langues, donc à quatorze divisions simultanément. Jusque dans les années 1950, peu de commissions scolaires dispensaient la 8^e et la 9^e année, si ce n'est dans les gros villages et les villes.

Le Département de l'instruction publique assurait la formation des maîtres pour les garçons dans un réseau de trois écoles normales publiques fondées au milieu du XIX^e siècle : l'école normale Jacques-Cartier à Montréal, l'école normale Laval à Québec, toutes deux catholiques, ainsi que l'école normale McGill, protestante. La plus influente était celle de Montréal, l'école normale Jacques-Cartier. Ces écoles étaient le fait de fonctionnaires laïques, mais elles étaient dirigées par des prêtres. Les jeunes filles catholiques disposaient de sections féminines dans ces écoles normales publiques, dirigées par des communautés religieuses, les Ursulines à Québec, les Dames de la Congrégation Notre-Dame à Montréal. Il y avait en plus de nombreuses écoles normales privées. À la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, elles se multiplièrent dans les chefs-lieux ou les villes épiscopales. À la fin des années 1950, il y en avait près de cent-vingt en comptant les scolasticats-écoles normales, les écoles normales privées de jeunes filles et les nouvelles écoles normales publiques ¹⁵.

14 La Commission scolaire protestante de Montréal avait jusqu'aux années 1970 une toute petite section française, qui connut après cette date une croissance très importante.

15 Il faut aussi compter quelques écoles normales spécialisées, tel l'Institut médico-pédagogique Emilie-Tavernier pour la formation d'instituteurs pour les enfants déficients ou encore l'Institut chanoine F.-X. Trépanier pour les sourds-

Le personnel des commissions scolaires des villes était composé de laïcs, mais aussi de religieux. Les commissions scolaires confiaient quelquefois la direction et l'enseignement d'une école à une communauté religieuse enseignante¹⁶. Cela permettait de faire des économies et donnait du prestige¹⁷. Les commissions scolaires passaient un contrat d'engagement collectif pour l'emploi d'un nombre fixe de religieux à un prix fixe. L'argent était versé directement à la communauté. En revanche, les commissions scolaires s'engageaient à loger les religieux dans des résidences attenantes aux écoles. Les religieux avaient reçu leur formation académique et pédagogique dans leur communauté, au début dans le juvénat entre douze et seize ans et après au scolasticat, dont ils sortaient souvent à dix-sept ans¹⁸. Après la Deuxième Guerre mondiale, avec l'augmentation du nombre d'élèves dans les écoles, la proportion de laïcs a augmenté, sans pour autant que le nombre de religieux décroisse.

muets dirigé par les Sœurs de la Providence ou l'Institut Rousselot pour aveugles dirigé par les Sœurs Grises. En 1955 est créée l'école normale de l'Université de Sherbrooke, en 1957 celle de Rimouski, en 1959 celle de Trois-Rivières et en 1961, celle de Hull.

- 16 En 1920-1921, dans l'enseignement « secondaire » public catholique, il y a 79 % de religieux, et 32 % de religieux à l'élémentaire. En 1944-1945, 66 % du personnel de l'enseignement « secondaire » est religieux, et 16 % à l'élémentaire. Cf. M'hammed MELLOUKI et François MELANÇON, *Le Corps enseignant du Québec, de 1845 à 1992 : formation et développement*, Montréal, Éditions Logiques, 1995, p. 301, tableau 8 « Répartition en pourcentage du personnel enseignant des écoles catholiques publiques selon l'ordre d'enseignement et le sexe, 1901-1989 ».
- 17 En 1950-1951, le salaire moyen d'un enseignant laïc urbain était de 3 300 \$, contre 1 395 \$ pour un religieux; le salaire moyen d'une enseignante laïque était de 1 650 \$, alors qu'il était de 1 068 \$ pour une religieuse. Cf. M'hammed MELLOUKI et François MELANÇON, *op. cit.*, p. 307, tableau 14 « Salaire moyen du personnel enseignant des écoles catholiques publiques et taux d'augmentation périodique, selon l'ordre d'enseignement, l'état de vie, le sexe et le milieu social, 1901-1989 ».
- 18 Avec l'abolition du Bureau central d'examen à la fin des années 1930, qui permettait d'obtenir un brevet d'enseignement sur concours, les communautés religieuses firent reconnaître leur école de préparation à la vie religieuse, le scolasticat, comme école normale, elles furent astreintes au même programme que les écoles normales publiques.

2.1.2. L'enseignement secondaire indépendant

L'enseignement secondaire reposait sur le cours d'humanités gréco-latines de huit ans donné dans les collèges classiques. L'étude des langues anciennes, le grec et le latin, permettait la fréquentation des belles-lettres, les deux dernières années étant consacrées à la philosophie, principalement le thomisme devenu philosophie officielle de l'Église au concile Vatican I en 1870. Le cours classique était divisé en trois parties : le cours de grammaire, de lettres et de philosophie-sciences.

L'apprentissage du latin et du grec était la clef pour l'étude des textes des Anciens, qui devenaient une école de style et de morale. Ce sont les Jésuites, qui furent les plus grands éducateurs de leur temps, qui le mirent en forme au XVII^e siècle. Ce sont eux qui les premiers vont systématiquement étudier les humanités. Dans l'esprit de la Contre-Réforme, Ignace de Loyola et ses compagnons iront à l'Université de Paris obtenir leur grade à la faculté des arts. Ils inventèrent le devoir écrit et la classe, alors que l'enseignement médiéval était axé sur l'oral et basé sur des conférences en amphithéâtre. Ils donnèrent aux élèves un maître titulaire. Les collèges des Jésuites formaient pour le monde et non pas pour les ordres. Ainsi en Europe, ils se multiplièrent par centaines. À partir de la Renaissance, la culture classique devint l'horizon de l'honnête homme ou du moins son horizon académique¹⁹.

Les élèves y étaient admis après au moins une 7^e année, certains à l'âge de dix ans, d'autres à seize ans²⁰. Ce cours était sanctionné par un diplôme universitaire, le Baccalauréat ès arts. Le programme et les examens étaient sous la responsabilité des facultés des arts²¹. Ces facultés des arts des trois universités canadiennes-françaises : Laval, Montréal et Sherbrooke, régissaient les programmes ainsi que les examens des finissants des collèges affiliés. Considéré

19 Nicole GAGNON montre que la conception de l'humanisme dans l'enseignement secondaire au Canada français a beaucoup évolué au XX^e siècle. « L'idéologie humaniste dans la revue *L'Enseignement secondaire* », *Recherches sociographiques*, vol. 4, no 2, mars-août 1963, pp. 167-200.

20 L'âge d'admission après la Deuxième Guerre mondiale devint plus homogène.

21 En vertu d'un décret apostolique, en 1899, « histoire de consoler les Jésuites, qui voulaient leur propre université à Montréal, le collège Sainte-Marie se voit accorder l'équivalent du baccalauréat pour les examens qu'il fait passer à ses élèves ». Claude GALARNEAU, *Histoire des collèges classiques*, Montréal, Fides, 1978, p. 44.

comme le premier diplôme universitaire, le Baccalauréat ès arts était la clef d'entrée des facultés et écoles professionnelles.

Les collèges étaient dirigés par le clergé séculier et l'évêque des différents diocèses, ou encore par des communautés religieuses de prêtres, qui en étaient propriétaires²². Ils étaient financés par des frais de scolarité qui furent longtemps payés en nature, par de très maigres subventions, des dons et quelquefois des revenus patrimoniaux. Certains collèges exploitaient des fermes pour nourrir leurs prêtres et leurs pensionnaires et recevaient quelquefois le paiement de la scolarité en nature, ce qui rendait la vie collective bien près de l'autosubsistance. Peu de revenus, peu de dépenses, les collèges ne coûtaient pas très cher : le personnel n'était pas payé ou si peu et il y avait très peu de salariés laïques.

Historiquement, les collèges dispensaient à la fois le cours classique, le cours commercial ou industriel, le cours de français, ainsi que dans certains cas le cours agricole. Le cours classique ne s'était structuré qu'à la fin du XIX^e siècle, après la fondation de l'Université Laval en 1852. C'est à cette date qu'elle reçut sa charte impériale, inspirée de celle de l'Université d'Oxford. Ainsi à l'Université Laval, il y avait quatre facultés, dont celle des arts. C'était une coquille vide, car aucun enseignement ne s'y donnait. Cependant, elle fut utilisée pour faire passer des examens aux élèves des collèges afin de leur discerner le Baccalauréat ès arts. Il faut comprendre que l'université, en vertu de sa charte, était seule à pouvoir donner des diplômes²³. La faculté offrit d'affilier les collèges afin d'encadrer l'enseignement. Au début, l'offre ne connut pas beaucoup de succès auprès des collèges qui refusaient de troquer leur autonomie contre des diplômes. En 1880, seuls quinze collèges y étaient affiliés.

22 La proportion de prêtres dans le corps enseignant des collèges a augmenté au cours du XX^e siècle avec l'obligation pour les séminaristes de faire leurs études de théologie et de résider au Grand séminaire. Les collèges devaient se priver de ces jeunes clercs, qui combinaient enseignement et étude de la théologie ; les laïcs ne comblèrent que partiellement leur disparition. De plus la proportion de prêtres-enseignants parmi le clergé a augmenté légèrement jusque dans les années 1950. Cf. Fédération des collèges classiques, *L'Organisation et les besoins de l'enseignement classique dans le Québec, Mémoire de la Fédération des collèges classiques à la Commission royale d'enquête sur les problèmes constitutionnels*, Montréal, Fides, 1954, pp. 93-94.

23 L'Université Laval, jusqu'à la réforme administrative du début des années 1970, possédait deux chartes différentes : la première, impériale, qui datait de la fondation, et la seconde, pontificale, qui fut obtenue près de vingt ans après la première.

En cela, les universités du Canada français faisaient selon l'esprit de l'université médiévale. Il y avait quatre facultés, la faculté des arts était la porte d'entrée des trois autres. Au Moyen Âge, à la faculté des arts, d'où on sortait maître ès arts après avoir obtenu son Baccalauréat ès arts, on apprenait les sept arts libéraux. Au fil des ans, les collèges qui étaient des résidences d'étudiants pauvres avec lesquels habitaient des répétiteurs, sont devenus des institutions indépendantes. En Europe continentale, ces collèges devinrent des écoles secondaires ; dans le monde anglo-saxon, ils demeurèrent directement sous la responsabilité des universités ²⁴.

Au Canada français, c'est à la fin du XIX^e siècle, comme on l'a déjà dit, que se généralisa le cours classique dans les collèges et qu'il devint la seule porte d'entrée aux professions. En 1890, une loi est votée à cette fin par le Parlement ²⁵. La généralisation du cours classique a fait disparaître petit à petit les autres cours ²⁶. Avec l'affiliation à l'Université Laval des écoles de médecine, de droit, ainsi que de médecine dentaire et vétérinaire ²⁷ à la fin du XIX^e siècle, la formation des professionnels se fait désormais à l'université. En effet, au début du XIX^e siècle la formation en droit et en médecine consistait surtout en un apprentissage « sur le tas ». La cléricature ou l'internat étaient l'élément essentiel de la formation, à laquelle s'ajoutaient des cours dispensés par des écoles liées aux associations professionnelles. En faisant du B.A. le diplôme d'entrée dans les facultés dites professionnelles, l'Université Laval et ses facultés s'alignaient sur l'usage en vigueur chez nos voisins du Sud, qui demandaient par contre un B.A. de type « Liberal Arts » donné par les universités ²⁸.

24 Voir Jacques LE GOFF, *Les Intellectuels au Moyen-Âge*, Paris, Seuil, 1960, 191 p.

25 Claude GALARNEAU, *op. cit.*, p. 46.

26 En 1922, seulement 67 % des élèves des collèges classiques étaient inscrits au cours classique, en 1952 la proportion était de 93 %. Cf. *L'Organisation et les besoins de l'enseignement classique dans le Québec*, *op. cit.*, p. 59.

27 Il y avait à Montréal à la fin du XIX^e siècle une deuxième école de médecine affiliée à une université ontarienne.

28 Burton J. BLEDSTEIN, *The Culture of Professionalism : The Middle Class and the Development of Higher Education in America*, New York, Norton, 1978, 356 p. La fin du XIX^e siècle est le moment où se structure la profession médicale en ses diverses spécialités, ainsi que la dentisterie, la médecine vétérinaire, le génie. C'est dans cette foulée qu'apparaîtra l'infirmière et la travailleuse sociale diplômée, ainsi que les cours de sciences ménagères.

C'est le concile de Trente qui introduit la distinction entre deux types d'écoles secondaires, les petits séminaires et les collèges. Les premiers accueillent les jeunes gens qui se destinaient à la prêtrise. Chaque évêque était tenu d'entretenir un petit séminaire, pépinière obligée de son grand séminaire. Les seconds forment pour le monde et accessoirement pour l'Église. Or au Canada français, pour diverses raisons historiques, on a toujours pratiqué l'enseignement selon le modèle des collèges répandu par les Jésuites, et cela même dans les séminaires diocésains.

Entre ces institutions s'établissait une hiérarchie informelle : au plus haut niveau les anciennes maisons, tels le Séminaire de Québec, le collège de Montréal, ensuite les collèges des diverses communautés dont ceux des Jésuites, qui étaient les inventeurs du genre. Plus bas dans la hiérarchie, il y avait divers collèges de campagne ou de fondation plus récente, entre autres les externats qu'au début du siècle certaines communautés avaient fondés dans les villes pour faciliter les études aux enfants des quartiers pauvres. Les vieux collèges étaient tous des pensionnats, alors qu'en général les collèges de campagne comptaient une proportion très importante de fils de cultivateurs.

Les professeurs de collège étaient pour la grande majorité des prêtres jusqu'aux années 1960. En général, ils ne fréquentaient pas l'école normale car ils n'avaient pas besoin de certification du Département de l'instruction publique pour enseigner, le Département n'ayant aucune juridiction sur l'enseignement secondaire. Selon les règlements des facultés des arts, il fallait être au moins bachelier ès arts. Certains avaient fait des études universitaires, soit une licence en théologie, soit une licence dans une discipline académique, philosophie, littérature et quelquefois en sciences. Les sujets les plus prometteurs étaient envoyés en Europe, pour y faire des études qui commençaient bien souvent par un passage obligé à Rome pour un doctorat en théologie ou en philosophie. Habituellement ces professeurs étaient destinés à l'enseignement des grandes classes, c'est-à-dire « belles-lettres en montant ²⁹ ». Cependant, peu de prêtres en faisaient une carrière, l'enseignement étant une étape avant l'obtention d'une cure, surtout dans les collèges diocésains ; par contre, les grands collèges agrégeaient une partie de leur personnel et lui garantissaient le couvert et le gîte.

L'enseignement secondaire classique, longtemps monopole des seuls clercs, était catholique de fait. Les collèges étaient surtout fréquentés par des Canadiens

29 En 1962, selon l'enquête de la Fédération des collèges classiques, 61,5 % des professeurs religieux des collèges classiques membres avaient au moins un baccalauréat spécialisé. *Bulletin de la Fédération des collèges classiques*, mai 1963, p. 7.

français³⁰. Les Irlandais avaient le Loyola College, à Montréal, dirigé par les Jésuites³¹.

2.1.3. Les écoles du gouvernement : l'enseignement professionnel et technique

Le gouvernement provincial dirigeait un secteur d'enseignement professionnel comprenant des écoles de divers niveaux : les écoles des arts et métiers, auxquelles l'on pouvait accéder après une 9^e ou une 10^e année ; les instituts de technologie, qui ouvraient leurs portes aux diplômés du primaire supérieur ; les écoles hautement spécialisées : l'École du meuble, l'École des arts graphiques, ainsi que les conservatoires, les écoles d'architecture et les écoles des beaux-arts, sans oublier l'École des hautes études commerciales et l'École polytechnique. Les cours se donnaient souvent dans les deux langues, ils étaient gratuits et les écoles généralement nonconfessionnelles. Ces nombreuses écoles dépendaient avant la Deuxième Guerre mondiale du Secrétariat de la province. En 1946, avec la création du ministère du Bien-être social et de la Jeunesse, le nouveau ministère de Paul Sauvé prit sous sa tutelle la majorité des écoles à vocation technique ainsi que des écoles de protection de la jeunesse³². Les professeurs de ces écoles jouissaient du statut de fonctionnaire, ils bénéficiaient de la sécurité d'emploi et d'une retraite. Le Secrétaire de la province garda la main sur l'enseignement technique et artistique supérieur. En plus, divers ministères dirigeaient leurs propres écoles pour la formation de leur personnel ou encore de la jeunesse ; le ministère de l'Agriculture et de la Colonisation, par exemple, pourvoyait à l'enseignement ménager ainsi qu'aux écoles moyennes d'agriculture, aux écoles supérieures d'agriculture et à l'école de médecine vétérinaire³³. Le Département de l'instruction publique avait sous sa férule les écoles normales publiques.

30 Il est à noter que certains collèges, par exemple Saint-Laurent, donnaient un enseignement dans les deux langues.

31 Loyola College, après sa fusion avec Sir George William University, est devenu l'Université Concordia.

32 En 1961, il y avait quarante-six écoles de métiers et seize instituts de technologie.

33 Il y avait neuf ministères du gouvernement provincial qui dirigeaient des écoles de formation, de l'école d'hôtellerie à l'école de marine en passant par les

C'est au début du XX^e siècle que furent créées par le gouvernement libéral de sir Lomer Gouin les premières écoles de formation professionnelle, entre autres l'École des hautes études commerciales et les écoles techniques de Québec et de Montréal³⁴. Dans les années 1920, Athanase David, secrétaire provincial dans le cabinet Taschereau, poursuivit le travail déjà commencé.

2.2. 1950 : expansion et coordination

Le Rapport Parent présente la décentralisation du système d'enseignement comme une aberration. Qu'est-ce qui justifie ce diagnostic ? Certes, du point de vue des esprits « avancés », la présence du clergé au moulin et au fourneau est malsaine, c'est un frein au développement de l'enseignement public secondaire, un frein au développement de l'esprit démocratique. L'enseignement secondaire échappe totalement à la juridiction du Département de l'instruction publique ; il en va ainsi de l'enseignement professionnel qui est dirigé par plusieurs ministères, principalement le ministère de la Jeunesse. Les évêques, par le biais du Comité catholique, ont autorité sur l'enseignement primaire, tandis qu'ils ont une autorité personnelle sur l'enseignement secondaire. Chacun de ces « systèmes » est quelque peu fermé sur lui-même. Absence d'autorité centrale, absence de responsabilité politique, absence de coordination entre les réseaux sont les trois maux évoqués.

L'enseignement public a toujours été depuis le début du XIX^e siècle l'objet d'âpres débats et critiques, tant du point de vue académique que politique. Le « mal clérical », les Rouges, libéraux radicaux, le dénonçaient au siècle dernier. Cependant force nous est de constater que la critique formulée par le Rapport Parent n'est pas seulement le fruit d'une idéologie politique jacobine, mais aussi le reflet des préoccupations administratives qui se font jour depuis les années 1940 avec les transformations du système d'enseignement. Il y a des éléments du passé qui reviennent, mais leur sens est différent. Les universités ont pris avant la Deuxième Guerre une certaine importance, la nécessité d'une élite technique ne fait plus de doute. Sous la poussée de l'augmentation du taux de scolarisation et de la vague démographique d'après-guerre, les trois systèmes scolaires ont pris de

orphelinats agricoles. L'enseignement agricole supérieur fut longtemps donné, à Oka comme à Saint-Anne-de-la-Pocatière, par des religieux.

34 L'École polytechnique et les écoles d'agriculture dataient du XIX^e siècle. Voir Jean-Pierre CHARLAND, *Histoire de l'enseignement technique et professionnel : l'enseignement spécialisé au Québec, 1867 à 1982*, Québec, IQRC, 1982, 482 p.

l'expansion au delà de leurs fonctions historiques. À cette époque, la coordination s'est imposée aux esprits comme une pratique administrative nécessaire ; elle s'imposera plus tard comme une nécessité politique. Le système scolaire qui fait l'objet d'étude du Rapport Parent s'est transformé sous les pressions de la demande mais aussi sous l'action réformiste de nouveaux acteurs.

Durant les années 1930 et surtout à partir des années 1940, le taux de persévérance scolaire des Canadiens français augmente au primaire ; une nouvelle tendance se dessine, celle de la prolongation de la fréquentation scolaire au delà de la 7^e année, qui était l'étape ultime. Plus de jeunes gens fréquentent le primaire moyen, la 8^e et la 9^e et même au delà, le primaire supérieur.

Ainsi la construction d'écoles va tambour battant, de la fin de la guerre jusqu'en 1960. Il se construit plus ou moins une école par jour pendant dix ans, soit près de 3 000 écoles³⁵. Ces écoles sont pour plusieurs de petites écoles primaires de rang. Cependant nous pouvons constater l'augmentation du nombre de classes par école, ce qui nous laisse croire qu'il y a de plus en plus d'écoles à multi-divisions et non seulement des écoles de rang à une classe. Ces écoles à divisions multiples sont construites dans les villages, le transport scolaire s'y organise. Le nombre d'élèves par école augmente : en 1940-1941, il est de 70 élèves pour les écoles catholiques ; en 1960-1961, il passe à 143 élèves³⁶. Le déneigement des chemins de campagne est devenu l'usage durant la Deuxième Guerre mondiale afin d'en sortir le bois ou le lait. Cela a permis de rassembler les enfants dans les écoles de village. Avec un nombre suffisant d'enfants, l'enseignement pouvait davantage se faire par niveau, chaque classe comptant des élèves d'un même niveau scolaire ou de deux ou trois niveaux scolaires avec un maître titulaire. Ces maîtres titulaires étaient souvent plus qualifiés que les maîtresses de rang qui en général ne possédaient aucune formation pédagogique, ni

35 Selon les statistiques officielles, il s'est construit de 1945-1946 à 1959-1960, 4 508 écoles primaires, soit en moyenne 300 écoles par an. (À partir de 1957, les chiffres incluent les écoles de formation professionnelle.) Pour la même période, le nombre de classes par école est passé de 1,53 à 7,85. Ainsi, encore aujourd'hui, chaque gros village canadien-français, chaque paroisse urbaine a une école de brique rouge ou brune de six-huit classes construite à cette époque.

36 Cf. M'hammed MELLOUKI et François MELANÇON, *op. cit.*, p. 328, tableau 42 « Nombre moyen d'élèves et d'enseignants par école et nombre moyen d'élèves par enseignant, secteurs catholique et protestants publics, 1901-1989 ».

même dans certains cas de certification du Département. Quelquefois, dans les gros villages, l'enseignement était confié à une communauté religieuse. Les religieux étaient mieux préparés à ce genre d'enseignement.

Dans les années 1940 débute ce que nous pourrions qualifier de « décollage » de l'enseignement secondaire public catholique. En effet, le taux d'augmentation des élèves au secondaire est plus important qu'au primaire. Pour un indice de 100 en 1930-1931 pour le primaire et le secondaire, l'indice est en 1940-1941 de 103 pour l'élémentaire et de 165 pour le secondaire ; en 1950-1951, l'indice respectif est de 114 et 239 ; en 1960-1961, il est de 164 et 669. En fait la fréquentation du primaire est déjà presque généralisée, et la fréquentation s'étend aux premières années du cours moyen et supérieur. Dans les années 1960, cette tendance lourde se prolongera : le nombre d'élèves du primaire atteint son nadir en 1970-1971 avec un indice de 178 et celui du secondaire en 1974-1975 avec un indice de 2 181 ³⁷.

Dans les années 1940-1950, l'augmentation des élèves catholiques au secondaire est de quatre fois plus importante que celle des écoliers catholiques au primaire. À partir des années 1960 jusqu'au milieu des années 1970, il y a une augmentation du nombre d'élèves trois fois plus importante au secondaire qu'au primaire. L'examen des chiffres absolus nous montre l'écart qui existait entre la fréquentation du secondaire et celle du primaire. Il y avait, en 1930-1931, 487 466 écoliers catholiques contre 26 207 élèves catholiques, pour un ratio de dix-neuf pour un. En 1960-1961, il y avait 800 766 écoliers et 174 761 élèves, pour un ratio de cinq pour un. Ainsi l'après-guerre connaît le début de la généralisation de la fréquentation du secondaire, ainsi qu'une vague démographique importante ; cette tendance ira s'accéléralant vers la fin des années 1950 et dans les années 1960. La réforme scolaire sera à peine terminée que la vague démographique débutera son déclin.

Dans les années 1940-1960, les protestants connaissent aussi une augmentation marquée de la fréquentation au secondaire. Pour un indice de 100 en 1930-1931, l'indice n'est plus que de 93 pour le primaire mais il est de 142 pour le secondaire en 1940-1941 ; il est respectivement de 92 et de 151 en 1950-1951 ; de 137 et 385 en 1961. En 1974-1975, l'indice d'inscription est de 592. Il y a

37 *Ibidem*, p. 329, tableau 43 « Nombre d'élèves inscrits dans les écoles catholiques et protestantes publiques selon l'ordre d'enseignement des classes, 1901-1989 ». (Les chiffres jusqu'en 1950-1951 comprennent les élèves des écoles publiques et privées. Ainsi la progression de la fréquentation du secondaire doit être plus importante après cette date que les indices le laissent croire.)

une augmentation de plus de deux fois et demie. De 1940-1941 à 1974-1975, cependant, les écoles catholiques connaîtront une multiplication du nombre d'élèves par un facteur de 13 alors qu'il sera de 4 pour les écoles protestantes.

Les chiffres absolus nous permettent de préciser le portrait de la condition des écoles catholiques. En 1930-1931, il y a 27 207 écoliers protestants pour 10 195 élèves protestants, en 1950-1951, 55 658 écoliers pour 15 518 élèves. Au début de la Deuxième Guerre mondiale, le ratio du nombre d'élèves au primaire et au secondaire est de 4 : 1 pour les écoles protestantes et de un peu plus de 12 : 1 pour les écoles catholiques. La scolarisation des adolescents est plus avancée dans les écoles protestantes. Le décollage de la scolarisation des Canadiens français se produit avec un décalage de quelques années par rapport à celui des Canadiens anglais de la province de Québec ; il n'en sera que plus fulgurant. L'augmentation de la scolarisation lors des années 1960 n'est pas un phénomène lié uniquement à la seule réforme scolaire, c'est aussi un phénomène démographique qui nous apparaît comme une tendance lourde. À notre sens, ce décalage tient en partie à des causes socio-économiques qui induisent un manque d'aspiration scolaire chez les Canadiens français plutôt qu'à une pénurie d'écoles³⁸. À Montréal, il y avait depuis les années 1920 un cours primaire supérieur, qui ne connut pas un succès important avant le relèvement de la fréquentation scolaire. Il y avait pénurie d'élèves, l'augmentation de la scolarisation dépendant de la demande plutôt que de l'offre.

Le taux de la fréquentation du cours classique augmente aussi durant cette période. À partir de 1940, le taux de fréquentation augmente régulièrement jusque dans les années 1960, passant de 4-5 % des garçons catholiques à près de 10 %. La fréquentation des jeunes filles connaîtra un taux d'augmentation plus rapide encore, quoique moins spectaculaire au plan du nombre. L'augmentation du taux de fréquentation combinée à l'augmentation de la population va propulser le nombre d'élèves dans les collèges et les sections classiques³⁹. Les inscriptions à

38 Marc-Adélard TREMBLAY et Gérald FORTIN, *Les Comportements économiques de la famille salariée du Québec*, Québec, P.U.L., 1964, pp. 219-223.

39 À partir de 1940, le taux de fréquentation du cours classique augmente régulièrement, passant chez les garçons catholiques de 4,3 % à 9,3 % en 1959-1960 et à 10,2 % en 1961-1962. Leur nombre est passé de 10 795 à 31 007. Chez les filles catholiques la fréquentation du cours classique est passée de 0,8 % en 1955-1956 à 2,8 % de filles catholiques en 1959-1960, leur nombre s'élevant alors à 8 848 jeunes filles. Cf. Louis GADBOIS, *Bulletin de la Fédération des collèges classiques*, janvier 1963, pp. 2-3 ; *L'Organisation et les besoins de*

l'université connaissent aussi une croissance importante. Déjà dans l'entre-deux-guerres, l'enseignement des sciences avait fait des progrès ⁴⁰.

2.2.1. Les commissions scolaires : du primaire élémentaire au primaire supérieur

L'enseignement primaire prend de l'expansion au delà de la 7^e année jusqu'à la 12^e année avec la Deuxième Guerre. Cependant le primaire supérieur existe depuis déjà plusieurs années. En 1921, les Clercs de Saint-Viateur, les frères de cette communauté, instituteurs dans les commissions scolaires des grandes villes (dont Montréal), mettent sur pied dans la paroisse de Saint-Louis du Mile-End le premier cours primaire supérieur ⁴¹. Ce cours ne fut approuvé par le Comité catholique qu'en 1929, avec une modification à la baisse des exigences académiques. Le cours primaire supérieur permettait aux jeunes gens qui ne s'étaient pas inscrits dans un collège de poursuivre leurs études ⁴².

Après la Deuxième Guerre mondiale, le cours classique, chasse gardée du clergé et réservé jusqu'alors à des collèges dirigés par des clercs, devient le fait de l'enseignement public. Au milieu des années 1940, certaines commissions sco-

l'enseignement classique dans le Québec, op. cit., pp. 52-53.

- 40 Dans les années 1920, les deux grandes universités canadiennes-françaises du Québec créèrent facultés et écoles de science, elles déménagèrent toutes les deux dans les années 1940 et 1950 dans de vastes campus. En 1954, une troisième université canadienne-française, l'Université de Sherbrooke, s'ajouta aux deux premières. L'enseignement en science, en génie et en commerce prend de l'importance. En 1952, à Laval et à Montréal, il y a déjà plus d'étudiants en science et en génie qu'en médecine. La fréquentation des universités est beaucoup plus importante que celle des écoles normales.
- 41 Paul-André Turcotte commente : « en 1929 avec l'approbation officielle du programme, l'enseignement des langues anciennes fut aboli et celui des sciences ou des mathématiques tronqué ». Paul-André TURCOTTE, *Les Frères éducateurs et l'enseignement secondaire public québécois (1920-1970)*, SCHEC, Sessions d'étude, 50, 1983, p. 237.
- 42 Voir Georges CROTEAU, *Les Frères éducateurs, 1920-1965 : promotion des études supérieures, modernisation de l'enseignement public*, LaSalle, Hurtubise HMH, 1996, 193 p. L'auteur y soutient que les frères furent les précurseurs de la réforme scolaire. Paul-André Turcotte soutient une thèse semblable dans « Sécularisation et modernité : les frères éducateurs et l'enseignement public, 1920-1970 », *Recherches sociographiques*, XXX, 2, 1989, pp. 229-248.

lares commencent à donner les quatre premières années du cours dans des « sections classiques ». En 1945, la Commission scolaire de Port-Alfred ainsi que celle d'Arvida furent pionnières⁴³. Ces villes du Saguenay bénéficient grâce aux alumineries d'une manne peu commune, ces usines produisant un métal d'une grande importance stratégique ayant tourné à plein régime pendant la Deuxième Guerre mondiale. En plus les nouvelles élites techniques, tels les ingénieurs, y étaient actives à titre de commissaires⁴⁴. La formule fit boule de neige et se répandit dans plusieurs villes industrielles de moyenne importance⁴⁵. La Commission des écoles catholiques de Montréal, à la demande du cardinal Léger, mit sur pied des sections classiques⁴⁶. Après quelques hésitations, le Comité catholique donna son aval à cette formule⁴⁷. Il faut ajouter au baccalauréat latin-grec un baccalauréat latin-sciences où l'on délaissait le grec. Après 1954, les commissions scolaires purent officiellement dispenser les quatre premières années du cours classique qui menaient au diplôme d'immatriculation⁴⁸.

43 Claude GALARNEAU, *op. cit.*, p. 69.

44 Les frères maristes des écoles y mirent sur pied les premières années d'un cours de génie.

45 En 1961, il y avait « 58 sections classiques publiques affiliées aux trois universités », Claude GALARNEAU, *op. cit.*, p. 69. Le nombre d'élèves du cours classique dans les institutions de langue française augmente rapidement. En 1957, il y avait 1 446 inscrits aux sections classiques, pour 27 849 élèves en enseignement classique. En 1960-1961, 4 309 élèves dans les écoles publiques pour 43 000 élèves dans l'enseignement classique et en 1961-1962, 5 834 pour 48 757, soit une augmentation de 35,4 % pour cette dernière année, une augmentation plus importante que celle des élèves des collèges. La proportion des élèves des sections classiques dans l'enseignement classique (secondaire et collégial) est passée de 5,2 % à 12 %. Cf. Marcel LAUZON, *Bulletin de la Fédération des collèges classiques*, avril 1958, p. 1 ; Roland COUSINEAU, *Bulletin de la Fédération des collèges classiques*, février 1962, p. 1.

46 La première section vit le jour en septembre 1954 à l'école Saint-Pierre-Claver. Le nombre de classes passera de 2 avec 60 élèves en 1954 à 158 avec 4 574 élèves en 1967. Viateur RAVARY, *Le cours classique à la C.E.C.M.*, C.E.C.M., Montréal, 1983, p. 9.

47 Comme le taux d'inscriptions était resté très stable entre le début du siècle et la Deuxième Guerre mondiale, les évêques semblaient avoir peur que cette concurrence ne vide leurs collèges. Sans compter la perte du monopole des prêtres sur l'enseignement classique.

48 Ce diplôme existait à la Faculté des arts de l'Université de Montréal depuis les

Les programmes et les examens des sections classiques publiques dépendaient des facultés des arts des universités. Les professeurs des sections étaient tous au minimum bacheliers ès arts, certains détenaient des licences, voire des diplômes d'études supérieures.

Les communautés de religieux laïques ne pouvaient, de par leur constitution, enseigner le latin ; ceux-ci étaient donc confinés à l'enseignement primaire. Par contre, le cours secondaire était le premier pas pour les études universitaires. À l'origine, l'enseignement secondaire est une émanation des universités, qui organisa à l'extérieur de ses murs l'apprentissage du latin sous l'autorité de la faculté des arts. D'abord monopole du clergé, dispensé par les collèges de communautés religieuses de pères ou par les petits séminaires diocésains, le cours classique (selon la formule latin-sciences), après la Deuxième Guerre, est donné par les commissions scolaires, dans ce qui était les « sections classiques », et par les collèges de frères. En parallèle, demeurait le cours primaire supérieur, dispensé dans les commissions scolaires par des laïcs, mais surtout par des frères ou des sœurs enseignants, diplômés d'écoles normales.

Le nouveau baccalauréat permit à plusieurs collèges de frères et de sœurs d'offrir officiellement le cours classique. Dans cette brèche se sont fauilés divers collèges de religieux, qui dispensaient le cours commercial ou le primaire supérieur scientifique, ainsi que des collèges de jeunes filles. Il permettait aux religieux d'obtenir leur B.A. ; une tendance à la professionnalisation s'amorça ⁴⁹.

Les communautés de frères voguent sur la vague de l'expansion et de la compénétration des filières. Ce mouvement bouleversera la division du travail entre les religieux et les prêtres. Depuis la Contre-Réforme leur apostolat porte les frères vers l'alphabétisation nécessaire à l'enseignement du catéchisme. N'étant pas clercs, ne pouvant pas revendiquer le service des autels, ils ne pouvaient pas non plus se consacrer à la préparation des futurs prêtres ou à la formation de la jeunesse dans les collèges. Ils utilisèrent des voies détournées pour faire la promotion de l'enseignement secondaire. Les frères s'étaient spécialisés dans l'enseignement primaire supérieur, du commerce et des petites sciences. Marie-Victorin fut l'un des plus illustres de ces religieux scientifiques. Les Frères des écoles chrétiennes multiplièrent les collèges secondaires scientifiques et commer-

années 1930. Les écoles anglaises de la CECM pouvaient immatriculer leurs élèves ce qui leur permettait d'être admis à l'Université McGill

49 « En 1950, les Frères enseignants demandèrent que le programme des écoles normales de garçons subissent des modifications afin de concorder davantage avec celui du baccalauréat classique. » Bernard LEFEBVRE, *L'École sous la mitre*, Montréal, Éditions Paulines, 1980, p. 219.

ciaux, tels que le Mont-Saint-Louis ou l'Académie de Québec ; l'école de commerce de l'Université Laval fut dirigée par eux ⁵⁰. Les premières sections classiques au Saguenay furent le fait des Maristes, qui eurent aussi l'initiative d'une école de génie. À cheval entre l'enseignement primaire et secondaire, voire universitaire, ils faisaient flèche de tout bois, portés par un mouvement de professionnalisation qui passait autant par la pédagogie que par l'accès au cours classique et donc à l'université. Pris entre deux mondes, celui des clercs et celui des laïcs, c'étaient des religieux laïques n'ayant pas reçu les ordres. Quelque peu méprisés par les clercs et houspillés par les laïcs, ils exerçaient leur apostolat à la frontière de deux mondes scolaires, enseignant à la fois dans leurs propres écoles privées et dans les écoles publiques, confinés au primaire, mais se faisant les promoteurs du classique public et du cours secondaire public ⁵¹.

2.2.2 La professionnalisation : de nouveaux maîtres laïques et religieux

Les maîtres masculins étaient formés dans les écoles normales publiques, les jeunes filles l'étaient surtout dans des écoles normales privées. L'école normale des années 1930 accueillait des candidats à partir de la 9^e année, lesquels après un an de formation obtenaient un brevet d'enseignement ; ainsi dès l'âge de 16 ou 17 ans, les jeunes gens étaient consacrés instituteurs. Cependant jusqu'en 1939, afin de se qualifier pour l'enseignement primaire, un grand nombre se prévalait de la possibilité de passer un simple examen au Bureau d'examination. Cette dispo-

50 Le collège du Mont-Saint-Louis, situé en plein milieu du quartier de la bourgeoisie canadienne-française de la fin du XIX^e siècle, donnait un cours scientifique réputé qui eut maille à partir avec le haut clergé pour l'acceptation des finissants dans les facultés universitaires catholiques. Le Mont-Saint-Louis, l'Académie de Québec et le collège de Victoriaville des Frères du Sacré-Cœur eurent la permission de présenter leurs élèves aux épreuves du baccalauréat en 1953.

51 Le frère Jean-Paul Desbiens, connu comme pamphlétaire à la fin des années 1950, incarne ce tiraillement entre deux mondes. Sous l'humble révolté contre l'ignorance de la langue française et contre la bureaucratie du Département de l'instruction publique, se cache un bachelier ès arts et un licencié en philosophie qui enseigne à des élèves de la 12^e année. Il était la voix d'un mouvement de professionnalisation et de promotion sociale qui se faisait jour à cette époque.

sition fut abolie afin d'imposer une formation à tous les instituteurs, surtout aux jeunes filles. Au début des années 1950, les programmes des écoles normales furent réformés. Le nouveau programme offrait trois brevets différents, le A, le B et le C ⁵². Le Brevet A posait comme préalable une 11^e année et durait quatre ans, il permettait d'enseigner jusqu'en 12^e année. Il introduisait la spécialisation dans quelques matières. L'enseignement des deux premières années était axé sur la culture générale et la spécialisation en deux matières ; ensuite, une plus grande importance était accordée à la formation en psychologie, pédagogie et méthodologie (didactique). Le Brevet B durait deux années de moins et permettait d'enseigner au primaire moyen.

Les écoles normales ne furent jamais très fréquentées ; à plusieurs reprises, au tournant du siècle, il fut question de les fermer. Mais l'augmentation de la fréquentation scolaire suscite une demande accrue d'instituteurs et de professeurs, elle sera d'autant plus importante que le décollage de l'enseignement secondaire est rapide ⁵³. Or les laïcs, en majorité des femmes, avaient une formation minimale et étaient confinées dans l'enseignement primaire élémentaire ; les hommes, mieux formés, œuvraient dans l'enseignement primaire moyen et supérieur. Les premières détenaient plutôt des Brevets C, les seconds des Brevets B et A. Dans l'enseignement primaire supérieur, il y avait des laïcs, les communautés, malgré leurs membres, ne pouvant suffire.

Avec l'expansion du primaire supérieur, la formation des maîtres se professionnalise. Il ne s'agit plus seulement de former des maîtresses d'école de rang avec un Brevet C, il faut former des maîtres pour le primaire supérieur, plus qualifiés au plan de la formation professionnelle, mais aussi plus cultivés. Un nouveau programme est mis en place en 1952 avec de nouvelles exigences quant au seuil d'entrée et quant à la formation. Une place plus grande est donnée aux sciences ⁵⁴ dont la psychologie expérimentale, la psychopédagogie, l'orientation scolaire, surtout dans les programmes qui débouchent sur les Brevets B et A.

52 Après un passage d'un an à l'école normale, les bacheliers obtenaient leur Brevet A.

53 Nous distinguons les instituteurs qui sont brevetés par le Département de l'instruction publique, des professeurs qui sont bacheliers, c'est-à-dire diplômés de l'université. Les premiers œuvrent dans l'enseignement primaire qui relève du Département de l'instruction publique, les seconds peuvent enseigner dans l'enseignement classique qui relève des facultés des arts des universités.

54 Voir M'hammed MELLOUKI, *Savoir enseignant et idéologie réformiste : la formation des maîtres, 1930-1964*, Québec, IQRC, 1989, L'auteur retrace en détail le mouvement de professionnalisation qui se cristallise dans les années

Les professeurs des écoles normales étaient pour la plupart d'anciens instituteurs devenus inspecteurs d'école ; certains avaient obtenu un diplôme en pédagogie. C'était un monde fermé sur l'école primaire. Les choses changent avec le mouvement de professionnalisation. Les diplômés universitaires se multiplient, ils professent une discipline académique ou encore la psychologie ou la pédagogie. Cette catégorie d'instituteurs bacheliers est très importante, certains d'entre eux ont connu de fulgurantes carrières. Faute d'enseignement secondaire ou supérieur ouvert aux laïcs, où ils auraient pu faire carrière, ils œuvrèrent dans l'enseignement primaire, à l'école normale et ensuite dans l'administration scolaire locale ou provinciale. Cela témoigne d'un mouvement de professionnalisation par le biais des nouvelles sciences de l'homme.

Les bacheliers se multiplient dans les commissions scolaires. Les salaires qui y sont versés, la perspective d'une retraite y attiraient les bacheliers. Contrairement à leurs collègues, ils ont accès à la formation universitaire, ce qui favorisera l'avancement dans leur carrière et les fera les porteurs de la professionnalisation. Après quelques années d'enseignement, ils se retrouveront à la tête des services spécialisés, par exemple à la Commission des écoles catholiques de Montréal, dans la formation des maîtres ou au Département de l'instruction publique.

En parallèle la syndicalisation s'accélère. La Corporation des instituteurs catholiques fait aussi beaucoup d'action pédagogique ; elle met sur pied des centaines de cercles de lecture et elle publie plusieurs journaux à vocation pédagogique.

2.2.3. La coordination

Avec l'expansion du primaire et la multiplication des filières dans les commissions scolaires, les frontières entre les réseaux se brouillent. Hier encore chaque réseau correspondait à une filière qui avait sa fonction et sa structure juridico-administrative propre. L'école publique se consacrait à l'alphabétisation et le secondaire se consacrait à la préparation à l'université par l'initiation à la culture seconde. L'enseignement relevait de diverses autorités. L'enseignement du gou-

1940 et 1950 avec l'importance donnée à la psychologie dans la formation des maîtres. Il tient pour acquis que la professionnalisation se fait à l'encontre de la dimension religieuse du système et des acteurs; notre interprétation diverge diamétralement.

vernement formait une main-d'œuvre qualifiée. L'alphabétisation relevait du Département de l'instruction publique et des commissions scolaires, l'enseignement supérieur de l'Église.

La compénétration devint après la Deuxième Guerre un fait avéré et cela entraîna le double problème de la coordination académique et administrative. Les diverses formations ne s'articulaient pas les unes aux autres, il n'y avait pas de passerelles. Certaines formations apparaissent comme des culs-de-sac : en cas d'échec au cours classique, par exemple, un élève pouvait se retrouver dans une situation sans issue. Et il n'y avait pas de système au sens d'un cheminement systématique de l'élève d'une formation générale à une formation professionnelle.

La question de la coordination se posait de plus en plus dans le quotidien, notamment en ce qui a trait aux équivalences de diplômes pour le marché du travail ou pour l'accès à des formations supérieures. Le problème le plus délicat, autant du point de vue politique que symbolique, était l'accès des diplômés du primaire supérieur et des écoles normales à l'université. En effet le B.A. était considéré comme le premier diplôme universitaire, il permettait d'avoir accès aux facultés majeures et professionnelles. Cette disposition impliquait que les détenteurs de brevets du primaire n'y avaient pas accès. Le cours classique n'était plus le monopole du clergé et son monopole sur l'accès à l'université était contesté. Le primaire supérieur en vint à occuper, sinon à revendiquer, une nouvelle fonction, celle de préparer à la formation professionnelle technique et supérieure.

Dans les faits, l'université n'était plus totalement fermée aux élèves du primaire supérieur. Au début des années 1950, près de 44 % des étudiants de l'Université de Montréal et de ses écoles affiliées sont issus du primaire supérieur⁵⁵. Ils sont inscrits non pas tant aux facultés majeures qu'aux nombreuses écoles qui se sont affiliées depuis le début du XX^e siècle à l'Université Laval à Québec puis à l'Université de Montréal, ainsi qu'aux facultés des sciences⁵⁶. Avec une 12^e année scientifique ou même la 11^e année, on pouvait accéder au génie, aux sciences et au commerce. À Montréal, l'École polytechnique, l'École des hautes études commerciales, la Faculté des sciences et naturellement les

55 À l'Université de Montréal, en commerce, la proportion de non-bacheliers était de 55,8 % et en sciences et polytechnique elle était de 59,4 %. Le compte total ne comprend que les écoles qui débouchent sur une licence, excluant l'école de technologie médicale et l'école supérieure d'infirmières. Cf. *L'Organisation et les besoins de l'Enseignement classique dans le Québec, op. cit.*, p. 29.

56 La Faculté des sciences qu'avait contribué à fonder le frère Marie-Victorin était au point de départ ouverte aux finissants du primaire.

écoles de pédagogie universitaire acceptaient des diplômés du primaire supérieur ; ces derniers, cependant, devaient quelquefois suivre dans les écoles universitaires au moins une ou deux années préparatoires. Ces écoles, telles l'École polytechnique et l'École des hautes études commerciales, sont les précurseurs d'une nouvelle élite technique.

Le caractère disparate que constate le Rapport Parent ne tient pas seulement à un manque d'organisation bureaucratique ou à un retard, mais également à l'existence de trois filières académiques⁵⁷. Historiquement, comme nous l'avons vu, trois systèmes d'enseignement fonctionnaient un peu en parallèle. Pour les acteurs de l'époque, cette triple structure apparaît comme une dysfonction à la lumière des canons de la gestion moderne qui fait de la centralisation bureaucratique le modèle de l'efficacité et de l'économie d'échelle. En plus, elle apparaît comme le frein au développement politique et économique du Canada français. Toutefois, les acteurs n'attendent pas les années 1960 pour réagir. Si la critique reprochait à ces réseaux scolaires leur caractère hermétique et rigide, dans les faits, les années 1950 avaient vu apparaître une certaine souplesse. Le B.A. avait perdu son monopole comme diplôme d'admission à l'université.

Le problème posé par la multiplicité des filières préoccupa les autorités dès les années 1930. Le Comité catholique du Conseil de l'instruction publique créa en 1937 une Commission permanente de la coordination⁵⁸. En 1942, lors de l'enquête sur l'enseignement public présidée par le surintendant Victor Doré, la question de la coordination entre le primaire moyen et l'enseignement professionnel, ainsi que celle de la persévérance scolaire sont abordées. Certains mémoires proposent de faire de la 8^e et 9^e année un cours d'observation et d'orientation débouchant soit sur une formation professionnelle moyenne, soit sur le primaire supérieur. L'image d'un système scolaire conçu comme une gare de triage apparaît : toutes les composantes du système sont aboutées, devenant autant de voies possibles pour les élèves. Les religieux qui dirigent des écoles professionnelles sont très préoccupés d'augmenter le nombre de leurs élèves. Cette enquête aboutira donc en 1943 à l'adoption de la loi de scolarité obligatoire

57 Dans plusieurs pays d'Europe dont la France et l'Allemagne, il existait trois filières académiques à l'intérieur du système d'enseignement national. En France, après la Deuxième Guerre mondiale, surtout après 1959, ces trois filières disparurent au profit de l'école secondaire unique. Cf. Antoine PROST, *Éducation, société et politiques : une histoire de l'enseignement en France de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 1992, 226 p.

58 Bernard LEFEBVRE, *op. cit.*, pp. 73, 99-114.

par le gouvernement Godbout⁵⁹. En 1952, la Commission de coordination crée un sous-comité d'enquête sur la coordination, avec deux antennes, une à Québec, une à Montréal. Les autorités de l'enseignement public et des facultés des arts y siègent. Il leur faut étudier la coordination verticale, l'accès aux différentes écoles, instituts et facultés, mais aussi la coordination horizontale pour la mise sur pied de passerelles entre le public et le classique. La réforme des programmes des écoles normales se met en place en 1953 dans l'esprit de la coordination. Le nouveau Brevet A est aligné sur le B.A.⁶⁰. Il doit, à l'instar du B.A. auquel il équivaut en termes du nombre d'années de scolarité, donner l'accès aux écoles universitaires en pédagogie⁶¹. C'est dans cette foulée que furent créés quelques collèges universitaires où il était possible d'obtenir le B.A. en quatre ans après une 12^e année. La vision du système scolaire et sans doute son fonctionnement s'en trouvent unifiés sous la contrainte de la gestion des flux scolaires. Les trois filières deviennent équivalentes avec l'utilisation d'une unité de mesure universelle : l'année de scolarité. Chaque formation trouve un prolongement dans une formation générale ou professionnelle de niveau supérieur.

Nous pourrions affirmer que le problème de la coordination fait naître une réflexion abstraite sur le système d'enseignement qui apparaît comme une machine à gérer les flux démographiques plutôt que comme des pratiques particulières enracinées dans la spécificité de la société. Les nouvelles élites qui pensent ces questions prennent une perspective globale qui dépasse le simple horizon local dans lequel est enfermé l'enseignement primaire et secondaire. Pour fin d'étude, nous pouvons désigner deux lieux qui seront au cours de cette période le siège de cette réflexion : la Fédération des collèges classiques et les facultés des arts.

59 L'enquête Doré pava la voie à la loi sur la fréquentation obligatoire, ainsi qu'à la révision des programmes. En 1947, un nouveau programme du primaire élémentaire inspiré de la nouvelle pédagogie et de la psychologie cognitive est mis en place.

60 Une nouvelle génération d'instituteurs et de fonctionnaires du Département de l'instruction publique se font les porteurs d'une professionnalisation. Roland Vinette en est un bel exemple. Ancien du Séminaire de Sainte-Thérèse, il est bachelier, licencié et le premier docteur en pédagogie canadien-français. Ancien instituteur et professeur d'école normale, il se fera le promoteur d'une plus grande place pour la psychologie scientifique dans les cadres de l'enseignement catholique.

61 Les anciens élèves des écoles normales ne pouvaient fréquenter l'université faute de B.A. Il faut faire remarquer que cela n'avait pas beaucoup de conséquences car il n'y eut pas de facultés de lettres avant les années 1930-1940.

3. Germes institutionnels, intellectuels et personnels de la réforme scolaire des années 1960 au Québec

3.1. Problèmes de financement

L'expansion du système scolaire liée à la montée du taux de scolarisation et à la vague démographique pose des problèmes de financement, tant dans l'enseignement primaire que secondaire. Les dépenses augmentent substantiellement durant les années 1930, et ce, moins rapidement que les revenus, l'endettement s'accroît, une partie des dépenses est transférée des localités à la province. La part du budget de la province dévolue à l'enseignement s'accroît.

L'enseignement public, qui existe comme une réalité politique autonome, se finance à même les taxes foncières. Les commissions scolaires des villes doivent supporter le flux migratoire intérieur et étranger. Il faut construire, il faut engager. L'instruction publique prend une part de plus en plus importante, avec la voirie, dans les dépenses des corporations municipales et scolaires⁶². Au cours des années 1930 et surtout 1940, l'importance relative de l'impôt foncier dans les dépenses totales des commissions scolaires s'estompe un peu⁶³. La taxe de vente créée après la Deuxième Guerre est laissée aux corporations municipales et scolaires. La part des subsides gouvernementaux augmente depuis les années

62 L'indice des dépenses des corporations scolaires passe de 100 pour 1939 à 259,3 en 1952, tandis que l'indice des dépenses des corporations municipales passe de 100 à 186,3 pour la même période. Pour la même période l'indice des dépenses de la province passe de 100 à 199. Cf. Gouvernement du Québec, Commission royale d'enquête sur les problèmes constitutionnels, *Rapport de la Commission royale d'enquête sur les problèmes constitutionnels (Rapport Tremblay)*, Québec, vol. III, t. I, p. 342. Cependant, l'indice pour la même période des dépenses en voirie des municipalités passe de 100 à 406,6, et celui des dépenses d'instruction publique des commissions scolaires passe de 100 à 294,5 (*Rapport...*, vol. III, tome. II, tableau VII et VIII, pp. 29-30). Les dépenses d'immobilisation pour les corporations scolaires passent en 1933 de 2,6 millions à 34 millions de dollars en 1954, l'indice des dépenses passe de 100 à 1 600 pour la période de 1939 à 1954 (*ibidem*, p. 83, tableau XXIX).

63 En 1933, l'impôt foncier compte pour 86,3 % des revenus des commissions scolaires, tandis qu'en 1954, il ne compte plus que pour 55,1 %.

1930, autant pour les dépenses courantes que pour les immobilisations ⁶⁴. Malgré cela les déficits des commissions scolaires sont chroniques, la différence est empruntée. En conséquence, la dette obligataire se gonfle. Le gouvernement de la province rachète cette dette, elle passe ainsi en 1947 de 83 millions à 24,9 millions l'année suivante. Cependant, six ans plus tard, elle a déjà grimpé à près de 134 millions ⁶⁵.

L'impôt foncier a des limites, les corporations scolaires la partageant avec les corporations municipales. Avec l'industrialisation, le travail de la terre est supplanté par l'industrie comme création des richesses ⁶⁶. Au delà des conjonctures liées à la Crise ou à l'urbanisation rapide, le financement local pose problème, il induit des disparités importantes entre les campagnes et les villes ainsi qu'entre les catholiques et les protestants. En ville, il fallait considérer la confession des propriétaires d'usines pour attribuer les taxes aux commissions scolaires légitimes. Comme les capitaux sont concentrés aux mains des protestants, les commissions scolaires canadiennes-françaises des grandes villes étaient défavorisées. Au delà de ces disparités, le bien-fonds était taxé à sa limite et cette source de revenu ne pouvait plus assurer le financement des dépenses croissantes de l'enseignement public. À la fin des années 1950, ce manque de ressources était larvé et généralisé. Les grandes villes y échappaient en partie à cause de l'importance de la richesse foncière et de l'activité commerciale intense. Paradoxalement, dans un système sous-financé en expansion, la modernisation semble renforcer les structures politiques et sociales existantes ; le patronage ainsi que la participation de l'Église à l'encadrement social devient plus important, surtout dans les petites villes.

64 Pour les corporations municipales, le « montant des subsides versés aux corporations municipales et aux commissions scolaires de la province de Québec » en fonction des dépenses courantes en 1933 est de 5,6 % et il passe en 1952 à 30,9 %. Pour les municipalités, il y a une variation négative, le pourcentage passant de 8,7 % à 3,1 %. Cf. *Rapport...*, vol. III, tome II, p. 29, tableau VI.

65 La valeur de la dette obligataire brute des corporations scolaires augmente de 539 % entre 1948 et 1954 tandis que les actifs immobilisés ont augmenté de 218 % durant la même période. Cf. *Rapport...*, vol. III, tome II, p. 86, tableau XXXIV.

66 De 1933 à 1952, l'indice de la valeur des biens-fonds imposés est passé de 100 à 176,5, celui des revenus de la taxe foncière de 100 à 209,1, le taux des salaires des métiers de la construction est passé de 100 à 256 et celui du revenu personnel de 100 à 561,9. L'impôt foncier est en perte de vitesse. Cf. *Rapport...*, vol. III, tome II, p.165.

L'enseignement secondaire et universitaire connaissent aussi des beaux jours, les dépenses augmentent en conséquence⁶⁷. Le caractère religieux de ses cadres et de son personnel permet de grandes économies, néanmoins le nombre de laïcs et de professeurs de carrière est en croissance. Les institutions d'enseignement supérieur, parce que privées, s'autofinancent, mais de peine et de misère, et elles en deviendront plus vulnérables. Les déficits des collèges et des universités sont souvent comblés par les communautés religieuses. Là encore le gouvernement provincial contribue, chaque collège classique par exemple reçoit 10 000 \$ par année. L'importance des subsides des gouvernements augmente, cela deviendra une pomme de discorde : l'enseignement supérieur en reçoit des deux paliers de gouvernement.

Les dépenses du gouvernement de la province ne s'arrêtent pas aux subsides versés aux commissions scolaires et à l'aide donnée à l'enseignement supérieur ; ses propres écoles, écoles normales, écoles d'enseignement professionnel, écoles de formation des divers ministères, coûtent de plus en plus cher⁶⁸.

La proportion des dépenses de la province consacrées à l'instruction publique augmente, passant en 1933 de 9,6 % à près de 20 % en 1951 pour retomber à 16,3 % en 1952⁶⁹. À la fin des années 1940, le gouvernement créa un fonds d'éducation pour financer l'enseignement. Le déplacement du financement du local vers le gouvernement de la province de Québec n'est pas seulement le fait des commissions scolaires ; déjà, pendant la Crise, le bien-être social qui relevait des municipalités (après avoir été sous l'aile de l'Église) avait été repris par la province. Or l'augmentation des responsabilités financières de la province n'est pas payée de retour par l'augmentation des revenus. Cela se traduit au plan global et les dépenses de la province du Québec augmentent régulièrement de 1940 à 1971. Or à la fin des années 1940, plus de 75 % des taxes perçues au Québec le

67 Le nombre d'étudiants réguliers des universités et des écoles affiliées passent de 6 692 en 1939 à 14 307 en 1953. Cf. *Rapport...*, vol. IV, p. 193. Les inscriptions aux études de niveau universitaire en 1939 totalisent 19 229 étudiants et passent en 1953 à 30 602 étudiants, soit de 2,9 % à 4,5 % de la population d'âge universitaire. Cf. *Rapport...*, vol. IV, p. 163, tableau 63.

68 Les dépenses totales des écoles spécialisées et des écoles professionnelles de la province sont passées de 1,1 million de dollars en 1939 à 9,5 millions de dollars en 1953. Le nombre d'élèves de jour est passé de 2 009 à 8 388 ; le nombre d'élèves de soir est passé de 6 442 à 17 232. Cf. *Rapport...*, vol. IV, pp. 168-169, tableau 66.

69 *Rapport...*, vol. IV, pp. 24-25.

sont par le gouvernement fédéral⁷⁰. Ainsi les moyens dont le gouvernement provincial disposait pour soutenir l'encadrement social étaient limités par le partage des sources de revenus entre les deux paliers de gouvernement. C'est dans ce contexte que se feront les négociations fédérales-provinciales pendant trente ans. Quelle forme prendront ces transferts : subsides directs ou rapatriement des points d'impôt ? Cette question du financement, qui mettra en cause l'équilibre constitutionnel de 1867, se superposera surtout pour les Canadiens français à la question de la nature de l'encadrement social.

Du point de vue des modernisateurs des œuvres, le problème est celui de l'absence de subventions statutaires de fonctionnement. Le patronage et les écarts des revenus de taxation entre les commissions scolaires sont un problème pressant. La base électorale de l'Union nationale, surtout concentrée à la campagne, appréciait le faible taux de taxation scolaire mais elle aimait bien se faire doter d'une école et de chemins pavés. Pour elle, la bureaucratisation ne peut se faire que sur la base d'un financement régulier par des subventions statutaires. Après 1960, cependant, la question s'élargit : faut-il bureaucratiser l'encadrement social à l'intérieur des œuvres de l'Église ou le transférer à l'État ? Les revendications d'autonomie provinciale prennent alors une nouvelle tournure.

Sous les revendications traditionnelles d'autonomie provinciale se cachaient à la fois l'expression d'un sentiment national canadien-français et la crainte d'un centralisme bureaucratique, destructeur de la dimension humaine et communautaire et niant la spécificité et l'autonomie des institutions catholiques des Canadiens français. Cette autonomie reposait sur la gestion locale des écoles, ainsi que sur un personnel à faible salaire et sur un enseignement encadré et financé en partie par l'Église⁷¹. La modernisation de l'encadrement social polarisa en con-

70 « D'après une évaluation faite par les experts de notre commission, l'ensemble des taxes perçues dans le Québec s'élevait en 1952 à 1 294 millions, soit 23 % du PNB... Or, le gouvernement fédéral prélevait 74,1 % de ces impôts, le gouvernement provincial 14,6 % et les municipalités 11,3 %. » Cf. *Rapport...*, vol. III, t. I, p. 343. Ce pourcentage est passé de 47,7 % en 1933, à 51,0 % en 1939, à 82,8 % en 1945. La portion des municipalités a beaucoup décliné pendant cette période. Cf. *Rapport...*, vol. IV, p. 35-36.

71 Comme nous l'a fait remarquer Hubert Guindon, les élites locales appuyèrent le recours au personnel religieux jusqu'au temps où les commissions scolaires furent subventionnées massivement par Québec. Dès lors, il devenait plus avantageux pour l'économie locale d'engager un personnel laïc et marié qui se transformait en consommateur. Ainsi faut-il distinguer laïcisation et sécularisation.

séquence les élites et l'opinion canadiennes-françaises et opposa deux sensibilités. Les élites intellectuelles, toutes plus ou moins liées à l'action catholique, s'opposaient cependant dans leurs conceptions de l'ordre politique et social et posaient différemment la question des liens entre la société civile, la société politique et l'Église. Ces oppositions avaient des racines dans des courants politiques, philosophiques et théologiques différents. Cependant, à droite comme à gauche, l'élite intellectuelle se nourrissait d'un réformisme certain, pour les uns il était le fait de la nation, pour les autres de la social-démocratie.

3.2. 1950. Tensions au sein de la fédération canadienne

Trois commissions, deux élites, un réformisme

Le cadre constitutionnel mis en place par l'Acte de 1867 est au fondement de l'ordre politique canadien actuel. Une fédération fut créée avec deux paliers de gouvernement afin d'unir les différentes colonies britanniques, tant du point de vue économique que politique. Les anciennes colonies, qui avaient atteint une certaine autonomie politique et qui refusaient de la perdre dans le grand tout, furent reconduites dans leur existence. Un partage des juridictions fut établi, le gouvernement fédéral s'attribuant la responsabilité du commerce, des transports, les provinces conservant les responsabilités sur le sol, le droit civil et les affaires locales (dont l'enseignement). Aux responsabilités de chacun étaient attachées certaines sources de revenus. Le fédéral s'attribuait les douanes et les taxes indirectes, les provinces recevaient : la taxe de vente, les droits sur la coupe de bois, les droits de succession et l'impôt foncier.

Au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, le gouvernement fédéral se retrouve avec des revenus presque illimités ainsi qu'avec une administration publique considérable. La lutte contre la Grande Crise et la Deuxième Guerre ont permis au gouvernement fédéral de mettre en place un encadrement bureaucratique moderne et, pour le financer, d'obtenir en 1942 l'exclusivité sur l'impôt sur le revenu. Selon le modèle du rapport de Lord Beveridge, le gouvernement met en place un encadrement social. Son rôle dépasse celui d'un simple « État-providence ». Il a, au cours de la guerre, pris une part active dans la planification de la production industrielle, dans la gestion de la main-d'œuvre, dans la recherche scientifique et dans les relations entre le travail et le capital, et accru son contrôle monétaire.

Des tensions structurelles se font sentir au sein du fédéralisme canadien, pris entre les moyens illimités du fédéral et les responsabilités croissantes des provinces, qui sont aux prises, notamment, avec les aspirations des nouvelles classes moyennes relativement à l'éducation et aux services de santé. L'encadrement social se professionnalise : les communautés locales, les associations volontaires, les Églises ne peuvent soutenir financièrement à elles seules ces œuvres, les gouvernements provinciaux doivent prendre la relève. Cependant, ils sont dépourvus de moyens propres, dépendants du gouvernement fédéral ; les provinces se retrouvent avec des sources de financement en perte de vitesse économique. Le fédéral propose la mise en place de programmes nationaux de soutien social ou de santé associés à un financement fédéral. Cela est considéré par plusieurs provinces comme un empiétement.

La Commission Rowell-Sirois, Commission royale des relations entre le Dominion et les provinces, avait marqué le début des années 1940 en proposant une vision très centralisée de l'action du gouvernement fédéral. Tour à tour au début des années 1950, deux commissions royales d'enquête marqueront le paysage politique du Québec. La première commission est mandatée par le gouvernement fédéral le 8 avril 1949 pour faire enquête sur la situation des arts, des lettres et des sciences. Elle est présidée par Vincent Massey⁷² et le père Georges-Henri Lévesque, dominicain, est au nombre des commissaires. Ardent fédéraliste, celui-ci compte le premier ministre Louis Stephen Saint-Laurent parmi ses amis⁷³. La commission se penche, entre autres, sur la condition des universités canadiennes. Elle conclut à leur sous-financement et recommande au gouvernement fédéral de les subventionner. Le rapport sera déposé le 1^{er} juin 1951⁷⁴. Les milieux canadiens-anglais craignaient la force d'attraction des universités américaines et redoutaient que le « culte de l'expert » et l'« accent sur la spécialisa-

72 Vincent Massey, petit-fils du fondateur de la grande compagnie d'équipement agricole Massey, en fut le président quelque temps. Il deviendra le premier gouverneur-général canadien.

73 Il est doyen de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval. Après le passage du père Lévesque à cette commission, plusieurs de ses élèves trouveront un emploi au gouvernement fédéral, le plus connu étant Maurice Lamontagne, professeur d'économie, keynésien militant et théoricien du fédéralisme canadien, qui finira sa carrière comme sénateur et président du Conseil privé. Certains pourraient y voir le début du *French Power* à Ottawa. Quelques-uns d'entre eux influenceront la rédaction du programme du Parti libéral à la fin des années 1950, parti dont Jean Lesage, ancien ministre fédéral, était devenu chef en 1957.

74 *Rapport de la Commission royale d'enquête sur les arts, les lettres et les sciences au Canada*, Imprimeur de la Reine, Ottawa, 1951.

tion » dans les universités canadiennes fassent disparaître « l'éducation libérale ⁷⁵ ». Dès 1951, il fut voté des crédits calculés *per capita* pour chaque province et répartis selon le nombre d'étudiants universitaires ; l'année suivante, les subventions furent attribuées comme aide aux institutions de hautes études. Le gouvernement canadien décide alors de distribuer 7 000 000 \$ de subventions aux universités ⁷⁶. La première année, en 1952, le premier ministre du Québec, Maurice Duplessis, accepta ces subventions fédérales. Cependant, dès 1953, année où il créa une commission royale d'enquête sur les problèmes constitutionnels, il refusa les subventions au nom de l'autonomie provinciale et de la lutte contre la centralisation ⁷⁷. La nouvelle commission d'enquête était présidée par le juge Thomas Tremblay ⁷⁸. Parmi les commissaires, nous comptons une majorité d'intellectuels nationalistes issus de l'École des hautes études commerciales : le professeur Esdras Minville, ancien de la Commission Rowell-Sirois, son collègue et élève le professeur François-Albert Angers, ainsi que le directeur de l'École sociale populaire, le père Richard Arès, jésuite ; il y avait aussi Paul-Henri Guimond, John Rowat, notaire et président du Comité protestant, ainsi que Honoré Parent, avocat et ancien président du conseil de la Chambre de commerce de Montréal ⁷⁹. La commission devait porter sur les problèmes constitutionnels ; cependant 140 des 240 mémoires présentés portèrent sur l'enseignement « sous un angle ou sous un autre ».

75 *Ibidem*, p. 410, cité dans *L'Organisation et les besoins de l'Enseignement classique dans le Québec*, *op. cit.*, p. 243.

76 Louis-Philippe AUDET, *Bilan de la réforme scolaire, 1959-1969, leçon inaugurale donnée à l'Université de Montréal*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1960, pp. 12 sqq.

77 *Ibidem*.

78 Le juge Thomas Tremblay, ami de Duplessis, et ancien de Laval, occupa plusieurs fonctions importantes : vice-président de la Commission des liqueurs, juge en chef des sessions de la paix, président de la Commission de l'électrification rurale. Il fut dans les années 1940 président du Conseil central des œuvres.

79 Il faut noter que Paul-Henri Guimond, secrétaire de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, professeur d'économie, ancien élève des HEC et étudiant à Harvard, y siégeait. La Chambre de commerce de Montréal, qui était un chancre du nationalisme économique, avait demandé cette commission. Elle comptait sans doute plusieurs anciens élèves des HEC.

La question du financement se pose pour la province de Québec autant que pour les autres provinces importantes, dont l'Ontario, mais elle s'y conjugue en plus à celle de la nature du nouvel encadrement social mis en place par le fédéral. Deux élites s'affrontent. À la fois expertes et réformistes, ces deux élites expriment deux visions de l'ordre social et de l'individu, tout comme deux visions des institutions politiques canadiennes. La première, composée d'économistes et de sociologues, a son centre de gravité à l'École des hautes études commerciales. Cette école provinciale, affiliée à l'Université de Montréal et qui forme l'élite canadienne-française des affaires, se veut un pôle de la reconquête économique des Canadiens français. Elle se fera propagandiste du développement économique du Canada français. En cela, elle est héritière de la pensée industrialiste du XIX^e siècle telle que l'avaient incarnée Étienne Parent, Antoine Gérin-Lajoie, Léon Gérin et Errol Bouchette. Édouard Montpetit en sera la première figure académique marquante. Elle a fait sienne la pensée sociale de l'Église catholique et le nationalisme réformiste de la fin des années 1930. Elle est liée à l'École sociale populaire du père Papin Archambault, à l'Association catholique de la jeunesse canadienne-française et à la revue *Relations* des Jésuites, fondée en 1940 par de jeunes jésuites formés à l'économie et à la sociologie⁸⁰, ainsi qu'à la revue *L'Action nationale*, fondée dans les années 1920 par Lionel Groulx.

La seconde élite est centrée sur la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval fondée par le père Lévesque à la fin des années 1930. Les Jésuites occupant toute la place à Montréal, les Dominicains d'Ottawa jetèrent leur dévolu sur Québec. La faculté voulait des élites pour l'action sociale dans les syndicats, les coopératives, ainsi que des hauts fonctionnaires pour la fonction publique, surtout fédérale par la force des choses. Ses premiers professeurs, surtout formés en Amérique du Nord, alliaient les préoccupations sociales et les sciences sociales contemporaines. La faculté était la figure de proue d'une intelligentsia antiduplessiste qui avait été partie prenante de l'Action catholique spécialisée, entre autres de la Jeunesse étudiante catholique, certains des siens écrivaient dans *Cité libre*. Ses professeurs étaient aussi actifs dans divers organismes, notamment

80 Au début des années 1940, la revue *Relations* publiera sous la signature du père Jacques Cousineau, sociologue et aumônier syndical, plusieurs articles très documentés sur « l'assiduité scolaire » et les « doubleurs » dans les écoles de Montréal. Le père Paul-Émile Beaudoin, qui était très près du comité de rédaction de *Relations*, rédigea une thèse sur cette question à la Fordham University de New York. Le père Beaudoin sera chargé, à la même époque, par le Comité catholique d'une enquête statistique sur l'assiduité scolaire dans la province de Québec. Une réforme scolaire intégrée à une « législation sociale » sera réclamée par les rédacteurs de la revue, ainsi qu'un régime d'assurance-maladie et la nationalisation de l'électricité.

l'Institut canadien d'éducation aux adultes. Elle était de sensibilité plutôt libérale et fédéraliste. La revue *Maintenant* des Dominicains se rallia, à la fin des années 1950, la participation de plusieurs professeurs de cette faculté.

Au Québec donc, on le voit ici, la question du financement et de la juridiction dépasse les simples questions juridiques et administratives. Elle pose la question de la spécificité des institutions canadiennes-françaises, tributaires de l'héritage catholique et français, garantes du salut collectif et individuel, fondements d'une humanité qui se pose face à un monde protestant, anglophone et capitaliste. Pour Esdras Minville, par exemple, il s'agit pour le Canada français de devenir moderne tout en restant fidèle à la catholicité et à son esprit français. Sa pensée est tributaire de l'esprit des années 1930, celui d'un nationalisme de la survivance et de la reconquête économique par la formation d'une élite d'affaires. La Faculté des sciences sociales de Laval, par contre, pose plutôt la question en termes de modernisation de la culture et des institutions. Cette pensée prend comme modèle la bureaucratie et la pensée keynésienne. Sur le plan individuel, il faut pour les premiers protéger l'identité canadienne-française, alors que pour les seconds, il faut assumer le principe de justice sociale. Pour les fédéralistes, la participation à la société politique est le fait de la citoyenneté, et le nationalisme est vu comme un carcan qui pèse sur l'individu, un enfermement dans une appartenance tribale, et aussi comme le fondement du pouvoir des clercs. Le nationalisme est pour eux synonyme de retard social et de régression politique.

Combinée à l'opposition politique entre deux visions du Canada et deux modèles d'encadrement social (voire entre deux modèles du développement de l'industrie), il y a ici une opposition entre les deux pôles de la socialité moderne : les uns campent sur la liberté individuelle et sur la justice sociale, les autres campent sur la souveraineté populaire et sur la question individuelle. À la fin des années 1950, l'opposition entre les deux réformismes s'estompera et l'opinion se ralliera à une définition technique de l'action de l'État. Après l'élection de 1960, avec la Commission royale d'enquête sur l'enseignement, présidée par M^{re} Parent, le Québec connaît sa troisième commission d'enquête qui portera, celle-là, sur la question de l'enseignement. L'élite des HEC est mise de côté et c'est celle de l'Université Laval qui dominera. Ses recommandations rallieront l'opinion, et les critiques de la réforme scolaire formulées par François-Albert Angers dans les pages de *L'Action nationale* passeront inaperçues, malgré leur caractère prophétique. Au milieu des années 1960, avec l'effondrement de la droite conservatrice, une partie de celle-ci se ralliera à l'étatisme et au courant radical du Rassemblement pour l'indépendance pour fonder le Parti québécois.

Une autre époque commence, et aux états généraux de 1969 le mariage est consommé.

3.3 Un lieu de synthèse d'une utopie et de rencontre de ses acteurs : la question de l'orientation

Parallèlement à cette opposition politique interne de l'élite, deux groupes d'experts peuvent être distingués quant à la gestion scolaire : ceux de la mesure, les orienteurs professionnels, et ceux de la nouvelle pédagogie, les psychopédagogues.

Dans les années d'après-guerre se forment au sein de l'enseignement secondaire trois lieux de rationalisation : l'Institut canadien d'orientation professionnelle, la Fédération des collèges classiques (F.C.C.) et les facultés des arts des universités canadiennes-françaises. C'est là que se sont développées les pratiques de rationalisation administrative, de recherche et d'animation. Arrêtons-nous aux premiers de ces lieux qui paraissent exemplaires. L'Institut canadien d'orientation professionnelle et la Fédération des collèges classiques ont développé la matrice idéologique de la critique de l'enseignement humaniste qui est à la base de la réforme scolaire des années 1960.

La nouvelle élite d'éducateurs comprenait des clercs, des religieux, mais aussi des laïcs. Certains de ceux-ci se sont retrouvés professeurs, permanents ou consultants de diverses organisations parareligieuses, dont la Fédération, où ils ont développé une expertise qu'ils mirent en valeur plus tard comme hauts fonctionnaires du ministère de l'Éducation. En ce sens, la Fédération des collèges classiques était, en esprit, une sorte de ministère de l'Éducation avant la lettre, tant sur le plan pratique que sur le plan idéologique.

Les orienteurs font leurs classes dans l'institut fondé par monsieur Ethier, prêtre de Saint-Sulpice, dans le cadre de son travail d'aumônier d'une section des Jeunesses ouvrières catholiques, à la paroisse Saint-Jacques de Montréal. Nous y trouvons deux personnages clefs : Arthur Tremblay et M^{gr} Marcel Lauzon, tous deux diplômés de l'École des sciences sociales. Ils ajouteront à l'orientation scolaire et professionnelle la perspective de la démographie scolaire. La Fédération des collèges classiques, fondée dans le sillage de la Commission Massey-Lévesque et dans la perspective de la Commission Tremblay, induit un effort important de rationalisation. Dans la préparation du mémoire de la Fédération des collèges classiques à la Commission Tremblay, on retrouve Paul Gérin-Lajoie, Arthur Tremblay et l'abbé Marcel Lauzon. Les deux derniers participeront à la

Commission Lafrenière sur le programme du cours classique, ainsi qu'aux réformes de la Faculté des arts de l'Université Laval, en complicité avec M^{gr} Parent. Il se crée donc un réseau dont Arthur Tremblay est la cheville ouvrière. Ces experts des commissions d'enquête et rénovateurs des études classiques à Laval et à la Fédération des collèges classiques, se retrouveront bientôt au ministère de l'Éducation du Québec, où ils travailleront surtout à réformer les structures.

Le réseau des psychoréducateurs s'est formé à la fin des années 1930 et au début des années 1940 autour du père Marie-Alcantara Dion, franciscain, de l'abbé Lussier du clergé de Montréal et ensuite de Roland Vinette. Le père Dion, membre de la commission de coordination du Comité catholique depuis 1938, se fera promoteur de l'école active et en général de la psychologie. Ainsi la doctrine de l'école active et la psychologie cognitive serviront de cadre à la formulation des nouveaux programmes de 1947 et légitimeront la professionnalisation de la formation des maîtres.

Cette première génération d'experts, souvent composée de clercs, véritables hommes à tout faire, se retrouve partout et son apostolat la mène dans tous les milieux. La seconde génération, laïque, connaîtra une carrière dans l'enseignement public et la formation des maîtres.

3.3.1. Portraits des orienteurs et de l'orientation

La préoccupation pour l'orientation professionnelle apparaît dans les années 1930 dans les milieux intellectuel, médical et scolaire. Des prêtres, des religieux, des médecins s'y intéressent. Pour certains, cet engouement traduit un intérêt pour la psychologie, pour d'autres une préoccupation sociale. Certains n'y voient qu'un auxiliaire à leur fonction de prêtre-enseignant et de directeur de conscience, pour d'autres, c'est l'instrument d'un nouvel ordre social, voire national. Deux sources les abreuvent bien que l'orientation professionnelle soit une invention américaine, plusieurs y sont initiés en France, alors que d'autres iront puiser à Boston, directement à la source.

En Europe comme en Amérique, ce qui est avant tout une technique fondée sur les tests psychométriques est souvent lié à un réformisme social plus ou moins affiché, teinté d'idéal chrétien ou technocratique. Rapidement devenue un auxiliaire précieux dans l'armée, cette technique permet de procéder au classement de milliers de recrues, d'handicapés ou de démobilisés. Elle s'impose aussi dans

les systèmes scolaires des grandes villes américaines. Elle devient une technique de gestion sociale, partagée entre le conseil et le dirigisme.

Si l'orientation professionnelle fut développée à Boston comme *Vocation Guidance*, les tests d'intelligence furent d'abord une création française. Ce n'est qu'au début du siècle que l'orientation professionnelle apparut à Boston comme œuvre philanthropique. Rapidement, l'administration scolaire l'intégra et des instituteurs y furent formés. L'armée l'utilisa pendant la Première Guerre mondiale pour reclasser les blessés de guerre. Pendant la crise des années 1930, le gouvernement fédéral américain en fit la promotion à titre de moyen de secours aux chômeurs et la subventionna. Il en fit la promotion aussi dans le domaine scolaire. Pendant et après la Deuxième Guerre, l'armée américaine s'en servit pour aider au classement des soldats pour le service, mais aussi lors de leur démobilisation. En effet, le « GI Bill » prévoyait une aide aux études pour les anciens combattants.

Binet, l'inventeur des tests d'intelligence au début du XX^e siècle, avait une vision sociale des tests : ils pourraient permettre de solutionner la question ouvrière et d'améliorer les relations patrons-ouvriers⁸¹. Dans les années 1930, le catholicisme social pris le train de l'orientation professionnelle ; les Jeunesses ouvrières catholiques en France en recommandaient l'utilisation systématique. En France, l'orientation professionnelle est également portée par les milieux industriels. En Amérique, elle est plus implantée dans le système scolaire général. Se mêlent donc une vision technocratique portée par un esprit d'ingénieur social, un réformisme plus social ou moral, ainsi qu'un mouvement de professionnalisation de la fonction d'instituteur ou de travailleur social.

C'est dans les années 1930, toujours, que les possibilités qu'offre l'orientation professionnelle sont mises en lumière au Québec. La *Revue dominicaine* publiera en 1939 une série de douze articles sur l'orientation scolaire et professionnelle. Le père Noël Mailloux, dominicain, qui fondera l'école de psychologie affiliée à l'Université de Montréal, en signera l'article d'introduction et l'article de conclusion⁸². Parmi les auteurs nous retrouvons certains collaborateurs de monsieur Ethier, dont le D^r Marcotte, le D^r Voghel, Louis Chatel et l'abbé Lussier.

81 Irénée LUSSIER, *Orientation*, vol. I, n° 1, p. 5.

82 La question de l'orientation est aussi abordée sous l'angle de l'hygiène sociale et non pas seulement du point de vue strictement scolaire ou économique.

Le père Marie-Alcantara Dion, franciscain, publiera en 1945 une série de conférences d'information sur les professions qu'il avait tenues à Radio-Collège⁸³. À titre de rédacteur de la revue *L'Enseignement secondaire*, revue qui s'adressait aux collèges classiques, il écrira plusieurs articles et il en publiera au moins un de monsieur Ethier. Dans la revue *Conférences pédagogiques*⁸⁴, qui s'adresse aux instituteurs, le thème de l'orientation scolaire et professionnelle sera abondamment traité au cours des années 1940 et 1950 par des laïcs et des religieux. Il avait déjà pénétré les milieux de l'enseignement primaire. En effet, lors de l'enquête du Comité catholique (présidé par Victor Doré) sur l'état de l'enseignement en 1942, enquête qui se déroulait dans le cadre des débats sur l'adoption de la Loi sur la scolarité obligatoire, Joseph Pagé, président du sous-comité d'enquêtes pédagogiques de l'Alliance des professeurs catholiques de Montréal, propose dans le mémoire de son syndicat un service d'orientation professionnelle pour tous les élèves des écoles publiques⁸⁵. Instituteur, Pagé était un officier dans l'armée canadienne, chargé de la formation et de l'entraînement, et il y avait pratiqué l'orientation professionnelle. Un an plus tard, il sera nommé au Département de l'instruction publique, où il sera un temps le bras droit de Roland Vinette ; il deviendra ensuite secrétaire du Département de l'instruction publique puis au début des années 1960, sous-ministre de la Jeunesse. Cette montée de l'orientation professionnelle avait eu comme précurseur le père Paul-Emile Farley, cleric de Saint-Viateur, qui avait publié une plaquette intitulée *Le Choix d'une carrière après le cours classique* (1930), qui s'était commis sur *Le Caractère de l'adolescent* et qui avait écrit sur l'orientation

-
- 83 Marie-Alcantara DION, *Orientations : vingt-six causeries sur les carrières prononcées à Radio-Collège au cours de l'année 1943-1944*, Montréal, Éditions Pax et Bonum, 1945, 267 p.
- 84 Revue publiée par les Éditions du Centre de psychologie et de pédagogie. Cette maison d'édition coopérative fut fondée par des professeurs de l'école normale Jacques-Cartier. En plus de traiter d'orientation scolaire, la revue aborda le thème de l'école active, entre autre dans les articles de Roland Vinette.
- 85 Joseph PAGÉ, *Rapport de l'enquête de l'Alliance catholique des professeurs de Montréal. Les Réformes de l'enseignement primaire : organisation disciplinaire, organisation scolaire, programme, manuels*. Montréal, APCM, 1941. Il demandait entre autres la création d'un institut de recherche pédagogique, la mise sur pied d'un enseignement individualisé, la création d'écoles expérimentales, un plan de coordination de l'enseignement. Il fut question dès la fin des années 1930 d'un institut de recherche pédagogique, le cardinal Villeneuve en ayant fait la demande à Maurice Duplessis lors d'un discours au Comité catholique.

professionnelle. Les Clercs de Saint-Viateur avaient tenté d'ailleurs quelques expériences d'orientation dans leur collège commercial de Berthier.

L'orientation scolaire est un thème qui est abordé aussi à la Commission catholique des écoles de Montréal ⁸⁶ en 1928, Auguste Frigon ayant fait mention de sa nécessité au cours d'une séance de l'assemblée des commissaires ⁸⁷. Trefflé Boulanger, le directeur des études, en fera sa cause à partir de 1944. En 1949, il engage deux techniciens qui œuvreront à l'information scolaire. En 1951, des « expériences » d'orientations individuelles sont faites auprès des jeunes filles de quatre écoles et quatre autres orienteurs sont engagés à cette occasion.

L'Institut canadien d'orientation professionnelle fut fondé en novembre 1940 par Wilfrid Ethier, prêtre de Saint-Sulpice. Né en 1905 dans une famille franco-américaine dispersée après la mort des parents, il fut élevé par sa tante dans la province de Québec où il fréquenta le collège de Saint-Hyacinthe. À la prise du ruban, il hésita entre le notariat et la prêtrise. Après son passage au Grand Séminaire de Montréal, il entra chez les Sulpiciens et fit sa solitude à Issy-les-Molineaux près de Paris ⁸⁸. Destiné par sa communauté à l'enseignement de la philosophie au Grand séminaire de Montréal, il est cependant nommé pendant la crise économique des années 1930 vicaire en la paroisse Saint-Jacques-le-

86 Robert GAGNON, *Histoire de la Commission des écoles catholiques de Montréal*, Montréal, Boréal, 1996, pp. 208-212.

87 Augustin Frigon, ingénieur, ancien directeur de l'enseignement technique, directeur technique à Radio-Canada, sera membre du Comité catholique. Nationaliste, il fit la promotion des carrières scientifiques et commerciales.

88 Les Messieurs de Saint-Sulpice sont intimement liés à la fondation de Ville-Marie et à l'histoire de Montréal. Cette société de prêtres séculiers a été fondée sous la Contre-Réforme catholique à Paris. Leur apostolat principal est la formation du clergé dans les petits et grands séminaires. Saint-Sulpice est depuis le XVII^e siècle titulaire de la cure de la paroisse Notre-Dame de Montréal, qui resta envers et contre tous jusqu'à la seconde partie du XIX^e siècle la seule paroisse de Montréal, et fut seigneur de l'île de Montréal jusqu'en 1854. La création d'un évêché en 1836 provoqua des tensions. Les Sulpiciens s'opposèrent maintes fois au très ultramontain M^{gr} Bourget. Au XIX^e siècle, ils connurent un certain déclin; de tendance gallicane, ils virent l'île de Montréal envahie par des communautés missionnaires « romaines », tels les Jésuites et les Missionnaires oblats de Marie Immaculée. Saint-Sulpice restera dirigée par des supérieurs français jusqu'à la Première Guerre mondiale. Néanmoins M^{gr} Bourget leur attribua la formation du clergé en 1840 pour le nouveau diocèse de Montréal qui venait d'être fondé. Peu après, les Messieurs déménageront le Petit (Collège de Montréal) et le Grand Séminaire de la vieille ville à leur ferme de la Montagne.

Majeur ⁸⁹. À ce titre, il commence à s'intéresser aux jeunes chômeurs du centre-ville de Montréal. Il forme une œuvre nommée le « Groupe Saint-Jacques ». Fort de ses études de psychologie à Rome ⁹⁰ et d'un cours d'été à l'Université Harvard, il commence à « constituer un dossier sur ces jeunes » (une soixantaine) et à utiliser les tests en 1938 pour mieux les aider à se trouver de l'emploi. En effet Ethier avait été impressionné par une conférence d'un prêtre français, le chanoine Gustave Jeanjean, qui lui avait fait connaître l'orientation professionnelle.

Devenu professeur d'éléments classiques à l'externat Saint-Sulpice situé dans le nord de la ville de Montréal, il expérimente grâce aux tests la constitution de groupes homogènes. Sa pratique commence par l'orientation professionnelle et se continue par l'orientation scolaire. Les finalités diffèrent un peu mais les moyens restent les mêmes : à partir d'une entrevue et à l'aide de tests psychométriques d'intelligence ou d'intérêts, il tente d'évaluer les aptitudes d'un candidat aux études classiques ou dans un métier donné.

Dans la perspective d'avoir plus d'autonomie et de donner plus d'ampleur à sa pratique, il fonde un institut ayant statut juridique et pignon sur rue ⁹¹. Il s'adjoit plusieurs personnes dont le D^r Donat Voghel, le D^r Alexandre Marcotte, l'abbé Irénée Lussier et Louis Chatel.

L'abbé Lussier, issu d'une famille aisée, est un ancien du collège Sainte-Marie dirigé par les Jésuites. Devenu prêtre, il fait un voyage d'études de quatre ans à Paris, à partir de l'automne 1931. Il reviendra avec de nombreux diplô-

89 Saint-Jacques fut le siège de la cathédrale et du Grand Séminaire avant que M^{gr} Bourget fasse construire l'actuelle cathédrale, symbole de l'Église romaine, un peu plus à l'ouest. Après le démembrement de la paroisse Notre-Dame, elle devint une paroisse sulpicienne. Elle est située dans le Quartier latin, ancien lieu de résidence de la bourgeoisie canadienne-française. Ethier y avait été détaché pour un an afin d'aider le curé débordé, mais il y resta plusieurs années.

90 Il rédigea une thèse de psychologie à Rome sur les habitudes comme seconde nature.

91 Nos informations sur la carrière de monsieur Ethier proviennent de deux entrevues qu'il nous a accordées. Voir aussi la revue *Orientation* (vol. 1, n^o 3-4, 1942, p. 47 ; vol. 5, n^o 1, 1945, pp. 36-60 ; vol. 5, n^o 2, pp. 109-118 ; vol. 6, n^o 2, pp. 68-82) et de Wilfrid ETHIER, *L'Orientation professionnelle*, t. I, Montréal, L'Institut canadien d'orientation professionnelle, 1951, pp. 186-249.

mes : une licence en philosophie, un certificat en physiologie, un diplôme de psychologie pédagogique, des études en pédagogie des arriérés mentaux, un diplôme de l'Institut national d'orientation professionnelle⁹². À son retour, il est nommé visiteur des écoles à la Commission des écoles catholiques de Montréal. Il se consacrera aux sous-doués, créant un service de l'enfance exceptionnelle, et deviendra professeur à l'Institut de pédagogie de Montréal et à l'Institut médico-pédagogique Emilie-Tavernier, une école normale dirigée par les religieuses de la Providence destinée à former les institutrices qui se consacreront aux enfants déficients⁹³. À son retour d'Europe, en 1936, sous les auspices de l'École sociale populaire il publie un fascicule intitulé : *L'Orientation professionnelle*⁹⁴. Dans les années 1950, il terminera sa carrière comme recteur de l'Université de Montréal.

Le Dr Voghel termine à l'Université de Montréal sa formation en médecine en 1932. À Paris, il décrochera un doctorat en sciences et un diplôme de l'Institut national d'orientation professionnelle. Il aura une multitude de centres d'intérêt dont les problèmes du travail, ce qui l'amènera à pratiquer l'orientation professionnelle dans l'industrie, à Marine Industries de Sorel, mais aussi à l'École des hautes études commerciales.

Le Dr Marcotte, médecin psychiatre et hygiéniste mental, était fonctionnaire au service d'hygiène de la Ville de Montréal et professeur à l'Institut de pédagogie de Montréal. Il avait étudié l'hygiène sociale à Boston.

Louis Chatel, psychologue franco-américain, est certifié en orientation professionnelle par l'État du Massachusetts et professeur à la CECM et à l'Institut médico-pédagogique Emilie-Tavernier.

Nous retrouvons les collaborateurs de monsieur Ethier ou leurs élèves dans des postes de responsabilité à dimension technique. L'abbé Lussier sera dans les années 1950 un personnage important à la CECM, ainsi que dans la formation des maîtres. Son enseignement à l'Institut de pédagogie Saint-Georges, dirigé par les Frères des écoles chrétiennes et affilié à l'Université de Montréal, le mettra en contact avec plusieurs générations de maîtres dont certains occuperont des postes de cadres à la Commission des écoles catholiques de Montréal ou au Département

92 Sans doute qu'il y suivit l'enseignement du chanoine Jeanjean à l'Institut catholique.

93 Les Sœurs de la Providence dirigeaient l'asile Saint-Jean-de-Dieu à Montréal et elles fondèrent plus tard le Mont-Providence.

94 Ce fascicule reproduit une conférence donnée à Trois-Rivières.

de l'instruction publique⁹⁵. Il sera membre du Comité catholique et expert dans divers comités et commissions. Au début des années 1940, avec le père Marie-Alcantara Dion et Trefflé Boulanger, directeur des études de la Commission des écoles catholiques de Montréal, l'abbé Lussier se fera le propagandiste de la doctrine de l'école active. Les cinq principes qu'ils formulent pour le Comité catholique serviront à l'élaboration du programme des écoles primaires élémentaires de 1947. Ce courant d'idées fut introduit par le père Dion⁹⁶. Ce franciscain d'origine américaine consacra, à la fin des années 1930, une thèse de doctorat à l'université de Milan sur Ferrière, promoteur de l'école nouvelle ainsi que sur le Dr Maria Montessori, pédiatre et pédagogue⁹⁷.

L'Institut canadien d'orientation professionnelle au début fera d'abord la formation de quelques étudiants en orientation. Mais il entre rapidement en conflit avec l'école de psychologie que vient de fonder le père Mailloux et laissera alors tomber la formation d'orienteurs en faveur de cette dernière⁹⁸. Deux conceptions

-
- 95 Il connut Roland Vinette à l'Institut de pédagogie, où ce dernier était étudiant et l'abbé Lussier professeur. Après son doctorat en pédagogie, Vinette sera professeur à l'école normale Jacques-Cartier, ainsi qu'à l'Institut de pédagogie, puis directeur du service des écoles normales au Département de l'instruction publique et ensuite dernier secrétaire du Comité catholique. Il signera plusieurs articles sur l'école active et le nouveau programme dans *L'Enseignement primaire*.
- 96 Professeur au Collège séraphique des Trois-Rivières, collège classique vocationnel des Franciscains, aumônier scout diocésain et animateur du mouvement scout, rédacteur de la revue *L'Enseignement secondaire* rattachée à la Faculté des arts de l'Université Laval, il fut appelé, au début des années 1940, comme expert dans divers sous-comités et commissions du Comité catholique. Il donnait à la fin des années 1930 des cours d'été à l'Université Laval, où il enseigna ses idées sur l'école active.
- 97 À Milan, le père Dion travailla et vécut sous la direction du père Gemelli, recteur de l'Université catholique du Sacré-Cœur de Milan et prêtre franciscain en même temps que médecin psychiatre. La thèse intitulée *Autorité et Liberté dans l'école nouvelle et dans l'école traditionnelle* fut soutenue en juin 1933.
- 98 L'Université de Montréal diploma tout de même les douze premiers orienteurs formés par Ethier. Nous pouvons y compter un médecin de pénitencier, deux infirmières, trois fonctionnaires de l'assurance-chômage, quatre instituteurs dont un frère, un professeur de l'enseignement technique et deux techniciens de l'Institut. La moitié du groupe sont des bacheliers, cinq ont fait des études en sciences sociales et une en travail social. *Orientation*, vol. 4, n° 2, p. 62.

de l'orientation s'opposent, une première qui en fait une science appliquée et une profession autonome, et une seconde qui en fait un champ d'application de la psychologie et une pratique particulière du psychologue. La création d'une corporation des orienteurs tranchera en quelque sorte le débat en faveur de la première conception.

Bien que plusieurs pratiquent déjà l'orientation professionnelle au moment où l'institut est fondé, Ethier la pratiquera à plein temps, partageant son horaire entre la consultation individuelle et la consultation auprès des institutions scolaires. En plus de recevoir des cas privés, l'institut commencera à faire de l'orientation scolaire de groupe dans quelques collèges et à obtenir des contrats de certaines commissions scolaires dont celle de Shawinigan⁹⁹. Dès 1938, Ethier avait commencé à faire passer à l'externat classique Saint-Sulpice des tests psychométriques¹⁰⁰. En septembre 1939, 69 nouveaux élèves passent les tests. Il en fait le bilan dans sa revue en 1942 sous le titre : « Quatre ans d'expériences à l'Externat Saint-Sulpice¹⁰¹ ». Au début, les tests sont administrés aux élèves d'éléments latins et les résultats par la suite comparés aux résultats scolaires des élèves. Ils ne sont pas prescriptifs. Après quatre ans, Ethier constate que le classement correspond en partie, mais en partie seulement, aux résultats scolaires, surtout dans les catégories inférieures. Ethier constate ainsi que les départs et les échecs sont nombreux dans les rangs des doués et il attribue cela à un manque de méthode, ou à de mauvaises habitudes dues en partie à la facilité relative. Il conclut que l'orientation scolaire reste utile, au point de vue des prévisions, qu'elle permet l'« étude des cas difficiles », et qu'elle permet de comprendre plus facilement la nature de l'échec. En 1941, il décide de constituer des classes homogènes afin d'ajuster l'enseignement aux talents de chacun. Cela permettrait de contrôler certaines causes de départ.

Monsieur Ethier fonda des instituts d'orientation successivement à Québec en 1941, et à Trois-Rivières et à Ottawa en 1942, un peu sur le même principe qu'à Montréal. À Ottawa, l'orientation sera rattachée à l'École de psychologie du père

99 En 1940-1941, cinq maisons d'enseignement secondaire demandent les services de monsieur Ethier ; l'année suivante dix-sept collèges, à la fois dans la région de Montréal et de Québec, feront appel à ses services pour un total de 1 119 élèves.

100 Monsieur Ethier a enseigné un an en éléments latins à l'externat Saint-Sulpice, le deuxième collège de la communauté. Fondé au début du siècle dans le nord de l'île de Montréal sur la ferme des Sulpiciens, il destinait son enseignement aux couches populaires, la scolarité y étant inférieure à cause de l'absence de pensionnat.

101 *Orientation*, vol. 2, n° 1, 1942, pp. 43-58.

Schewnell, un oblat franco-américain. L'Institut de Trois-Rivières sera fondé sous les auspices de la société Saint-Jean-Baptiste. Tous les élèves du primaire en bénéficieront. Ethier, privé d'enseignement à Montréal, sera accueilli à Québec sous les auspices de l'Université Laval et du cardinal Villeneuve. L'Institut de Québec sera rattaché à l'Université Laval et sa destinée sera liée à celle de l'École de pédagogie, qui servira de base dans les années 1960 à la formation de la Faculté des sciences de l'Éducation. Après son départ de l'École de pédagogie en 1951, monsieur Ethier se consacrera principalement à la pratique privée jusqu'à sa retraite en 1975.

C'est au cours des premières années de son enseignement qu'Ethier s'était attaché l'abbé Marcel Lauzon et Arthur Tremblay. Ces deux personnages joueront un rôle important dans la réforme de l'enseignement au cours des années 1950 et 1960. Nous retracerons leur pensée à partir de leurs écrits.

Prêtre séculier au diocèse de Valleyfield, préfet des études au Séminaire de Valleyfield, l'abbé Lauzon est originaire de cette ville. Né dans une famille bourgeoise (son père est pharmacien de formation), il fréquente le collège de sa ville natale. À la prise du ruban, il hésite, lui, entre l'architecture et la prêtrise¹⁰². Au début des années 1940, après une licence en théologie et une licence en droit canon, il débute une licence en sciences sociales à l'Université Laval. C'est durant cette période qu'il rencontre, un peu par hasard, monsieur Ethier, un voisin de chambre dans sa résidence de prêtres. Il s'intéresse à l'orientation ; Ethier le forme.

En 1949, l'abbé Lauzon dépose une thèse de licence en pédagogie sous le titre *Enquête sur les besoins d'orientation scolaire au début du cours secondaire*¹⁰³. Cela fait déjà huit ans qu'il expérimente « l'emploi des tests pour fin de sélection académique », ayant ainsi suivi une cohorte complète. L'abbé Lauzon consacre sa thèse à l'étude de la persévérance scolaire et aux besoins de l'enseignement classique. Il y traite de la nécessité d'une sélection à l'admission afin d'augmenter la fréquentation du cours classique.

102 Je tire les renseignements personnels de deux séries d'entrevues que Marcel Lauzon m'a accordées.

103 Marcel Lauzon, *Enquête sur les besoins d'orientation scolaire au début du cours secondaire*, thèse présentée à la Faculté des arts de l'Université Laval de Québec par l'intermédiaire de l'École de pédagogie et d'orientation, pour l'obtention de la licence en pédagogie. Document n° 7 de pédagogie et d'orientation, Québec, École de pédagogie et d'orientation, juin 1949, p. III.

Au Séminaire de Valleyfield, il commence au début des années 1940 à utiliser les tests pour aider à la sélection des nouveaux élèves. L'admission dans les collèges relevait jusqu'alors de l'artisanat. Les jeunes garçons étaient rabattus par des réseaux ecclésiastiques ; les curés de campagne, souvent des anciens de la maison, envoyaient à leur *Alma mater* des enfants doués ou promis au sacerdoce. Ainsi un enfant pouvait aller faire son collège dans un diocèse voisin car son curé était un ancien d'un collège lointain plutôt que du collège local. Ces enfants étaient souvent admis gratuitement sous un patronage clérical. Selon le commentaire d'un acteur de l'époque, la méthode de sélection était simple, c'était celle des « couchettes » : on arrêtait d'admettre des élèves lorsque l'on n'avait plus de places pour les coucher.

Préfet des études, Lauzon est le troisième personnage en importance dans le collège après le supérieur et l'économiste. Son problème est celui de la persévérance scolaire. Il constate que « depuis cinquante ans, au Séminaire de Valleyfield, la persévérance aux différents degrés est restée sensiblement la même ¹⁰⁴ ». Lauzon l'évalue à 30 % en moyenne. À l'époque, peu d'élèves inscrits en éléments latins se rendaient en philosophie et obtenaient leur B.A. Pour un esprit formé à l'orientation, il est facile de faire le lien entre l'absence de rigueur dans la sélection et les échecs scolaires. Pour lui : « Cette progression du taux de succès final à travers les huit degrés du cours, nous apparaît trop lente et nous semble s'arrêter trop bas, une meilleure sélection des élémentaires permettrait facilement de bien meilleurs résultats ¹⁰⁵. » Les examens d'admission qui ne consistaient bien souvent à l'époque qu'en une dictée et une composition lui semblaient insuffisants. Ces examens, en fait, mesuraient l'état des connaissances en français. L'inégalité des formations entre les écoles de rang ajoutait à l'imprécision de ce mécanisme de sélection.

Afin de mettre sur pied un test d'admission qui puisse prédire avec certitude le succès au cours classique, Lauzon met sur pied, à compter de 1940, une étude auprès des candidats du Séminaire de Valleyfield. Il accumule les résultats scolaires année après année. Il s'agissait de faire corrélérer certains indicateurs issus des tests psychométriques et le succès tout au long du cours. L'orientation scolaire et professionnelle repose sur divers tests, allant du test d'intelligence de type Binet-Stanford jusqu'aux tests d'intérêts ¹⁰⁶. Ces tests étaient quelque peu différents

104 *Ibidem*, p. 41.

105 *Ibidem*, p. 34.

106 La standardisation des tests se fait sur des groupes importants à l'aide de l'analyse statistique qui évalue les probabilités d'occurrence en comparant les résultats des tests et le succès réel des élèves.

des concours d'admission courants qui évaluaient surtout, comme nous l'avons dit, les connaissances acquises en particulier en langue française. Or selon les orienteurs, le niveau de connaissance de la langue est un mauvais indicateur des chances de réussite, il peut tout simplement indiquer une capacité de mémorisation supérieure à la moyenne, une capacité qui après deux ou trois ans au cours classique pourra être déjouée par l'insistance mise sur le raisonnement.

La perspective d'une sélection académique, même scientifique, soulevait des craintes chez les autorités cléricales et épiscopales. La peur du manque de candidats était omniprésente dans les collèges, surtout ceux des campagnes. Lauzon écarte les critiques : « N'y a-t-il pas un grand nombre de sujets qui ne viennent pas au cours classique et qui feraient de magnifiques études si on les orientait vers ce cours ? » Cette remarque l'amène à poser une question délicate : « Atteignons-nous tous les enfants supérieurs ? Quelle proportion [...] avons-nous de la population vraiment douée pour le cours classique ¹⁰⁷ ? »

Pour répondre à cette question, il faut connaître la proportion de jeunes gens qui théoriquement sont aptes à faire un cours classique. Selon Lauzon, il y a 20 % d'une classe d'âge qui est apte à réussir le cours classique, ce qui correspond à la portion de cette population sur une distribution normale qui obtient un score supérieur à 120 de quotient intellectuel, la médiane étant à 100 ¹⁰⁸.

Lauzon affirme que sur « 2 700 élèves d'éléments latins en 1942-1943, il y en a 2 000 qui n'arriveront pas au terme de leurs études ¹⁰⁹ ». Sur 2 700 élémentaires en 1944, selon les indications de Lauzon : « il y avait environ 1 100 enfants supérieurs, mais ce dernier nombre ne représente qu'un peu plus du quart des 4 000 sujets qualifiés pour des études supérieurs. Environ 3 000 enfants doués resteraient en dehors de l'enseignement secondaire ¹¹⁰ ». Ces chiffres démontrent un « gaspillage des talents inexploités à leur pleine valeur ». Lauzon se donne un plan d'action : « Rechercher les sujets d'élite qui ne viennent

107 Marcel LAUZON, *op. cit.*, p. 67.

108 Lauzon se base sur une étude effectuée à partir de données cumulées par l'Institut canadien et l'école de pédagogie entre 1938 et 1943.

109 *Ibidem*, p. 84.

110 *Ibidem*, p. 83.

pas au cours classique ; écarter avec prudence et discernement les sujets inaptes qui encombrant nos maisons ¹¹¹. »

La pensée de Lauzon relève d'une conception méritocratique : il n'y a de place que pour les doués. À cela s'ajoute une préoccupation sociale : il faut scolariser tous les doués, nonobstant leur origine sociale. Organisateur-né, il met au point des méthodes de sélection et un cours préparatoire afin de combler les lacunes académiques des élèves doués. Son esprit pratique et son talent pour les mathématiques le porte à calculer pour tout le Québec le nombre d'élèves que devrait accueillir le cours classique. Il dresse son programme d'action, au moment même où le nombre de candidats et d'élèves augmente au cours classique. Lauzon parle de « course » au cours classique. Il y a une augmentation du taux de scolarisation qui se conjugue à l'augmentation de la population. Travaillant dans une perspective de dix ans, Lauzon prévoit qu'en 1959 il y aura 50 % plus d'élèves. Cette augmentation induit la « nécessité urgente d'un bon système de sélection académique : trop nombreux déjà furent ceux qui s'engagèrent dans une voie sans issue pour eux en s'inscrivant au cours classique. Et ce nombre menace de grandir à mesure que le désir d'instruction se développe au sein de notre population ¹¹² ».

Le propos de Lauzon n'est pas tant de démontrer l'efficacité de l'orientation scolaire que de démontrer sa nécessité sociale. Une projection sur dix ans des demandes d'inscription, d'après le nombre de garçons catholiques nés à la fin des années 1940, permet de prévoir que la demande réelle va doubler ¹¹³. Le chemin à parcourir est important : le taux de fréquentation masculine dans les années 1930 tourne autour de 5 %, alors que l'on prévoit qu'il se situera à 8 % dans les années 1950. Pour faire face à cette augmentation inédite, il faut rationaliser l'admission dans les collèges ; avec 8 % d'inscrits, il lui semble que le Québec serait loin de scolariser tous les élèves aptes à réussir le cours classique. La psychologie, on l'a déjà dit, évaluait à 120 le quotient intellectuel nécessaire pour poursuivre un cours universitaire ; pour Lauzon, cela correspond selon la distribution standard à 13 % d'une classe d'âge ¹¹⁴. Ce genre de raisonnement peut

111 *Ibidem*, p. 84.

112 *Ibidem*, p. 67.

113 Le nombre d'élèves des collèges inscrits au cours classique avait doublé entre 1922 et 1940, principalement en raison de la croissance démographique. Lauzon prévoit un nouveau doublement sur une période plus courte en partie à cause des pressions démographiques mais aussi en raison de l'augmentation des taux de fréquentation.

114 Selon L. M. TERMAN et M. A. MERRILL dans *Measuring Intelligence* (New York, Houghton Mifflin, 1937), un QI de 120 correspond à 13,3 % d'une dis-

paraître étrange aujourd'hui, mais il faut souligner le caractère nouveau de cette pensée, fondamentalement technocratique, qui se propose de tirer le meilleur parti des ressources humaines du Canada français. Plus encore, l'abbé Lauzon prévoit des tests universels à la fin du primaire, afin de détecter les talents et organiser des visites aux parents qui hésiteraient à diriger leurs enfants vers de longues études. Les collèges qui, historiquement, jouissaient du monopole de la formation pré-universitaire se doivent d'accomplir désormais cette tâche sur des bases renouvelées, en appelant tous ceux qui ont le talent voulu, mais en rejetant des collèges les trop nombreux élèves (près de 60 %, selon lui) qui n'atteignent pas, de son temps, un QI de 120.

L'abbé Lauzon sera responsable, d'abord pour l'Institut et ensuite à son propre compte, des tests d'admission pour une grande partie des collèges classiques de la province. Il sera associé à la Fédération des collèges classiques qui utilisera ses données pour la rédaction de son mémoire à la Commission royale d'enquête sur les problèmes constitutionnels. Par la suite, il publiera régulièrement des articles sur la démographie ou la persévérance scolaire dans le *Bulletin de la Fédération des collèges classiques*. Il sera chargé de cours en démographie scolaire à l'Université Laval et puis directeur des études de sa faculté des arts, où il tiendra un rôle important dans la mise sur pied et le fonctionnement de la Commission Lafrenière¹¹⁵. Dans les années 1960, il réorganisera le régime des études de premier cycle à l'Université Laval et sera membre du comité qui donnera lieu à la création des premiers cégeps¹¹⁶.

tribution normale, un QI de 115 correspond à plus de 20 %. Cf. Marcel LAUZON, *op. cit.*, pp. 68 sqq. Lauzon calcule le nombre potentiel des élèves du cours classique selon les deux hypothèses de 120 et de 115.

- 115 À titre de directeur des études de la Faculté des arts de l'Université Laval, il introduira le bulletin uniformisé pour les élèves des collèges classiques affiliés. À cette fin l'Université Laval se dotera d'appareils mécanographiques IBM de traitement des données par cartes perforées.
- 116 Selon certains de nos informateurs, l'abbé Lauzon a eu un certain rôle dans la spécialisation des études de premier cycle. Un document datant des années 1960, portant sa signature, expose sa conception du premier cycle : il correspondrait au Senior College américain, tandis que le cégep correspondrait au Junior College. Cette conception n'était pas entièrement nouvelle, elle avait circulé dans le milieu des collèges classiques dans les années 1950. À l'Université Laval, le système majeure/mineure est très peu répandu ; est-ce dû à l'influence de l'abbé Lauzon ? Il a eu aussi un rôle important dans le rapa-

Arthur Tremblay est né en 1917 dans un milieu rural à Saint-Bruno du Saguenay. Fils de cultivateur, brillant écolier, il fait son cours classique au Séminaire de Chicoutimi. Après deux ans d'action sociale dans les Jeunesses indépendantes catholiques, il s'inscrit à l'École des sciences sociales de l'Université Laval en 1939. Il y fera partie des premiers contingents. Il obtient une licence en 1942. Il s'intéresse à l'orientation scolaire et professionnelle et prend contact par l'intermédiaire de l'abbé Lauzon avec l'abbé Ethier qui enseigne l'orientation à l'École de pédagogie¹¹⁷. Manifestement doué (monsieur Ethier lui administre des tests psychométriques pour « l'orienter »), il apprend les rudiments du métier, puis fait un stage en 1941 à l'Institut canadien d'orientation de Montréal. Il sera du nombre des premiers élèves diplômés de l'Institut. « La même année, il collabore, avec l'abbé Ethier, à la fondation de l'Institut Laval d'orientation professionnelle à Québec » dont il devient le secrétaire et dont le directeur est l'abbé Parent¹¹⁸. Il sera aussi secrétaire de rédaction de la revue *Orientation* (qui deviendra *Orientation et pédagogie* en 1946) publiée par l'Institut canadien d'orientation professionnelle. Lors du départ d'Ethier en 1951, il en est en quelque sorte l'héritier. Il deviendra assistant-directeur de l'École de pédagogie de Laval et directeur de la susdite revue. Lors des travaux de la Commission Tremblay, il sera sollicité comme expert-conseil et il lui sera confié la rédaction de l'Annexe 4 du rapport¹¹⁹. Il sera aussi membre de la sous-commission de la coordination du Comité catholique qui déposera son rapport en 1953. Il publiera en 1954 un livre intitulé *Collèges et écoles, conflit ou coordination*, qui fera époque, qui fait le bilan de la question. En 1960, il est recruté par le ministre de la Jeunesse, Paul Gérin-Lajoie, pour diriger le nouveau bureau de la planification, et cela en même temps qu'il présidera un comité d'enquête sur la formation professionnelle, mandaté en janvier 1961 et dont le rapport en deux tomes sera déposé l'année suivante. En 1964, après la création du ministère de l'Éducation,

triement de la formation des maîtres des écoles normales à l'Université. Marcel LAUZON, *De la durée des études conduisant au premier grade universitaire dans les nouvelles structures scolaires du Québec*, Québec, Université Laval, Faculté des arts, 2^e éd., 1967, 17 f., Document 1252.

- 117 L'abbé Lauzon est un collègue de promotion de Pauline Dubuc, la future épouse d'Arthur Tremblay. Ils étaient tous les deux étudiants en sciences sociales, deux ans après Tremblay.
- 118 Arthur TREMBLAY, « Orientation professionnelle », *Cahiers de l'école des sciences sociales, politiques et économiques de Laval*, Québec, 1942, vol. 2, n° 9, p. 2.
- 119 Arthur TREMBLAY, *Contribution à l'étude des problèmes et des besoins de l'enseignement dans la province de Québec, Annexe 4 du rapport de la Commission royale d'enquête sur les problèmes constitutionnels*, Québec, 1955, 406 p.

il est nommé sous-ministre en titre et il restera en poste jusqu'en 1969. Il deviendra le principal maître d'œuvre de la réforme scolaire des années 1960.

La préoccupation d'Arthur Tremblay pour l'éducation remonte à près de vingt ans avant la réforme scolaire. Il a consacré son mémoire de licence en sciences sociales à l'orientation scolaire et professionnelle, mémoire qui marqua le début de sa carrière en éducation à titre de professeur à l'École de pédagogie et d'orientation. En 1942, l'essentiel de ce mémoire a été publié dans les *Cahiers de l'École des sciences sociales de l'Université Laval*. L'article débute par une citation de Blaise Pascal qui souligne que le choix d'une profession est bien souvent laissé au Hasard. « La chose la plus importante à toute la vie est le choix d'un métier. Le hasard en dispose. La coutume fait les maçons, les soldats, les couvresseurs... » Ce propos donne le ton à l'article.

Aux individus, il faut éviter l'échec d'une vie où, faute d'emploi à leur mesure, leurs talents s'étiolent ; à la société, le gaspillage d'énergie mal employée. Au hasard s'oppose l'orientation, une profession scientifique. « Il serait difficile de donner des statistiques précises montrant quelle proportion des citoyens n'exercent pas le métier qui leur convient, l'énorme coulage d'énergie humaine qui se produit ainsi chaque jour et les conséquences désastreuses d'un tel désordre sur la paix sociale et le bonheur des individus ¹²⁰. » Quel est le travail de l'orientation professionnelle ? C'est de trouver le métier qui correspond le mieux aux aptitudes et aux intérêts de l'individu qui consulte. Ainsi : « Il donnera son maximum de rendement, tenant compte à la fois de ses capacités, de ses aptitudes, et des exigences du métier lui-même ¹²¹. »

L'orientation professionnelle fait face à deux problèmes : déterminer les talents des individus et identifier les compétences attendues par les entreprises. Elle a pour tâche d'opérer le lien entre les aptitudes des uns et les besoins des autres par une allocation experte, scientifique, des ressources humaines. Le deuxième aspect implique des activités d'inventaire propres aux sciences sociales.

À la question : peut-on prévoir ? Tremblay répond affirmativement, en s'appuyant sur divers exemples étrangers : sélection des chauffeurs de tramway, et des pilotes de l'aviation belge. Dans l'industrie et le commerce, on a remarqué l'existence de corrélations entre certains traits psychologiques et l'occurrence

120 Arthur TREMBLAY, « Orientation professionnelle », *loc. cit.*, p. 6.

121 *Ibidem*, p. 15.

d'accidents. Cependant, Tremblay souligne que l'orientation « suppose donc la possibilité d'un choix, la possibilité d'hypothèses multiples parmi lesquelles il faut choisir la meilleure ». Ce n'est pas une science exacte, mais cela n'en fait pas nécessairement une science morale. La pensée de Tremblay témoigne d'un nouvel esprit, celui de la gestion du capital humain, qui s'impose au début des années 1940. Le drame de l'individu qui n'est pas à sa place dans la vie faute d'études est vu du point de vue social comme un gaspillage. Cependant, il ne faut pas faire de cette pensée le fruit d'un esprit étroitement économique ; l'orientation est une question sociale avant tout, touchant les individus, mais aussi la nation, car il faut penser aux « conséquences désastreuses d'un tel désordre sur la paix sociale et le bonheur des individus ¹²² ». L'intérêt et les aptitudes revêtent ici l'aspect d'une réalité objective, que la psychologie appliquée est capable de mesurer. À ce positivisme s'ajoute un réformisme social, voire moral, influencé par la volonté de créer un nouvel ordre social inspiré de la doctrine sociale.

Les finalités d'un système scolaire idéal sont formulées sous l'égide nécessaire de l'ajustement de l'enseignement à la société. « Au point de vue de l'adaptation professionnelle un système d'éducation serait parfaitement organisé s'il offrait aux jeunes gens des possibilités suffisantes de formation professionnelle d'une part, s'il permettait et même facilitait le choix progressif des disciplines professionnelles proportionnées aux talents de chacun, d'autre part ¹²³. » Considérant les finalités de l'éducation ainsi définies du point de vue de l'utilité sociale, Tremblay affirme que le système d'enseignement du Canada français ne permet pas l'orientation de base des jeunes parce que l'orientation y advient trop tôt : après la 7^e année, alors que l'enfant évolue jusque vers l'âge de seize ans. L'entrée au collège classique à dix-douze ans posait problème et faisait figure d'aberration, selon ces principes, de même que le manque d'école de métier obligeant les jeunes à arrêter leur parcours scolaire après la 7^e année, à l'âge de douze-treize ans ¹²⁴. Pour Tremblay, ce n'est qu'à l'âge de « dix-huit ans que les principaux traits de la personnalité d'un jeune homme sont assez établis pour qu'il soit possible de l'orienter vers une profession déterminée selon ses aptitudes particulières ¹²⁵ ». L'auteur en appelle à une meilleure coordination des divers degrés d'enseignement.

122 *Ibidem*, p. 6.

123 *Ibidem*, p. 33.

124 *Ibidem*, p. 35.

125 *Ibidem*, p. 28.

La vision d'un système scolaire idéal se déduit d'une société idéale. Celle-ci est représentée sous la figure d'une « usine » où les services administratifs tiennent un compte exact de l'actif de l'entreprise, dirigent chaque partie correspondante vers le lieu et la fonction qui lui convient, les hommes vers les tâches adaptées à leurs aptitudes, les produits vers diverses machines qui leur impriment leurs transformations successives ¹²⁶. Cette usine idéale n'est pas autant prise sous l'angle de la division marchande du travail que sous celui de la fonction ordonnatrice de la gestion centralisée. De l'image de l'usine, nous passons aux considérations qui touchent la nation : « l'utilisation rationnelle et ordonnée des énergies humaines d'un peuple est fondée sur la connaissance précise de ces énergies ». Au certain positivisme qu'implique la prétention de connaître les intérêts et les aptitudes de chacun afin d'y faire correspondre un métier, s'ajoute un réformisme social tributaire de l'esprit des années 1930 et véhiculé par l'Église. Les années 1940 semblent être une époque charnière ; nous pouvons y voir poindre un industrialisme nouveau fondé sur l'utilisation rationnelle des ressources et la gestion scientifique du capital humain. L'orientation professionnelle deviendrait une manière de génie social ayant comme objet le capital humain.

Du point de vue économique, il faut substituer à des mécanismes invisibles une pensée rationnelle. La critique du hasard est la critique du marché comme mécanisme de régulation. L'orientation professionnelle devient un élément important pour assurer un ordre social harmonieux et, partant, le bien commun. La gestion du capital humain fait ainsi coïncider le bonheur individuel avec le bien commun. Les années 1950 feront la gaine doctrinale et se concentreront sur les aspects techniques de la gestion des flux scolaires. Cependant, le rêve d'une société industrielle et harmonieuse où la pensée rationnelle jouerait un rôle important en lieu et place du marché, et la logique sociale des « classes » subsistent.

Une réflexion sur l'orientation scolaire ne pouvait faire l'économie d'une réflexion sur l'éducation. Les finalités de l'éducation et de l'enseignement se complètent, leur fin est la même : « l'adaptation professionnelle et sociale de l'enfant ». L'école accueille les nouvelles générations et doit les intégrer à la société. Dans une société industrielle, l'intégration est celle que permet le métier. Le but est la meilleure adaptation possible - le terme anglais de *fitness*, traduit par ajustement, serait plus à même d'en rendre le sens. Tremblay souligne comment la multiplication des types d'emplois due à l'industrialisation et à la spécialisation augmente l'éventail des possibilités. La pensée de Tremblay ne se réduit

126 *Ibidem*, p. 37.

pas à la recherche d'une meilleure ventilation du capital humain dans la machine économique ¹²⁷ : « L'éducation aide [l'individu] à mettre en valeur les énergies latentes qu'il porte en lui ; l'orientation le guide dans le choix du métier selon lequel il fera donner à ces énergies leur maximum de rendement. Celle-ci le finalise en lui indiquant un but concret à atteindre, un idéal à poursuivre proportionné à ses capacités et la voie qui y mène ; celle-ci l'achemine et le pousse sur la route que le conduit au terme de son évolution, à l'adaptation définitive dans la profession par laquelle il s'insère dans la société organisée et collabore principalement au bien commun ¹²⁸. »

Ethier était plutôt un clinicien qui recevait des jeunes gens en consultation privée, et ne faisait qu'accessoirement des tests d'admission pour les collèges. Lauzon s'est plutôt porté sur la sélection scolaire dans un cadre précis, celui des collèges. Tremblay, contrairement à Lauzon, se concentre au départ sur la question de l'orientation professionnelle plutôt que sur l'orientation scolaire.

Tout en restant fidèle à la voie tracée par ses premiers travaux, Tremblay déplace son intérêt de l'orientation à l'analyse du système d'enseignement sous l'angle du cheminement des flux scolaires. En 1953, dans les *Essais sur le Québec contemporain*, ouvrage collectif tiré des conférences organisées par la Faculté des sciences sociales pour le centième anniversaire de l'Université Laval, Arthur Tremblay y va d'un court commentaire d'une conférence de Léon Lortie. Lortie reprenait à son compte les critiques formulées depuis les années 1930 : le Canada français manquait de cadres techniques, d'une élite des affaires et il exprimait l'urgence d'une formation professionnelle de niveau universitaire. Dans son commentaire, Tremblay traite plutôt de la formation professionnelle moyenne et élémentaire : 1,7 % des élèves fréquentent les écoles des arts et métiers, dit-il, ainsi que les écoles d'apprentissage. Il explique en partie ce taux minime par le fait que l'industrie réclame des ouvriers sans qualification. Il va donc au bout de son raisonnement et écrit : « Dans ce cas, le problème qui se pose n'est plus un problème de formation professionnelle, mais de formation générale de l'ouvrier ¹²⁹ », car les 4/5 des élèves sortent de l'école sans formation professionnelle (l'ayant abandonné trop tôt) alors que la fréquentation réelle des écoles de formation professionnelle est inférieure à leur capacité. Il se trouve donc devant un dilemme : alors que l'objectif du cours primaire est de préparer certains

127 *Ibidem*, p. 32.

128 *Ibidem*.

129 Arthur TREMBLAY, « Commentaires » de la conférence de Léon Lortie, dans Jean-Charles FALAREDEAU, *Essais sur le Québec contemporain*, Québec, P.U.L., 1953, p. 192.

élèves au cours secondaire, ce même cours primaire est de l'« hyperacadémisme » pour les enfants d'ouvriers destinés à devenir ouvriers. « Faudrait-il, dès le début de la fréquentation scolaire, partager les élèves en deux catégories en fonction des termes auxquels ils parviendront ¹³⁰ ? ». Faut-il donc sélectionner ? Mais sélectionner si tôt irait à l'encontre du principe d'une orientation faite à l'âge de la maturité. Devant ce problème, Tremblay optera pour la souplesse, une souplesse évidemment destinée à rester sans principe une fois que l'on a perdu de vue toute finalité de l'éducation qui ne serait pas strictement « économique ».

En 1954, dans son livre *Les Collèges et les écoles publiques : conflit ou coordination ?* ¹³¹, Tremblay examine les problèmes de l'enseignement sous l'angle de la coordination. Il avait siégé, comme on l'a dit, au sous-comité de coordination de l'enseignement du Comité catholique, ¹³² et il reprend dans son livre, il nous semble, les conclusions du rapport produit par le sous-comité en

130 *Ibidem*, p. 192.

131 Arthur TREMBLAY, *Les Collèges et les écoles publiques : conflit ou coordination ?*, Québec, P.U.L., 1954.

132 Ce sous-comité est présidé par le surintendant Desaulniers ; Roland Vinette en était le secrétaire. La section de Québec comptait cinq personnes, dont le chanoine Beaudry du Séminaire de Québec et l'abbé Miville de l'École de pédagogie de l'Université Laval. La section de Montréal comprenait entre autres Treflé Boulanger, directeur des études des la Commission des écoles catholiques de Montréal et membre de la Faculté des arts de l'Université de Montréal, ainsi que monsieur Georges Perras, prêtre de Saint-Sulpice, doyen de la Faculté des arts de l'Université de Montréal. Le sous-comité relevait de la commission de coordination. Il faut noter qu'à partir de 1937, le Comité catholique confie de plus en plus la gestion des affaires courantes et l'étude des grandes questions à des commissions permanentes et à des sous-commissions, où siègent des évêques, mais aussi des religieux et des laïcs invités comme experts. Dans les sous-commissions et les sous-comités, il n'y a habituellement que des experts ou des représentants du « milieu ». Ainsi dans les années 1940 et 1950, le Comité catholique verra, avec le nombre de comités, monter l'influence des experts et bureaucratiser son fonctionnement. « En 1957, soixante-quinze organismes permanents ou spéciaux dépendaient du Comité catholique qui se réunissait que quatre réunions par année » Bernard LEVEBVRE, *op. cit.*, p. 73. Cependant, il n'y avait que peu ou pas de permanents au sens propre. Le cardinal Villeneuve en avait demandé, en 1936, ce qui avait été refusé par Duplessis.

novembre 1953 ¹³³. Le rapport était important : il avalisait le cours latin-sciences et permettait aux écoles publiques d'immatriculer les élèves des sections classiques. Il suggérait aussi d'aligner le nouveau Brevet A des écoles normales sur le B.A., en termes de nombre d'années de scolarité.

Tremblay souscrit à l'objectif de diversifier l'enseignement secondaire tout en lui gardant son caractère humaniste. Depuis peu, les universités Laval et de Montréal ont autorisé le B.A. Latin-sciences. Les sections classiques publiques qui donnaient les quatre premières années du cours trouvaient pour leurs élèves une suite dans un B.A. Latin-sciences. Le cours classique se donne maintenant sous deux modalités. Les nombreuses conséquences de cette disposition ont à la fois une dimension académique et une dimension institutionnelle. L'analyse doit séparer ces deux dimensions.

Abordant d'abord la question académique, Tremblay se demande si les collèges vont se réserver uniquement le cours latin-grec. Dans ce cas les finissants immatriculés en latin-sciences par les écoles publiques ne pourraient aller plus loin, alors que le B.A. est obligatoire pour une partie des facultés. Or les facultés de sciences, faute de candidat, se sont tournées vers les écoles publiques supérieures, ce qui a réduit déjà le monopole du B.A. sur l'accès aux études supérieures. Afin d'éviter les chaos que cet état de fait provoque, il faut penser à réformer et à coordonner. Tremblay propose de faire du B.A. le seul diplôme d'entrée à l'université, tout en imposant aux collèges les deux modalités du cours classique et en transformant le cours primaire scientifique en cours latin-mathématiques. Le cheminement se présenterait ainsi : deux ans de cycle d'observation, quatre ans de cours de lettres et deux ans de philosophie. Il serait offert deux bifurcations possibles : une première après deux ans, qui permettrait aux élèves de se connaître et d'expérimenter avant de choisir Latin-grec ou Latin-sciences, le cas échéant, une seconde après six ans, qui permettrait de passer d'une cours classique à l'autre. Ces deux modalités du cours classique permettraient d'éviter les erreurs d'orientation et de refuser l'accès aux études universitaires à un candidat doué, mais pas nécessairement pour les langues anciennes. Il serait possible ainsi de réduire le nombre d'échecs pendant les études.

133 À la même époque, la réforme de la formation des maîtres entreprise par Roland Vinette augmente les exigences scolaires d'entrée à l'école normale. Il y a eu une tentative d'introduction plus marquée de la psychologie. Elle renouvelle les programmes et règle la nomenclature des brevets. Le programme du Brevet A fait une place plus importante à la culture générale, mais aussi à la psychopédagogie. Le Brevet A et le B.A. correspondent alors tous deux à quinze ans de scolarité.

Dans la seconde partie du livre, Arthur Tremblay examine les aspects institutionnels. Il étudie le recrutement des collèges diocésains et non diocésains, ainsi que celui des écoles publiques. Les collèges sont fréquentés par une proportion plus importante de fils d'agriculteurs et de professionnels ; dans les écoles publiques, par contre, on retrouve plus de fils de commerçants et de techniciens. Tremblay présente également des données sur l'orientation postérieure de ces étudiants. Ainsi, les finissants des écoles publiques optent plutôt pour les carrières nouvelles : commerce, science et génie. Par ailleurs, ils s'inscrivent moins à l'université que ceux du classique : les finissants des collèges s'inscrivent à l'université dans une proportion de 95 % contre 35 % pour ceux du public. Selon Tremblay, finalement, les collèges ne reflètent pas la structure professionnelle du Canada et de la province de Québec ; en effet leurs étudiants s'orientent essentiellement vers les professions. Au-delà de ce biais, il constate le manque de candidats à l'université, autant en sciences que dans les professions ; il y a un écart important entre la proportion d'étudiants universitaires dans la population, un mince 4 %, et le fameux 12 % de l'hypothèse « QI ». L'important pour le Canada français est de renouveler ses classes sociales avec de nouvelles élites techniques issues du peuple, c'est là qu'existe le plus important bassin d'enfants doués. Cette tâche de scolarisation est trop lourde pour les collèges. Tremblay veut concilier la fréquentation de l'école publique par le grand nombre et le taux de passage des finissants des collèges aux universités.

À la fin des années 1950, Arthur Tremblay adoptera de plus en plus la perspective de la gestion des flux scolaires, et cela au détriment d'une préoccupation pour les dimensions académique et institutionnelle. Les structures scolaires lui apparaissent sous la seule lorgnette du cheminement scolaire des cohortes statistiques. Deux problèmes l'obsèdent alors : la sous-productivité du système en termes de candidats à la formation professionnelle de tous les niveaux, ainsi que l'écart de fréquentation scolaire entre les groupes sociaux.

En 1962, le comité d'enquête sur la formation professionnelle dépose son rapport en deux tomes¹³⁴. Mandaté en 1961, il est présidé par Arthur Tremblay. Ce rapport contient une étude des structures et du fonctionnement de l'enseignement professionnel, ainsi que des projections statistiques et des recommandations. L'intérêt de ce document, passé totalement inaperçu, tient au fait qu'il est l'aboutissement de la logique analytique que l'orientation profes-

134 Gouvernement du Québec, *Rapport du Comité d'études sur l'enseignement technique et professionnel (Rapport du Comité Tremblay)*, Québec, 1962, 2 tomes.

sionnelle impose depuis vingt ans. Les options graduées y sont recommandées comme mode de fonctionnement pour toutes les écoles secondaires. On y présente un système souple qui permet la diversification de l'enseignement secondaire en évitant l'orientation trop hâtive tout en permettant l'orientation continue par l'expérimentation de l'élève. Cette formule offrirait à chacun un enseignement selon sa destination scolaire, basé sur le principe que l'on n'enseigne pas le français de la même façon à celui qui ira à l'université qu'à celui qui ira à l'école de métier.

Tremblay propose donc une école secondaire unique qui laisse de côté le caractère « européen » du système scolaire canadien-français avec ses multiples filières fondées sur des cursus distincts. Cette école secondaire unique n'est pas une école commune ; elle n'est pas inspirée par un idéal politique, mais par des principes technocratiques d'efficacité du système scolaire et de gestion du capital humain. Arthur Tremblay fait de la formation professionnelle l'objectif final du système scolaire. Chacun de ses quatre niveaux d'enseignement correspond à un niveau d'intelligence et il est possible de déterminer la proportion d'une classe d'âge apte à fréquenter chacun de ces enseignements techniques. À partir des projections démographiques, il était possible de calculer les inscriptions dans les différents secteurs de l'enseignement professionnel pour les dix années à venir. Les conclusions étaient effarantes : il fallait prévoir pour l'enseignement professionnel l'arrivée de centaine de milliers d'élèves. Alors que l'abbé Lauzon préconisait les projections socio-démographiques pour prévoir le nombre d'étudiants dans des institutions existantes ayant leurs propres finalités distinctes, Tremblay mettait ainsi en place les éléments statistiques de la planification d'un nouveau système scolaire n'ayant plus de finalités propres.

Cette école secondaire unique du Rapport Tremblay, toute à l'image d'une gare de triage, est déjà l'école secondaire « polyvalente » du Rapport Parent. Les principes en seront repris dans *le Document numéro 2* du ministère de l'Éducation. Il faut constater que les options ne sont pas une pratique neuve, les facultés des arts les avaient introduites dans le cours collégial et songeaient à le faire pour le cours secondaire. L'idée d'une formation professionnelle pour tous n'est pas nouvelle non plus, cette idée existant dans sa forme contemporaine depuis 1940, pas plus que la distinction entre secondaire et collégial ou le recours aux options. Ce qui est radicalement nouveau, c'est le fait de concevoir une école sur la base des nécessités établies par la gestion scientifique et la planification à long terme et d'en faire un instrument de l'orientation professionnelle .

3.3.2. La Fédération des collèges classiques

Les efforts pour vaincre la crise économique des années 1930, et ensuite l'économie de guerre, avaient concentré aux mains du gouvernement fédéral de puissants moyens fiscaux et bureaucratiques, laissant aux provinces, démunies, des champs de taxation réduits. Ce malaise fut accentué par la montée des aspirations des classes moyennes et par la professionnalisation de l'encadrement social. La santé et l'éducation étant laissés en partie aux communautés, il se pose un problème de financement pour les provinces canadiennes. Duplessis, comme on l'a déjà dit, créa alors une commission royale d'enquête sur les problèmes constitutionnels pour répondre à la Commission Massey porteuse de cette nouvelle vision du fédéralisme.

Les premiers octrois fédéraux avaient fait des vagues dans le monde de l'enseignement supérieur au Québec. En effet, les subventions versées aux universités étaient calculées sur la base du nombre d'étudiants universitaires et ceux de la deuxième partie du cours classique. Il s'agissait ainsi de prendre une méthode de calcul comparable pour toutes les provinces. Les universités, cependant gardaient l'argent pour elles. C'est dans ce contexte agité que naquit la Fédération des collèges classiques, afin de déposer un mémoire auprès de la Commission Tremblay pour faire valoir le droit des collèges aux subventions.

Paul Gérin-Lajoie, fils d'une famille patricienne d'Outremont, ancien élève des Jésuites, frère de jésuite, avocat constitutionnaliste et boursier Rhodes, fut mandaté pour constituer juridiquement la Fédération, pour mettre sur pied son secrétariat et pour diriger la rédaction d'un mémoire¹³⁵. Le choix d'un constitutionnaliste n'était pas le fruit du hasard : la Commission Tremblay devait se consacrer aux problèmes constitutionnels et c'est sur cette base qu'elle examina le problème du financement et de l'expansion de l'encadrement social. Malgré le fait que cet encadrement reposait sur du personnel non rétribué, il coûtait de plus en plus cher. Le partage des responsabilités et des champs de taxation entre le fédéral et les provinces était à l'ordre du jour.

Le mémoire de la Fédération à la Commission Tremblay est important. Il tentait de faire le point sur l'état des collèges, tant sur le plan de la fréquentation, actuelle et à venir, la composition et la scolarisation du corps professoral, les

135 Il existait deux associations des supérieurs de collège qui se réunissaient régulièrement.

dépenses et les revenus. Des statistiques y étaient présentées, œuvre de l'abbé Lauzon, Arthur Tremblay et de vingt-six autres collaborateurs ¹³⁶.

Au nombre des vœux de la Fédération, il est recommandé que le gouvernement aide financièrement les collèges, car c'est son devoir d'en « faciliter l'accès à la jeunesse qui en a les aptitudes ¹³⁷ ». Cependant le gouvernement doit respecter leur caractère privé, qui sert la liberté des parents de « donner à leurs enfants l'éducation de leur choix ». Comme les collèges sont tournés vers le bien commun et qu'il est de « la mission de l'État de promouvoir le Bien commun », il faut en conséquence que l'État favorise les collèges. Certes, il est du devoir des collèges de compter sur leurs propres sources de financement et d'en maintenir la diversité, mais si elles viennent à tarir, « le bien commun exige que l'État y supplée lui-même par son propre appui financier ¹³⁸ ». C'est d'autant plus pressant que les collèges voient poindre une vague démographique très importante à laquelle le personnel religieux ne pourra pas faire face seul. L'engagement de professeurs laïques sera nécessaire et les coûts seront considérables : contrairement aux religieux, ceux-ci ne travaillent pas pour des prières. La Fédération propose aussi « des allocations d'études post-élémentaires à tous les jeunes qui en ont les aptitudes », une allocation supplémentaire aux étudiants pensionnaires, et des exemptions d'impôt pour les parents. La Fédération demande une « contribution du gouvernement au traitement des professeurs laïcs » et une « assistance financière aux écoles de formation pédagogique » universitaires. La Fédération recommande le maintien de la subvention de base de 15 000 \$ par institution à laquelle il faudrait ajouter une subvention *per capita* de 75 \$ ainsi que des subventions de constructions et des prêts. En plus, les collèges demandent une subvention du gouvernement et des municipalités pour leurs bibliothèques, ouvertes au public. Selon les chiffres avancés par elle, les collèges ne bénéficient que d'une portion toute à fait insuffisante de l'aide du gouvernement du Québec ; les subvention ordinaires à l'enseignement (en 1951-1952) pour tous les collèges classiques est de 18,81 \$ *per capita* relativement à 159,14 \$ pour un élève d'école normale jusqu'à 644,41 \$ pour un élève de l'École polytechnique ¹³⁹.

136 Le rapport de 325 pages fut publié par les Éditions Fides. Il fut fait le même exercice pour les collèges de filles : *La Signification et les besoins de l'Enseignement classique pour jeunes filles dans le Québec*, Montréal, Fides, 153 p.

137 *L'Organisation et les besoins de l'Enseignement classique dans le Québec*, *op. cit.*, p. 223.

138 *Ibidem*, p. 230.

139 *Annuaire statistique de Québec*, cité dans *L'Organisation...*, *op. cit.*, p. 282.

La construction de laboratoires, de bibliothèques, de gymnases et de chambres pour les philosophes devient impérieuse, ainsi que l'augmentation des standards d'enseignement, combinée à l'augmentation du taux de fréquentation et du nombre de jeunes gens. Tout cela implique des dépenses importantes. Les collèges doivent en quelque sorte sortir de l'artisanat, la logique du don et l'autofinancement ne suffisent plus, surtout s'ils veulent offrir l'enseignement pré-universitaire à tous les jeunes capables de le suivre.

Le mémoire de la Fédération fait sienne la nécessité de l'orientation scolaire et professionnelle afin de recruter les meilleurs candidats et de conseiller les finissants lors de la prise de ruban. D'un point de vue psychopédagogique, « une erreur de choix peut être la source d'une mauvaise adaptation de l'enfant, d'un retard dans ses études et même d'échecs ¹⁴⁰ ». Les collèges tentent « d'accepter de plus en plus exclusivement les seuls candidats qui paraissent avoir des chances raisonnables de réussir un cours d'études classiques » alors que pendant le cours l'orientation aide à choisir entre les différentes modalités qui mènent au B.A. ¹⁴¹

La Fédération pense l'enseignement classique un peu comme le ferait un ministre de l'Éducation. La gestion des flux scolaires devient primordiale et les collèges paraissent y occuper une position clef, étant la porte d'entrée à l'université pour plus de la moitié des étudiants. Prenant leur fonction au sérieux, ils en viennent à planifier à partir de l'hypothèse démographique globale. À la fin des années 1950, ils se penseront plutôt comme la charnière entre les sections publiques et l'université, laissant ainsi le cours secondaire aux commissions scolaires et se gardant le cours collégial. La nature de ce cours restera alors à mi-chemin entre une définition européenne et une définition américaine du B.A., ambiguïté qui finira par se retrouvera dans les cégeps.

Après le rapide passage d'un premier secrétaire, Jean-Marie Beauchemin est nommé secrétaire de la Fédération. Psychologue de formation, il a pratiqué l'orientation professionnelle et il s'est perfectionné lors d'un stage à l'Université du Michigan où il travaillait pour l'armée américaine. Il est un ancien élève du père Noël Mailloux, dominicain, fondateur de l'École de psychologie de l'Université de Montréal. Il restera près de dix ans à la Fédération, avant de devenir sous-ministre adjoint au nouveau ministère de l'Éducation. Son action à la Fédération est multiforme. Sur le plan administratif, il standardise entre autres la

140 *Ibidem*, p. 64.

141 *Ibidem*, p. 63.

comptabilité des collèges. Les méthodes de comptabilité étaient différentes d'un collège à l'autre et dans certains cas archaïques. Beauchemin s'efforce d'établir les coûts moyens de fonctionnement ainsi que des statistiques sur la fréquentation, le nombre de finissants et leur choix de carrière. Il rédige le bulletin de la Fédération, effectue études et recherches et publie divers articles traitant de la vie des collèges, de psychologie et d'orientation. À la fin des années 1950, Louis Gadbois, détenteur d'un Ph.D. en psychologie, est engagé comme chercheur.

Avec les années 1960, la Fédération prend de l'élan. S'y joignent : comme secrétaire-adjoint puis secrétaire, Claude Beauregard, ancien officier de marine et ancien préfet de discipline au collège Jean-de-Brébeuf, qui deviendra au début des années 1970 sous-ministre au ministère de l'Éducation et Jean-Claude Sauvé, ancien permanent de la Jeunesse étudiante catholique, comme directeur des communications ; il occupera plus tard le poste de secrétaire du Conseil des collèges. À cette même époque, le bulletin fera peau neuve en se transformant en une revue d'animation et de recherche pédagogique, *Prospective*¹⁴². Lors de la disparition du cours classique et de la création des premiers cégeps, la Fédération des collèges se scindera en trois composantes : la Fédération des cégeps, l'Association des collèges (privés) et l'Association des institutions d'enseignement secondaire (privées), le tout étant chapeauté par le Centre d'animation et de recherche en éducation (CADRE).

Au début des années 1960, plusieurs collèges croyaient pouvoir devenir des collèges universitaires de premier cycle. L'existence des sections classiques publiques permettait ou imposait aux collèges de se spécialiser dans les quatre dernières années du cours classique. Plusieurs collèges avaient, dans les années 1950, consenti beaucoup de sacrifices pour se doter de vastes bibliothèques, de laboratoires de sciences, d'équipements sportifs et de chambres pour les philosophes. Plusieurs de leurs professeurs se perfectionnèrent et firent un doctorat dans diverses disciplines. Dans certains milieux, il y avait une volonté de transformer le B. A. européen en B.A. anglo-saxon, ce qui voulait dire un B.A. avec mention comportant certains approfondissements. Les communautés qui dirigeaient des universités aux États-Unis, tels les Jésuites et les Clercs de Saint-Croix, s'en firent les promoteurs. Les plus avancés dans cette voie étaient les Jésuites. Ils demandèrent en 1961 la permission de fonder une deuxième université française à Montréal. Ce vieux rêve, qui datait de l'époque de M^{gr} Bourget, avait été mis en veilleuse à cause de l'omnipotence de l'Université Laval, et il ne fut pas très bien accueilli par l'opinion. Déjà dans leurs collèges de Montréal se donnaient des B.A. avec mention. Lorsque l'offensive des années 1950 s'estompera autour de 1964, la Fédération fera le point lors d'une enquête sur la santé financières de ses

142 Cette revue a existé jusqu'au début des années 1990.

membres. Certains collèges s'étaient trop endettés pour continuer et certaines communautés avaient perdu foi dans leur apostolat. La Fédération servira alors d'intermédiaire entre le ministère de l'Éducation du Québec, représenté par la Mission des cégeps, et les collèges quand viendra le temps de vendre certains collèges pour la constitution des premiers cégeps. Ceux qui auront piloté ce dossier se retrouveront plus tard au ministère dans des postes de responsabilité¹⁴³.

3.3.3. Les facultés des arts

Les facultés des arts des universités voient au programme du cours classique, et administrent les examens dont le B.A. est le couronnement. Le cours classique a beaucoup évolué depuis la fin du XIX^e siècle¹⁴⁴. Après la Deuxième Guerre mondiale, le programme s'oriente vers un humanisme de contenu et l'étude des langues anciennes devient la porte d'entrée pour la connaissance des civilisations grecque et romaine. Le régime de vie s'assouplit, tenant compte des avancées de la psychologie, le règlement unique fait place à un règlement adapté aux différents âges de l'adolescence. Le régime pédagogique et le programme sont réformés en direction d'une certaine spécialisation du baccalauréat et d'un relèvement de la formation scientifique.

Au début des années 1950, l'abbé Lauzon, déjà chargé de cours en démographie scolaire est nommé préfet des études à la Faculté des arts de l'Université Laval. Il y sera entouré entre autres de Richard Joly, orienteur professionnel, psychologue de formation et de l'abbé Miville, orienteur¹⁴⁵. Homme

143 Il faudrait reprendre ici la thèse de Jacques Barzun, qui affirme que les subventions aux universités américaines ont permis une colonisation des organismes subventionnaires, une bureaucratisation interne et un intra-entrepreneuriat, qui a détruit les cadres institutionnels traditionnels. En d'autres mots, des petits collèges de campagne se sont mis à se prendre pour des grandes universités et ont développé toutes sortes de programmes, ce qui a eu des effets funestes sur ces institutions. Voir Jacques BARZUN, « The Wasteland of American Education », *New York Review of Books*, 5 Novembre 1981, pp. 34-36.

144 Lionel Groulx, dans ses mémoires, constate une grande distance entre le cours de son enfance au Séminaire de Sainte-Thérèse et celui du Séminaire de Valleyfield où il était professeur au début du siècle.

145 Richard Joly débuta des études de théologie à Ottawa, puis bifurqua vers la

d'intendance et de chiffres, Lauzon introduira le bulletin mécanographique pour les étudiants des collèges affiliés. La faculté était aussi responsable de la publication de la revue *l'Enseignement secondaire*, revue des collèges classiques. Lauzon se fera un promoteur de l'alignement du B.A. sur le B. A. anglo-saxon. À la fin des années 1950, la Faculté des arts de l'Université Laval met sur pied une commission d'enquête sur le programme du cours classique. Le supérieur du Séminaire d'Amos, M^{gr} Alphonse Lafrenière, est nommé président sous la recommandation de M^{gr} Lauzon. La Commission Tremblay servira de modèle à cet exercice de réflexion que l'on veut majeur. Les travaux qui s'étendront sur trois ans coûteront 100 000 \$. Mandatée en 1957, la commission remettra son rapport en 1960¹⁴⁶. Elle sera composée d'un président, d'un secrétaire et de onze commissaires. Parmi ces treize personnes, pour la plupart directeurs des études, quatre sont attachées au Séminaire de Québec, dont M^{gr} Lauzon. Nous y comptons aussi deux laïcs, deux religieuses et un frère enseignant de l'Académie de Québec. Parmi les commissaires siégeait l'abbé Boulet qui, une fois laïcisé, fondera l'Université du Québec à Trois-Rivières et présidera plus tard l'Université du Québec. Seize comités sont mis sur pied dans quatorze matières et de cinq membres en moyenne, tous professeurs. Pour la plupart, ils sont détenteurs d'une licence, qu'ils soient prêtres, religieux ou frères. Cette ouverture aux religieux laïques, hommes et femmes, est à noter car cela n'allait pas de soi à cette époque. Ainsi, un an avant le début de la Commission Parent, se termine à l'Université Laval une commission d'enquête importante, aux visées réformistes. L'historien Claude Galarneau va jusqu'à suggérer qu'elle fut en quelque sorte une répétition générale.

Sans faire d'enquête, la Faculté des arts de l'Université de Montréal fit elle aussi, à la fin des années 1950, des changements au programme de ses collèges. Monsieur Perras, prêtre de Saint-Sulpice, doyen de la Faculté des arts, ancien professeur de chimie et auteur d'un manuel important, avait (lui aussi) l'idée d'aligner le B.A. secondaire sur le B.A. américain. Le cours collégial devait être transformé en niveau post-secondaire de type universitaire, sur le modèle du

psychologie. Il se fit le promoteur de l'information scolaire et professionnelle, entre autres à la Faculté des arts de l'Université Laval. Son frère, Jean-Marie Joly, diplômé de l'Université d'Ottawa en psychologie, deviendra le premier docteur canadien-français en docimologie. Devenu depuis peu professeur à l'École de psychologie et d'orientation de l'Université Laval, Arthur Tremblay le nommera au début du ministère de l'Éducation au poste de premier directeur de la Direction des programmes et examens. Il mettra en place, dès 1966, la correction mécanographique des examens de fin d'année, méthode qu'il avait apprise de M^{gr} Lauzon dans les années 1950.

146 *Rapport de la Commission du programme de la Faculté des arts au Conseil universitaire*, Université Laval, Québec, 1960, 3 tomes.

college anglo-saxon ¹⁴⁷. Au collégial, la Faculté des arts introduisit les options, l'enseignement du grec disparut, le latin devint optionnel et le nombre de cours de sciences fut augmenté. Il ne restait du grec que quelques cours d'initiation, au secondaire. Quant à la distinction entre le cours secondaire (jusqu'à la versification s'étendant sur quatre ans) et le cours collégial (jusqu'à philosophie II, de quatre ans également) elle existait déjà dans cette université. La gestion scolaire par crédits s'imposa ¹⁴⁸.

L'action de monsieur Perras ne toucha pas seulement le domaine administratif. Il avait déjà, au début des années 1940, à la suggestion du père Dion, mis sur pied et dirigé l'école normale secondaire destinée au perfectionnement des professeurs de collège. Auteur d'un manuel qui avait fait recette, il disposa de ses droits d'auteur pour l'achat d'un domaine dans le nord de la région de Montréal. Il fit du Lac Trèfle un centre d'animation pédagogique, encore à la suggestion du père Dion. L'été, des préfets des études et professeurs des diverses matières de

147 La distinction faite entre le cours secondaire, qui correspondait aux cinq premières années au sein d'un cours de huit années, et le collégial, qui correspondait aux trois dernières années s'est répandue après la Deuxième Guerre mondiale à Laval. Puis elle fut soutenue par la volonté du gouvernement fédéral de subventionner les dernières années du cours classique comme des années de type universitaire. Au Canada anglais, ces années de formation étaient dispensées par les universités ou les collèges universitaires. Dans cette foulée, tout au long des années 1950, jusqu'aux environs de 1965, plusieurs collèges manifestèrent la volonté de se transformer en *colleges*. Ils auraient dispensé durant les trois dernières années une formation spécialisée menant à un baccalauréat avec option. Ainsi le Bachot deviendrait l'équivalent du B.A. nord-américain, un diplôme de premier cycle universitaire plutôt qu'un diplôme secondaire. D'ailleurs pour le doyen de la Faculté des arts de l'Université de Montréal monsieur Perras, il fallait aligner le Baccalauréat ès arts sur le Baccalauréat anglo-saxon. Les Jésuites de Montréal avaient commencé à dispenser des baccalauréats avec mention de spécialisation. Contrairement aux autres collèges de la région de Montréal, les collèges jésuites avaient le privilège de décerner des diplômes, ils n'étaient pas dépendants de la Faculté des arts pour les programmes et les examens. En 1961, les Jésuites proposèrent de transformer le Collège Sainte-Marie en Université Sainte-Marie, ce qui leur fut refusé. Le collège Sainte-Marie deviendra sept ans plus tard une composante de l'Université du Québec à Montréal.

148 Monsieur Perras fit aussi nommer Trefflé Boulanger au conseil de la Faculté des arts. Cette nomination obligea la Faculté à lui décerner un doctorat d'honneur, car l'ancien instituteur n'avait aucun diplôme universitaire.

l'enseignement classique public et privé s'y rencontraient. Des conférenciers français y venaient. Les idées à la mode, telle l'école active ou même l'enseignement du latin comme langue parlée y étaient diffusées. Certains des participants de ces rencontres se retrouveront à la Commission des écoles catholiques de Montréal comme promoteurs des nouvelles méthodes d'enseignement.

3.4. De l'orientation professionnelle à la réforme scolaire : le fil blanc de la gestion du capital humain

En vingt ans, l'orientation professionnelle se débarrasse des préoccupations sociales et doctrinaires pour envisager la question scolaire sous un angle technique et pour mettre au point un système scolaire conforme à la réalité positive. Plutôt que d'incarner les idéaux d'une société, l'école devient le reflet des besoins des clientèles. La pensée analytique agit alors comme une enzyme digestive et décompose le système scolaire en ses fonctions élémentaires. L'école polyvalente est conçue comme un bassin de ressources humaines et matérielles à combiner de la façon la plus rationnelle dans un processus d'orientation continu. Pour y arriver, il faut une connaissance positive des besoins immédiats et à venir du marché du travail, mais aussi des besoins psychologiques des enfants. Le système scolaire pourra alors fonder sa planification sur des projections et sur la connaissance des lois d'évolution de la société que permettent les sciences humaines.

La Commission Parent sera le pari fou de repenser le système scolaire et l'enseignement sur la base des conclusions de la sociologie et aussi de la psychologie expérimentale. Les finalités issues de l'histoire, de la culture et des institutions seront balayées au profit de nouvelles finalités issues de la technique et des sciences.

On peut se demander pourquoi ces experts et cette pensée réformiste ont surgi dans les collèges classiques, qui en furent la première victime, plutôt que dans l'enseignement public. Dans un contexte de sous-financement, la Fédération se devait de penser à long terme les besoins financiers des collèges et d'en légitimer la fonction sociale en termes modernes. Les clercs étaient plus autonomes sur un plan personnel et souvent mieux formés sur le plan professionnel que les fonctionnaires des commissions scolaires, ce qui leur permettait d'avoir accès aux universités étrangères et de mener certaines expériences sans l'approbation des autorités politiques ou épiscopales. De plus, la facilité pour les membres du clergé de passer d'un milieu à un autre, leur ouverture sur le monde, leur permettait de transférer les pratiques d'un domaine à l'autre. Cette situation s'opposait à celle des instituteurs (laïques), pris dans une logique bureaucratique de stricte

définition des tâches. Il faut aussi prendre en considération la propension du clergé à sécréter des visions globales de la société et à encadrer le social. Voilà pourquoi c'est cette élite cléricale qui était porteuse de la modernisation à venir.

Tous ces fils que l'on vient de tenter de démêler aboutissent au Rapport Parent et à son fruit, le ministère de l'Éducation. Avant la réforme, une matrice idéologique s'est constitué ainsi qu'une élite rationalisante, dont Arthur Tremblay a été l'un des pivots. Un peu comme par couches successives de sédimentation, le plan du système scolaire s'est constitué dans des cercles de réflexion et d'expertise. Autour de l'école de pédagogie de Laval, de la Fédération des collèges classiques ou de la Faculté des arts de Laval s'est constitué un réseau dès la fin des années 1940, qui aura une grande influence sur la Commission Parent et sur le ministère de l'Éducation.

Dès l'arrivée au pouvoir du gouvernement libéral de Jean Lesage, Arthur Tremblay est nommé au ministère de la Jeunesse. La Commission Parent comptera trois amis d'Arthur Tremblay. L'un d'eux est M^{gr} Alphonse-Marie Parent, qui fut le premier secrétaire de l'École de pédagogie de Laval et un protecteur de Tremblay¹⁴⁹. M^{gr} Parent appuya les réformes de programme entreprises à la Faculté des arts sous l'inspiration de la Commission Lafrenière et de l'action de M^{gr} Marcel Lauzon. Au Séminaire de Québec, où il est supérieur, il ira jusqu'à projeter de remplacer le latin et le grec par des langues vivantes. Guy Rocher, ancien militant de la Jeunesse étudiante catholique, ancien de Harvard et professeur à la Faculté des sciences sociales du père Lévesque, est également un ami personnel de Tremblay, ainsi que Jeanne Lapointe, diplômée en sciences sociales et professeur de littérature à l'Université Laval. Rocher avait connu Paul Gérin-Lajoie en 1947 dans au congrès mondial de la jeunesse à Prague. Bien que peu présent aux travaux de la commission, Arthur Tremblay y exerce une influence certaine. Les recommandations quant à la polyvalence concordent fortement avec les recommandations du comité Tremblay sur la formation professionnelle. Plusieurs permanents de la Fédération des collèges se retrouveront plus tard au ministère, dont Jean-Marie Beauchemin, Claude Beauregard, Jean-Claude Sauvé et M^{gr} Marcel Lauzon, présent sur le comité qui pilotera la création des cégeps. Les

149 M^{gr} Parent trouva à Arthur Tremblay une bourse de 1 200 \$, ce qui lui permit de décrocher un M. A. en éducation à l'Université Harvard. À cette époque, Arthur Tremblay n'avait que son diplôme en sciences sociales. Plus tard, à la fin des années 1950, il fera des études supérieures en France. M^{gr} Parent officia même au mariage d'Arthur Tremblay avec Pauline Dubuc, diplômée en sciences sociales et petite-fille du magnat du papier.

hauts fonctionnaires du Département de l'instruction publique seront systématiquement écartés ; bien que modernisateurs et tenants de la professionnalisation, ils ne participaient pas de la même sensibilité politique et intellectuelle.

4. De l'orientation comme technique au service de l'éducation à l'orientation de l'éducation par la technique

La Révolution tranquille est souvent présentée comme la victoire des forces des lumières sur celles des ténèbres, la fin du combat séculaire entre les forces de la tradition et celles du progrès ; son résultat serait le Québec moderne. L'Église, qui fut au XIX^e siècle le dernier recours des Canadiens français, y était devenue un vecteur de retraditionnalisation de la société et l'était restée ; elle fut donc mise proprement à la poubelle de l'histoire et remplacée par l'État interventionniste. Nous avons plutôt tenté de montrer ici comment les forces sociales et les utopies qui portèrent la Révolution tranquille sont issues d'un processus de rationalisation de l'encadrement social qui a débuté après la Deuxième guerre mondiale, au sein même de l'Église des œuvres. Ces œuvres, dont l'origine remonte dans certains cas au milieu du XIX^e siècle, s'étaient multipliées depuis le début du siècle pour soulager la misère des villes et elles avaient connu un âge d'or avec la prospérité des années 1940 et 1950. C'est à cette époque que l'Église catholique canadienne-française fut travaillée par les mouvements souterrains à l'œuvre dans la société canadienne-française ; la fosse de l'Église a d'abord été creusée, à l'intérieur de l'Église, par ses commettants.

Obnubilée par l'opposition entre tradition et modernité, l'idéologie de la modernisation fait de l'Église une forme d'encadrement rural et traditionnel. Or c'est là gommer la distinction qui existe entre l'Église paroissiale (située, son curé et ses vicaires au cœur des villages et des quartiers, pierre d'assise de la hiérarchie qui va du prêtre jusqu'au pape), et l'Église des œuvres. Les œuvres qui existent dans les milieux urbains représentent un autre lieu de la vie de l'Église. Elles prolifèrent sur la base de réalités sociales nouvelles issues de la division du travail social, réalités abstraites, telle l'usine ou l'école. Dans les œuvres, il n'y a pas d'enracinement géographique et la vie de la communauté tourne autour d'un projet. Elle est le fait, bien souvent, de communautés de religieux (pères, frères ou sœurs), qui vivent selon une règle et qui possèdent des ramifications internationales. Cela leur confère une liberté face aux pressions des petites élites locales, des politiciens provinciaux et même de l'épiscopat. Leur activité, surtout en ville, n'a pas nécessairement la paroisse comme cadre territorial ; l'hôpital, le collège, la crèche ne dépendent pas du curé de paroisse, ni même dans certains cas

de l'évêque. En région, le supérieur de collège a sous sa direction plus de prêtres que l'évêque a de curés de paroisse sous son autorité. Les grandes communautés comptent dans certains cas plusieurs milliers de religieux, des dizaines d'œuvres, de maisons de formation et de résidences. Dans certains cas, les communautés religieuses sont de véritables multinationales du savoir et de la charité ouvertes sur le monde par les missions ou les stages d'études à l'étranger. Elles n'appartiennent pas au monde de la vie quotidienne qui se structure autour des activités d'un village ou d'un quartier et de leurs élites locales ; elles tendent à s'organiser selon la logique abstraite des fonctions que sont le travail, l'éducation et la santé.

La bureaucratisation de cette Église fut portée par l'expertise et le militantisme. La manière de penser le monde n'est plus tant la morale que la sociologie : la première pense les liens entre les individus comme des rapports tissés d'obligations et de devoirs, alors que la sociologie, essentiellement fonctionnaliste, pense en termes de mécanismes abstraits l'emboîtement des fonctions sociales dans un tout. La question scolaire se confond alors avec la question sociale et nationale ; pour les militants de l'action catholique, il faut construire un nouvel ordre social harmonieux.

La nouvelle élite d'experts qui émerge est plus cosmopolite que l'ancienne élite locale dont la vie tourne autour de la paroisse. Avec la bureaucratisation des œuvres, un nouveau type de prêtre apparaît : c'est le prêtre expert, le prêtre militant, le prêtre bureaucrate, et c'est dans sa foulée que des laïcs suivront. Les mouvements d'action catholique rassemblent des clercs et des laïcs très scolarisés dans des structures bureaucratiques de salariés : secrétariats, permanences, organes de presse. Ces structures seront le lieu des nouvelles idéologies de réforme sociale et des reformulations de la doctrine sociale de l'Église. Ces bureaucraties s'opposeront bientôt à certaines figures de l'épiscopat et ce sera une lutte à finir.

La Révolution tranquille, comprise comme mouvement de modernisation, n'est pas propre au Québec. Plusieurs pays occidentaux connurent au même moment l'émergence de pratiques de gestion scientifique de l'encadrement social et politique¹⁵⁰. La spécificité de la modernisation au Québec tient à

150 Les différents écrits de James B. CONANT, chimiste et président de l'Université Harvard, résument bien la prétention d'une élite *liberal* de faire de l'armée américaine pendant les années 1950 la plaque tournante du recrutement aux États-Unis de la main-d'œuvre technique et scientifique grâce entre autres à l'orientation professionnelle et à la *Comprehensive School*. Dans *The Ameri-*

l'importance que joue l'Église catholique comme cadre de la société civile. Au Canada français, c'est le renouveau catholique qui sert de point de référence à l'élite modernisatrice, et c'est principalement au sein de l'Église des œuvres que ce mouvement s'est produit. Cependant, nous aurions tort de croire que le rôle que jouèrent les mouvements religieux dans la modernisation de l'administration publique, donc dans l'apparition des sciences sociales et donc dans l'émergence de l'État-providence, soit unique au Québec. Dans *Full-Orbed Christianity*, les auteurs prennent à revers la thèse qui veut que la modernisation de l'État canadien soit une conséquence de la sécularisation de la société. Tout au contraire, il y eut selon eux un regain religieux entre 1900 et 1940 qui se manifesta par un évangélisme vigoureux : « la religion ne s'est pas contentée de s'adapter au monde moderne, c'est par le protestantisme que les valeurs modernes y ont pénétré ¹⁵¹ ». Il ne faut pas oublier que le fondateur du Cooperative Commonwealth Federation, ancêtre du Nouveau Parti démocratique, était un pasteur méthodiste.

Il faut constater que si la Révolution tranquille a germé dans la logique du renouveau catholique, elle s'est réalisée dans la logique de la social-démocratie. C'est le modèle bureaucratique dont le gouvernement fédéral était le porteur qui s'est imposé. Les subventions fédérales firent le reste en ralliant les notables et la classe moyenne nouvelle. L'argent du Gouvernement fédéral était synonyme de développement régional pour les uns et de bons salaires pour les autres, il permit autant l'érection des polyvalentes monstrueuses, que la destruction de villages en Gaspésie par le biais du BAEQ ou encore l'expropriation des terres du nord de Montréal pour la construction de l'aéroport de Mirabel ¹⁵². Ces projets teintés du délire technocratique témoignent encore aujourd'hui de cette fantastique appel d'air que la manne fédérale a déclenché. Ces moyens titanesques brisèrent les freins normatifs et les structures communautaires, les élites technocratiques nouvellement constituées perdirent pied. Avec les années 1960, la polarisation de

can High School Today, New York, McGraw-Hill Book, 1959, 140 p. nous retrouvons vingt et une recommandations qui sont très près de l'esprit et de la lettre du Rapport Parent : système scolaire structuré autour de l'orientation professionnelle, programme individuel pour tous, promotion par matières, cours gradués. L'historien Robert CHURCH dans *Education in the United States. An Interpretive History*, New York, The Free Press, 1976, pp. 401-430, nous décrit bien cette période.

151 Nancy CHRISTIE et Michael GAUVREAU, *A Full-Orbed Christianity : The Protestant Churches and Social Welfare in Canada, 1900-1940*, McGill-Queens, Montréal, 1996, p. 246 (traduction libre).

152 Nous pourrions affirmer que l'affaire des orphelins de Duplessis un exemple précurseur de ce phénomène d'accélération de la modernisation par les subventions fédérales.

l'intelligentsia catholique autour de l'autonomie provinciale s'estompe avec le ralliement à l'État. Une fois l'autonomie provinciale reléguée à la poubelle de l'histoire, l'intelligentsia Québécoise se polarisa autour du contrôle de cette nouvelle bureaucratie.

Notre étude a tenté de suivre l'émergence au sein de l'enseignement catholique d'une élite modernisatrice, qui a fourni à la réforme scolaire ses protagonistes, ainsi que ses idéaux réformistes. Après la Deuxième Guerre mondiale, dans l'enseignement secondaire classique et dans l'enseignement primaire public catholique de la province de Québec, deux générations d'experts, les conseillers d'orientation et les psychopédagogues, ont entrepris de rationaliser les pratiques scolaires. Les premiers se sont faits architectes du système, spécialistes de la gestion des flux scolaires ; les seconds se sont appliqués à refaire les programmes selon les préceptes de la psychopédagogie et à recentrer l'école autour de l'enfant. Un double mouvement de rationalisation et de subjectivation prend forme. La rationalisation des structures appelle à une intériorisation de la foi. Réforme des structures et réforme des âmes vont de pair. L'après-guerre veut former l'homme nouveau et établir un nouveau monde.

L'orientation professionnelle fait l'objet d'un processus de professionnalisation à l'instar de la fonction d'instituteur. La direction des âmes devient une pratique autonome de celle d'enseignant et vient à se fonder sur un savoir théorique et diverses techniques scientifiques, qui fait l'objet d'un enseignement dans les écoles de pédagogie ou de psychologie. Cette professionnalisation induira une spécialisation des tâches dans l'école et sera liée à un mouvement de bureaucratisation. La montée de l'expertise en orientation professionnelle, cependant, ne se résume pas à ce mouvement de professionnalisation ; elle s'articule autour d'un savoir qui considère le système scolaire à partir de représentations théoriques et de données positives. Le système scolaire sous cette lorgnette apparaîtra comme une mécanique et l'élève comme un faisceau de besoins. Avec le temps, l'expertise deviendra la seule modalité de réflexion et d'action sur l'école. Hors de son cadre doctrinaire et institutionnel, l'orientation s'instrumentalisera.

Le « testing » et l'« école active » formeront l'horizon de l'école de cette époque. Cet horizon servira à redéfinir problèmes et solutions. Les analyses et les pratiques réformistes seront systématisées au fil des années et le Rapport Parent en sera la résultante ultime. L'expertise en vient à définir les finalités et les cadres de l'enseignement en faisant le projet d'un système scolaire unifié et centralisé fondé sur l'école secondaire unique. Ce nouveau système exigera la destruction des institutions dont il était issu. Le Rapport Parent est la conclusion d'une époque et l'amorce d'un processus d'instrumentalisation et de cybernétisa-

tion qui, avec la multiplication des groupes de pression et faute d'unité normative, dissoudra la capacité de réflexion et d'action sur lui-même du système d'enseignement. Aujourd'hui l'esprit gestionnaire ne règne pas seulement dans les sphères bureaucratiques (ministérielles ou syndicales) ou dans l'administration scolaire ; il colonise les pratiques quotidiennes jusqu'au cœur de la relation maître-élève qui, à défaut d'être médiatisée par le savoir, l'est par les techniques pédagogiques ou thérapeutiques.

Le discours de la Révolution tranquille est une célébration de la maîtrise technique du changement, l'utopie technocratique d'un contrôle des composantes de la vie sociale. C'est l'émergence d'un système allant dans ce sens qui est célébrée dans le discours lénifiant sur la Révolution tranquille. La réforme scolaire a fait de ce mythe de la maîtrise technique et de l'adaptation l'horizon réel de l'école, au détriment de la transmission du savoir. L'intendance devient sa propre fin, faute de généraux. L'école devient l'outil de la société telle qu'incarnée dans une myriade de groupes de pression ou d'intérêts, en commençant par les bureaucrates et les professionnels eux-mêmes. En mystifiant la Révolution tranquille, l'éducation mystifie sa nature et bloque toute critique dans une opposition tradition-modernité, que l'on voulait d'inspiration française. Ainsi, point de critique politique possible, les seules critiques qui puissent être formulées devant avoir un ancrage technique et rester à l'intérieur même du système.

La prégnance de l'utopie technocratique vient du fait que l'identité professionnelle d'une génération s'est fondue au bien commun de la société et au destin de la nation, la légitimation scientifique en devenant un élément fondamental. Toute une génération, laïques comme religieux, s'est ruée sur les écoles de pédagogie et ensuite sur les nouvelles facultés d'éducation afin de parfaire sa science de l'enseignement. En cours de route, les bureaucrates qui étaient pères sont devenus des experts (et puis, dans bien des cas des ex-pères) et ils ont glissé, d'une confusion à l'autre, vers une conception abstraite du bien commun qui l'identifie au « bon fonctionnement » des systèmes. Une génération « sacrificante », donc, puisque si les systèmes fonctionnent effectivement, c'est au détriment des idéaux de départ de leurs précurseurs humains et au détriment, peut-être aussi, de ceux qui les habitent.

LA CRITIQUE DU CLÉRICO-NATIONALISME : LA VEINE TEUTONNE

Stéphane Kelly

Ce qu'on n'a pas compris, c'est que les Rouges, anticléricaux et membres de l'Institut canadien, ont cessé leurs luttes contre l'Église, rayonnante sur les paroisses et les maisons d'enseignement, parce qu'ils avaient un vieux fonds nationaliste et s'étaient rendus compte, dans la conjoncture de l'époque, qu'ils ne pouvaient pas donner mieux à leur peuple.

Jacques FERRON¹

C'est un truisme d'affirmer que la culture canadienne-française est au carrefour de plusieurs civilisations. On s'accorde aussi à dire que l'apport de la civilisation anglo-saxonne est mal évalué, sans cependant pousser l'analyse plus loin. Je tenterai ici de le faire en réinterprétant la critique du clérico-nationalisme dans la pensée des modernisateurs du Canada français. Le rôle de cette critique dans la pensée antiduplessiste a déjà été démontré. Ce qui a été moins discuté, cependant, c'est l'influence de la pensée anglo-saxonne dans la critique du clérico-nationalisme et, en particulier, dans la fabrication du mythe de la *priest-ridden society*. Je distinguerai deux moments distincts : d'abord, la formulation du mythe, qui survient à la fin du XIX^e siècle ; ensuite, la montée d'une critique du clérico-nationalisme, au nom de la démocratie, qui apparaît seulement durant les années 1940. Les toutes premières tentatives de formulation ont d'abord été faites par des penseurs canadiens-anglais, adeptes de la thèse teutonne, à la fin du XIX^e siècle. Ce n'est qu'après, au début du XX^e siècle, que le sociologue Léon Gérin en a proposé une version canadienne-française. La montée en popularité de cette interprétation s'est faite plutôt lentement, au milieu du XX^e siècle. Son succès, durant les années 1950 et 1960, a contribué à faire accepter le projet de modernisation. En un sens, le célèbre mythe aura été le cheval de Troie d'une révolution qui fut moins tranquille que thérapeutique².

1 Jacques FERRON, « M^{gr} Bourget et Jacques Parizeau », *Le Devoir*, 22 août 1973, p. 4, dans Jacques FERRON, *Les Lettres aux journaux*, colligées et annotées par Pierre Cantin, Marie Ferron et Paul Lewis, Montréal, VLB éditeur, 1985, p. 374.

2 Philip RIEFF, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith After Freud*, New York, Harper and Row, 1966.

Comme tout mythe, celui de la *priest-ridden society* est fondé non pas seulement sur une part de légendaire, mais aussi de réel³. Il est ainsi indéniable que l'Église catholique a occupé une place prépondérante dans notre histoire. Il est toutefois erroné de prétendre qu'elle a dominé cette société du début de la Nouvelle-France jusqu'à la Révolution tranquille. En réalité, la période historique où il est possible de la désigner comme une église-nation commence durant les dernières décennies du XIX^e siècle et se termine lors des premières du XX^e siècle. En outre, une part de l'influence cléricale à l'intérieur de la société avait beaucoup plus trait à une autorité qu'à un pouvoir. Cette autorité était décisive dans le domaine de l'éducation et de la santé⁴. Elle était bien moins grande dans les domaines économique et politique, où les postulats libéraux étaient déjà largement admis⁵.

Il est difficile d'établir l'apparition du mythe avec précision. Si l'anticatholicisme en Amérique du Nord remonte bien avant le XIX^e siècle, à partir de 1840 il prend une tournure différente⁶. L'hostilité à l'égard des catholiques n'est pas exclusive aux colonies britanniques. Un puissant mouvement nativiste se forme aux États-Unis, dans certains groupes sociaux des États du nord⁷. Le mouvement naît de la réaction de l'élite de la Nouvelle-Angleterre face à l'immigration et, en particulier, à son contingent catholique : Canadiens français, Irlandais, Italiens⁸. Il est difficile de comprendre le mouvement nativiste sans tenir compte de la place centrale de la figure des « sociétés secrètes » dans l'imaginaire occidental de la fin du XIX^e siècle. De véritables légendes circulent sur le pouvoir de sociétés secrètes. Ces dernières, agissant en coulisses, tireraient les ficelles de la politique mondiale. Trois « sociétés secrètes » occupent une place de choix dans ces légendes : les Juifs, les francs-maçons et les jésuites.

3 L'idée de mythe est ici comprise dans le sens que lui donne Georges GUSDORF, dans *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 1984.

4 Jean HAMELIN et Nicole GAGNON, *Histoire du catholicisme québécois : le XX^e siècle*, vol. 1, 1898-1940, Montréal, Boréal Express, 1984.

5 Claude COUTURE, *Le Mythe de la modernisation du Québec*, Montréal, Méridien, 1990 ; Fernande ROY, *Histoire des idéologies au Québec aux XIX^e et XX^e siècles*, Montréal, Boréal, 1993.

6 À certains égards, la naissance d'un anticatholicisme moderne, différent de l'ancien, ressemble à la transformation que subit l'antisémitisme à la même époque. À ce sujet, voir la discussion de Hannah ARENDT, *Sur l'Antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1967, pp. 23-38.

7 Ray Allen BILLINGTON, *The Protestant Crusade 1800-1860: A Study of the Origins of American Nativism*, Chicago, Quadrangle Books, 1964.

8 Barbara Miller SOLOMON, *Ancestors and Immigrants: A Changing New England Tradition*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

Ces groupes n'ont jamais fomenté de conspiration dans le but de manipuler les nations. Mais comme l'écrit Hannah Arendt,

Ce qui est vrai, c'est que leur influence, bien qu'elle ne fût point cachée, s'exerçait sur une grande échelle, hors du domaine de la politique officielle, dans les groupes de pression, les loges et les confessionnaires. Depuis la Révolution française, ces trois groupes se sont partagé l'honneur douteux d'être, aux yeux de la population européenne, les centres névralgiques de la politique mondiale⁹.

Au Canada, le mythe de la Rome secrète a d'abord été popularisé par le père fondateur George Brown¹⁰. À partir de 1850, le jeune éditeur du *Globe* signe de violents éditoriaux à l'intention de son public de la section ouest du Canada-Uni, harassé par la *French domination*. La décennie suivante, qui voit naître la Confédération, en est une d'accalmie. Mais le procès reprend, durant les années 1870, dans le contexte du débat libéral-ultramontain. Un autre père fondateur, Alexander T. Galt, signe en 1876 deux pamphlets vitrioliques, qui contribuent à renforcer le mythe d'un Canada français vivant sous régime théocratique¹¹. L'année suivante, un autre réformiste canadien-anglais, Charles Lindsay, propose au public une formulation complète du mythe. Lindsay est un libéral en vue, qui signe depuis longtemps des papiers dans les journaux du parti réformiste haut-canadien. Il est le gendre du rebelle William Lyon Mackenzie. Dans *Rome in Canada*, l'auteur tente de démontrer que le Vatican veut étendre son influence obscurantiste au Canada. Rome poursuit en Amérique la même politique qu'en Europe, faisant la lutte aux États libéraux et protestants¹². L'instrument de cette infiltra-

9 Hannah ARENDT, *op. cit.*, pp. 235-236.

10 J. M. S. CARELESS, *Brown of the Globe: The Voice of Upper Canada, 1818-1859*, vol. 1, Toronto, Macmillan, 1959, pp. 99-136. Afin de se tailler une place dans le club des pères fondateurs, Brown mit temporairement en veilleuse ses envolées contre la conspiration papiste.

11 Alexander T. GALT, *Church and State*, Montréal, Dawson, 1876 ; *Civil Liberty in Canada*, Montréal, D. Bentley, 1876. Contrairement aux allégations de Galt, les ultramontains désirent plutôt que l'Église demeure indépendante des partis politiques, afin de défendre plus efficacement les droits religieux. Dans le conflit sur les écoles au Manitoba, par exemple, le clergé s'est tenu au-dessus de la mêlée. Voir Paul CRUNICAN, *Priests and Politicians: Manitoba Schools and the Election of 1896*, Toronto, University of Toronto Press, 1974.

12 Charles LINDSAY, *Rome in Canada: The Ultramontane Struggle for Supremacy Over the Civil Power*, Toronto, Williamson, 1889. Pour une réfutation de cette

tion est l'Église catholique canadienne-française. Lindsay affirme qu'elle n'a pas toujours agi ainsi. Avant la montée du courant ultramontain, elle privilégiait une position gallicane, manifestant une indéfectible loyauté à l'Angleterre. Mais depuis l'Union, écrit amèrement Lindsay, l'action des fanatiques ultramontains menace les libertés britanniques.

La thèse de l'héritage teuton

Avec un siècle de recul, lorsqu'on prend la peine d'approfondir le sens de ces libertés dans l'imaginaire canadien-anglais de l'époque, on fait d'étonnantes découvertes. L'anticatholicisme de cette période, contrairement à l'idée admise, n'est pas le fait de penseurs conservateurs. Il est formulé par des libéraux d'avant-garde. Comprendre cet apparent paradoxe exige de prendre connaissance du changement de paradigme introduit dans l'imaginaire anglo-américain dans les dernières décennies du XIX^e siècle. Le regard porté sur les peuples latins et catholiques se modifie sous l'influence d'une nouvelle école historique. Prenant appui sur la tradition germanique, cette école alimente abondamment la pensée anticatholique. C'est elle qui forge le mythe de la *priest-ridden society*. Il est donc nécessaire de faire un détour par les sentiers défrichés par les penseurs de cette école historique. Ces sentiers vont par la suite être empruntés par d'éminents intellectuels canadiens.

La nouvelle école historique s'inscrit dans le cadre d'une vieille querelle qui divise les historiens européens. Les romanistes et les germanistes se disputent sur les origines de la grandeur de l'Angleterre. Dans le camp romaniste, sir Francis Palgrave prend parti pour la filiation avec la France, insistant sur la continuité du catholicisme romain. La présence romaine préexistait à l'invasion anglo-saxonne et lui avait survécu. Elle avait de plus été renforcée par l'invasion des Normands de 1066. Selon Palgrave, seule la civilisation romaine avait introduit des traits durables et indestructibles dans la culture anglaise. Mais à la fin du XIX^e siècle, le camp romaniste est bien minoritaire à côté du puissant camp germaniste, qui prend pratiquement toute la place. Deux grands historiens germanistes exercent une influence marquante dans l'historiographie nord-américaine : Edward A. Freeman, professeur à la Oxford University, en Angleterre ; Herbert Baxter Adams, professeur à la John Hopkins University, à Baltimore. Ils élabor-

thèse, lire : Roberto PERIN, *Rome et le Canada : la bureaucratie vaticane et la question nationale, 1870-1903*, Montréal, Boréal, 1993. L'auteur montre que le Saint-Siège n'appuyait pas le camp de M^{gr} Bourget. Aux yeux de Rome, le camp Bourget était trop radical. Voulant éviter la confrontation avec la majorité protestante au Canada, le Vatican avait plutôt tendance à se placer du côté du plus fort, soit les catholiques anglophones, irlandais pour la plupart.

rent la « thèse teutonne » (*teutonist thesis*). À leur avis, le facteur causal de l'histoire humaine est la race ¹³.

Freeman est surtout connu pour être le fondateur de l'école de politique comparative ¹⁴. Une constitution politique, écrivait-il, est un phénomène à étudier de la même manière qu'un animal l'est en biologie. Cette démarche recourt à deux disciplines en plein essor, à cette époque, dans le monde germanique : la philologie et la mythologie. La découverte de mots et de mythes communs dans les langues et les religions de peuples différents permettrait de conclure à une même origine raciale. La pensée comparative utilise la notion de race pour expliquer la présence de similitudes au sein de différentes institutions politiques. Sous le poids de l'histoire, le noyau aryen d'origine aurait éclaté en plusieurs civilisations : les Grecs, les Romains, les Teutons. L'héritage racial commun de ces civilisations contiendrait les germes de la liberté. C'est cependant la civilisation teutonne qui aurait été la plus apte à développer la liberté politique. La liberté des Germains n'était pas statique. Après que la Germanie eut succombé au despotisme de Rome, la liberté teutonique trouva une contrée plus hospitalière. Partant de la Germanie nordique, elle entreprit une migration par la voie maritime, la menant en Angleterre. Le germe teuton trouva dans ce pays un climat des plus propices, lui permettant d'atteindre sa plus vigoureuse expression. En effet, de toutes les nations européennes, écrit Freeman, la race anglaise est celle dont les institutions politiques descendent le plus directement du stock primitif teuton. La liberté teutonne est si solidement incrustée dans les institutions anglo-saxonnes que même les invasions romaines et normandes échouèrent à la mater. Dans le schéma de Freeman, la migration ne s'arrête pas en Angleterre. Au début du XVII^e siècle, la tradition des assemblées locales vit à nouveau une grande migration, qui la mène cette fois en Nouvelle-Angleterre. Les puritains la font revivre dans leurs *townships*.

13 La génération des historiens romantiques (Prescott, Bancroft, Parkman, Motley) avait préparé le terrain aux teutonistes. Les romantiques faisaient remonter la liberté en Occident aux assemblées teutoniques et aux municipalités anglo-saxonnes. Lire là-dessus John HIGHAM, *The Development of Historical Studies in the United States*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1965.

14 Edward A. FREEMAN, *Studies in Comparative Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1873.

Le disciple canadien

Les partisans de la thèse teutonne comptent des adeptes au Canada. Le plus illustre est le père de la science politique canadienne, John Bourinot¹⁵. L'homme est greffier à la Chambre des communes. Il tient le procès-verbal des délibérations¹⁶. Dans ses temps libres, il écrit sur l'histoire et la politique. Il est d'ailleurs invité à prononcer des *lectures* à la University of Toronto, à Harvard, à John Hopkins. Il est aussi journaliste, signant des articles dans de prestigieux magazines. Il s'intéresse à de nombreux sujets : le développement intellectuel du Canada, les règles de procédure parlementaire, le gouvernement local, le fédéralisme, l'empire britannique. Bourinot dévore les œuvres des grands historiens du XIX^e siècle. Ses écrits sont truffés de références aux maîtres de la thèse teutonne : Freeman et Adams. Il publie d'ailleurs deux monographies sous les auspices du second. L'application de la thèse teutonne est déployée le plus clairement dans *Canadian Studies in Comparative Politics*¹⁷. L'esprit de liberté des Anglais, écrit Bourinot, vient de leur héritage teuton.

L'esprit de libre examen, représenté par Calvin, a inculqué une vigueur intellectuelle au puritanisme anglais dans sa lutte contre l'arrogance royale. Il a bien sûr développé, avec le temps, des traits amers et étroits, mais cela était contraire au caractère du peuple anglais. Le puritanisme a incarné l'arme d'un peuple déterminé à contrer les violations des libertés de la nation par le pouvoir royal des Stuarts. Ce courant religieux a favorisé l'individualisme du peuple anglais, dont le cœur était viscéralement attaché à l'esprit de liberté. Ce qui est bien naturel pour une collectivité humaine issue du peuple teuton¹⁸.

15 Carl BERGER, « Race and Liberty: The Historical Ideas of Sir John Bourinot », *Société historique du Canada : communications historiques*, Ottawa, 1965, pp. 87-104.

16 Margaret A. BANKS, « sir John George Bourinot », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. XIII, 1900-1910, Québec, Presses de l'Université Laval, 1994, p. 108.

17 John BOURINOT, *Canadian Studies in Comparative Politics*, Montréal, Dawson, 1890. Bourinot aime d'ailleurs discuter les différences entre le Canada et les États-Unis. À ce sujet, il publie plusieurs articles pour combattre les arguments de ceux qui prônent la rupture du lien colonial. Le système britannique du gouvernement responsable serait supérieur, étant un meilleur gardien de la liberté que la *mobocracy* de la république américaine.

18 *Ibid.*, p. 8. (Je traduis.)

La genèse du parlement anglo-américain, écrit-il, doit être rapportée aux premières assemblées du peuple saxon, les Teutons. L'historien admet que les Canadiens français, comme leurs compatriotes anglophones, peuvent aussi faire remonter leur histoire jusqu'au temps des Teutons. Car ces derniers avaient conquis les habitants d'origine celte de la Gaule et de l'Angleterre. Mais par la suite, précise Bourinot, les Teutons de la Gaule et ceux de l'Angleterre vont suivre deux évolutions séparées. En d'autres termes, les ancêtres des deux races fondatrices au Canada n'auront pas, en Europe, le même destin. En Gaule, les Teutons vont être absorbés par le peuple qu'ils avaient conquis, étant graduellement soumis au droit et à la langue de la civilisation romaine. En somme, le despotisme romain aura raison en France de l'impulsion teutonne : les institutions locales de liberté seront détruites par l'effort conjugué de la monarchie française et du romanisme. En Angleterre, souligne Bourinot, c'est le contraire qui s'est produit. Les Teutons vont asseoir leur domination. Ils y imposent leur langue, leur système judiciaire et leur gouvernement représentatif.

Le système représentatif, qui a graduellement pris forme à partir des assemblées primaires anglaises dans les Cantons, était essentiellement anglais. La grande Assemblée nationale du peuple anglais, le *Witenagemot*, est devenu un Parlement à la suite du violent débat que Guillaume le Conquérant a eu avec l'assemblée des sages. Le système de *common law*, qui a été adopté depuis les premiers temps, s'est élargi de précédent en précédent, en harmonie avec les institutions d'un peuple attaché à la liberté et au *self-government*. En somme, le peuple anglais a joui d'une opportunité exceptionnelle pour rester affranchi des influences dominatrices de Rome¹⁹.

Par la suite, lors de la Grande émigration en Nouvelle-Angleterre, la liberté teutonne reste au cœur du gouvernement représentatif. Cette lecture de l'histoire, Bourinot y adhère d'autant plus qu'elle promet un avenir radieux au jeune dominion canadien. En effet, son maître Freeman parle du Canada dans *The Growth of the English Constitution*, ouvrage relatant la genèse et l'évolution des libertés germaniques²⁰. Dans le chapitre final, Freeman décrit la migration de ces libertés des *townships* de la Nouvelle-Angleterre vers une contrée plus anglaise, au nord des États-Unis...

19 *Ibid.*, p. 4. (Je traduis.)

20 Edward A. FREEMAN, *The Growth of the English Constitution Since the Earliest Times*, (1872), Littleton, Rothman, 1987.

L'étude du gouvernement local, cruciale pour étayer la thèse teutonienne, tient une place de choix dans l'œuvre de Bourinot. Pour les teutonistes, ce type de gouvernement est le seul vrai rempart des libertés. C'est la raison pour laquelle Bourinot, dans certains textes, discute sa place dans l'histoire canadienne²¹. Il s'attache à montrer que, durant la période de la Nouvelle-France, il n'existait à peu près pas d'équivalent du gouvernement local qu'on trouvait en Angleterre ou dans ses colonies anglaises.

Le Conseil supérieur en Nouvelle-France, comme le Grand conseil d'État en France, possédait des pouvoirs judiciaires, administratifs et même législatifs, mais son action était limitée par les décrets et les ordonnances du roi. Ses décisions étaient sujettes au contrôle du Conseil royal. Il n'était pas possible d'espérer que des institutions représentatives puissent être établies dans la colonie d'un royaume où les États généraux avaient cessé de s'assembler. Gouvernée comme une simple province, la Nouvelle-France n'avait pas même le droit de regard dont disposent les institutions municipales. C'était un gouvernement de décrets et d'ordonnances qui régentaient la politique, la religion et la vie sociale des habitants. Des assemblées publiques visant la discussion de sujets des plus triviaux étaient réprimées. Le seul lieu public à la disposition des paroissiens était le perron de l'église, après la messe²².

La lecture teutonienne de Bourinot n'est pas excentrique dans le paysage canadien de l'époque. N'a-t-on pas dit de lui, au moment de son décès, qu'il était l'historien le plus populaire du pays? C'est à la même époque que Robert Haliburton fait sa célèbre conférence, qui démontre que l'Amérique du Nord britannique est peuplée par une race nordique²³. L'influence de la thèse teutonienne est par exemple perceptible dans la façon de désigner le dominion canadien. On le nomme le *Britain of the North*, ou encore le *Northern Kingdom*. Et on se rappelle bien sûr de la belle devise : *the true north, strong and free*²⁴. Ces qualificatifs désignent moins un espace géographique qu'un type racial. Selon un raisonnement que Montesquieu a rendu célèbre, les teutonistes pensent que les conditions climatiques favorisent un type racial particulier. Le climat nordique

21 John BOURINOT, *Local Government in Canada: Historical Study*, Baltimore, John Hopkins Studies, 1887. Cette étude, à l'évidence, confirme l'association de Bourinot avec l'un des maîtres des *comparative politics studies*, Herbert Baxter Adams.

22 *Idem*, *Canadian Studies in Comparative Politics*, p. 9.

23 Robert G. HALIBURTON, *The Men of the North and Their Place in History*, Montréal, Lovell, 1869.

24 Carl BERGER, « The True North, Strong and Free », dans P. RUSSELL, *Nationalism in Canada*, Toronto, McGraw-Hill Ryerson, 1966, pp. 4-5.

insufflé aux Canadiens, comme jadis aux Teutons, des qualités spécifiques : la force, la virilité et la confiance.

L'écho le plus puissant à cette lecture teutoniste du Canada est donné par le *Canada First*²⁵. S'inspirant des discours de Thomas D'Arcy McGee sur la nouvelle nationalité, ce groupe de jeunes auteurs nationalistes appellent à la naissance d'une race nordique²⁶. Leur adhésion à cette vision farouchement anti-romaniste se précise avec le début des événements de la Rivière-Rouge, puisque ces nationalistes sont au premier plan de la campagne orangiste revendiquant la pendaison de Louis Riel. L'argument racial comporte un avantage qui n'est pas mince. Il justifie la séparation de l'Amérique du Nord britannique d'avec la république des États-Unis²⁷. Selon les teutonistes canadiens, cette république est sur la voie du déclin. Le caractère nordique de la race américaine y est dilué par l'expansion de races non teutonnes²⁸.

Le traducteur canadien-français

C'est à un authentique traducteur qu'incombe la tâche de traduire la thèse teutonne de la tradition politique canadienne : le sociologue Léon Gérin²⁹. À ma connaissance, Gérin ne citait pas les écrits de John Bourinot. Mais ils se connaissaient probablement pour deux raisons : 1) ils étaient membres actifs de la Société royale du Canada durant les années 1890 ; 2) ils œuvraient tous deux au service de retranscription des débats du parlement fédéral³⁰. Leurs écrits sur le

25 *Idem, The Sense of Power: Studies in Ideas of Canadian Imperialism 1867-1914*, Toronto, University of Toronto Press, 1976, pp. 109-127.

26 *Ibid.*, p. 51.

27 *Ibid.*, p. 5.

28 *Ibid.*, pp. 14-15.

29 Ainsi, s'il faut retenir un auteur canadien-français qui a fait de la race la pierre d'assise de son œuvre, ce n'est pas Lionel Groulx, mais bien Gérin. Le chanoine restait trop fidèle à une pensée religieuse pour s'égarer dans la voie qui était celle, après tout, des disciples de Darwin. Dans la bibliographie de l'un de ses premiers écrits, *Nos luttes constitutionnelles* (Montréal, Le Devoir, 1915-1916), on trouve une référence à un livre de Freeman. Mais le texte de cet écrit démontre qu'il ne prisait guère la thèse teutonne.

30 En tant que fonctionnaire du gouvernement fédéral, Léon Gérin était assigné à la traduction des débats à la Chambre des communes. Voir les « Notes biographiques » de Jean-Charles FALARDEAU dans *Léon Gérin et l'habitant de Saint-*

Canada français s'inscrivent dans le même horizon historique. Qui sait, Gérin jugeait peut-être plus prudent de faire son diagnostic pessimiste de la race canadienne-française en citant des auteurs français ? On le sait, Léon Gérin fait un séjour décisif à Paris au début de sa carrière. Lors du stage, à l'automne 1885, il fait la rencontre de deux disciples de Frédéric Le Play : Edmond Demolins et l'abbé Henri de Tourville. Ces deux hommes sont des adeptes de la thèse teutonne, comme en témoignent leurs œuvres. Le premier préparait *Histoire de la formation particulariste*³¹, l'autre était en train de rédiger *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons ?*³².

Les monographies de villages de Gérin sont tributaires de cette vision historique. Dans son œuvre, quatre arguments reviennent de façon récurrente : a) la supériorité de la race anglo-saxonne ; b) le manque d'initiative individuelle des Canadiens français ; c) le caractère rétrograde de l'instruction canadienne-française ; d) le caractère fallacieux du catholicisme messianique. De son vivant, ces idées sont plutôt avant-gardistes. C'est la génération suivante, celle des modernisateurs, qui va les transformer en leitmotive. L'importance de ces idées apparaît nettement dans un article intitulé « M. Demolins et la science sociale ». Il s'agit d'un des rares articles où Gérin, homme détestant la controverse, adopte un ton plus polémique. Il importe d'abord de rappeler le contexte dans lequel se produit le débat. Un certain abbé Brosseau avait sévèrement critiqué l'ouvrage d'Edmond Demolins dans *La Revue canadienne*. Ancien élève de Demolins, le sociologue réagit à cette attaque en publiant une réplique détaillée. Dès le début de son article, Gérin précise sa vision de l'histoire. Les Anglo-Saxons appartiennent indéniablement à une race supérieure. Le succès de l'empire britannique, en cette fin de XIX^e siècle, est probant :

M. Demolins, dans la préface de son livre, a nettement défini ce qu'il entend par la supériorité des Anglo-Saxons ; elle se résume

Justin, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1968.

- 31 Henri DE TOURVILLE, *Histoire de la formation particulariste : l'origine des Grands Peuples Actuels*, Paris, Librairie de Paris, sans date. Publié à la suite du décès de l'auteur en 1903, l'ouvrage réunit des articles publiés dans la revue *La Science Sociale* entre 1897 et 1903. Le livre ne ressemble pas à ceux de Freeman uniquement par son contenu. La structure en est identique : d'abord, la genèse germanique de la liberté, ensuite son développement en Grande-Bretagne, enfin, la migration en Amérique du Nord.
- 32 Edmond DEMOLINS, *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?*, Paris, Librairie de Paris, sans date. L'analyse ici est moins historique que sociologique. Après avoir démontré la prédominance en Angleterre de l'élément saxon sur les éléments normands et celtes, l'auteur montre pourquoi l'Angleterre décline la France et l'Allemagne dans presque tous les domaines.

pour lui dans ces deux termes : puissance d'expansion, puissance de civilisation. Tandis que la Russie, la Chine, couvrent de vastes étendues, mais qui restent en grande partie désertes ; tandis que la France, l'Allemagne, l'Italie, l'Espagne n'ont que des colonies de fonctionnaires ; les Anglo-Saxons colonisent toutes les régions qu'ils occupent, les transforment, en y introduisant les derniers progrès des sociétés occidentales. Et c'est ainsi qu'ils dominent l'Amérique, par le Canada et les États-Unis ; l'Afrique, par l'Égypte et le Cap ; l'Asie, par l'Inde et la Birmanie ; l'Océanie, par l'Australie et la Nouvelle-Zélande ³³.

Le sociologue admet que la domination britannique comporte des inconvénients pour les peuples conquis. Mais cette domination est moins inhumaine que celle infligée par d'autres civilisations. De toute façon, les collectivités qui souffrent de la domination britannique ne sont pas de race anglo-saxonne : « On signale le triste état des mœurs dans certains quartiers des grandes villes de la Grande-Bretagne ; mais cet argument porte à faux ; puisque la population de ces quartiers n'est pas anglo-saxonne, mais celtique ou sémitique ³⁴. » En outre, il reproche à Brosseau de manquer de cohérence. Le cœur de l'abbé balance entre deux conceptions de la race : l'une est psychologique (l'âme), l'autre physiologique (le sang). Le sociologue, lui, confie sa préférence pour une tout autre conception, plus scientifique, qu'il nomme la « théorie sociale de la race ». Selon cette dernière, la race est le produit du milieu social. La vieille théorie psychophysique de la race ne résisterait pas à l'analyse. La théorie sociale de la race, échafaudée par Le Play, De Tourville et Demolins, se distingue par l'ampleur de son assise historique.

La science sociale est aujourd'hui en état de présenter dans ses grandes lignes, du moins, le tableau magnifique de l'évolution des sociétés, de la formation successive des races. Elle montre comment les essaims d'émigrants, détachés d'une première souche asiatique, nettement pastorale, patriarcale, communautaire, ont dû changer leurs moyens d'existence, suivant les exigences de la route ou du nouveau milieu physique, et comment, sous l'influence du nouveau régime du travail, l'organisation de la propriété et de la

33 Léon GÉRIN, « M. Demolins et la science sociale », *La Revue canadienne*, Montréal, vol. 46, avril 1904, p. 341.

34 *Ibid.*, pp. 342-343.

famille, et par là, de la société tout entière, s'est nécessairement transformée ³⁵.

Dans le modèle emprunté à De Tourville et Demolins, qu'il a revu et corrigé, Gérin distingue quatre types de famille : patriarcale, quasi patriarcale (fausse famille souche), particulariste (famille souche), instable. Cette typologie des familles comprend deux pôles. À une extrémité, on trouve la famille patriarcale, où prédomine une logique collectiviste ; à l'autre extrémité, l'on observe la famille particulariste, où règne une logique individualiste. Dans ce dernier schéma, doté d'une structure progressiste, l'homme devient indépendant des influences locales et naturelles. Il se dégage de l'ancienne formation communautaire, où l'individu s'appuie davantage sur le groupe : famille, tribu, clan, pouvoirs publics. Il peut dès lors évoluer vers la formation particulariste, où l'individu compte moins sur la communauté que sur lui-même. Cette lecture de l'histoire de Gérin, tributaire des écrits de son maître De Tourville, provient du même horizon théorique que celle de Freeman et Adams. Elle mène d'ailleurs à conclure à la supériorité du type racial anglo-saxon.

À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons? La réponse de Gérin, soufflée par ses maîtres, est assez simple. La supériorité tient à une faculté mieux développée, l'initiative individuelle. La race anglo-saxonne évolue dans un milieu qui accentue cette faculté. Cette dernière, plus productive sur le plan matériel, n'est toutefois pas sans relation avec le plan intellectuel et moral : « Et il ne se trouve pas, que je sache, de faculté morale de plus grande importance, plus fondamentale, que la volonté. N'est-elle pas la condition indispensable de toutes les autres, celle sans laquelle ces autres facultés ne comptent guère? Après tout, cette supériorité des Anglo-Saxons tient peut-être plus de l'intellectuel et du moral qu'on ne l'est généralement disposé à le reconnaître ³⁶. » De quelle manière le milieu des Anglo-Saxons favorise-t-il l'esprit d'initiative ? La réponse de Gérin est assez nuancée. Il accorde une importance particulière à l'école. Celle-ci doit stimuler la débrouillardise et l'initiative, ainsi que l'habileté manuelle et les arts usuels :

[De Tourville] montre comment, en Angleterre, les procédés d'éducation appliqués dans la famille et dans l'école, visant à former le physique de l'enfant, aussi bien que son moral et son intelligence ; à développer chez lui la volonté, la confiance en soi-même, l'initiative, en même temps que l'habileté manuelle, les connaissances pratiques ; tandis qu'en France et en Allemagne, on néglige généralement l'éducation physique, on comprime la volon-

35 *Ibid.*, p. 354.

36 *Ibid.*, p. 344.

té et l'initiative et on conserve à l'enseignement un caractère plutôt abstrait et théorique ³⁷.

La réforme de l'école ne suffirait toutefois pas à corriger la défaillance de la culture canadienne-française. Elle ne peut, à elle seule, forger l'esprit d'initiative. Rien n'est plus éloigné de la pensée de Demolins que de prétendre que l'école soit en Angleterre la source première de l'esprit d'initiative. Tout le milieu doit y contribuer : « Ce n'est pas, d'après M. Demolins, l'école, ou même l'éducation, qui primordialement fait la race ; c'est la race qui d'abord fait l'école et l'éducation ³⁸. » Mais le milieu, comment se forme-t-il ? La réponse de Gérin, là-dessus, ressemble à une tautologie : « Quant au milieu social, il est le résultat de la prépondérance, dans la Grande-Bretagne, du type saxon, dont la genèse est expliquée de main de maître par M. de Tourville, dans son *Histoire de la formation particulariste* ³⁹. »

Léon Gérin ne renie pas l'essentiel de la culture canadienne-française. Il s'objecte cependant à ce qu'il considère comme l'une de ses tares, la composante messianique de son catholicisme. À l'instar de son compatriote Errol Bouchette, il appelle les siens à s'emparer de l'industrie : « Et si, par notre superbe dédain des choses matérielles, nous laissons les Anglo-Saxons à même de s'emparer de la moitié du globe et de dominer l'autre moitié, la supériorité philosophique, littéraire, artistique des autres races ne leur servira guère. Ce sera pour elles une piètre consolation de se dire que cette supériorité des Anglo-Saxons est plus matérielle que morale ⁴⁰. » On perçoit ici, dans la pensée de Gérin, le grand renversement moderne, consistant à établir la primauté de la *vita activa* sur la *vita contemplativa*. Il n'est pas question, affirme-t-il, de faire des Canadiens français une race mercantile. Mais la prospérité matérielle passe avant la vie de l'esprit : « Quelques-uns penseront même qu'avant de nous donner la mission d'éclairer le monde, il sera sage de pourvoir à notre propre conservation. Déjà le nombre est contre nous : qu'arrivera-t-il si nous laissons à nos concurrents le monopole de l'initiative et de la puissance matérielle ? Assurément, je ne voudrais pas médire de la littérature et des beaux-arts, qui nous procurent de si agréa-

37 *Ibid.*, pp. 344-345.

38 *Ibid.*, pp. 345-346.

39 *Ibid.*, pp. 350-351.

40 *Ibid.*, p. 344.

bles moments. Mais on admettra que ce n'est pas par leur moyen qu'on assurera notre autonomie et notre prospérité⁴¹. »

La génération de Falardeau

Le programme de Gérin reste lettre morte pendant longtemps. En fait, ses idées gagnent des adeptes au Canada français seulement au moment où l'autorité de l'Église s'effondre, durant les années 1950. C'est Jean-Charles Falardeau qui se fait le défenseur le plus articulé du programme de Gérin. Il prend le relais, en adaptant sa pensée aux circonstances des luttes de l'époque. Il rédige par exemple, dans le *Cité libre* d'avril 1960, « Mon ami Léon Gérin ». Puis, en 1968, il réédite quelques textes du maître. Dans la présentation, il identifie les penseurs qui ont marqué le premier sociologue canadien : « Les éléments de ce modèle, il faut à mon avis les retrouver en particulier dans deux œuvres fondamentales de ses maîtres : l'*Histoire de la formation particulariste* d'Henri de Tourville et *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons* d'Edmond Demolins... Pour Gérin, comme pour tous les collaborateurs de *la Science Sociale*, l'*Histoire* [de Henri de Tourville] fut un credo dont il ne cessa de se réclamer, soit explicitement, soit implicitement, dans tous ses écrits⁴². » Falardeau est peu loquace sur l'utilisation par Gérin de la thèse teutonne. Seul un bref passage trahit une sorte de réserve :

Mais dira-t-on, pourquoi Gérin a-t-il choisi ce modèle plutôt qu'un autre ? Nous savons la réponse. Elle est d'ordre historique, inéluctable. Gérin a trouvé son chemin de Damas à Paris, rue du Regard, et il n'est pas facile de reprocher à un converti de s'être laissé foudroyer par un dieu plutôt que par un autre. Mais alors, pourra-t-on ajouter, pourquoi Gérin ayant adopté le modèle, l'a-t-il appliqué de façon si scrupuleuse, si littérale, au point de s'en constituer en quelque sorte le prisonnier ? Pourquoi, devant des phénomènes canadiens qui devaient s'imposer à sa curiosité, n'a-t-il pas su sortir de son modèle, sortir de l'École de la science sociale pour faire l'école buissonnière, oublier un peu ses maîtres ? À ce point, la question devient plus embarrassante. L'interrogation au sujet de Gérin cesse d'être méthodologique pour devenir idéologique⁴³.

Cette réserve, Falardeau préfère ne pas l'approfondir. Il ne conteste guère le modèle de Gérin car il appartient à un groupe d'intellectuels convaincus que les

41 *Ibid.*, p. 356.

42 Jean-Charles FALARDEAU, *op. cit.*, p. 25.

43 *Ibid.*, p. 45.

Canadiens français accusent un retard à l'égard des autres Nord-Américains⁴⁴. Pour ces modernisateurs, le Canada français a trop longtemps refusé le progrès, préférant se cantonner dans un repli nostalgique. Ce qui rend d'un intérêt spécial le cas du Québec de langue française, écrit-il dans l'avant-propos de *La Grève de l'amiante*, c'est « que l'industrialisation s'y est inscrite dans une société homogène dont toute la structure était solidement intégrée par des institutions et des normes religieuses, dont l'histoire politique avait été orientée vers l'auto-défense, la lutte pour la survivance et la reconnaissance de ses droits de premier occupant d'un continent hostile, et dont l'idéal traditionnel en était un de fidélité à son paradis perdu⁴⁵ ». L'infériorité des Canadiens français tient à leur attachement à un passé religieux et à une mystique nationale :

Les fonctions spirituelles et sociales du clergé ont été historiquement concentrées dans la paroisse, qui est l'unité organisationnelle primaire de l'Église. Dans le Canada français rural, la paroisse était aussi l'unité intégratrice de la vie communautaire. Comme Léon Gérin, Minier et d'autres ont montré, le rôle du fidèle paroissien absorbait totalement celui du citoyen et l'entière vie sociale de l'habitant, jusqu'à tout récemment, fut complètement motivée par sa participation dans un traditionnel système d'action religieux⁴⁶.

S'appuyant sur les vues de Lord Durham, Falardeau souligne qu'il a toujours existé une symbiose entre le clergé et le peuple canadien-français : « Le clergé est ni au-dessus ni au-dessous, mais au sein de la communauté. Cela établit un lien solide et intime entre le peuple et ses prêtres, comme le nota Lord Durham dans son fameux rapport⁴⁷. » C'est le clergé qui agissait comme porte-parole du peuple auprès de l'État : « Le même caractère personnel pouvait être observé dans la relation à la fois formelle et informelle entre l'Église et l'État, fédéral et

44 Claude COUTURE a montré comment la notion de *folk society* a faussé la lecture historique de nos modernisateurs, *op. cit.*

45 Jean-Charles FALARDEAU, « Préface », dans Pierre Elliott TRUDEAU (dir.), *La Grève de l'amiante*, Montréal, Éditions du Jour, 1956, pp. 14-15. Cet ouvrage a été publié sous les auspices du groupe *Recherches Sociales*, dirigé par Frank Scott. Or, sait hélas trop peu de choses des relations entre les cité-libristes et les adeptes anglo-montréalais de la question sociale.

46 *Idem*, « Évolution de l'organisation sociale, de la mentalité et des comportements collectifs », dans Jean-Charles FALARDEAU (dir.), *Essais sur le Québec contemporain*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1953, p. 113.

47 *Ibid.*, p. 112.

provincial. Même s'il n'existe aucun contrat légal écrit définissant le statut de l'Église catholique au Québec [...] la relation entre l'Église et l'État a toujours été fondée sur la pleine et entière coopération. La situation actuelle en est une d'alliance implicite et tacite ⁴⁸. »

Le rôle de l'Église dans l'histoire du Canada français intéresse Falardeau dès le début de sa carrière. Ses premières études portent sur une comparaison entre la paroisse en Nouvelle-France et celle en France au XVII^e siècle ⁴⁹. Dans la paroisse de France, trois institutions se disputaient le pouvoir : l'assemblée de village, le seigneur et le curé. Il y existait un équilibre entre ces trois institutions. En Nouvelle-France, la réalité était bien différente. L'absence tant du seigneur que de l'assemblée de village pavait la voie à la domination du curé dans la vie locale : « Les habitants de la Nouvelle-France n'avaient aucune idée d'action commune dans le domaine politique ⁵⁰. » Afin de bien appuyer cette thèse, Falardeau cite des auteurs qui ont popularisé la thèse teutonne, notamment l'historien Francis Parkman. D'ailleurs, il emprunte aux teutonistes leur critère ultime d'analyse, l'existence (ou non) d'un gouvernement représentatif au niveau local. Le résultat de l'analyse, en outre, est le même. La colonie de Nouvelle-France, victime de la domination cléricale, était incapable de se doter d'un gouvernement représentatif.

La thérapie tranquille

Si le portrait des teutonistes était exagéré ⁵¹, on peut à la rigueur concéder que cette période historique n'a pas été un âge d'or de la vie démocratique. Il y a cependant une chose qui reste à expliquer. Pourquoi a-t-on généralisé la thèse de la domination cléricale à l'ensemble de l'histoire canadienne et ce, au moment même où le « pouvoir cléricale » s'effondrait? Ce paradoxe n'est pas sans rappeler l'expérience historique des Juifs d'Europe. L'idée d'une société secrète juive ne sera jamais aussi populaire qu'au moment où le rôle des Juifs d'exception dans le système de l'État-nation européen était en déclin. Les théories des intellectuels européens sur le rôle des sociétés secrètes dans la politique reposaient, bien souvent, sur leur situation sociale commune. En Angleterre, par exemple,

48 *Ibid.*, pp. 112-113.

49 *Idem*, « Paroisses de France et de Nouvelle-France au XVII^e siècle », *Cahiers des sciences sociales, politiques et économiques de Laval*, vol. II, n° 7, pp. 20-38, sans date.

50 *Ibid.*, p. 24. Voir aussi son texte « Rôle et importance de l'Église au Canada français », *Esprit*, vol. 20, n° 193-194, août-septembre 1952, pp. 214-229.

51 Richard C. HARRIS, *The Seigneurial System in Early Canada: A Geographical Study*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1966.

les intellectuels savaient qu'il était beaucoup plus difficile de se faire une place dans la société que de remporter un siège au Parlement. Le cas de Benjamin Disraeli est assez éloquent :

La société anglaise de son temps [Disraeli] se retrouvait dans des clubs élégants qui ne tenaient pas compte des distinctions de parti. Les clubs, bien qu'extrêmement importants pour la formation d'une élite politique, échappaient à tout contrôle public. Pour qui n'en faisait pas partie, ils paraissaient effectivement très mystérieux. Ils étaient secrets dans la mesure où il n'était pas facile de s'y faire admettre. Ils ne devenaient mystérieux qu'au moment où des membres d'autres classes sollicitaient leur admission et se la voyaient refuser, ou accorder après d'innombrables épreuves, bizarres, imprévisibles et apparemment irrationnelles. Aucune gloire politique ne pouvait, à coup sûr, remplacer les triomphes que l'association intime avec l'élite pouvait fournir ⁵².

Cette difficile admission à la société anglaise, la génération des modernisateurs canadiens-français en fait l'expérience. Naissant dans les années 1910, elle vit une entrée dans la vie adulte plutôt douloureuse. Elle subit très durement la crise des années 1930. La cohorte qui se destine au travail intellectuel est nombreuse en raison de l'urbanisation massive. Elle est victime de l'encombrement des professions. Cette expérience génère de l'amertume à l'égard du discours sur la survivance, accentuant la sévérité de la critique du messianisme canadien-français et, en particulier, de sa vision anti-étatiste. Critiquer l'anachronisme des élites canadiennes-françaises ne nuit pas à leur admission dans les cercles de la société anglaise. Sur le tard, plusieurs finissent par trouver leur salut dans la fonction publique fédérale, en expansion lors de la Seconde Guerre mondiale. Faut-il le rappeler ? : le Canada anglais vit à ce moment sa propre révolution tranquille. Selon le mot de Doug O'RAM, la « génération gouvernementale » vient à maturité à ce moment ⁵³. C'est le début d'un flirt qui durera jusqu'au

52 Hannah ARENDT, *op. cit.*, pp. 172-173.

53 Doug O'RAM, *The Government Generation: The Intellectuals and the State 1900-1945*, Toronto, Macmillan, 1985. Le réformisme canadien-anglais n'était pas moins « priest-ridden », comme le suggère Richard ALLEN, *The Social Passion: Religious and Social Reform in Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1971.

début des années 1960⁵⁴. Adeptes anglophones et francophones de la question sociale se livrent à des échanges afin de poser les jalons de l'État-providence⁵⁵.

La génération de Falardeau croira, pas moins que les disciples de M^{gr} Paquet, que l'Église romaine a tiré les ficelles du pouvoir, en coulisses, depuis la genèse de la Nouvelle-France jusqu'à la mort de Duplessis. Ainsi, si la littérature sur la modernisation fait voir une grande variété de points de vue, il est possible de déceler une constante. L'intention du modernisateur est de s'attaquer au caractère irrationnel des institutions traditionnelles. Il aime imputer à la religion les grands problèmes de société. En découronnant la pensée religieuse, l'entreprise de modernisation pense rendre un grand service à l'humanité. Elle délègue à une minorité d'experts le soin de guérir l'inconscient collectif et l'affranchit de ses préjugés séculaires. En d'autres termes, l'imaginaire du modernisateur interprète le monde en termes thérapeutiques⁵⁶.

On saisit bien ici la grande utilité du mythe d'une Rome secrète dans le Canada français du milieu du siècle. Nos intellectuels modernisateurs, par-delà tous les clivages politiques, se réunissent autour d'une conviction : le besoin de guérir l'inconscient collectif du « malade canadien-français ». Fernand Ouellet a bâti sur cette idée une œuvre influente, démontrant que le clergé a historiquement bloqué l'épanouissement d'une pensée libérale⁵⁷. Selon lui, les dérèglements psychologiques du peuple canadien-français sont visibles dans ses excès nationalistes. Ceux-ci traduisent un refus viscéral de faire face à la réalité. Ce blocage psychologique aurait miné l'initiative individuelle des Canadiens français. La visée thérapeutique de Ouellet est patente dans son portrait de Papineau. Le chef patriote est irrationnel, émotif, velléitaire, psychologiquement instable. Dans le même registre, on trouve les écrits du criminologue Denis Szabo. La visée thé-

54 Kenneth MCROBERTS, *Misconceiving Canada: Trudeau and the Struggle for the National Unity*, Toronto, Oxford University Press, 1997.

55 Frank Scott joua un rôle de premier plan dans ce dialogue. Consulter Sandra DJWA, *A Life of F.R. Scott*, Toronto, Douglas & McIntyre, 1987. Le juriste Jacques Perreault fut un acteur important de cet épisode de notre vie intellectuelle, comme le soulignent Robert COMEAU et Jean-François NADEAU, « Actions de Jacques Perreault », dans Alain-G. GAGNON et Michel SARRA-BOURNET, *Duplessis : entre la Grande Noirceur et la société libérale*, Montréal, Québec/Amérique, 1997, pp. 121-145.

56 Robert BOYERS (dir.), *Psychological Man*, New York, Harper and Row, 1975.

57 Fernand OUELLET, *Louis-Joseph Papineau, un être déchiré*, Ottawa, brochure de la Société historique du Canada, 1960. Consulter aussi, à ce sujet, le portrait du chef du parti canadien, Pierre Bédard, dans *Le Bas-Canada, 1791-1840 : Changements structureaux et crise*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1976.

rapeutique est ici plus franche. Dans le contexte terroriste des années 1960, les vues de Szabo sont en demande. Au moment de la crise d'octobre, il affirme : « peut-être faudrait-il réviser cette sacro-sainte notion de liberté, cet héritage de la Révolution française et de l'époque romantique. Plus le monde devient complexe, plus il faut planifier et cela n'est possible qu'en subordonnant les intérêts des individus à ceux de la collectivité⁵⁸ ». Par la suite, au moment des procès, Szabo suggère aux felquistes de plaider coupables afin d'obtenir une moindre sentence et ainsi faciliter leur « réhabilitation sociale ».

La pensée nationaliste ne donne cependant pas sa place, voulant elle aussi être à l'avant-garde. Dans son article programmatique de *Cité libre*, à la fin des années 1950, Fernand Dumont propose l'étude des idéologies, ces « pensées funestes », afin de mettre en chantier une sorte de psychanalyse collective. Le schéma thérapeutique traverse d'un trait rouge toute son œuvre, jusqu'à sa somme historique, *Genèse de la société québécoise* : « À force de répéter les mêmes arguments pour persuader le conquérant de la pertinence pour lui de l'existence d'une société française, on finit par en faire ses propres raisons d'être. Il ne faudra plus oublier ce premier niveau de la conscience historique. D'autres s'y superposeront au cours du temps. Ils ne disqualifieront jamais ce tuf fondamental⁵⁹. » Ce tuf serait fait de sédiments qui demeurent actifs durant toute l'histoire de la collectivité.

Évidemment, on ne s'explique pas l'état d'une société sans recourir à l'ensemble de son histoire ; mais il m'est apparu que l'étude de la genèse avait une tout autre portée. Au cours des premières phases du développement d'une collectivité sont mis en forme des tendances et des empêchements qui, sans déclencher la suite selon les mécanismes d'une évolution fatale, demeurent des impératifs sous-jacents au flot toujours nouveau des événements. Comme si l'histoire se situait à deux niveaux, les sédiments de la phase de formation restant actifs sous les événements des périodes ultérieures. De sorte qu'en accédant à cette couche profonde de l'histoire on aurait la faculté de mieux appréhender la signification du présent⁶⁰.

58 Cité dans *Perspectives*, 9 octobre 1970, dans Bernard DAGENAIS, *La Crise d'octobre et les médias : le miroir à dix faces*, Montréal, VLB, 1990, p. 220.

59 Fernand DUMONT, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993, p. 128.

60 *Ibid.*, p. 331.

Ce n'est certes pas un hasard que Dumont ait collaboré, à la fin des années 1970, au combat politique de Camille Laurin. Le père de la loi 101 n'a jamais caché son désir de soumettre l'inconscient collectif canadien-français à une thérapie. Pour Laurin, l'Église a joué un rôle majeur dans la formation du blocage psychologique canadien-français. La culture catholique a une fonction compensatrice pour un peuple faible et vulnérable.

Au surmoi et à l'idéal du moi marqué au coin de ce caractère religieux qu'il héritait de ses parents, le Canadien de langue française a donc ajouté, génération après génération, ce surmoi et cet idéal du moi collectif que représentait pour lui l'autorité de l'Église. Conformément au schéma freudien, le troupeau des fidèles se présente comme une réunion d'individus ayant tous remplacé leur idéal du moi par le même objet, ce qui a eu pour conséquence l'identification de leurs propres moi. En même temps qu'il explique la longue cohésion et la remarquable homogénéité de notre groupe ethnique, ce phénomène nous permet de mieux comprendre certaines attitudes et options de l'Église du Québec dont il a déjà été question. L'exercice des fonctions de censure et de maîtrise est, pour une bonne part, déterminé inconsciemment par la nature et l'état de l'organisme qu'il s'agit de contraindre et de diriger. L'Église s'est trouvée ainsi à réagir en fonction de la faiblesse, de la désorganisation et de la vulnérabilité de l'homme canadien-français ⁶¹.

Il faut accorder à Falardeau de n'être pas allé jusque-là. Mais il est troublant de penser que ce sont les sciences humaines, en Occident, qui ont présidé à la mise en question de la capacité populaire à juger des grandes questions qui concernent son avenir. Dans *The True and Only Heaven*, Christopher Lasch retrace la montée, aux États-Unis, du doute que les modernisateurs entretiennent à l'égard du peuple ⁶². La relecture des « classiques » de nos modernisateurs révèle une grande impatience des intellectuels à l'égard des classes populaires. Ils ragent en repensant aux électeurs canadiens-français qui, durant les années 1930, n'ont pas appuyé les prophètes de la question sociale. La Grande Dépression, écrit Falardeau, « était une réaction contre le capitalisme en tant que système économique-social ». Mais le Canada français s'en est plutôt pris aux « représentants locaux

61 Camille LAURIN, « Autorité et personnalité au Canada français », dans Fernand DUMONT, *Le Pouvoir dans la société canadienne-française*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, pp. 175-176.

62 Christopher LASCH, « The Sociological Tradition and the Idea of Community », dans *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics*, New York, W.W. Norton, 1991, pp. 120-168.

du système ». Il admet que la réaction populaire a été assez similaire à celle du Canada anglais. Ainsi, partout au Canada, on a observé une montée du sentiment anticapitaliste : dans le parti CCF et dans l'antisémitisme du Crédit social. Dans les deux communautés linguistiques, il y a quelque chose qui est de l'ordre d'un déséquilibre psychologique : « Il y eut à la fois identification de certaines causes réelles et, par une série de transferts psychologiques, de causes présumées des déboires économiques. Mais, à cette collection de responsables, la province de Québec ajouta un bouc émissaire particulier : les "Anglais". Cette déviation du sens de la dépression et cette définition mythique de la cause de nos problèmes furent le résultat des propos nationalistes ⁶³. »

Le déclin de la démocratie locale

La visée thérapeutique est la base commune sur laquelle, politiquement, deux camps ont œuvré à faire la Révolution tranquille. Une complicité est née, visant à brosser un portrait délibérément noir de la période précédente, à peindre le Canada français comme un « corps malade ». Comme l'écrit Gilles Paquet : « Personne n'avait intérêt à scruter l'avant 1960 à la recherche de points de force, non plus qu'à chercher les dérapages dans l'expérience de l'après 1960. Voilà pourquoi il semble bien qu'on se soit mis d'accord pour entériner une image du Québécois d'avant 1960 plus ou moins calquée sur le chromo qu'en avait fait Arthur Lower dans les années 1940, d'après les esquisses des sociologues américains Hughes et Miner ⁶⁴. » Les thérapeutes de la modernisation avaient intérêt à présenter les institutions traditionnelles comme les principales causes du ralentissement économique. Pourtant, il est possible, écrit Paquet, « que l'érosion et la dilapidation du capital communautaire perpétrés par la Révolution tranquille (dans ses ardeurs pour liquider tout l'acquis construit autour des pôles que sont la famille, la communauté et la religion) aient pu jouer un rôle négatif en affaiblissant les communautés d'action et de signification dans la politique, l'économie et la société québécoises ⁶⁵ ».

La critique des institutions traditionnelles du Canada français a trouvé dans la Rome secrète un mythe puissant et mobilisateur. Avec quarante ans de recul, on voit que le tableau historique peint par les modernisateurs était caricatural. Leur

63 Jean-Charles FALARDEAU, « Perspectives », dans *Essais sur le Québec contemporain*, p. 246.

64 Gilles PAQUET, « Et si la révolution tranquille n'avait pas eu lieu ? », *L'Agora*, vol. 4, n° 2, janvier 1997, pp. 35-36.

65 *Ibid.*, p. 36.

analyse du « pouvoir local », inspirée par la thèse teutonne, reposait sur des assises historiques fragiles. Pourtant, avant même le début du XX^e siècle,

Le manque de profondeur de la thèse teutonne était déjà démontré en Angleterre. En 1883, Frederic Seebohm, dans *The English Village Community*, soutenait avec force que *cette institution dérivait plutôt de la villa romaine que de la race germanique*. Quelques années plus tard, un jeune étudiant sceptique de Herbert Baxter Adams, du nom de Charles McLean Andrews, défia toute la théorie. Ayant fait sa thèse de doctorat sur les premiers colons de la rivière Connecticut, Andrews lut une communication devant la American Historical Association, en 1890, démontrant que les teutonistes s'appuient, en plusieurs points, sur des similarités superficielles plutôt que sur de vrais liens génétiques. Le village de Nouvelle-Angleterre différait significativement de ses ancêtres supposés. Plus encore, la véritable existence des communautés autonomes des hommes libres des temps anglo-saxons ne reposait sur aucune preuve solide ⁶⁶.

L'appel ne sera pas entendu. Dans l'Amérique de la fin du XIX^e siècle, l'interprétation romaniste n'a pas bonne presse. Seuls quelques excentriques y adhèrent, bien timidement. C'est le cas de l'historien Henry Adams, célèbre descendant de la grande famille patricienne de Boston. Il est vrai, Adams n'accepta jamais complètement les vues du romaniste anglais Palgrave. Mais il respectait suffisamment ses écrits pour rejeter la vision exclusive des partisans de la thèse teutonne. Lors de séminaires d'histoire médiévale, à Harvard, il tentait d'établir la part respective des influences romaines et germaniques dans la Common Law. Déjà, en 1876, dans *Essays in Anglo-Saxon Law*, il soulignait que la part normande était aussi importante que la part anglo-saxonne dans la formation du système politique et légal de l'Angleterre ⁶⁷.

Les thérapeutes de la modernisation n'ont pas compris que le Canada français, dès le début du siècle, vivait bel et bien en régime démocratique. Mais l'esprit égalitaire était affaire de devoir civique, d'obligation à l'égard de la communauté ⁶⁸. La vertu politique s'exerçait dans ces lieux de sociabilité qu'étaient le

66 John HIGHAM, *The Development of Historical Studies in the United States*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1965, p. 161. C'est moi qui souligne et qui traduis.

67 Henry ADAMS (dir.), *Essays on Anglo-Saxon Law*, (1876), South Hackensack, N.J., Rothman, 1972. Il a publié ces études à l'aide de quelques-uns de ses étudiants : Henry Cabot Lodge, Ernest Young, James Laurence Laughlin.

68 Charles COOLEY, *Social Organization: A Study of the Larger Mind*, New York, Schocken Books, 1909, p. 23.

magasin général, le perron de l'église, le bureau de poste. Lorsque Pierre Elliott Trudeau signe *De quelques obstacles à la démocratie au Québec*, en 1958, c'est à une toute nouvelle conception de la démocratie qu'il songe. Depuis la Seconde Guerre mondiale, la « démocratie monétaire » délogeait peu à peu la démocratie civique⁶⁹. Le déclin de l'ancienne conception est passé inaperçu parce qu'il coïncidait avec un fait majeur de notre histoire, soit la réduction de l'espace francophone aux frontières du Québec⁷⁰. Cette réduction retiendra toute l'attention car elle engendrait une ère de violente agitation sociale. Elle n'en constituait pas moins un changement de perspective majeur. Comme l'écrivait Jean-Charles Falardeau en 1952, au sujet des *Essais sur le Québec contemporain* :

Le titre de cet ouvrage, de même que toutes les réflexions précédentes, indiquent suffisamment en quoi consiste le cadre géographique et social auquel sont consacrés ces essais : c'est exclusivement la province de Québec. On remarquera que la plupart des auteurs emploient indifféremment les expressions « province de Québec » ou « Canada français ». Nous savons que cette identification n'est pas tout à fait juste puisque l'expression « Canada français », au sens strict, peut s'entendre de toutes les régions canadiennes, des provinces maritimes jusqu'à celles de l'Ouest, où se retrouvent des populations de langue française. Néanmoins, un usage populaire, répandu surtout parmi nos compatriotes anglophones et historiquement justifié, restreint le terme « Canadien français » au Québec. C'est le sens qu'il faudra ici lui sous-entendre. Notre recherche porte sur le Québec en tant qu'habitat principal historique de la société canadienne-française⁷¹.

La thérapie modernisatrice s'est donc produite au moment du déclin de la « nation canadienne-française ». Une nouvelle définition de la collectivité, la « société québécoise », se substituait à l'ancienne. Ainsi, dans le mythe que j'ai discuté ici, le *society* n'est pas moins important que le *priest-ridden*. Pour les pourfendeurs du clérico-nationalisme, il était devenu intolérable de laisser la

69 Sur cette distinction, voir Mickey KAUS, *The End of Equality*, New York, New Republic, 1995.

70 Hubert GUINDON, « Modernisation du Québec et légitimité de l'État canadien », (1978), dans *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*, Montréal, Saint-Martin, 1990, pp. 99-134.

71 Jean-Charles FALARDEAU, « Avant-propos », dans *Essais sur le Québec contemporain*, p. 19. C'est moi qui souligne.

gestion du social à des clercs. Son étatisation, durant les années 1960, a d'ailleurs produit un bien curieux paradoxe. Les modernisateurs, on le sait, ont justifié leur combat en prétendant que le peuple canadien-français, depuis sa genèse, n'avait jamais participé à un gouvernement local. Aujourd'hui, avec quatre décennies de recul, nous pouvons voir qu'il existait auparavant une authentique « démocratie locale ». Cette dernière, qui est l'élément clé de la pensée teutonne, a été minée dès les premières réformes de la Révolution tranquille.

La thèse teutonne, à l'évidence, a été utilisée de façon bien sélective par les modernisateurs. Tout en professant que leurs ancêtres étaient les pygmées de la démocratie, ils mettaient en œuvre, selon le mot de Guindon, une révolution bureaucratique. L'effet net de cette révolution a été de détruire les communautés locales. Révolution inachevée, il faut croire, car l'actuel mouvement de fusion des municipalités, un peu partout au Canada, accentue cette dilapidation. Le gouvernement québécois a emboîté le pas. C'est une sorte de consolation que de penser qu'il demande au moins l'assentiment des municipalités concernées. Dans les provinces voisines, en Ontario et au Nouveau-Brunswick, les gouvernements n'ont même pas eu cette politesse, préférant la manière coercitive. Si les teutonistes étaient témoins de ce spectacle, ils n'en reviendraient pas. Ils verraient, avec stupéfaction, que la *priest-ridden society* n'est plus l'avant-garde du romanisme. Et que la centralisation, si néfaste à la démocratie locale, exerce désormais plus de séduction dans les provinces *saxonnes* du *dominion nordique*.

LE SACRIFICE DE SOI

Une analyse du discours sur la chasteté dans les communautés religieuses de femmes au Québec, de 1900 à 1970

Nicole Laurin

Toute société exige de ses membres le sacrifice de leur personne. Le sacrifice règle l'insertion des agents sociaux dans les procès de production et de reproduction, ou leur exclusion des procès le cas échéant. L'enjeu du sacrifice, c'est le corps, dans sa capacité de produire — la force de travail — dans sa capacité de procréer et d'enfanter. Le sacrifice se modèle sur un discours dont les termes varient selon la place des sujets auxquels il s'adresse : leur sexe, leur classe sociale, etc. En effet, les conditions du sacrifice diffèrent considérablement selon le pouvoir dont les agents disposent au sein des rapports sociaux. Se conformant au contexte social et historique, le sacrifice de soi revêt une signification religieuse, politique, éthique, esthétique ou autre. Il s'autorise d'une argumentation de nature théologique, philosophique, morale et même techno-scientifique. Il peut aussi bien se présenter comme le contraire d'un sacrifice. Certes, le plus souvent, le discours sacrificiel incite le sujet à renoncer à sa volonté et à son intérêt propre pour le plus grand bien de la famille, de l'entreprise, de l'État, de l'Église ou la patrie mais il peut également, en certaines circonstances, soumettre le sujet à la règle de la satisfaction, exiger que le sujet soit fidèle à ce qu'il reconnaît comme son désir, ses aspirations, ses valeurs. L'effet social du discours demeure toutefois le même : il articule la logique de la subjectivité et de l'institution, consacrant une manière de vivre et de mourir, autrement dit un mode socio-historique d'usage et d'usure du corps. Le corps relève de l'ordre social. En effet, le discours qui le règle se reconnaît à la contrainte qu'il exerce, y compris, paradoxalement, la contrainte au plaisir et à l'assouvissement. Le discours sacrificiel est intériorisé mais sa permanence et son efficacité exigent le support d'une ou plusieurs instances de contrôle moral, religieux, politique, policier ou administratif. Dès lors, le refus ou le défaut de conformité conduisent au sacrifice aussi sûrement que l'obéissance. Le sujet récalcitrant peut se condamner lui-même à la maladie, à la folie, au suicide. Il peut se voir marginalisé, enfermé, destitué de multiples manières. Mais il peut néanmoins s'en tirer et règle générale, les sujets s'en tirent, les conformistes comme les déviants — plus ou moins mal sans doute. Mais comment ? Le corps résiste au sacrifice avec une violence égale à celle de l'institution. De ce combat, le discours ne laisse rien filtrer ; se nourrissant de sa cohérence, il délimite l'espace de la contradiction et la résout dans ses propres termes. Tout est piégé. Le sujet, sociologiquement parlant, n'existe pas. Il n'a que son corps et le corps des autres : matière et chair du social. Il a aussi le corps de Dieu, ce qui n'est pas peu, comme on le verra.

La forme exemplaire du sacrifice

Notre travail porte sur les communautés religieuses de femmes. D'une part, les femmes sont une cible privilégiée du discours sacrificiel parce que les rapports sociaux de sexe sont fondés historiquement sur la suprématie sociale des hommes et mettent en jeu, concrètement, la propriété et l'usage du corps des femmes. D'autre part, l'institution religieuse est le lieu privilégié du discours sacrificiel. La vocation religieuse féminine représente donc la forme exemplaire, canonique du sacrifice de soi et nous nous y intéresserons sous ce rapport. Le sacrifice définit le projet même de la vie religieuse pour les hommes comme pour les femmes mais l'Église en propose une version particulièrement radicale aux religieuses. Le projet sacrificiel, au sein du christianisme, reproduit symboliquement celui même de Dieu, de là sa force d'attraction.

Toute sa vie [celle de Jésus] n'aura été que sacrifice. [...] la vie religieuse est aussi une vie de sacrifice... Le religieux s'offre comme Jésus et avec lui en sacrifice au Père des cieux pour la rédemption du monde, officiellement en deux circonstances aussi : a) quand il fait et quand il renouvelle ses vœux de religion ; b) à sa bienheureuse mort, quand il offre à Dieu le sacrifice de sa vie. Entre-temps, il s'efforce de réaliser cette offrande au jour le jour. Toute sa vie n'aura été que sacrifice ¹.

La vocation relève d'une démarche spirituelle, éminemment subjective ; néanmoins, elle inscrit des sujets dans une place, celle des femmes, au sein de l'Église et de la société. L'institution — la communauté religieuse organisée dans l'Église — met en œuvre le sacrifice et le met à profit pour elle-même et pour sa clientèle. La plupart des communautés féminines contemporaines se consacrent, en effet, à des activités de service destinées à l'ensemble de la collectivité ou à des catégories sociales particulières : enseignement, services hospitaliers, hébergement, assistance aux pauvres, orphelins, vieillards, handicapés, délinquantes, etc., service domestique des membres du clergé. Nous étudierons le discours sur la chasteté des religieuses en partant des textes en usage dans les communautés, au Québec, entre 1900 et 1970. Ce discours donne accès au mode de régulation du corps des religieuses et des femmes en général. Deux modèles se succèdent au cours de cette période : le premier fondé sur la normalisation et la surveillance, le second misant sur l'autonomie des sujets dans le processus de

1 Père J. SUBTIL, s.j., *Retraites et réollections sur la vie religieuse*, t. I, *La vocation et les vœux*, Toulouse, Apostolat de la prière, 1959, p. 27.

régulation. Le passage de l'un à l'autre se produit vers le milieu du siècle, conséquence des transformations du contexte religieux et social de la vocation. Celle-ci est toujours orientée vers la sanctification personnelle et vers le service d'autrui ; le corps des religieuses s'inscrit simultanément dans l'économie du travail et celle du salut. Il y est soumis à des normes de productivité qui se modifient au cours du siècle. La première moitié de la période étudiée nous montre le corps traité comme une machine, dirigé de l'extérieur, poussé à fournir un rendement élevé, mesuré à la somme de travail et des actes de vertu. Au cours de la seconde période, c'est le corps qui devient à la fois l'objet et le résultat d'un processus de production, autogéré par le sujet. Dès lors, la sainteté d'une religieuse et la valeur de ses services dépendent de son intériorité. Ces deux problématiques ne sont pas réservées à la vie religieuse. Elles structurent la vie des femmes en général, leur travail domestique et leur travail salarié, la sexualité, la procréation, le maternage. Comme nous le verrons, le discours adressé aux religieuses dans l'Église et les discours destinés aux femmes, au sein des autres institutions, entretiennent des rapports complexes, de convergence et de divergence. Au cours du XX^e siècle, tous ces discours traduisent une crise profonde, ils oscillent entre différents modèles et concepts de la féminité. L'Église, pour sa part, véhicule une tradition doublement millénaire — judéo-chrétienne et catholique — maintes fois reformulée au cours des siècles et adaptée aux formes changeantes de l'organisation sociale. À cet égard, elle n'est pas toujours en retard sur le discours dominant contemporain, comme on le pense généralement ; elle se trouve parfois à égalité ou en avance. Nous en verrons quelques illustrations en étudiant l'évolution du mode de régulation du corps féminin.

Une religion du corps

Le christianisme, notamment sa version catholique, est une religion du corps. Selon le dogme de l'incarnation, Dieu s'est fait chair, prenant corps dans le Christ Jésus pour le salut du monde. La rédemption s'accomplit par le sacrifice de son corps, mort sur la croix. En ressuscitant, le Christ abolit la mort, son corps glorieux devient le gage de la vie éternelle promise aux croyants, qui ressusciteront aussi dans leur corps. Le sacrifice du corps divin se renouvelle sans cesse dans l'eucharistie : « ceci est mon corps livré pour vous... ». L'hostie est consommée en communion au corps du Christ et elle demeure en permanence le substrat de sa présence au milieu des fidèles, dans le saint-sacrement. L'Église, pour sa part, représente en ce monde le corps mystique du Christ, rassemblant en lui tous les baptisés. Une religion du corps est une religion du sacrifice. En effet, la représentation du corps met en jeu socialement la vie et la mort, comme le

montre la nature des oppositions construites sur le corps : santé et maladie, croissance et déclin, pureté et corruption, fécondité et stérilité, dépendance et autonomie, assimilation et rejet, satisfaction et privation, désir et répulsion, sécurité et danger. Le paradoxe du sacrifice résout symboliquement la contradiction associée au corps ; dans le discours sacrificiel, la mort devient l'œuvre de la vie et la vie jaillit de la mort. L'archétype de ce paradoxe est religieux.

Dans le christianisme, le sacrifice de soi se réalise pour le croyant par l'identification amoureuse au Christ, c'est-à-dire la communion à ses souffrances, à sa mort, et ultimement à sa gloire. Cependant, cette démarche doit traverser le sexe non seulement parce que le corps du croyant a un sexe mais surtout parce que le corps incarné de la divinité est lui-même sexué : le Christ de l'histoire est un homme. Par conséquent, le parcours de l'identification amoureuse diffère nécessairement selon qu'il est entrepris à partir du pôle féminin ou masculin de la structure sociale du sexe. L'institution ecclésiale reproduit d'ailleurs cette structure d'une façon exemplaire. Le pouvoir dans l'Église — sous ses aspects légaux, politiques, administratifs et symboliques — appartient aux clercs et les femmes, religieuses ou laïques, n'y ont pas accès. Le corps du Christ est masculin pour cette raison aussi qu'il est représenté par l'Église, personnifiée par des hommes. Cependant, dans son rapport au corps divin et à ses membres, l'Église se présente sous des traits féminins : elle est vierge, épouse, mère, etc. La traversée du sexe, dans l'ordre spirituel, implique la résolution symbolique des tensions inhérentes aux rapports entre les hommes et les femmes. La première étape de l'identification du sujet au corps divin, christique, produit l'exacerbation et la radicalisation du sexe. Ainsi, comme on le verra, la vocation de religieuse met en scène une représentation achevée de la féminité, relative à un contexte social déterminé. Néanmoins, la dernière étape du sacrifice de soi exige le renoncement au sexe. L'incorporation mystique est un processus d'unification des sujets. Le féminin s'y abolit, et le masculin aussi lorsque l'identification est entreprise à partir du pôle opposé. Le corps se retrouve enfin parce qu'il se perd dans l'universel, le corps de tous. Il se dépouille du sexe et de toutes les autres marques sociales, celle de la classe, de l'ethnicité, etc. Selon la formule célèbre de l'épître aux Galates : « Il n'y a plus désormais de Juif ni de Grec, plus d'esclave ni d'homme libre, plus d'homme ni de femme ; vous ne faites tous qu'un dans le Christ Jésus ². ».

2 Épître de Paul aux Galates, 3, 28.

Le corps et l'esprit

Odile Arnold a analysé le rapport entre le corps et l'esprit tel qu'il se dégage du discours sur la vie religieuse féminine, en France, au XIX^e siècle³. Nos observations coïncident sur plusieurs points, par exemple, la modestie, le maintien, la mortification, l'habit religieux. Toutefois, les textes du XIX^e siècle qui s'adressent aux religieuses sont orientés vers la prière et la contemplation et ils conviennent davantage à des petites communautés évoluant dans un contexte monacal ou quasi monacal qu'à des communautés actives, parfois très grandes, axées sur le travail, comme celles que nous étudions. L'étude de Odile Arnold se situe dans un entre-deux. La vie religieuse se dégage progressivement de sa forme monastique et claustrale en s'ouvrant à l'activité caritative organisée : enseignement, soin des malades, assistance aux démunis. Mais le service demeure encore une extension, un prolongement de la vie contemplative. Par contre, à la fin du XIX^e et au XX^e siècle, les communautés actives feront du service le principe même de leur organisation. La vie religieuse sera entièrement soumise aux exigences du travail, même dans les communautés, au demeurant peu nombreuses, qui auront conservé certains éléments du cadre monastique, notamment la stricte clôture et la liturgie des heures. Le discours destiné aux communautés contemporaines, même lorsqu'il reprend la thématique du XIX^e siècle, requiert donc une interprétation différente. Par ailleurs, la méthode d'Arnold vise à dégager des textes les images et les représentations d'une conception du corps propre à la spiritualité féminine du XIX^e siècle. Fondée sur l'antagonisme du corps et de l'esprit, cette conception révèle, selon l'auteur, un déséquilibre qui entraîne le mépris, le rejet, le refus du corps. Son caractère malsain devient plus évident encore lorsque l'auteur la compare à la conception chrétienne du corps au Moyen Âge et celle qui prévaudrait dans l'Église contemporaine depuis le renouveau postconciliaire, toutes deux orientées vers un meilleur équilibre, une plus grande harmonie entre le corps et l'esprit. Ces différentes conceptions correspondent aussi, selon Arnold, à des traits psychologiques ; par exemple, le syndrome du mépris du corps associe le sadomasochisme et l'obsession morbide. Notre analyse s'intéresse au discours sur le corps des religieuses en tant qu'il règle des pratiques et sous-tend, plus globalement, des modes d'utilisation du corps propres aux communautés. Dans cette perspective, les représentations, les images, la conception du corps se rapportent aux conditions du travail collectif et du salut personnel, autrement dit à la logique de l'institution qui organise le double procès de la vie religieuse. Le discours inscrit les religieuses dans ce procès en sou-

3 Odile ARNOLD, *Le Corps et l'âme : La vie des religieuses au XIX^e siècle*, Paris, Le Seuil, 1984.

mettant leur subjectivité, et notamment leur spiritualité, aux exigences du service. Dans ce contexte, l'antagonisme du corps et de l'esprit d'inspiration dix-neuviémiste ne nous apparaît ni plus ni moins malsain que l'équilibre entre le corps et l'esprit prôné par l'Église un siècle plus tard.

Note méthodologique

Notre travail s'appuie sur des textes en usage dans les communautés religieuses féminines et dans les réseaux des clercs chargés de la direction des religieuses, entre 1900 et 1970. La plupart de ces documents ont été publiés au Québec ou en France, certains proviennent de la Belgique ou des États-Unis. Comme on le sait, les communications au sein de l'Église ont un caractère transnational. Les communautés de femmes et celles des hommes qui écrivent à leur intention sont pour la plupart implantées dans plusieurs pays et même sur plusieurs continents. Les textes concernant la vie religieuse circulent principalement à l'intérieur des grandes aires linguistiques, sans égard aux frontières nationales. Notre corpus reflète cette réalité et aussi le fait que très peu de livres furent publiés au Canada français avant la Seconde Guerre mondiale.

La documentation est très variée ; elle se répartit, selon la nature des textes, au sein des catégories suivantes : 1) textes qui ont un caractère officiel ou canonique et qui sont propres à chaque communauté ; cette catégorie comprend les constitutions, les directoires, les coutumiers de plusieurs communautés québécoises de même que les documents qu'elles destinent au recrutement des candidates à la vie religieuse et à la formation des postulantes et des novices ; 2) textes de conférences et de communications prononcées par des ecclésiastiques ou par des religieuses en autorité ; 3) ouvrages à l'usage des supérieures, des maîtresses des novices, des aumôniers ou des directeurs spirituels de religieuses ; 4) ouvrages de spiritualité et de réflexion sur la vie religieuse à l'intention des religieux et des religieuses ou de ces dernières exclusivement ; 5) documents émanant des instances supérieures de l'Église : le Saint-Siège, le Concile, ou de certaines instances nationales, telle la Conférence religieuse canadienne ; 6) biographies de religieuses. Sauf exception, nous n'avons pas inclus les ouvrages de théologie dans notre corpus bien qu'ils forment assurément le cadre doctrinal et pratique de la plupart des textes.

Ce corpus n'est certes pas exhaustif mais il est représentatif, du moins le croyons-nous, du discours qui s'adresse aux religieuses au cours de la période considérée. Seuls les thèses et les arguments partagés par plusieurs auteurs ou présentés dans plusieurs textes ont fait l'objet d'analyse. Pour étayer la démon-

tration, nous avons retenu uniquement, à titre d'exemple, les énoncés les plus explicites et les plus caractéristiques.

La vertu des anges

Le discours sur la chasteté abonde en métaphores : « la belle vertu », la « céleste vertu », une « vertu toute sublime », la « vertu des Anges », le « lys mystique », « l'honneur du sexe et le fondement des Congrégations religieuses ⁴ ». Des trois vœux de religion, la chasteté serait le plus beau et le plus important. En effet, « Elle élève la Vierge au-dessus des Anges [...] L'Ange est chaste par nature et par nécessité [...] la religieuse est chaste par vertu, par volonté et par sacrifice ⁵ ». Pourtant, les textes canoniques ou normatifs, intarissables sur la pauvreté et l'obéissance, s'expriment laconiquement sur la chasteté et en termes vagues comme le montrent ces définitions extraites des constitutions ou des coutumiers de trois communautés :

Par le vœu de chasteté, les sœurs renoncent au mariage et s'engagent à conserver leurs cœurs entièrement libres de tout désir et de toute affection dérégulée ⁶.

Le vœu de chasteté oblige celles qui le font a) à observer le célibat chrétien ; b) à éviter tout acte défendu par le 6^e et le 9^e commandements ⁷.

[Par le vœu de chasteté] on se consacre à Dieu pour vivre dans une parfaite pureté de corps, d'esprit et de cœur ⁸.

-
- 4 Ces expressions se retrouvent dans la plupart des textes canoniques. La dernière provient de la *Règle de saint Augustin*.
- 5 Chanoine Émile THÉVENOT, *La Novice parfaite : Conseils spirituels et législation canonique pour le postulat, le noviciat, la profession dans les Instituts de sœurs à vœux simples*, Paris, Pierre Téqui, 1920, p. 175.
- 6 *Constitutions des Sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie*, deuxième édition, Outremont, 1937, art. 40, p. 14.
- 7 *Constitutions des Sœurs de Sainte-Anne*, Mont-Sainte-Anne, Lachine, 1927, art. 36, p. 38.
- 8 *Catéchisme des vœux ou des principales obligations de l'état religieux à l'usage des Sœurs de la Charité d'Ottawa*, Ottawa, Imprimerie des Sœurs Grises de la Croix, 1924, leçon VI, p. 29.

Ou bien la définition ne fait pas référence au corps ou bien elle amalgame le corps, l'esprit, le cœur. Le propos sur la chasteté passe sans transition à la modestie et aux convenances religieuses, expressions polysémiques désignant la vertu — l'humilité, la simplicité, la pudeur — mais aussi la bienséance et le respect des usages. Finalement, la chasteté est diluée dans un ensemble de conventions relatives au protocole et à l'étiquette de la vie religieuse. Dans la plupart des communautés, le maintien, la démarche, le tutoiement entre les sœurs, la « tenue des yeux » et la « retenue » dans les gestes et les mouvements relèvent de la modestie. Elle s'applique aussi à la conduite en récréation et à la manière de parler et de chanter. En résumé :

tant entre elles qu'avec les étrangers, elles [les sœurs] se souviendront de garder une humble modestie, sans faste ni affectation, évitant toute légèreté ou précipitation ; de parler ensemble trop haut et de trop loin ; mais elles garderont une grande retenue [...] ⁹.

Certaines règles consignées au chapitre de la chasteté évoquent la sexualité pour s'en éloigner cependant jusqu'à la perdre de vue. Par exemple, les religieuses — tout particulièrement les hospitalières et les sacristines — ne doivent ni regarder les hommes ni se trouver seules avec eux. De manière générale, elles ne doivent avoir avec « les personnes d'un sexe différent [...] que les rapports recommandés par la nécessité et réglés par la plus rigoureuse bienséance ¹⁰ ». Cependant, cette recommandation s'applique également à toutes les personnes séculières, notamment celles qui se présentent au parloir, les élèves en milieu scolaire, les collègues de travail laïcs, les patients et leurs proches dans les hôpitaux. Cette exhortation du père Ehl aux directeurs spirituels des religieuses hospitalières illustre bien le caractère diffus et ambigu de la chasteté et des conduites qui s'y rapportent :

Que le directeur mette les sœurs instamment en garde contre tout excès de familiarité avec les malades féminins ou avec leurs proches et surtout avec des hommes. Une compassion affectueuse peut facilement dégénérer en ces abus. [...] Dans leur collaboration avec les médecins et les garde-malades, dans leurs rapports avec eux ainsi qu'avec les malades masculins, elles ne peuvent jamais négliger

9 *Constitutions pour les Religieuses Hospitalières de Saint-Joseph*, Laval, Imprimerie Goupil, 1924, art. 48, p. 47.

10 *Constitutions des Sœurs des Saint-Noms-de-Jésus-et-de-Marie*, *op. cit.*, art. 42, p. 14.

les précautions nécessaires [...] Elles ne peuvent prendre un ton trop libre [...] La politesse dans les rapports, la réserve modeste et sans affectation, une distinction simple constituent, avec la fermeté de caractère et un profond amour du Christ, une bonne défense naturelle [...] ¹¹

Les relations avec des femmes, les « amitiés particulières », sont toujours signalées et stigmatisées. La religieuse doit « les éviter », « les fuir », « les avoir en horreur ¹² », mais le mystère plane sur la nature de ces relations. En effet, les textes proscrivent du même souffle non seulement lesdites amitiés particulières mais également et indistinctement les « amitiés naturelles », les rapports exclusifs, les rapports affectueux, les « familiarités » entre les religieuses, avec des personnes séculières, avec des enfants, des élèves, des patients, et plus généralement encore, les « attaches terrestres » y compris aux animaux de compagnie. « On a vu des religieuses s'attacher sottement à un chat, à un chien, à un oiseau, sinon à d'autres créatures, écrit le chanoine Thévenot. Et pendant ce temps que devient l'amour de Dieu ¹³ ? »

On retrouve la même confusion dans le domaine de la tentation et du péché contre la chasteté. Le danger y est omniprésent : la chasteté peut être comparée à « un vase fragile », un « cristal qu'un léger souffle ternit », elle est « d'une extrême délicatesse, elle doit être entourée de grandes précautions ¹⁴ ». Un ensemble de techniques au sens de Michel Foucault, « la garde des sens » intérieurs et extérieurs, permet de prévoir les risques et de s'en préserver. Toute la gamme des techniques est exposée dans le *Catéchisme des vœux* du père Cotel, publié en 1861, revu et adapté par le père Jombart en 1919 et réédité continuellement ¹⁵. Jusque dans les années 1960, plusieurs auteurs s'inspirent manifes-

-
- 11 Anton EHL, « Direction spirituelle des religieuses : principes et applications », dans *La Séparation du monde*, Paris, Le Cerf, 1961, p. 248.
- 12 *Constitutions des Sœurs des Saints-Noms-de-Jésus-et-de-Marie*, op. cit., art. 41, p. 14. Ces expressions et celles qui suivent se retrouvent dans les constitutions ou les coutumiers de plusieurs communautés.
- 13 Émile THÉVENOT, *La Novice parfaite*, op. cit., p. 128-129.
- 14 La première comparaison est du père Lucien CHOUPIN, *Nature et obligations de l'état religieux*, Paris, Beauchesne, 1928, p. 417 ; la seconde provient des *Constitutions des Sœurs Adoratrices du Précieux-Sang*, approuvées en 1896, Imprimerie de Saint-Hyacinthe, art. 93, p. 46 ; la troisième, des *Constitutions des Sœurs de Sainte-Anne*, op. cit., art. 37, p. 39.
- 15 Père Pierre COTEL, s.j., *Catéchisme des vœux à l'usage des personnes consa-*

tement de Cotel. Les communautés elles-mêmes retiennent certaines de ses techniques, apparemment celles de leur choix, dans leurs textes officiels. Comme le travail de Cotel s'adresse aux religieux et aux religieuses, on peut penser que certains points, par exemple la lutte contre l'intempérance, intéressent davantage ceux-ci que celles-là. On retrouve fréquemment parmi les techniques retenues par les religieuses « la garde des yeux », c'est-à-dire « les regards trop libres, les lectures dangereuses, la curiosité malsaine ¹⁶ », ou pour le toucher : « une trop grande recherche de ses aises, une posture molle et sensuelle ; [...] les familiarités, les jeux de mains, et autres témoignages d'affection sensible ¹⁷ ». Le toucher des mains se révèle redoutable entre femmes ; entre hommes et femmes, le danger vient principalement des regards. Pour les oreilles, il y a notamment « les complaisances à écouter ce qui ne convient pas, à accueillir des flatte-ries ¹⁸ ». L'oisiveté fait l'objet d'une extrême vigilance, car elle est « mère de tous les vices et surtout celui de l'impureté », donc « ne soyez point désœuvré ni rêveur ; que l'ennemi vous trouve toujours occupé, et ses tentations seront rares ou impuissantes ¹⁹ ». Quant aux actes intérieurs, « qui préparent la chute ou nous y exposent ²⁰ », ils ont leur source dans la mémoire pour les souvenirs, dans l'imagination pour les représentations, ou dans le cœur pour les affections. Il s'impose de restreindre tout autant la liberté des sens intérieurs que celle des sens extérieurs, en recourant aux techniques appropriées dont l'énumération serait toutefois fastidieuse. Enfin, à la garde des sens s'ajoutent la prière et la mortification, dernières rubriques de tout chapitre sur la chasteté.

créées à Dieu dans l'état religieux, (1861), nouvelle édition, revue et mise en harmonie avec le Code de Droit canon, par le père Émile Jombart, s.j., Bruxelles, Albert Dewitt, 1919.

16 *Ibid.*, art. 94, p. 79.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

19 *Règlement des filles de Sainte-Madeleine, sous la direction des Sœurs de la Miséricorde*, Montréal, sans date, p. 110 ; et aussi Pierre COTEL, *Catéchisme des vœux à l'usage des personnes consacrées à Dieu dans l'état religieux*, *op. cit.*, art. 101, p. 82.

20 Pierre COTEL, *Catéchisme des vœux à l'usage des personnes consacrées à Dieu dans l'état religieux*, *op. cit.*, art. 93, p. 78.

La maîtrise de la nature

Au cours de la période entourant le concile Vatican II, cette conception de la chasteté est battue en brèche, à l'intérieur comme à l'extérieur des communautés. Elle est mise au compte d'une théologie pessimiste, assimilée souvent au jansénisme, qui aurait réprouvé la nature humaine, notamment le corps et la sexualité, la jugeant abominable et corrompue. On retrouve, il est vrai, dans les textes contemporains certains énoncés d'une extrême sévérité mais ils ont une saveur passéiste. Ainsi, dans le *Catéchisme des vœux* d'une communauté, la garde des sens est nécessaire à la chasteté,

parce que notre corps, par suite de notre coupable origine, étant tout rempli et infecté de la malignité du péché tend continuellement de sa nature à chercher par tous ses sens, sa satisfaction et son plaisir, et que, si nous lui laissons sa liberté, il nous portera bientôt au mal ²¹.

On doit néanmoins observer que l'argument universel de la régulation, le danger de la liberté, organise l'énoncé précité. La liberté du sujet intéresse bien davantage la régulation que la manière dont il se représente son corps, lors même que l'image du corps émaille l'argumentation. En général, les textes sur la vie religieuse reprennent l'affirmation selon laquelle la nature est faible et se porte facilement vers le mal à cause du péché originel. D'ailleurs, cette fragilité n'affecte pas seulement les sens mais également les facultés affectives et intellectuelles car elles sont naturelles. Cependant, la nature peut et doit servir au bien, telle est sa véritable fin. Restaurée dans la grâce par le sacrifice rédempteur, elle participe de l'ordre surnaturel. Le corps, considéré comme le temple de l'Esprit saint, est à ce titre revêtu de dignité, il mérite le respect et un traitement convenable. De même, la sexualité est bonne si elle remplit sa fonction dans le plan divin, la reproduction du genre humain ; d'ailleurs, la chasteté conjugale l'oriente vers ce but. La nature s'avère tout aussi indispensable à l'accomplissement des fins de la vie religieuse active qu'à celui des fins du mariage. Ainsi, le discours sur la chasteté religieuse n'apparaît pas fondé sur le refus, la négation ou la mise à l'écart de la nature. Bien au contraire, il s'inscrit dans un projet fondamentalement positif et constructif de maîtrise de la nature, justifié par la nécessité et l'efficacité dans l'ordre matériel et spirituel. Les textes ne proposent donc pas aux religieuses de renoncer à la nature, de tenter d'y échapper ou de l'anéantir. Il s'agit bien plutôt de « dresser » la nature, de la

21 *Catéchisme des vœux ou des principales obligations de l'état religieux, à l'usage des Sœurs de la Charité d'Ottawa, op. cit., p. 32.*

« dompter », de la « guider », de la « resserrer en de justes bornes », de la « surmonter », de « gagner sur elle », pour ne citer que les expressions les plus courantes. La vie spirituelle se présente alors comme « une lutte », un « travail » exigeant « un entraînement²² », et la grâce divine devient le moyen indispensable à la réussite de cette entreprise. On se trouve en présence d'une forme parfaitement moderne de rationalité, marquée par une logique instrumentale et productiviste. Dans ce contexte, le corps et le sexe ne sont pas incompatibles avec le projet de la vie religieuse, bien au contraire, ils lui sont nécessaires. Cependant, ils doivent être réglés, ordonnés, inscrits dans un ordre qui les prend en charge et les emploie à ses fins. On a montré précédemment le caractère équivoque du discours sur la chasteté à l'intention des religieuses. En effet, le corps et le sexe semblent voués à l'oubli en même temps qu'ils sont l'objet d'une obsession. Le corps est partout et nulle part. Tout est sexe et rien n'est sexe. Ce caractère évanescent de la chasteté rend manifeste la double exigence de la régulation : d'une part, inscrire, intégrer le corps sexué dans l'organisation que forme la communauté religieuse au sein de l'Église, faire du corps la base matérielle de cette organisation et, d'autre part, effacer la marque, la matérialité de l'inscription, la recouvrir en l'imprégnant de spiritualité.

Épouse de Jésus-Christ

Pour approfondir le sens de la chasteté, il faut recourir aux ouvrages de spiritualité de la vie religieuse car les textes canoniques n'en traitent pas explicitement, à l'exception toutefois du *Catéchisme* de Cotel. Il nous guidera cette fois encore. Dans sa conclusion, l'auteur résume l'effet du vœu de chasteté :

Par la chasteté, l'âme religieuse a l'incalculable honneur d'être l'épouse de Jésus-Christ, le Roi des rois, [...] elle devient, comme Marie, la mère selon l'esprit de nombreux enfants²³.

Comme le montre cet extrait, le discours sur la chasteté traite aussi la question du mariage et de la maternité des religieuses dans une version spiritualisée. Il établit et règle la propriété et l'usage du corps des religieuses, leur appropriation au sens de Colette Guillaumin. En effet, la chasteté devient la condition

22 Voir, entre autres, M^{gr} Étienne LELONG, *La Sainte Religieuse ; instructions sur les grandeurs et les obligations de la vie religieuse*, Paris, P. Tequi, 1934, (13^e édition), Table analytique des instructions, pp. 359-375.

23 Pierre COTEL, *op.cit.*, art. 108, p. 87.

d'une forme d'appropriation excluant l'usage sexuel du corps pour le plaisir et la procréation et instaurant, pour tout le reste, un lien conforme au modèle matrimonial séculier. Les écrits sur la spiritualité de la vie religieuse abondent en ce sens. Ainsi, dans *La Religieuse parfaite* du chanoine Thévenot, :

La vierge fidèle doit garder sa foi à son divin Époux ; elle ne doit connaître que lui, ne penser qu'à lui, rapporter tout à lui et abandonner tout pour se livrer entièrement à son service ²⁴.

Point ici de métaphore : le mariage spirituel est effectif, il se traduit par des actes de service concrets et tangibles. Comme l'exprime Thévenot, cette fois dans *La Novice parfaite* :

En consacrant à Dieu votre virginité, c'est-à-dire l'intégrité de votre corps, de votre esprit et de votre cœur, vous devenez l'épouse de Jésus-Christ ; vous contractez avec lui une union plus intime et plus réelle que celle qui se produit dans les noces terrestres ²⁵.

La chasteté de la religieuse représente la consécration de son corps dans tous les sens du terme : elle rend le corps sacré et ainsi, le donne et l'affecte au service exclusif de la communauté, sanctionne et rend durable cet emploi.

Son corps sera consacré au Christ comme l'âme qui l'anime, à la manière d'un calice, qui en vertu de la consécration qu'il a reçue, ne peut plus, sans sacrilège, servir à quelque usage profane que ce soit ²⁶.

Le mariage mystique et la maternité spirituelle sont des thèmes anciens du christianisme dont l'origine remonte au judaïsme. Dans l'Ancien testament, le mariage symbolise l'alliance entre Dieu et le peuple élu ; dans le christianisme, le lien entre le Christ et l'Église. Au cours des siècles, différents courants de spiritualité chrétienne ont élaboré les métaphores du mariage et de la maternité en les rapportant à l'union contemplative de l'âme avec Dieu. La version de la première moitié du XX^e siècle, dont nous avons présenté quelques illustrations, est manifestement destinée à des religieuses œuvrant dans des communautés actives. Elle insiste sur l'exclusivité et l'efficacité du service et sur le caractère fonctionnel du

24 Émile THÉVENOT, *La Religieuse parfaite, conférences spirituelles aux Sœurs à vœux simples*, Paris, L. Klotz, 1933, p. 188.

25 Émile THÉVENOT, *La Novice parfaite, op. cit.*, p. 174.

26 Père J. SUBTIL, *Retraites et recollections sur la vie religieuse, op. cit.*, p. 101.

rapport conjugal et maternel. Cette perspective reflète l'évolution des conditions juridiques et sociales du mariage et de la famille, à l'époque.

La polarisation des sexes

En effet, au cours de la première moitié du XX^e siècle, le modèle des rôles sexuels distincts, complémentaires et hiérarchisés se raffermi dans plusieurs sociétés européennes et nord-américaines, malgré la scolarisation des femmes et leur participation croissante au marché du travail en temps de guerre mais également en temps de paix²⁷. Pourtant, l'important mouvement féministe de la fin du XIX^e siècle contestait radicalement la polarisation des sexes en réclamant pour les femmes non seulement des droits civiques et politiques mais, de plus, l'émancipation de la tutelle paternelle ou maritale et l'accès au libre choix dans le domaine professionnel, la sexualité, le mariage et la maternité. Cependant, la conjoncture créée par les deux guerres mondiales et tout particulièrement l'influence des idéologies conservatrices, dont celle de l'Église, semblent avoir largement contribué à redéfinir les femmes essentiellement en fonction de leur double rôle d'épouse et de mère. Des travaux récents de l'histoire des femmes soulignent l'importance à cet égard du « companionate marriage » qui s'établit entre les deux guerres²⁸. Ce nouvel idéal de l'union conjugale, fondé sur le sentiment réciproque, valorisant la fidélité, l'intimité et même la satisfaction sexuelle des époux, semble reléguer aux oubliettes le spectre de la domination masculine dénoncée par les féministes. L'influence de ce modèle contribue à maintenir les femmes à l'écart de la vie publique, de l'Université, des professions, leur laissant ouverte la voie unique du bénévolat au service de la collectivité, présentée d'ailleurs comme le prolongement civique de leur rôle familial. Dès lors, les femmes se retrouvent seules responsables du travail domestique et maternel, promu désormais au rang de profession, et responsables de surcroît du bonheur et de l'harmonie familiale, gage de la paix sociale. Entre l'idéal proposé par le modèle et les conditions pratiques de la vie des femmes, l'espace de la contradiction ira s'élargissant jusqu'à l'explosion féministe des années 1970.

27 Voir, entre autres, Françoise THÉBAUD, « La Grande Guerre : Le triomphe de la division sexuelle », dans Georges Duby et Michelle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident : le XX^e siècle*, Paris, Plon, 1992, pp. 31 à 74.

28 Voir Nancy F. COTT, « La femme moderne : le style américain des années vingt », dans Georges Duby et Michèle Perrot (dir.), *Histoire des femmes en Occident : le XX^e siècle*, op. cit., pp. 75 à 89.

Les religieuses vivent au cœur de cette contradiction. D'une part, elles travaillent hors de la sphère domestique, à temps plein, durant toute leur vie ; elles exercent des métiers et des professions ; de plus, nombreuses sont celles dont la formation scolaire et professionnelle est supérieure à la moyenne féminine. Néanmoins, la représentation d'elles-mêmes qui leur est imposée est celle du modèle social dominant : l'épouse et la mère aimante, fidèle, se consacrant corps et âme au service de son conjoint et de ses enfants. L'effet du discours est le même dans les couvents et dans les foyers : il légitime le travail gratuit des femmes et le rapport de pouvoir au sein duquel il s'accomplit.

L'économie sexuelle du salut

La vie familiale et la vie religieuse ne sont pas équivalentes pour autant. Selon l'Église, la chasteté confère à la seconde une supériorité morale et spirituelle que les textes ne cessent de réaffirmer. L'importance accordée par l'Église à la chasteté se situe dans la tradition de la perfection évangélique fondée sur l'imitation de la vie du Christ, qui remonte aux origines du christianisme. Dans le contexte contemporain, cette valorisation de la chasteté relève également d'une intention moralisatrice. En effet, la morale sexuelle de l'Église et le puritanisme de l'époque victorienne se renforçaient mutuellement mais au XX^e siècle, l'Église se trouve le principal chef de file du combat contre le relâchement relatif des contraintes sociales en matière de sexualité qui touche les célibataires comme les gens mariés. Ainsi, le pape Pie XII, dans l'encyclique *Sacra Virginitas*, ayant démontré la supériorité de la « chasteté parfaite » sur le mariage, l'illustre par cette observation :

Quant à ceux qui sont mariés, et même ceux-là qui se roulent dans la fange des vices, lorsqu'ils regardent les vierges, il n'est pas rare qu'ils admirent la splendeur de leur pureté et qu'ils se sentent vivement attirés à des désirs qui dépassent les plaisirs des sens ²⁹.

S'adressant aux religieuses, les textes font valoir les avantages spirituels considérables associés à la chasteté, qui semblent manifestement réservés à l'élite.

La religieuse chaste [qui se montre digne] de porter le glorieux titre d'Épouse de Jésus-Christ [est reçue] au Ciel, où il lui sera donné

29 PIE XII, *Encyclique Sacra Virginitas*, 25 mars 1954, dans *La Vie religieuse : documents pontificaux du règne de Pie XII*, rassemblés et commentés par René Carpentier, s.j., Paris, Maison de la Bonne Presse, 1959, p. 62.

d'approcher plus près du trône de l'Agneau, de le suivre partout, de le louer et aimer plus parfaitement que beaucoup d'autres ³⁰.

Dieu accorde aussi aux religieuses des privilèges spirituels sur cette terre qui compensent les épreuves du combat pour la chasteté.

Dieu tient en réserve des grâces de choix pour récompenser dès cette vie les religieuses chastes et les dédommager des luttes qu'elles soutiennent pour garder la pureté ³¹.

L'économie du salut utilise certaines catégories qui ressemblent à celles de l'économie politique comme si parfois la même logique était à l'œuvre dans les deux sphères. Le mérite notamment peut se substituer à l'intérêt et au profit. Selon la plupart des auteurs, si la vie religieuse est supérieure à la vie commune c'est parce qu'elle permet d'acquérir plus de mérites, c'est-à-dire de « biens spirituels ». En outre, la chasteté, à l'instar des autres vœux de religion, confère un « double mérite » : « le mérite propre à la bonne action et le mérite attaché aux vœux ³² ». Les avantages matériels considérables que l'Église et les communautés retirent des religieuses sont passés sous silence, bien qu'ils soient aussi le fruit de la chasteté. La religieuse fait don de sa personne, sa vie et son travail sans autre rétribution que l'assurance du minimum nécessaire à sa subsistance. C'est Dieu qui rétablit la réciprocité de cet échange, dans la sphère spirituelle. « [Il] se produira un échange mutuel de sacrifices de notre côté et de dons précieux du côté de Dieu ³³ ». En dernière instance, la vie religieuse devient ainsi le lieu d'un sacrifice qui « achète » le ciel ³⁴.

Dresser le corps

Les autres thèmes du discours sur la chasteté, identifiés dans les textes canoniques, ont bien peu à voir avec la sexualité ; ils se rapportent au service. La

30 *Catéchisme des vœux ou des principales obligations de l'état religieux, à l'usage des Sœurs de la Charité d'Ottawa, op. cit., p. 35.*

31 Émile THÉVENOT, *La Novice parfaite, op. cit., p. 175.*

32 *Ibid.*, p. 164 . Ce principe est énoncé par plusieurs auteurs.

33 *Ibid.*, p. 131.

34 L'idée d'« acheter » le ciel est clairement exprimée, entre autres dans le *Catéchisme des vœux des Sœurs de la Charité d'Ottawa, op. cit.*, et dans l'ouvrage cité de Lucien CHOUPIN.

modestie et les convenances religieuses s'inscrivent dans le processus de normalisation des conduites. On dresse le corps en réglant jusque dans les moindres détails la manière de se tenir, de marcher, de s'asseoir, de parler, regarder, manger, se déshabiller, se coucher, chanter, etc. L'uniformité et la régularité rendent les sujets interchangeable. En supprimant toute spontanéité, la modestie et les convenances les assujettissent à l'ordre et à la logique de l'organisation. Au plan spirituel, ces règles sont inhérentes à la condition d'épouse assumée par les religieuses. En effet, les dispositions intérieures de l'épouse ne suffisent pas au plaisir de l'époux divin, il faut aussi une apparence extérieure et une conduite convenant à son état. Le coutumier d'une communauté québécoise d'origine française reproduit dans sa version de 1924 la préface rédigée en 1687 par l'évêque d'Angers. Ce texte illustre bien les principes de la normalisation.

Ils [ces règlements] déterminent tellement toutes choses, qu'ils règlent jusques à leur port, leur geste, leur maintien, leur démarche et leurs vêtements, afin que ne leur laissant rien de libre, elles assujettissent sans cesse le corps à l'esprit, et fassent une guerre continuelle à leur volonté propre. C'est par cette conduite si exacte, qu'il ne paraîtra rien en elles qui ne ressente l'honnêteté, la modestie et la retenue convenable à leur profession ; car il faut que l'Épouse du Roy soit toute belle au dehors comme au dedans selon les inclinations de son cœur adorable ³⁵...

Les institutions reposent sur la normalisation et toujours, comme le démontre Michel Foucault, le pouvoir investit la vie, il s'exerce sur des corps vivants ³⁶. Certaines institutions autarciques prennent même en charge l'ensemble des dimensions de l'existence des personnes ; dès lors, elles poussent à l'extrême les pratiques de normalisation, ne livrant aucune situation, aucune action au hasard de l'improvisation. Telles sont les « institutions globales » au sens de Goffman : l'asile, le couvent, l'armée, la prison, le camp de concentration, etc. ³⁷. Les sujets y subissent une seconde socialisation ; ils doivent renoncer à toutes les habitudes contractées depuis l'enfance et apprendre à vivre d'une manière complètement différente. Dans les communautés religieuses, ce mode de vie est dicté par la Règle et les usages consignés dans les constitutions, le coutu-

35 Préface du *Coutumier des religieuses hospitalières de Saint-Joseph*, Laval, Imprimerie Goupil, 1924, p. III.

36 Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité : la volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

37 Erving GOFFMAN, *Asiles*, Paris, Minuit, 1968.

mier, les règlements, les directoires. Le noviciat joue un rôle clé dans le processus de resocialisation ; la jeune laïque y est transformée en religieuse sous la gouverne de la maîtresse des novices. L'une d'elles, mère Marie-de-la-Conception, reconnaît que cet apprentissage « a quelque chose d'affreux pour la nature » :

Il faut, à un âge de parfaite raison, apprendre à parler, à marcher, à se tourner d'un côté ou d'un autre, à manger et à boire, selon les usages de la Religion : perdre toute espèce de liberté ; anéantir pour ainsi dire sa propre existence ³⁸.

On trouve un grand nombre d'exemples de ce travail du corps, effectué au cours du noviciat et consolidé durant toute la vie, dans les récits de certaines religieuses ou ex-religieuses ³⁹. Lorsque la candidate prend enfin le voile, elle reçoit un nom en religion qui symbolise l'acquisition d'une nouvelle identité, complètement tributaire de l'organisation.

Les institutions globales doivent aussi soustraire leurs sujets à toute influence exogène. Des dispositions sont établies pour atténuer l'effet d'inévitables contacts avec l'extérieur. Plusieurs articles des coutumiers se rapportent à la surveillance : des parloirs, des dortoirs, du courrier, des sorties et même des situations où les religieuses pourraient, se trouvant seules, échapper à la contrainte. Par exemple : « Que personne ne se renferme tellement dans un endroit qu'on ne puisse l'ouvrir de l'extérieur ⁴⁰ » ; « jamais aucune, tant de jour que de nuit, ne fermera sa porte par dedans, afin qu'il soit toujours libre à la Supérieure d'entrer quand il lui plaira ⁴¹ ». La garde des sens intérieurs et extérieurs est une autre opération de surveillance dont le sujet lui-même prend le relais. Ce thème du discours sur la chasteté appartient à la tradition ascétique qui

38 Mère MARIE-DE-LA-CONCEPTION, o.c.d., *Pensées sur la charge de maîtresse des novices dans l'ordre de Notre-Dame-du-Mont-Carmel*, Paris, Mignard, 1913, p. 30.

39 Voir, entre autres, les témoignages recueillis par Micheline D'ALLAIRE, *Vingt ans de crise chez les religieuses du Québec, 1960-1980*, Montréal, Bergeron, 1983, et l'autobiographie de l'ex-religieuse Andréa RICHARD, *Femme après le cloître*, Montréal, Méridien, 1995.

40 *Coutumier des Filles de la Charité, servantes des pauvres*, Maison mère des Sœurs de la Providence, Montréal, 1964, art. 357, p. 110.

41 *Constitutions pour les Religieuses Hospitalières de Saint-Joseph*, op. cit., art. 32, p. 35.

visé le perfectionnement moral et spirituel de la personne par la mortification et la pratique des vertus. Dans les textes que nous avons cités précédemment, l'ascétisme se présente comme l'instrument d'un anéantissement de la personne. Ses avantages pratiques pour l'organisation sont manifestes. Par la garde des sens, les religieuses s'exercent en effet à renoncer à leurs besoins et désirs propres, d'ordre physique, affectif ou intellectuel : regarder, écouter, toucher, vouloir quelque chose, se reposer, lire, rêver, avoir des souvenirs... Cette « mort à soi-même », selon l'expression consacrée, rend possibles la disponibilité complète, l'engagement de toute la personne au service de l'institution. La garde des sens assure également l'exclusivité de la relation de service en détournant les religieuses de tout genre de lien familial, amical, affectif, professionnel. D'ailleurs, le mode de gouvernement autoritaire dans les communautés entrave les liens horizontaux, c'est-à-dire les relations entre religieuses de même rang. On peut faire l'hypothèse que cette forme de solidarité entre les religieuses pourrait créer des foyers de résistance. Les « amitiés particulières » sont probablement plus nuisibles sous ce rapport que sous celui de la chasteté.

La ruse du voile

Le sexe n'est pas indifférent pour autant mais il ne se présente pas où on croyait le trouver. La sexualité de la religieuse importe moins que sa féminité : le fait d'être femme et tout entière sexe pour les hommes. On le voit à deux choses : l'habit et la clôture, symboliquement la même chose comme en témoignent les métaphores du père Choupin, dans son ouvrage de droit canonique : l'habit est un mur, écrit-il, et la clôture « un tombeau où on ensevelit la nature, [...] une mort où on trouve la véritable vie ⁴² ». Faut-il le rappeler, la clôture n'atteint pas seulement les contemplatives mais s'applique aux sœurs des communautés actives, avec une étendue et une rigueur variables, limitant toujours cependant à la stricte nécessité la permission pour elles de sortir du couvent et pour les étrangers d'y entrer. L'habit religieux préconciliaire n'a rien à voir avec quelque costume laïque contemporain, ou de l'époque des fondatrices qui n'aurait pas évolué. Fruit de la pure invention, chaque détail de sa confection — le tissu et la coupe, jusqu'à la largeur des manches, la longueur de la jupe, le nombre de plis — requiert l'approbation de l'autorité ecclésiastique et ne souffre aucune dérogation. À l'instar de la clôture, l'habit interdit l'accès aux religieuses. Il enveloppe le

42 Lucien CHOUPIN, *Nature et obligations de l'état religieux*, *op. cit.*, p. 423. Le passage suivant reprend les explications du père Choupin au sujet de la clôture, pp. 403-404.

corps de la tête aux pieds, laissant à l'air les mains et une partie du visage seulement car le bandeau recouvre le front et descend souvent sous les sourcils. L'habit cache, voile, efface le corps, le rend invisible, dissimule ses attraits dits féminins. Mais inversement, l'habit signale le corps, le distingue, le désigne au regard ; il affirme et souligne avec une insistance particulière la féminité de la religieuse.

En ce sens, la religieuse est objectivée, réduite à son corps plus complètement encore que les autres femmes, exception faite des prostituées. Celles-ci doivent dévoiler, exhiber, mettre en circulation ce que les religieuses doivent cacher et soustraire à toute transaction : le corps féminin, objet d'une appropriation virtuelle ou effective, privée ou collective. Le corps des religieuses est réservé, consacré à un service qui n'est pas de nature sexuelle mais dont le sexe demeure néanmoins la véritable condition de possibilité. D'où la nécessité de rendre sensible la féminité tout en abolissant les marques extérieures de sa représentation. Comme on l'a indiqué, l'usage du corps des religieuses est réglé par le droit canon et sa mise au travail est gérée par la communauté. Tout autre mode d'appropriation du corps est prohibé. Sous ce rapport, « l'habit est un témoignage extérieur de [...] consécration⁴³ », il vient marquer l'appartenance des religieuses à l'Église et à la communauté : « Avec l'habit, nous n'agissons plus à titre individuel, mais au nom de la Congrégation⁴⁴ ». Sa fonction est aussi de « séparer du monde », il représente au même titre que la clôture « le sceau inviolable qui garde la propriété de Dieu⁴⁵ ». L'habit religieux et la clôture, comme le hidjab et le tchador, matérialisent le sexe féminin sous le double signe de l'appartenance et de l'interdiction. Leur valeur sociale est masculine, elle se réalise dans les rapports de concurrence et d'alliance entre les hommes dont les femmes sont l'enjeu et dont elles subissent les conséquences. Aussi considèrent-elles parfois que le cloître ou le voile les protègent. « L'habit, écrit mère David, apparaît en certains cas comme une protection. Dans d'autres cas, il permet des audaces apostoliques — par exemple en mission — visites que le costume civil ne permettrait pas sans imprudence ou équivoque⁴⁶ ». Cela va encore plus

43 Mère DAVID, « Formation des novices à la séparation du monde dans les congrégations actives », dans *La Séparation du monde*, Paris, Cerf, 1961, chapitre XII, p. 278.

44 *Ibid.*

45 Lucien CHOUPIN, *Nature et obligations de l'état religieux*, *op. cit.*, pp. 396 et 426.

46 Mère DAVID, « Formation des novices à la séparation du monde dans les con-

loin : l'habit permet d'échapper aux conventions sociales, tributaires des rapports de sexe, qui règlent la présentation du corps des femmes et que d'aucunes considèrent comme une servitude. « Cet habit nous dépouille de toute recherche personnelle et de ce fait nous libère ⁴⁷ ». L'argument de mère David rejoint celui des femmes musulmanes en faveur du voile.

Cette part si belle de la Création...

Au cours des années 1950 et 1960, le discours sur la chasteté se métamorphose. De nouveaux textes de réflexion sur la chasteté s'ajoutent aux précédents qui cependant demeurent en usage. Une vague de critiques déferle sur les religieuses ; on les accuse alors de jansénisme et d'angélisme en matière de chasteté, et d'autres attitudes indésirables. À l'occasion d'un congrès de supérieures majeures, aux États-Unis, le père Gallen dénonce les religieuses qui, prenant le moyen (la chasteté) pour la fin (l'amour de Dieu), deviennent « sèches », « égocentriques » et cultivent une « spiritualité négative ⁴⁸ ». Le père Vagnozzi lui fait écho : « Without the motive of love of God, [...] chastity can beget selfishness ⁴⁹ ». Le père Subtil, dans ses *Retraites et recollections sur la vie religieuse*, reprend pour l'essentiel les thèses classiques de Cotel mais en y ajoutant cette mise en garde : « pourvu que ce régime de vie n'ait pas pour effet de nous replier sur nous-mêmes, de nous tendre, de nous rendre tristes ⁵⁰ ». Enfin, le père Dion reformule cette mise en garde en soulignant que le vœu de chasteté « ne s'accomplit pas en écrasant ou en étouffant son cœur ⁵¹ ».

La chasteté relève désormais de l'affectivité, elle requiert en tout premier lieu la sensibilité, la générosité, l'amour. Le corps et la sexualité sont resitués dans

grégations actives », *op. cit.*, p. 278.

47 *Ibid.*

48 Jos. F. GALLEN, « The leadership of the Major Superiors in the renewal of the religious spirit », dans Mother Mary Florence (dir.), *National Congress of Religious of the United States*, Notre-Dame, Indiana, University of Notre-Dame Press, 1962, pp. 102-103.

49 Egidio VAGNOZZI, « The states of perfection and the theological virtues », dans *National Congress of Religious of the United States*, *op. cit.*, p. 48.

50 Père J. SUBTIL, *Retraites et recollections sur la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 116.

51 Père Philip E. DION, c.m., « Le vœu de chasteté des religieuses », *La Vie spirituelle*, n° 49, 2^e trimestre, 1959, p. 239.

cette toute nouvelle problématique. La critique porte en effet un jugement sévère sur l'esprit selon lequel les religieuses auraient pratiqué la chasteté dans le passé, c'est-à-dire en s'inspirant d'une conception malsaine du corps et de la sexualité qu'elles sont enjointes dès lors de réviser. « [Il ne faut pas] mépriser le corps ni le traiter de siège de corruption » ; « [Il ne faut pas] cultiver [...] le dégoût et la peur du sexe opposé » ; « il ne faut pas mépriser le mariage et le considérer comme une concession aux personnes indignes de la vocation religieuse ⁵² ». Pour illustrer leur point de vue, certains auteurs font l'éloge de la sexualité — et même du plaisir sexuel — lorsque celle-ci s'exerce dans les liens du mariage, en vue de la procréation. Pour confondre ceux « qui ont méconnu, vilipendé, sali cette part si belle de la Création », le père Dion affirme entre autres qu'il est beau de penser que Dieu « nous a honorés au point de donner à sa propre Mère un corps semblable à celui des autres femmes ⁵³ ». Dans une veine semblable, le texte des sessions sur la chasteté, organisées par la Conférence religieuse canadienne pour les supérieures locales, exhorte les religieuses à « accepter avec simplicité et gratitude d'avoir un cœur, un corps et un sexe qui sont bien nôtres ⁵⁴ ».

Critique et reformulation du discours appellent un renouveau de la vie religieuse dont l'enjeu, selon les textes, serait la « présence au monde » des religieuses, c'est-à-dire la valeur et la qualité de leur témoignage, l'efficacité de leur apostolat. En présence d'une diminution relative des vocations, les autorités s'inquiètent aussi de l'image des religieuses et des communautés auprès des jeunes. Cette thématique s'inscrit dans le mouvement d'aggiornamento qui conduira au concile Vatican II et aux réformes postconciliaires. Ce mouvement se définira comme une adaptation de l'Église à la modernité : « Le Concile tend [...] à une manière plus moderne d'entrer en contact avec l'âme de l'homme et de la société d'aujourd'hui ⁵⁵. » En réalité, il rompt à maints égards avec cette modernité dans laquelle l'Église était au demeurant plutôt bien installée. Il organise, au sein de l'Église, un nouveau mode de régulation qui prévaudra, dans la plupart des

52 *Ibid.*, pp. 234, 236, 239.

53 *Ibid.*, pp. 225 et 227.

54 *Conditions de la chasteté : Donum Dei*, n° 6, Conférence religieuse canadienne, Ottawa, 1963, p. 237.

55 PAUL VI, aux Salésiens, (21 mai 1965), dans *Le Renouveau adapté de la vie religieuse : décret conciliaire*, présentation et commentaire par M^{gr} A. C. Renard, Mulhouse et Paris, Salvator et Casterman, 2^e édition, 1966, p. 36.

sociétés occidentales, à la fin des années 1960. Sous ce rapport, le Concile prend peut-être une certaine longueur d'avance.

Un célibat épanouissant

Au cours de cette période de transition, la conception du corps et de la sexualité ne subit aucune transformation profonde. Le corps demeure le temple de l'Esprit ; il peut être l'instrument du mal mais également celui du bien. La sexualité, toujours réservée aux époux, doit servir essentiellement à la procréation. Ces positions n'ont d'ailleurs pas changé jusqu'à maintenant. Par contre, on inaugure une manière originale de régler le corps et le sexe, de les exploiter, de les inscrire dans le projet de la vie religieuse selon l'une ou l'autre de ses dimensions, le salut personnel et le service de l'institution. Ce projet n'exige plus de dresser la nature, de la dompter et de la surmonter. Le discours des années 1950 et 1960 établit plutôt un rapport de réciprocité et de complémentarité entre la nature d'une part et ce qui n'est pas la nature, c'est-à-dire l'esprit, la grâce, le surnaturel. Par exemple, chez sœur Marie-de-la-Rédemption, la vie religieuse est saisie comme « une compénétration de la nature par la surnature ⁵⁶ », ce que le père Gallen, pour sa part, conçoit comme une « influence du naturel sur le surnaturel » et une « réaction en retour du surnaturel sur le naturel ⁵⁷ ». La nature se compose toujours de données physiques, affectives et intellectuelles mais désormais elles seront resituées dans les catégories de la connaissance scientifique, principalement celles de la biologie et de la psychologie.

Les textes reviennent inlassablement sur le thème de l'équilibre dans la vie religieuse : équilibre entre le corps et l'esprit, la raison et les émotions, la « nature profane » et la spiritualité, la foi et la science, l'action et la contemplation, les sphères « du religieux et du professionnel ⁵⁸ »... Ce thème réitère des oppositions classiques dont certaines sont communes au discours religieux et au

56 Sœur MARIE-DE-LA-RÉDEMPTION, « Psychologie des religieuses », dans *Directoire des prêtres chargés de religieuses : problèmes de la religieuse d'aujourd'hui*, travaux du Congrès national de Versailles, Paris, Cerf, 1954, chapitre VI, p. 120.

57 Jos. F. GALLEN, « The leadership of the Major Superiors in the renewal of the religious spirit », *op. cit.*, pp. 107-108 (nous traduisons).

58 Voir tout particulièrement les auteurs des conférences aux supérieures majeures : E. VAGNOZZI, J.F. GALLEN, N. MAILLOUX, J.T. NIX, etc., dans *National Congress of Religious of the United States*, *op. cit.*

discours social en général. Il innove néanmoins en plaçant la religieuse au centre de la scène où se déploie le jeu des contradictions, la chargeant seule de les résoudre ou de les surmonter, en s'appuyant sur la connaissance qu'elle a d'elle-même, de sa nature propre : ses besoins, ses désirs, son tempérament, sa personnalité. Ainsi, le centre de gravité du champ de l'intégration se déplace de l'appareil vers le sujet parce que le processus de la régulation est intériorisé et autogéré. Même la garde des sens doit s'organiser de l'intérieur : « L'effort consiste davantage à purifier nos sens du dedans, non à les supprimer⁵⁹. » Et, selon le *Directoire pour les vocations* de la Conférence religieuse canadienne :

Des règlements extérieurs bien adaptés peuvent aider à unifier sa vie, mais la religieuse ne doit jamais l'oublier, c'est d'abord en elle-même, au fond de son propre cœur, que se trouve le principe de son unité⁶⁰.

Dans le nouveau discours sur la chasteté, la régulation de la sexualité se présente comme un processus d'épanouissement et de croissance personnelle. Le décret conciliaire, *Le Renouveau adapté de la vie religieuse*, souligne que « l'observance de la continence parfaite intéresse intimement des inclinations profondes de la nature humaine » ; par conséquent, « les candidats à la profession de la chasteté ne doivent s'y décider que [...] s'ils ont la maturité psychologique et affective nécessaire⁶¹ ». Dans leur vie religieuse, ils et elles devront assumer « le célibat consacré en l'intégrant au développement de leur personnalité⁶² ». Dans cette perspective, le décret récuse « les fausses théories qui présentent la continence parfaite comme impossible ou nuisible à l'épanouissement humain⁶³ ». M^{gr} Renard, commentant le décret, ajoute qu'il n'y a pas à se faire de « complexe donc du célibat, [...] s'il est entendu que le Christ est un homme véritable et la Vierge Marie une femme véritable⁶⁴ ». Nous reviendrons sur cette correspondance entre la chasteté et la « véritable » féminité, pour les religieuses.

59 Philip E. DION, « Le vœu de chasteté des religieuses », *op. cit.*, p. 241.

60 *Directoire pour les vocations de religieuses. Vita Evangelica*, 1, Conférence religieuse canadienne, Ottawa, 1965, p. 36.

61 *Le Renouveau adapté de la vie religieuse, op. cit.*, p. 52.

62 *Ibid.*, p. 52.

63 *Ibid.*, p. 51.

64 *Ibid.*, p. 19.

Psychopédagogie de la chasteté

La chasteté devient l'objet d'un discours explicite, de nature didactique, visant à inculquer des connaissances tout autant que des principes. Il s'élabore dans les textes qui s'adressent principalement aux novices ou aux supérieures et aux maîtresses des novices. Certains se penchent sur les problèmes sexuels des candidates à la vie religieuse. En ce qui concerne le choix des postulantes, le père Philippe recommande de ne pas admettre, entre autres, les femmes qui auraient « vécu [...] dans le péché » avec un homme ou une femme, ou celles qui auraient subi un avortement ; il discute aussi de la masturbation et des manifestations de la sexualité dans les relations entre les novices, spéculant sur les divers degrés du péché en ces matières, la possibilité pour les sujets de s'amender et les circonstances où leur renvoi s'impose⁶⁵. Le *Directoire pour les vocations de religieuses* de la Conférence religieuse canadienne recommande de s'assurer que « les problèmes sérieux de chasteté » et tout particulièrement « l'habitude des fautes solitaires » soient réglés avant l'entrée⁶⁶. La persistance de ces difficultés au noviciat serait une cause pour ne pas retenir une novice aux vœux. Les autorités considèrent aussi que les candidates à la vie religieuse doivent être informées de ce à quoi elles renoncent par le vœu de chasteté. À cette fin, le père Dion décrit en détail, non sans enthousiasme d'ailleurs, l'anatomie des sexes, la physiologie du coït et celle de la reproduction. Cependant, les relations homosexuelles ou lesbiennes sont exclues de ce tableau. Toujours désignées par les termes d'amitiés particulières, elles ne se situent pas apparemment dans l'ordre de la connaissance mais exclusivement dans l'ordre de la morale : elles représentent « un abîme d'impureté », une « monstruosité », une « contrefaçon de l'amitié », une « perversion du cœur⁶⁷ ». Le père Subtil adopte une position plus nuancée sur ce sujet. Il distingue les bonnes affections des mauvaises selon certains critères, notamment l'absence du plaisir des sens ou de la jalousie, et le caractère fraternel ou filial du sentiment.

On ne doit pas voir des affections sensibles dangereuses partout. Il est facile de distinguer une bonne affection fraternelle ou filiale,

65 Père Paul PHILIPPE, o.p., « The formation of novices and the government of communities », dans Joseph E. Haley (dir.), *Sisters' Institute of Spirituality. Proceedings of the Sisters' Institute of Spirituality, 1953-1960*, Notre-Dame, Indiana, University of Notre-Dame Press, 1954-1961, vol. VI, pp. 39-46.

66 *Directoire pour les vocations de religieuses. Vita Evangelica*, 1, *op. cit.*, p. 51.

67 Philip E. DION, « Le vœu de chasteté des religieuses », *op. cit.*, pp. 242-243.

utile et sans danger et qui n'est pas jalouse ni préoccupante, de ces affections mauvaises, déplorables ⁶⁸.

Mère David, maîtresse des novices, fait une analyse plus approfondie. Selon elle, trois questions sont en jeu dans les amitiés : le danger du lesbianisme certes et le fait qu'elles nuisent au bon fonctionnement de la communauté mais aussi, en revanche, leur valeur positive dans l'éducation sentimentale des futures religieuses.

Sans doute il ne faut pas se faire illusion sur les dangers qu'elles [les amitiés] représentent, si elles sont réellement « particulières », c'est-à-dire portant atteinte à la vie commune, pour ne pas parler du plan de l'homosexualité qui n'est pas chimérique. Mais toute sympathie n'a pas ce caractère et, de plus, l'expérience toute nouvelle de l'amour humain qu'elles peuvent représenter offre à l'éducatrice une occasion de mises au point qu'il faut utiliser avec sagesse, compréhension et fermeté ⁶⁹.

« Surveiller et punir » ne sont plus à l'ordre du jour. L'interdiction n'est guère compatible avec le travail que le sujet doit exercer de l'intérieur sur sa constitution personnelle. Certes, l'autorité doit intervenir mais avec prudence, souplesse et psychologie. Mère David applique ainsi les nouveaux principes à la question des amitiés :

La mise en garde contre les amitiés particulières est [...] un point qui heurte et hérisse [les novices]. Les interdits purs et simples ne construisent rien. Ils posent des barrières, compriment et mettent en sommeil des puissances qui ne demanderont qu'à s'éveiller un jour ⁷⁰.

Les miettes du festin éternel

Dans ce nouveau contexte, on pourrait s'attendre à ce que la problématique de la chasteté soit recentrée sur le corps mais il n'en est rien. Néanmoins, une nouvelle définition de la chasteté apparaît dans les textes et, bien qu'elle soit aussi

68 Père J. SUBTIL, *Retraites et recollections sur la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 107.

69 Mère DAVID, « Formation des novices à la séparation du monde dans les communautés actives », *op. cit.*, p. 268.

70 *Ibid.*, p. 268.

vague que les anciennes définitions, elle fait apparemment référence à la sexualité. En effet, la chasteté est mise en rapport avec la procréation. Par exemple, selon le *Petit Dictionnaire de théologie catholique*, le vœu de chasteté serait un renoncement conscient « à toute mise en œuvre volontaire de la puissance procréatrice ⁷¹ ». Ou encore, dans les termes du père Dion : « par notre vœu nous disposons de cette puissance procréatrice qui est nôtre pour l'offrir à Dieu en sacrifice ⁷² ». Conformément à la doctrine de l'Église, cette définition identifie l'exercice de la sexualité avec la fonction reproductrice : pour les femmes, la maternité dans le cadre du mariage. Le père Dion précise, en effet, qu'il s'agit « de renoncer à jouir volontairement des sentiments et des passions dont Dieu a enrichi cet acte procréateur » et « cela coûte très cher à un cœur de femme » ; avant tout, elle renonce à la maternité et par conséquent, « à avoir un compagnon de vie » et « établir un foyer ⁷³ ». Dans cette perspective, la puissance procréatrice relève avant tout de l'affectivité, ce qui permet d'assimiler la sexualité et la maternité à l'amour.

L'amour devient ainsi la clef de voûte du discours sur la chasteté et le principe organisateur du sacrifice de soi. Le corps — enjeu du sacrifice — demeure absent, invisible, sa réalité dissoute dans une nouvelle spiritualité du sentiment. « La chasteté, un mystère d'amour », tel est le thème du premier jour de la session sur la chasteté organisée par la Conférence religieuse canadienne, en 1963 ⁷⁴. L'affectivité appartient à l'ordre naturel mais elle ne doit plus être battue en brèche, elle doit être spiritualisée, orientée vers Dieu. « Si nous tuons l'amour, nous ne pourrions aimer ni Dieu, ni les hommes », affirme le père Gallen ⁷⁵. La supériorité de la vie religieuse sur les autres états de vie ne se mesure plus selon les mérites acquis et capitalisés par les sujets au sein d'une sorte d'économie libérale du salut ; cette supériorité est celle de l'amour spirituel qui surpasse l'amour naturel en qualité, en profondeur et en durée, comme l'exprime le père Ronsin avec lyrisme :

71 *Petit Dictionnaire de théologie catholique*, sous la direction de Karl Rahner et Herbert Vorgrimler, art. « Chasteté », cité *in extenso* par Catherine BAKER, *Les Contemplatives, des femmes entre elles*, Paris, Stock, 1979, p. 276.

72 Philip E. DION, « Le vœu de chasteté des religieuses », *op. cit.*, p. 232.

73 *Ibid.*, p. 233.

74 *Conditions de la chasteté : Donum Dei*, n° 6, *op. cit.*, p. 232.

75 Jos. F. GALLEN, « The leadership of the Major Superiors in the renewal of the religious spirit », *op. cit.*, p. 103 (nous traduisons).

Les amours terrestres les plus belles [...] ne sont que les pauvres miettes tombées de la table du festin éternel. [...] Les amours humaines sont éphémères, intermittentes. [...] Que peut bien être, auprès du nôtre, le *toujours* des amants ⁷⁶ ?

À la fin des années 1950 et au début des années 1960, il n'est question que de l'amour. On fait vœu de chasteté « pour aimer plus totalement et plus vraiment ⁷⁷ » et pour aimer davantage parce que la chasteté « magnifie notre amour [...] elle centuple et universalise l'amour ⁷⁸ ». Le décret conciliaire sur la vie religieuse reprendra ce thème : la chasteté « libère singulièrement le cœur de l'homme (cf. 1 Cor. 7, 32-35) pour qu'il brûle de l'amour de Dieu et de tous les hommes ⁷⁹ ». L'amour chaste se caractérise par la gratuité, l'absence d'égoïsme et le refus de l'attachement : l'autre doit être aimé en Dieu, pour l'autre et non pour soi. Tous les auteurs répètent ce principe. Par exemple, le document sur la chasteté de la Conférence religieuse canadienne l'énonce en ces termes : « La vie religieuse ne lui [la religieuse] défend pas d'aimer ; elle l'invite, au contraire, à aimer beaucoup mais elle lui défend de s'approprier quoi que ce soit dans l'amour ⁸⁰. »

La religieuse ne renonce donc pas à l'amour mais à ce qui pourrait lui revenir en échange. La chasteté l'engage dans la voie matérielle et spirituelle du sacrifice de soi. En effet, comme par le passé, « Dieu exige de l'âme consacrée un sacrifice complet et sans réserve ⁸¹ », qui permet à la religieuse d'être vraiment femme et de servir les autres, ce qui est d'ailleurs une seule et même chose. Dans sa nouvelle version, le sacrifice ne contrarie pas la nature féminine, bien au contraire, il en épouse toutes les possibilités, il favorise son plein épanouissement. Le don de soi sans limites, qui découle du vœu de chasteté, représente

76 Père F.-X. RONSIN, s.j., *Obéir, c'est... régner. Beautés et grandeurs de la vie religieuse*, Paris, Spes, 1960, pp. 60 et 63.

77 Père J. SUBTIL, *Retraites et recollections sur la vie religieuse*, op. cit., p. 101.

78 Père F.-X. RONSIN, s.j., *Obéir, c'est... régner*, op. cit., p. 60.

79 *Le Renouveau adapté de la vie religieuse*, op. cit., p. 51.

80 *Conditions de la chasteté : Donum Dei*, n° 6, op. cit., p. 236.

81 François JETTÉ, o.m.i., *Sainteté religieuse et vie apostolique : Donum Dei*, n° 1, 3^e conférence, Conférence religieuse canadienne, Ottawa, 1959, p. 61.

l'achèvement de la féminité. « La religieuse parfaite, c'est la femme parfaite dans le Christ Jésus. ⁸². »

La nature des femmes

Cette rhétorique révèle une des préoccupations profondes du discours sur les femmes au cours des deux décennies qui suivent la Seconde Guerre mondiale : l'élaboration d'une définition de la féminité fondée sur l'idée de nature et démontrable scientifiquement. On connaît le rôle clé joué par les sciences sociales et la psychologie dans l'entreprise idéologique d'assignation des femmes à la fonction maternelle, qui occupe toute cette période. En effet, on assiste à l'apogée du modèle de la mère-ménagère, malgré la généralisation du suffrage féminin et la participation croissante des femmes au travail salarié et à la vie civique et ce, dans une conjoncture de progrès économique et technologique très marqué ⁸³. Au sein de l'Église, cet écart entre le modèle et la réalité s'accroît encore davantage avec l'émergence de nouvelles générations de femmes actives et autonomes, formées dans l'Action catholique et engagées comme les hommes dans le militantisme jéciste, jociste, syndicaliste. On peut faire l'hypothèse que les communautés religieuses de femmes menacent elles aussi l'ordre des rapports entre les sexes dans l'institution, à l'époque. Il faut se représenter le poids de leur nombre, l'envergure, l'efficacité et la capacité productive de leur organisation, le pouvoir et les ressources humaines et financières dont disposent leurs administrations. Sans doute la polarisation des sexes ne va-t-elle plus de soi dans l'Église comme dans la société en général, pas davantage la division des rôles et des sphères d'activité qui en résulte. Sans doute aussi les principes conservateurs de cet état de choses, qu'ils soient d'ordre philosophique, religieux ou politique, sont-ils en voie de désagrégation. Dès lors, les nouvelles sciences prennent le relais, la sociologie et la psychologie les premières : la nature féminine entre dans l'ordre du fait expérimental, objet d'observation et de démonstration. Le discours sur la féminité qui s'adresse aux religieuses illustre cette orientation. Il adapte la psychologie sociale à la vocation. La nature féminine devient le point d'ancrage de la nouvelle problématique qui conçoit la vie religieuse comme un processus de croissance personnelle, guidée par la connaissance de soi.

82 *Directoire pour les vocations de religieuses : Vita Evangelica*, 1, *op. cit.*, p. 31.

83 Voir, entre autres, Betty FRIEDAN, *The Feminine Mystique*, New York, W.W. Norton, 1963.

Plusieurs textes représentatifs de cette tendance — et ils sont nombreux — proviennent des religieuses elles-mêmes. Par exemple, l'étude de sœur Marie-de-la-Rédemption part d'une comparaison entre la psychologie des hommes et des femmes, dans la vie ordinaire et dans la vie spirituelle. Selon l'auteur, l'homme se caractérise par la rationalité et l'objectivité, il se comporte comme un chef et un organisateur. Par contre, la femme est définie par son affectivité qui se manifeste principalement par le besoin d'aimer et de tout donner dès lors qu'elle aime. La vie religieuse féminine s'appuie sur la nature de la femme et permet sa véritable réalisation. « Cette virginité, dans tout ce qu'elle a de positif, écrit l'auteur, comble son besoin si féminin de don exclusif et total, d'amour absolu, de réserve ⁸⁴ ». Cependant, les religieuses courent le risque de se masculiniser, de se dessécher parce que le vœu de chasteté prive la femme d'une présence masculine qui l'équilibre et la complète, mais « la psychologie de la Religieuse est comme remaniée par les réalités théologiques de sa Consécration », aussi demeurent-elles de vraies femmes, les seules vraies femmes au sens de sœur Marie-de-la-Rédemption ⁸⁵. En effet, elles échappent « aux défauts inhérents au tempérament féminin ⁸⁶ ». En s'engageant dans la vie religieuse, la femme trouve son « épanouissement » et sa « sécurité » dans le don, « l'oblation », elle se trouve « libérée » et « unifiée » ⁸⁷.

Le *Directoire pour les vocations de religieuses* de la Conférence religieuse canadienne affirme que la vie religieuse permet d'atteindre « l'équilibre » et « l'épanouissement aussi bien humain que surnaturel » ; dans cette perspective, « la religieuse doit être la "créature nouvelle", [...] qui vit dans la liberté et la joie, sans complexe, son état de consécration, comme épouse du Christ et fille de l'Église ⁸⁸ ». Le nouvel idéal de la « maturité religieuse » s'appuie sur la « maturité humaine générale », tout à la fois « émotionnelle, intellectuelle, sociale », qui constitue un « fondement humain solide, condition indispensable de toute vie religieuse bien réussie ⁸⁹ ». Cette maturité représente

84 Sœur MARIE-DE-LA-RÉDEMPTION, « Psychologie des religieuses », *op. cit.*, p. 121.

85 *Ibid.*, pp. 120, 125, 126.

86 *Ibid.*, p. 126.

87 *Ibid.*, pp. 122-123.

88 *Directoire pour les vocations de religieuses : Vita Evangelica*, 1, *op. cit.*, pp. 19, 21, 35.

89 *Ibid.*, p. 32.

l'accomplissement de la féminité. Dans ce contexte, la C.R.C. décrit ainsi le rôle de l'autorité au près de la religieuse :

l'aider à se bien comprendre elle-même comme femme, favoriser le développement des qualités propres à son sexe : le dévouement, le besoin de se donner, la sens intuitif, la délicatesse d'âme ⁹⁰...

Cette démarche exige toutefois des supérieures « le respect de la personnalité naturelle et surnaturelle des sœurs ⁹¹ ». Le mode d'exercice de l'autorité a visiblement changé ; il se rapproche de plus en plus de l'intervention pédagogique ou thérapeutique. En effet, l'autorité accompagne le sujet dans son cheminement. En premier lieu, il est amené à se connaître, c'est-à-dire à se reconnaître dans le discours qui lui assigne une nature et une personnalité propres, orientées vers la réalisation et l'épanouissement. En second lieu, il apprend à régler sa conduite sur son expérience psychique, évaluée selon les normes immanentes à sa constitution et à sa dynamique personnelles. Le sujet se conforme à la logique de l'institution dans la mesure où il est fidèle à lui-même. Ainsi, dans la vie religieuse, la chasteté demeure-t-elle la condition du service. Cependant, elle ne procède plus de la contrainte que la religieuse imposait à sa nature mais bien plutôt de la nouvelle liberté qu'elle doit désormais lui donner. À l'époque, ce principe de l'autorégulation tend à s'instaurer dans l'ensemble de la société.

Le mariage mystique et la maternité spirituelle conservent une place importante dans la spiritualité féminine du service mais la maternité l'emporte dorénavant sur le mariage, qui n'a d'ailleurs plus tout à fait le même sens. La figure du Christ époux devient purement affective, l'amour qu'il inspire donne sens à la vie de la religieuse et favorise le plein épanouissement de sa féminité. Selon sœur Marie-de-la-Rédemption :

Le Christ est pour elle [la femme] l'Époux au sens plein du mot, dans un sens qu'on trouve plus rarement exprimé, semble-t-il, par une âme masculine ⁹².

Dans les termes de la Conférence religieuse canadienne :

90 *Ibid.*, p. 31.

91 *Ibid.*, p. 40.

92 Sœur MARIE-DE-LA-RÉDEMPTION, « Psychologie des religieuses », *op. cit.*, p. 122.

Pour être épanoui, il faut vivre pour quelqu'un, l'épouse vit pour son époux ; enlevez-lui ce motif, elle n'a plus le cœur à rien. De même, la religieuse doit vivre pour le Christ⁹³.

Le Christ demande l'amour — le « cœur » et la « vie » —, il ne commande plus le service ; sous ce rapport, il ressemble bien davantage à l'amant qu'au mari. Le service se présente comme l'attribut essentiel de la maternité et non plus celui du mariage. La religieuse devient avant tout une mère.

La maternité spirituelle

Ce changement correspond à la nouvelle interprétation du vœu de chasteté qui met l'accent sur le sacrifice de la puissance procréatrice, c'est-à-dire de la maternité, pour les religieuses. La fécondité spirituelle leur est donnée en retour, elle représente le fruit de l'amour virginal qui les unit au Christ. Selon le père Paul-Marie-de-la-Croix, « la virginité est le terrain d'élection de la maternité spirituelle » et « la fécondité spirituelle met un sceau sur la chasteté⁹⁴ ». Dans les textes des décennies 1950 et 1960, la maternité est bien plus qu'une simple métaphore. Sa réalité et sa crédibilité sont établies par démonstration. En voici deux exemples : le premier, extrait du texte de Paul-Marie-de-la-Croix, repose sur une argumentation théorique :

C'est nous qui nous imaginons que virginité et maternité s'opposent et sont incompatibles, parce qu'en effet, humainement, elles ne peuvent coexister. Mais l'exemple de Marie montre qu'au plan spirituel elles peuvent et doivent être complémentaires et qu'elles s'enrichissent l'une l'autre⁹⁵.

Le second exemple provient du document de la Conférence religieuse canadienne sur la chasteté, et il s'inspire d'un passage de l'encyclique *Sacra Virginitas* qui associe la maternité spirituelle à des réalités plus concrètes.

L'âme vierge n'est pas une âme stérile. Elle engendre au Christ, son Époux, de nombreux fils spirituels. La virginité est féconde et

93 *Conditions de la chasteté : Donum Dei*, n° 6, *op. cit.*, p. 235.

94 Père PAUL-MARIE-DE-LA-CROIX, o.c.d., « Vocation religieuse et maternité spirituelle », dans *Directoire des prêtres chargés de religieuses*, *op. cit.*, p. 107.

95 *Ibid.*, p. 106.

par les œuvres apostoliques [...] et par les ardentés prières [...] et par les lourdes privations ⁹⁶.

La théorie du père Ronsin mérite une attention particulière parce qu'elle fait ressortir toute la signification de la maternité spirituelle. Selon l'auteur, l'amour exalté par la chasteté est celui « des mères universelles », il « se voit offrir toute l'étendue d'un monde ⁹⁷ ». En pratique, cela implique la prise en charge par les religieuses de tous les membres dépendants de la société. Leur activité professionnelle est ainsi ramenée à la fonction maternelle. Ronsin s'applique en effet à démontrer comment la maternité s'accomplit selon les différents emplois exercés par les religieuses : les enseignantes, les hospitalières, celles qui sont au service des « normaux », des délinquantes ou autres. Toutes sont des mères, même les religieuses contemplatives, mères de ces autres mères, à qui « Dieu confère l'honneur et la béatitude de maternités spirituelles indéfiniment élargies ⁹⁸ ». C'est l'amour qui définit la mère et plus globalement la femme. Or, cet amour qui « déferle » dans l'âme de la religieuse et la « féconde » vient de Dieu ; par conséquent, la paternité de l'œuvre lui appartient.

Par le vœu de chasteté, des religieuses de vingt ans consacrent à Dieu toutes leurs puissances d'aimer [...] En ces cœurs si aptes à devenir maternels, le Père des cieux va faire déferler les flots de son amour [...] Tous les peuples du monde ont leurs foules d'enfants ou de vieillards ; de malades ou de blessés ; d'affligés ou de disgraciés. Ces jeunes apôtres deviendront leurs mères très aimantes, obstinément fidèles ⁹⁹.

Mais les religieuses appartiennent aussi à l'Église. Celle-ci représente Dieu, elle en est le corps et il lui revient d'accomplir l'œuvre divine sur la terre. Les religieuses sont l'instrument, le moyen dont l'Église dispose à cette fin.

L'Église reste sainte et vivante. La chasteté de son peuple de religieuses est le canal permanent, où coule vers le monde des âmes, le grand fleuve de la bonté de Dieu ¹⁰⁰.

96 *Conditions de la chasteté : Donum Dei*, n° 6., *op. cit.*, p. 215.

97 Père F.-X. RONSIN, *Obéir, c'est... régner*, *op. cit.*, p. 72.

98 *Ibid.*, p. 71.

99 *Ibid.*, p. 71.

100 *Ibid.*, p. 79.

Dans cette perspective, l'Église serait la véritable mère et la religieuse sa servante. Nous retrouvons d'ailleurs cette idée sous une forme plus explicite dans d'autres textes de la même période. Les religieuses ont néanmoins le privilège de « régner sur le peuple des mères ¹⁰¹ » parce que leur amour vient de Dieu : leur « dévouement est plus total et plus durable ¹⁰² », elles sont « plus longuement, plus héroïquement dévouées que des mères selon la chair ¹⁰³ », et leur « science maternelle, venue du cœur de Dieu, [est] donc parfois supérieure à celle des mères des familles les plus nombreuses ¹⁰⁴ ». Ainsi, « la chasteté confère la royauté ¹⁰⁵ ». Cette conclusion de Ronsin reflète le titre de son ouvrage, *Obéir... c'est régner*, métaphore du paradoxe sacrificiel.

L'amour libre

En résumé, au cours de la seconde partie de la période étudiée, le discours sur la chasteté mise sur l'injonction, il commande aux religieuses d'aimer, de s'épanouir, d'accéder à la maturité. Il tire argument de la nature féminine, identifiée à l'affectivité, pour faire de la chasteté la condition du service. Le nouveau modèle de la chasteté se réfère à des données subjectives, uniquement accessibles au regard intérieur du sujet ; lui seul par conséquent peut évaluer son degré de conformité au modèle. Certes, l'obligation d'être fidèle à sa « véritable nature » s'impose à la religieuse dans le discours mais il lui revient de s'approprier ce discours et de faire de sa vie une synthèse unique, personnelle des composantes de l'idéal féminin et maternel. Les nouvelles injonctions sont peut-être plus contraignantes que les interdictions du passé parce qu'elles neutralisent la résistance intérieure. « La chasteté de la religieuse vaut ce que vaut son cœur ¹⁰⁶. » Comment pourrait-elle échapper à la règle si la règle est inscrite en son cœur ? L'habit peut disparaître et la grille s'ouvrir, on entre dans le registre de l'amour libre si on peut dire, mais l'amour libre n'est pas la liberté d'aimer.

Au cours des années 1960, la plupart des communautés modifient leur manière de se vêtir. Le voile, la coiffe, la robe, le manteau sont simplifiés, allégés,

101 *Ibid.*, p. 60.

102 *Ibid.*, p. 59.

103 *Ibid.*, p. 60.

104 *Ibid.*, p. 73.

105 *Ibid.*, p. 60.

106 *Conditions de la chasteté : Donum Dei*, n° 6, *op. cit.*, p. 243.

raccourcis, parfois en plusieurs étapes. Dans les communautés actives, le port de l'habit séculier, autorisé d'abord en certaines circonstances, finira par se généraliser. Les religieuses ne sont plus confinées dans leurs couvents, à l'exception des contemplatives, elles peuvent sortir plus facilement pour leur travail, leurs études et leurs activités extra-professionnelles. Le corps des religieuses est « libéré », il est remis en circulation de la même façon que le corps des autres femmes. Dans ce nouveau contexte, chacune assume la responsabilité de ses déplacements et de ses fréquentations comme de ses choix vestimentaires et de sa coiffure. Il lui est également possible de choisir son travail, son lieu de résidence, ses relations à l'intérieur et à l'extérieur de la communauté, ses exercices religieux, etc. Le nouveau mode de régulation exige l'autonomie des sujets ; pour se donner, ils doivent d'abord s'appartenir.

Si l'autorégulation renforce l'individualité des religieuses, en revanche elle affaiblit la communauté. Celle-ci voit diminuer sa capacité de mobiliser ses sujets et d'organiser, à son profit, leur travail et leur salut. Sans cesser d'être un engagement envers la communauté, la vocation devient d'abord et avant tout un engagement envers soi-même dont l'institution n'est plus la garantie mais un moyen parmi bien d'autres. Parallèlement, le rapport entre les religieuses et la communauté perd son caractère symbiotique, il devient plus instrumental, contractuel, excluant désormais la soumission inconditionnelle et l'incorporation du sujet à l'institution mais excluant également sa contrepartie : la prise en charge et l'intégration par l'institution de toutes les dimensions de l'existence. La fin de la communauté en tant qu'institution globale produit le fractionnement, la dispersion des sujets. Les religieuses sont en quelque sorte déterritorialisées. Nombre d'entre elles se détacheront de la communauté mais en réalité, la communauté s'est détachée d'elles en premier.

Le cas des communautés est exemplaire mais il n'est pas unique. Dans l'ensemble de la société, les nouvelles modalités de la régulation ébranlent les institutions de première ligne, celles qui organisent localement, au quotidien, les pratiques des sujets : travail, vie familiale, scolarisation, loisirs, etc. Les individus sont soumis à l'influence de plus en plus directe des instances supra-locales de contrôle économique, politique, administratif, symbolique. Ils sont satellisés, emportés dans l'orbite de pouvoirs universels : l'État, le marché, les médias, et diverses organisations extra-territoriales. Quant aux religieuses, elles sont captées par l'Église ; celle-ci devient la scène principale du sacrifice des communautés et de leurs membres.

La virginité de l'Église

Au cours des années 1950 et 1960, la vocation est recentrée sur l'Église aux plans pratique et symbolique. Cette évolution se révèle clairement dans les interventions répétées du Saint-Siège et du Concile qui présentent la vie religieuse comme un service d'Église. Parce que l'Église est le corps du Christ, se consacrer à Dieu et à l'Église serait une seule et même chose :

On se consacre donc à Dieu dans l'Église, avec l'assentiment du Pape ou de l'Évêque. On se consacre aussi à Dieu afin de se sanctifier pour l'Église : chacun est membre du Corps au service du Corps [...] On se consacre enfin pour se sanctifier dans l'Église ¹⁰⁷.

Le décret conciliaire sur la vie religieuse démontre comment les deux dimensions de la vocation, le salut et le service, doivent s'organiser en fonction des intérêts de l'Église, qui transcendent ceux des individus et des communautés. La vie religieuse doit rendre « plus riche la vie de l'Église et plus fécond son apostolat », la rendre « apte à toute bonne œuvre ¹⁰⁸ ». Sous ce rapport, l'indépendance est implicitement déniée aux communautés, leur action est « un saint ministère et une œuvre spécifique de charité à eux [les instituts] confiée par l'Église pour être exercée en son nom ¹⁰⁹ ».

Ce discours légitime une politique de subordination des communautés aux objectifs du pouvoir central et de la hiérarchie, en invoquant la nécessité « d'une plus efficace collaboration au bien de l'Église ¹¹⁰ ». On cherche manifestement à limiter l'importante capacité d'initiative et la marge de liberté que les communautés — cet État dans l'État — ont acquises au fil du temps. Dorénavant, tout institut, selon le décret, devra « communier à la vie de l'Église [...] faire siennes et favoriser de tout son pouvoir ses initiatives et ses intentions ¹¹¹ ». Parallèlement, le discours légitime l'appropriation directe par l'Église des religieuses, de leur personne, leur travail et la valeur symbolique du travail. Cette stratégie s'appuie sur l'autorité patriarcale. En effet, le pape Paul VI interpelle les religieuses en ces termes :

107 M^{gr} Renard, *Le Renouveau adapté de la vie religieuse*, op. cit., pp. 15, 16.

108 *Ibid.*, p. 37.

109 *Ibid.*, p. 47.

110 *Ibid.*, p. 63.

111 *Ibid.*, p. 39.

Filles de Dieu et filles de l'Église, [...] votre souci [est] de porter aux pauvres le convaincant témoignage de la charité de l'Église ¹¹².

Lors d'une autre allocution, il reproche aux religieuses leur étroitesse d'esprit, leur insensibilité à la vie de l'Église, leur absence de vision spirituelle.

Il arrive que les horizons de leur vie religieuse soient limités [...] quant à ce qui concerne la vie de l'Église, ses événements, ses pensées, ses enseignements, ses ardeurs spirituelles, ses douleurs et ses bonheurs. Ce n'est pas là une position idéale pour la religieuse : elle perd ainsi l'entière et grande vision du dessein divin quant à notre salut et notre sanctification. Ce n'est pas un privilège de rester en marge de la vie de l'Église ¹¹³...

Au delà des individus, n'est-ce pas plutôt l'instance intermédiaire, la communauté, qui est mise en cause ? N'est-ce pas la médiatisation que l'on veut supprimer parce qu'elle soustrait les religieuses, jusqu'à un certain point, à l'emprise du pouvoir universel ?

Dans ce nouveau contexte politique, « la chasteté a une visée d'Église », elle « insère la vie religieuse dans l'union mystérieuse et féconde du Christ et de l'Église ¹¹⁴ ». La religieuse a cessé d'être l'épouse et par une opération de retournement, l'Église se réapproprie ce titre, elle en revendique le privilège et l'exclusivité. Dès 1954, dans l'encyclique *Sacra Virginitas*, Pie XII présentait la virginité consacrée comme un attribut appartenant au premier chef à l'Église :

les vierges manifestent et rendent comme visibles aux yeux la parfaite virginité de leur mère l'Église elle-même et la sainteté de leur propre union avec le Christ. [...] C'est assurément pour les vierges, leur plus grande gloire d'être les images vivantes de cette parfaite intégrité qui unit l'Église avec son divin Époux ¹¹⁵.

112 PAUL VI aux Filles de la Charité, 19 mai 1965, dans *Le Renouveau adapté de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 41.

113 PAUL VI, 8 septembre 1964, *ibid.*, p. 39.

114 M^{gr} Renard, *Le Renouveau adapté de la vie religieuse*, *op. cit.*, p. 19.

115 PIE XII, *Encyclique Sacra Virginitas*, 25 mars 1954, dans *La Vie religieuse*, *op. cit.*, p. 65. À noter : le terme d'intégrité, sous la plume du pape, signifie virginité.

Dans cette problématique, la virginité de la religieuse n'est plus que « le symbole et la manifestation » de la virginité de l'Église comme l'exprime le père Benoist d'Azy dans son commentaire de l'encyclique ¹¹⁶. Dès lors, l'amour sacrificiel — substance du vœu de chasteté — peut uniquement se reporter sur l'Église, identifiée au corps féminin de l'épouse (et de la mère) qui ne fait qu'un avec le Christ. C'est pour elle que le Christ s'est sacrifié, traçant aux religieuses la voie à suivre. Sœur Françoise Van Der Meersch résume bien cette perspective :

Le vœu de chasteté est le moyen de s'unir à Jésus-Christ dans un amour purifié de tout alliage et d'apprendre de lui à aimer son Église comme il l'a aimée, se livrant pour elle ¹¹⁷.

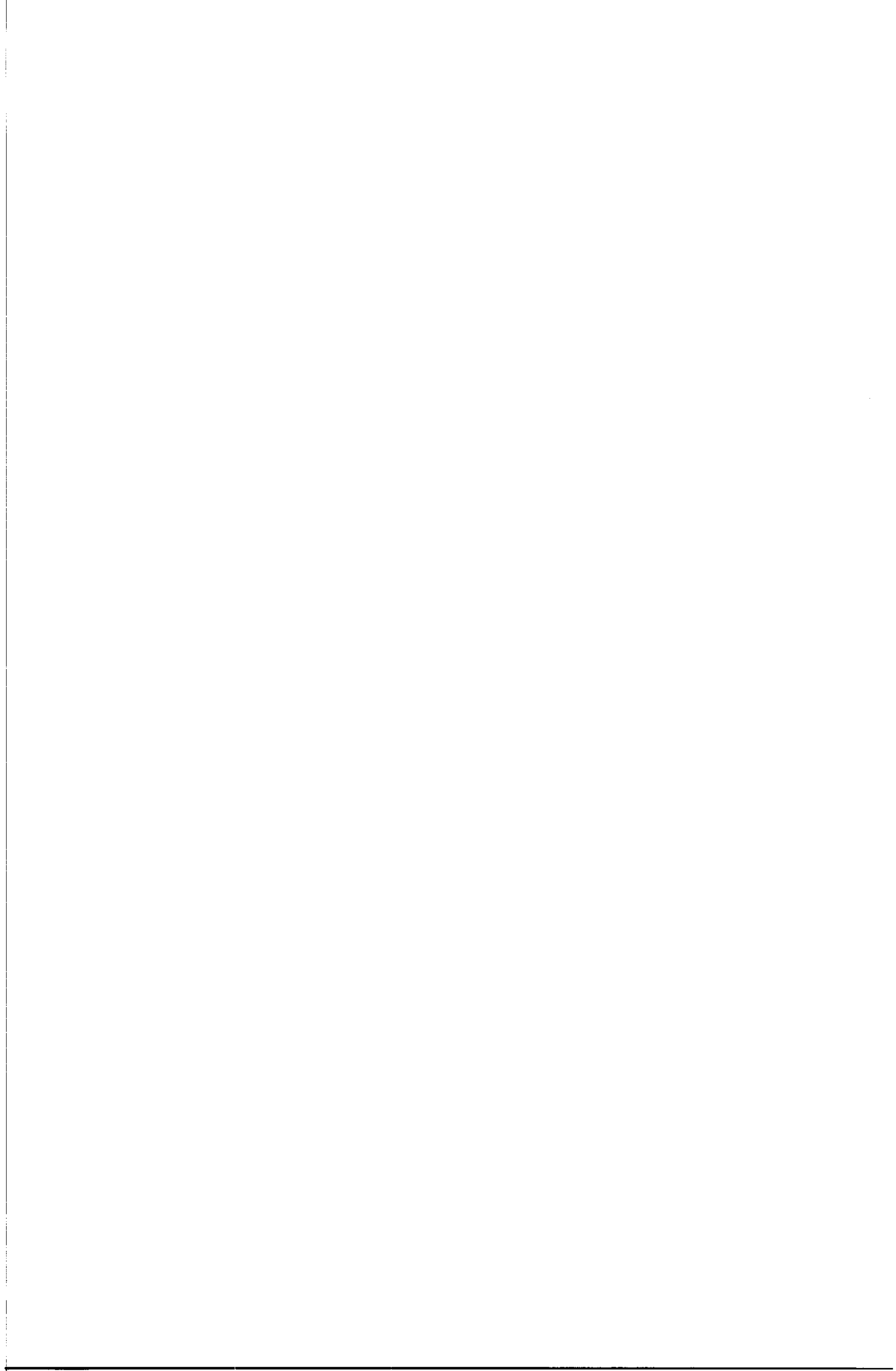
Le féminin et le masculin sont intervertis. L'Église prend la place de la religieuse, vierge, épouse, mère ; la religieuse tient le rôle du Christ, époux et sauveur de l'Église. Le corps des religieuses, usurpé symboliquement par l'Église, redevient l'objet du sacrifice, identifié, incorporé au corps du Christ. Toute marque de féminité s'efface, toute individualité s'abolit, chaque corps se fond dans le Corps, mais c'est un corps d'armée envoyé à la mort. S'adressant aux religieuses hospitalières, en 1957, Pie XII énonce en ces termes les conditions du sacrifice total : « vous êtes une armée de femmes consacrées à Dieu, offertes à l'Église en esprit d'holocauste perpétuel ¹¹⁸ ». Ce terme d'holocauste trouble, pour le moins... Quelques années plus tard, le changement imposé par le Concile décimera les communautés religieuses. Obéissantes à la volonté de l'Église, elles abandonneront une part considérable de leurs services dans les domaines de l'éducation, de l'hospitalisation, de l'assistance sociale. Elles se dépouilleront des ressources matérielles engagées dans cette vaste entreprise caritative et du pouvoir qu'elle représentait. Le discours de la régulation, élaboré au cours des années de transition, rendra possible l'articulation quasi parfaite du sacrifice individuel et collectif. Comme on l'a énoncé au début, le sacrifice règle l'insertion des agents dans les procès mais il règle aussi leur exclusion, le cas échéant. Les sujets par milliers quitteront la vie religieuse, accélérant

116 Père Paul Benoist D'AZY, o.s.b., *Une Journée avec le Maître ; retraites du mois pour religieuses*, Paris, Fleurus, 1956-1960, volume 3, pp. 100-103.

117 Sœur Françoise VAN DER MEERSCH, *Religieuse... pourquoi ?*, Paris, Arthème Fayard, 1965, p. 70.

118 PIE XII, allocution du 24 avril 1957, dans *La Vie religieuse*, op. cit., p. 200.

l'effondrement provoqué par les réformes. Certes, sortir de communauté permet de se libérer de certaines contraintes mais représente aussi la perte d'une vocation, d'un travail, d'un mode de vie, de liens amicaux et professionnels, d'une identité, d'une appartenance. Le corps des ex-religieuses s'inscrira dans d'autres procès, ceux du salariat et du travail domestique, de l'institution conjugale et familiale, de la reproduction... Des discours sacrificiels règlent aussi ces procès : le rendement, la productivité, la performance, la réussite dans la sphère publique, et dans le privé, la croissance personnelle, la forme physique, l'épanouissement sexuel, affectif, etc.



ÉMIGRATION

Jacques-Alexandre Mascotto

Je suis venu
avec la frayeur qu'inspire le ciel aux vipères
des récits demeurés à l'état brut et vagabondant vers des rencontres
où il est question d'aborder des êtres et de recommencer la vie
des images d'arrivées à quai
sans contrainte d'intrigue sans devoir à remplir
si ce n'est envers des mondes parallèles à la mordante clarté

Je suis venu
(avec un œil de larynx)
absorber des climats
dissoudre la rumeur de ta bonté ignorant des manières qui disculpent

Je suis venu
avec diastoles vibratiles
et systoles querelleuses
d'un bond débouquer
de la manne égueulée
avec mes syrtes mentales
mes orties prêtant renfort aux étoiles
pour saturer l'objectivité
ma pulpe mes étocs mes estrans ennoyés —
un éclair de fiction prostré dans ma moelle cannelée
je suis venu visionner
dans tes parages aux ajoncs de ruolz
le pourquoi et le comment
d'une géographie avalée
avec l'œil oxygéné
je suis venu observer ton biotope
déchouqueur de syntaxe sans galop
ni reflux sans gorge ni moisson

Je suis venu dans ton camp et tes campements
suçant les glumes d'une grammaire jouisseuse d'éventrement
par vagues extravagantes me désaccointer
d'avec ces reflets infarcis essangés
ces sources torréfiées qui me devinent
découdre tes angles morts
et te voir d'une étrange façon
à ma façon

et tu scintilles dans le présage
 atmosphérique d'autres lois
 l'harmonie se débite en démence
 l'invivable rameute les greffes aventureuses
 le rêve étarqué sur le seul souci du pollen
 et le rêve se moque des épilogues

Je suis venu me prendre les pieds
 dans un ciel pétanqué d'oiseaux frimassés
 sous le grésil de février
 ta voix virevolte en paillettes et maçonne
 de ténébreuses voussures
 nécessaires à l'exubérance des repères
 pulsant pénil ce que tu tais
 s'ouvre tel un sac
 aux pains du tonnerre...
 sur l'ondolement des distances
 ta géographie aux ergots tournoyants
 égrappe une à une mes époques et mes échelles

Tu finis par me déposséder de ma cure de spectres pensants
 me voilà devenu fraisil —
 a full flood of fluxes and flows
 dans le corymbe phtalique du vent

Je me glane à même une écume non porteuse
 Je rêve tout haut à tort et à travers
 J'entre dans tes lieux d'élan pour en penser d'autres
 (il n'est de lieu qui ne soit appel de fiction)...

J'ai divagué et n'ai cessé de me traduire
 fulmine une mesure devancière
 d'en haut des sources
 piaille l'affouillement d'un signal moucheté
 comme un arôme insomniaque de justice
 harponneuse de sources ennemies...

En me frottant à ton rostre à tes harts
 troquant des bouts d'éloquence contre des sphaignes
 je suis venu
 épouvanter les racines...

INTELLECTUEL-MILITANT CATHOLIQUE ET THÉOLOGIE DE L'ENGAGEMENT : LA CONSÉCRATION D'UN PROPHÈTE EN SAINT-JÉRÔME ¹

E.-Martin Meunier

Nous aurons notre manière à nous d'être « marxistes » : ce sera de retrouver l'universalité de l'Incarnation et de lui donner notre présence.

Emmanuel MOUNIER ².

Plusieurs acteurs de la Révolution tranquille et de ses suites se sont « convertis » à l'action sociale par le biais de l'Action catholique. Ce carrefour des réformistes tranquilles a peu retenu l'attention des chercheurs ; l'Action catholique semble plutôt faire partie du paysage folklorique. Époque cléricale oblige, le jeune intéressé par la pensée sociale ne pouvait, dit-on, que militer dans l'Action catholique puisque les groupes laïques étaient mal vus et marginalisés. Si cela n'est pas faux, c'est cependant une façon habile de postuler que l'engagement chrétien du participant y était secondaire et bien abstrait. En contrepartie, l'historiographie de la Révolution tranquille a beaucoup insisté sur l'importance des nouvelles sciences de l'organisation, des nouvelles philosophies et des nouvelles idéologies de gauche. Toutefois, peu de travaux se sont penchés sur la mutation du catholicisme au XX^e siècle, même si celui-ci a digéré et traduit une à une ces mouvances d'idées.

S'il est une œuvre qui puisse nous aider à comprendre une part de l'éthique qui aurait appelé au Canada français la Révolution tranquille, c'est bien l'œuvre

1 J'aimerais souligner l'apport inestimable de Jean Gould et de Natalie Gagnon sans qui cet essai n'aurait pas pu voir le jour, et la collaboration de Nicole Gagnon, de Jean-Jacques Simard, de Gilles Gagné et de Jean-Philippe Warren. À tous ceux qui, au détour d'une discussion autour du chanoine Grand'Maison, m'ont patiemment écouté, conseillé et encouragé, je vous remercie. Cet article survole principalement les écrits de jeunesse de Jacques Grand'Maison (1957-1967) en tenant compte de leur contexte historique et social de production, notamment en insistant sur la transformation de la théologie catholique au XX^e siècle. Cet article a été écrit en 1996. Depuis, grâce au soutien du groupe de recherche *La Révolution tranquille oubliée : la conversion de l'Église à l'utopie sociale*, plusieurs conceptions théoriques et données historiques sont venues s'ajouter. Pour une vue plus globale du présent travail, voir dans ce même numéro l'article « L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille ».

2 Emmanuel MOUNIER, *Révolution personnaliste et communautaire*, 1934, *Œuvres*, t. I, 1931-1939, Paris, Éditions du Seuil, 1961, p. 411.

de jeunesse du chanoine Jacques Grand'Maison, théologien et sociologue, curé de Saint-Jérôme et professeur de théologie à l'Université de Montréal.

Nous le savons, pour la plupart, le chanoine Grand'Maison ne projette pas l'image d'un curé de l'establishment, de ceux qui « faisaient la paire » avec Duplessis. Au contraire, au fixisme de la Hiérarchie, il oppose la subversive soif de justice sociale des Pères de l'Église. Critiquant les tièdes et la nouvelle cléricature de la droite et de la gauche, Jacques Grand'Maison appelle sans cesse à l'autodétermination et à la prise en main du peuple par lui-même. Devant l'action à entreprendre pour changer le monde à l'aune de ses espérances, il se conçoit d'abord comme un pédagogue social. Devant Dieu et les hommes il se rêve en prophète. Or l'œuvre du prophète « en modernité » est d'un autre ordre que celle des prophètes de l'Ancien Testament : à la révélation se substituerait la science, à l'annonciation s'imposerait plutôt la tâche pressante de la liaison. Car le monde moderne sépare et divise tout ce qu'il touche, autonomise les sphères de validité, dirait-on dans un langage savant. Le prophète en modernité doit voir avec clarté la situation pour juger de la présence de Dieu dans les mouvements en émergence afin d'agir en re-liant la vie privée à la vie publique, la personne à la communauté, la foi à la culture pour qu'enfin une unité de sens germe et que se dresse à l'horizon l'espérance d'une vie pleinement incarnée. Les idéaux du prophétisme formulés par Jacques Grand'Maison furent partagés par plusieurs membres de sa génération. Une génération qui, formée initialement aux préceptes d'un catholicisme engagé et instruite des théories et des méthodes des sciences sociales, allait appeler, opérer et concrétiser le passage du Canada français clérical au Québec étatique. Une génération charnière, composée de nombreux experts aux prétentions technocratiques, certes, mais aussi une génération animée par plusieurs intellectuels-militants catholiques désireux d'instaurer « par le bas » un nouvel « ordre » social authentiquement chrétien.

Pour que puisse s'opérer le passage d'un type de société à un autre, il fallait que soient remplies certaines conditions historiques et matérielles. Réformer les structures et accorder les finalités du développement social sur celles des autres pays occidentaux s'imposaient. En conséquence, la planification d'État devait s'instaurer en deçà et au delà des particularités de la culture canadienne-française, notamment sa religion. Idéalement, dans le schème moderne français, passer d'une société canadienne-française chapeauté par l'encadrement social du clergé à la société québécoise rationnellement instituée par l'État exige un moment de désordre. En un mot, une révolution. Révolution où de la lutte des forces antagonistes, les forces de la religion et de la tradition contre celles de la raison, les secondes sortiraient victorieuses signant ainsi la constitution d'une société moderne. Tout en étant culturellement nuancé, ce schéma idéal fut dans ses grandes lignes largement repris par de nombreux historiens et sociologues pour expliquer la Révolution tranquille. Dans le sillon de la référence française, la rupture tranquille fut interprétée comme le haut fait d'une élite laïque, rationaliste, scien-

tifique, voire a hée, désireuse d'adapter la société canadienne-française aux besoins du monde moderne. Évidemment, on a depuis quelques années passablement démordu du grand récit fondateur de la Révolution française. Si bien, d'ailleurs, que l'histoire contemporaine du Québec s'affaire aujourd'hui à dissoudre le mythe à un point tel qu'on doute même de la rupture. Même Fernand Dumont, qui fut pourtant l'un des penseurs et acteurs de la Révolution tranquille, réexamine aujourd'hui sa signification : « à considérer de près les idéologies des vingt dernières années, on n'observe pas de révolution, *tranquille* ou non. On constate plutôt des effets de transposition, que les historiens de l'avenir enregistreront comme des vagues de surface qui cachent davantage qu'elles ne démasquent les mouvements de fond des sociétés ³ ». Penser que la Révolution tranquille se somme par des effets de transposition, est-ce implicitement admettre la formation d'une nouvelle cléricature ? C'est assurément témoigner de son amertume. Or, la rupture de la Révolution tranquille, s'il en est une, n'est-elle pas passée par la critique de l'ordre clérical, par la critique du cléricalisme — tâche dont s'était pourtant acquitté avec véhémence Fernand Dumont ?

L'œuvre de jeunesse de Jacques Grand'Maison ainsi que l'analyse de plusieurs travaux d'intellectuels-militants catholiques des années 1950-1960 nous apprennent, à l'encontre des idées reçues, que la critique du cléricalisme fut initialement formulée par des croyants engagés, clercs ou laïcs, au nom même d'un catholicisme plus authentique. Les contributions multiples aux idéaux de la Révolution tranquille de ce catholicisme plus authentique, que nous nommerons *théologie de l'engagement*, ont peu été retenues. De pair avec le personnalisme, son allié philosophique, la théologie de l'engagement a fait plus que poser les jalons idéologiques pour une critique du cléricalisme au nom d'une foi plus authentique. En filigrane de cette critique se dessinait un certain idéal communautaire et culturel du développement social du Québec. Manifestement, cette théologie a, bien sûr, invité et motivé la jeunesse catholique à s'engager dans le monde afin de le transformer à l'aune du plan divin. Plus qu'une légitimation idéologique, elle aurait suggéré une éthique et une posture : celles de l'intellectuel-militant catholique, qui, d'une certaine façon, allaient marquer les intellectuels québécois et leurs productions savantes et militantes pour les générations à venir.

1. La France : figure de déchristianisation, figure de solution ?

La France inquiète, et on ne peut pas se passer d'elle. Il y aurait un vide dans le monde — dans l'Église — si elle cessait d'exister et d'y être inquiétante.

Yves CONGAR ⁴.

3 Fernand DUMONT, *Le Sort de la culture*, Montréal, L'Hexagone, 1987, p. 256.

4 Yves CONGAR, « Jésus-Christ en France », *La Vie intellectuelle*, février

Depuis les catholiques libéraux en France, et surtout depuis *Rerum novarum* (1891), l'Église catholique n'a pas cessé de réfléchir à la Question sociale ; elle n'a eu de cesse d'arrimer la vie paysanne et traditionnelle à la vie moderne et industrielle. Soucieux d'« apporter une réponse au problème crucial des sociétés modernes : "la misère imméritée du prolétariat", Léon XIII [a] oppos[é] au principe marxiste de la lutte des classes les principes thomistes du droit de propriété, de justice sociale et de charité chrétienne⁵ ». Reconnaissance implicite du fait moderne, l'encyclique demeurait néanmoins prudente : renouer avec le thomisme énonçait le doute à l'égard du primat de l'Histoire, du primat du conflit et de la nécessité de la conversion aux nouvelles idéologies socialistes⁶. Nature, grâce et tradition furent réaffirmées, avec un soupçon de nouveauté cependant. *Rerum novarum* n'a pas signifié la sortie de l'ultramontanisme, elle a annoncé cependant une mutation du rôle du chrétien. L'encyclique poursuivait la critique de l'Église contre les affres de l'économie libérale, tout en convoquant les chrétiens à un engagement temporel intensifié⁷. « Le rejet du libéralisme, rappelle Émile Poulat, ce n'est pas, par-delà la Révolution, le retour à l'Ancien Régime, mais, par-delà l'Ancien Régime lui-même, la redécouverte du Moyen-Âge authentique chrétien⁸. » La conjonction de Thomas d'Aquin et du monde moderne, le dialogue qui les unit et les confronte au sein de l'Église, allait constituer un mélange tout à fait singulier de tradition et de progrès. Le dualisme, une fois admis, allait se propager dans toutes les sphères de la vie animées par le catholicisme.

Dès l'intronisation de Pie X en 1903, l'Église de Rome réaffirme ses visées thomistes. Refaire l'unité médiévale, instaurer toutes choses dans le Christ est son mot d'ordre. Dès 1905, le pape décide « de lever une armée de militants ». L'Action catholique est née. On lui substituera bientôt (1930) des mouvements

1954, p. 114.

5 Nicole GAGNON, *La Sociologie doctrinale*, ronéotypé, p. 3.

6 Voir Pierre THIBAUT, *Savoir et Pouvoir : philosophie thomiste et politique cléricale au XIX^e siècle*, Québec, P.U.L., 1972.

7 Certains y voient l'illustration d'un paradoxe constitutif du christianisme. « La négation de la valeur de loi, de tout légalisme positif est à la racine du caractère subversif du christianisme mais en même temps à l'origine de l'incapacité à produire une véritable doctrine sociale. » Olivier CLAIN, « Le message social de Jésus dans l'œuvre du jeune Hegel », *La Question sociale d'hier à aujourd'hui : colloque du centenaire de Rerum Novarum*, Québec, P.U.L., 1994, p. 215.

8 Émile POULAT, « Préface », dans Pierre THIBAUT, *op. cit.*, p. XVIII.

d'Action catholique spécialisés « selon les milieux de vie et les appartenances de classe (L.O.C., J.O.C., J.A.C., J.I.C., J.E.C., etc.)⁹ ». D'abord conçue comme courroie de transmission entre la hiérarchie et les milieux de vie, l'Action catholique déborde rapidement cette tâche ; la conversion, la transformation, l'éducation de la jeunesse occupent de plus en plus l'esprit de ses aumôniers.

Le grand drame qui a donné naissance au jocisme, relate M^{gr} Cardijn, fondateur du mouvement, c'est l'opposition radicale, dans la vie des travailleurs du monde entier, entre leur destinée divine et la réalité effrayante de leur vie de tous les jours [...]. Pour sauver les jeunes travailleurs, il faut avant tout leur faire découvrir eux-mêmes ce qu'ils sont, la valeur de leur travail, de leur avenir, de leur amour, du temps libre ; ils doivent en comprendre la beauté dans le cadre même de leur propre vocation personnelle, familiale et sociale. [...] Aussi la J.O.C. a mis au point, pour les jeunes travailleurs, une pédagogie nouvelle qui, au lieu de partir de la doctrine, de la théorie, des livres, part de la vie, de la réalité, des problèmes¹⁰.

Avec l'Action catholique, le catholicisme change de visage : la Question sociale ne se règle plus par de beaux principes, elle ne s'épuise plus en discours, elle se joue au cœur du monde où laïcs et clercs sont conviés à l'apostolat. À première vue, rien là d'original. Ce qui est nouveau, c'est la généralisation et la massification de ces mouvements, leur grande autonomie aussi. À chaque milieu son mouvement ; à chaque mouvement sa stratégie, ses méthodes, ses organes de presse, son activité. Cette parcellisation déplace peu à peu l'activité religieuse de la paroisse au diocèse. Les aumôniers collaborent pour une pastorale de plus en plus intégrée. La Hiérarchie doit s'ajuster ; les réseaux de communication ne peuvent plus être les mêmes : se dessine la figure d'un type d'aumônier en contact privilégié avec les mœurs de la jeunesse moderne, qui se donne pour tâche d'adapter l'Église aux réalités nouvelles, de rendre congruent le message de la foi à la vie du monde. Pour lui, parce qu'elle personnifie la volonté et l'espérance, la jeunesse brise les anciens cadres cléricaux, suscite de nouvelles pédagogies, appelle à une rénovation du rôle des laïcs. On justifie ainsi des études minutieuses des « milieux de vie » tout en favorisant la libre discussion entre aumôniers, ce qui présage une curieuse mutation du corps clérical. L'Action catholique spécialisée légitime la spécialisation de ses aumôniers ; lentement, par l'incursion des sciences sociales, le jeune clergé se professionnalise.

9 Nicole GAGNON, *op. cit.*, p. 6.

10 M^{gr} Joseph CARDIJN, *L'Église face aux problèmes de la jeunesse travailleuse*, Bruxelles, Secrétariat international de la J.O.C., 1949, pp. 36 et 39.

Bien sûr, l'Action catholique ne fait pas que cela. Son rôle est plus large. Elle forme de nombreux leaders, réveille les ardeurs des milieux avachis, suscite chaque fois une ferveur nouvelle. « Voir, juger, agir » est sa maxime. Elle cultivera un certain idéal de l'homme nouveau, ou de l'homme total, intégral, en reprenant à son compte la formule de Bergson, « agir en homme de pensée et penser en homme d'action ».

La déchristianisation fut sans doute le diagnostic le plus rassembleur, en France et ailleurs, de la sociologie religieuse naissante. On se préoccupait, à nouveau, de l'indifférence en matière de religion. Je dis « à nouveau », car depuis Lamennais, seuls quelques clercs inquiets s'étaient aventurés à décrier la baisse de la ferveur religieuse. Pourquoi un peuple plus ou moins « déchristianisé » depuis près de deux siècles s'inquiétait-il subitement de cet état de fait ? Au diagnostic de déchristianisation correspondait une nouvelle attente par rapport à la religion. Le laïcisme cédant lentement sa place aux idéologies marxistes, une crainte nouvelle envahissait les milieux catholiques français. Le christianisme, rempart aux excès de la civilisation moderne, s'effondrait-il ? Les nouvelles masses laborieuses étaient-elles suffisamment instruites des préceptes du catholicisme, et converties ? Les nouvelles conditions de vie prolétarienne étaient-elles propices à une démobilisation religieuse ? Toutes ces questions sont d'abord induites des initiatives de recherche de l'Action catholique. S'il est impossible d'ignorer l'acquis des nouvelles méthodes des sciences sociales pour comprendre l'émergence de la sociologie religieuse, il est également impensable d'arracher celle-ci de son terreau, c'est-à-dire l'Action catholique. Ensemble, elles façonneront les contours d'une nouvelle pastorale adaptée aux « milieux de vie ». Comme le relate Gabriel Le Bras :

Tout naturellement, les œuvres nouvelles de l'Action catholique étaient hantées par le problème des milieux et de leurs rapports avec la sociologie religieuse. Les enquêtes par elles entreprises, avec, chez les promoteurs, des intentions d'abord éducatives, ont fourni quelques informations et familiarisé les jeunes esprits avec les questions de structure et de contact. [...] Éducation qui nous paraît importante pour notre propos : la sociologie religieuse ne doit pas être une science de spécialistes et de pontifes ¹¹.

D'après lui, c'est sous l'impulsion du chanoine Boulard, lui-même fondateur de la J.A.C., que « la sociologie religieuse fait ses débuts et pénètre dans les Grands Séminaires [...]. Des sessions de pastorale, ouvertes à tout le clergé, sont organisées par les évêques, les aumôniers d'Action Catholique, dont le thème

11 Gabriel LE BRAS, « La Sociologie du catholicisme en France », *Lumen Vitae*, VI, I, 1951, p. 26.

central est l'adaptation de l'Église aux structures nouvelles ¹² ». Plusieurs études de sociologie religieuse fournissent des statistiques alarmantes sur la pratique dominicale — ne pensons qu'à ce 2 % de pratiquants que Gabriel Le Bras répertorie chez les ouvriers parisiens. Où est passée la France catholique ¹³ ? Malgré l'opprobre que représente un tel constat pour plusieurs chrétiens, l'effort de vérité est admiré ; les catholiques des pays voisins, de Belgique surtout, sont tentés d'entreprendre de telles études : connaître avec crudité la ferveur de ses fidèles peut choquer, mais peut aussi aider à prévenir ! Car ce qu'on croyait pouvoir attribuer à la culture ne tient plus, la dérive chrétienne semble, aux yeux des premiers sociologues pastoraux, un phénomène universel. L'urbanisation et l'industrialisation transcendent les frontières : l'athéisme français est-il appelé à se généraliser ? L'Europe catholique cherche à s'organiser. À la déchristianisation doit correspondre un nouveau « revival », armé cette fois-ci, de science positive.

12 *Idem*, p. 29.

13 Plusieurs études pourraient être citées. Ne pensons qu'au célèbre livre de l'abbé GODIN, *La France, pays de mission ?*, Paris, Cerf, 1943. « Ce qui importe ici, disait Chombart de Lauwe, ce n'est pas seulement le point de vue de l'Église, c'est d'une part la situation de la France, devenue à ce propos un point de mire, sur le plan international et surtout, d'autre part, l'énorme importance des études de sociologie religieuse. » P. CHOMBART DE LAUWE, « La sociologie religieuse : effort de vérité », *Problèmes du catholicisme français*, Paris, La Nef, 1954, p. 45.

1.1. Positivisme et nouvelle pastorale

Au sortir de la Deuxième Guerre mondiale, la nouvelle pastorale prend forme et se diffuse.

Sous la direction de M. l'abbé Boulard, les *Cahiers du clergé rural* offrent au clergé et aux militants des principes de recherche et des résultats dont le plus saisissant est la carte de la pratique religieuse en France. Dans les milieux urbains, le même rôle appartient à *Masses ouvrières*. L'organe de l'Union des Œuvres et aussi celui de l'Union apostolique entretiennent l'appétit du clergé pour nos problèmes. La *Revue de l'Action Populaire* fournit une information de très bonne qualité. Des études doctrinales, techniques, monographiques sont publiées par *Économie et Humanisme*¹⁴.

Le réseau européen se consolide à travers les travaux du chanoine Boulard et du père Lebret ; s'y ajoute, en Belgique, la sociologie catholique du chanoine Leclerc. Gabriel Le Bras collabore étroitement avec le chanoine Boulard ; une place est faite à la sociologie religieuse au Centre national de recherche scientifique ; on met sur pied le Centre pastoral des missions de l'intérieur en France (C.P.M.I.) animé par les travaux du franciscain Motte. La filière belge produit plusieurs sociologues de renom, dont Jean Rémy, l'abbé Dingemans et l'abbé François Houtart. Les relations se nouent au rythme de la publication d'enquêtes. Théologiens, sociologues et urbanistes se côtoient. On note que le dominicain Congar suit les cours de Gabriel Le Bras¹⁵, et on s'assemble autour d'un projet commun : « la pastorale d'ensemble ». La nouveauté étonne car on entend transformer radicalement la prédication traditionnelle, et même plus :

Ne faut-il point, questionne Le Bras, embrassant toutes les perspectives françaises du catholicisme, poser le problème général d'une politique des effectifs cléricaux, d'une coordination des œuvres, d'une refonte des congrégations, d'un programme d'éducation et d'enseignement, de la structure même de l'Église de France avec l'esprit et les méthodes d'une rigoureuse sociologie¹⁶ ?

Bien que différents dans leur contenu et leur application, la pastorale d'ensemble, les plans de pastorale et la grande mission diocésaine s'affairent tous à mesurer, à scruter et à analyser soigneusement ce qu'on appelle la « vitalité religieuse ». Ils « correspondent à plusieurs courants de fond, qui parcourent

14 Gabriel LE BRAS, *op. cit.*, p. 27.

15 J.-P. JOSSUA, *Le Père Congar : la théologie au service du Peuple de Dieu*, Paris, Cerf, 1967, p. 23.

16 Gabriel LE BRAS, *op. cit.*, p. 39.

aussi bien le monde profane que l'Église. Ils s'inscrivent, du point de vue sociologique, dans ce grand mouvement de rationalisation de tous les secteurs de la vie collective¹⁷ ». Les préceptes de la « pastorale d'ensemble » rejoignent ceux de l'Action catholique : « voir, juger et agir ». Toutefois, ce ne sont plus les jeunes eux-mêmes qui sont mis à contribution : des professionnels se chargent des principaux travaux à entreprendre. Pour la grande mission, les étapes sont nombreuses ; cela va des rapports de chaque comité du diocèse (J.O.C., L.O.C., J.E.C., etc.) et de chaque organisation pieuse jusqu'au découpage du diocèse en zones socio-économiques, d'une multitude d'entrevues avec les fidèles jusqu'au rapport sociologique et pastoral. Sur la base des rapports, l'évêché, aidé du comité organisateur, voit à la mise sur pied d'un comité de prédication qui se charge d'établir les thèmes et le ton des prêches à venir en fonction des milieux, des préoccupations des gens, voire de leurs besoins. Une fois faite la prédication, les sociologues retournent sur le terrain pour juger des manques et des bienfaits afin de suggérer à l'épiscopat quelques réaménagements. Pour la pastorale d'ensemble à strictement parler ou les plans de pastorale, l'entreprise est plus vaste encore, car elle déborde le champ de la prédication et des œuvres. Comme le disaient les abbés Houtart et Dingemans :

la réalisation d'une étude socio-religieuse sur l'ensemble d'une région constitue un premier pas important de cette réflexion commune. Mais ce n'est qu'un pas. L'élaboration progressive d'un plan de pastorale, l'accomplissement de ses étapes, sa révision périodique, accompagnée, bien entendu, des réformes institutionnelles nécessaires, voilà ce que signifie une pastorale d'ensemble. Une telle pastorale ne sera donc jamais terminée, mais toujours en cheminement¹⁸.

La rationalisation de la vie pastorale s'étend jusque dans l'urbanisme. D'ailleurs on ne sait trop qui, de celui-ci ou de celle-là, s'engage le premier dans ce processus. Bien situer une église, la situer judicieusement importe tout autant que de zélés militants :

s'est-on toujours préoccupé de savoir si les découpages actuels permettraient une communauté réelle ou si, au prix d'une grande dépense d'énergie [...], on ne créait pas une communauté spirituelle insuffisamment reliée aux groupements humains existant dans la

17 François HOUTART et Walter GODDIN, « Pastorale d'ensemble et plans de pastorale », *Concilium*, 3, 1965, p. 44.

18 L. DINGEMANS et F. HOUTART, *Pastorale d'une région industrielle*, Bruxelles, Éditions du C.E.P., 1964, p. 157.

vie réelle. Faire entrer la vie dans les structures de l'Église est un problème posé à l'envers ¹⁹.

L'accointance entre la pastorale, l'aménagement du territoire et l'urbanisme n'est pas fortuite. Pour une certaine classe de catholiques européens de l'époque, l'impératif d'« unité » les lie inextricablement entre eux. Pour ceux-là, il est évident que la prédication doit aller au-delà de l'émotif et du spectaculaire. Susciter la ferveur religieuse et raviver le zèle des pénitents ne suffisent pas à contrer les affres de la vie moderne. Le catholicisme ne peut plus s'en tenir à la volonté : il doit s'attaquer aux causes et aux structures. « Il faut refaire des structures à portée d'homme qui puissent étreindre l'univers, mais cela exige que l'on révise ses schémas, que l'on fasse de nouveaux gabarits. La révolution du XX^e siècle, lance le père Lebreton, sera la révolution des techniques de coordination et des structures ; il s'agit de retrouver les lois de la bonne activité des hommes ²⁰. » Pour illustrer la pratique de la nouvelle pastorale, on peut traduire le « voir, juger, agir » par un « cueillir, intégrer, aménager ». Positiviste, le nouveau professionnel de la pastorale « intégrée » doit « cueillir » de l'information sur les mœurs, sur la pratique religieuse et sur les structures déficientes. Planificateur, il songe à « intégrer » ce que la vie moderne a séparé : le travail, la famille, la culture, la vie, la foi. Réformiste, il vaque à « aménager » la collectivité qu'il a étudiée à l'aune du grand plan directeur. « L'intelligence humaine pénètre dans les choses jusqu'à leur nature, elle reconnaît l'activité naturelle des choses, leur interaction, leur harmonie totale ; elle découvre le monde en son ordre ; l'esprit humain retrouve le spirituel mis par l'esprit premier dans les choses, il s'empare de l'intelligible que l'univers lui présente, il arrive à saisir progressivement le plan divin ²¹. » Même le vocabulaire utilisé trahit l'obsession « aménagiste » : « Nous souhaitons des explorations de l'âme qui nous découvrent les régions de la foi, de la conscience, du sentiment religieux ²². »

On le sait aujourd'hui, la nouvelle pastorale n'a pas donné les résultats escomptés. Elle fit en un sens beaucoup plus. Elle favorisa l'incursion des sciences sociales au cœur de l'Église ²³. Elle ne modernisa pas seulement l'institution

19 F. HOUTART, « Structures sociales et circonscriptions religieuses », *Lumen Vitae*, VI, I, 1951, p. 231.

20 L.-J. LEBRET et J.-M. GATHERON, *Principes et perspective d'une économie humaine*, Écully (Rhône), coll. « Économie et humanisme », n° 4, 1944, p. 27.

21 L.-J. LEBRET et J.-M. GATHERON, *op. cit.*, p. 9.

22, Gabriel LE BRAS, *op. cit.*, p. 42.

23 Le jésuite Georges DELCUVE constatait dès 1951 cette tendance, comme si l'inquiétude de la déchristianisation menait inmanquablement à rechercher une pathologie sociale, et donc à faire des membres du corps clérical des

cléricale, elle accentua la professionnalisation amorcée, entre autres, par les aumôniers de l'Action catholique. Il ne faudrait pas oublier pour autant l'apport des laïcs et des intellectuels-militants qui ont trouvé à cette époque des possibilités d'engagement et de recherche ainsi que des responsabilités à peine imaginables quelque trente ans plus tôt. Certains d'entre eux, même les savants les plus consciencieux comme Gabriel Le Bras, s'y sont même épris d'un idéal bien près de celui d'un Saint-Simon. La pastorale était à la mesure de leur désir « de transformer l'Église militante en Église triomphante » ; de parachever « la plus merveilleuse des palingénésies que puisse rêver un sociologue ²⁴ ».

La nouvelle pastorale n'est pas qu'œuvre de sociologues et d'urbanistes attentifs aux faits sociaux et désireux d'intégration fonctionnelle. Son insistance sur la réforme des structures suggère plus qu'une rationalisation de l'encadrement social du clergé, elle appelle également une critique. Procès du traditionalisme, du fixisme d'une institution cléricale incapable de s'adapter au monde moderne, procès des dogmes qui s'assimilent la foi jusqu'à la dissoudre et la perdre. Ce hiatus entre l'institution et l'expérience contemporaine formera l'épicentre de la critique d'une nouvelle théologie qui, parallèlement à l'incursion de la sociologie religieuse, appellera à l'engagement total du chrétien. Nous voilà déjà très près du concile Vatican II.

« hygiénistes » de l'âme. « Réflexions sur l'état présent de la sociologie religieuse », *Lumen Vitae*, VI, I, 1951, pp. 382-383.

24 Gabriel LE BRAS, *op. cit.*, p. 42.

1.2. La « théologie de l'engagement »

Tous les principes qui inspirent notre monde sont d'origine chrétienne ; aucun ne s'oppose à la conception de vie que le christianisme propose. Si on a cru de différents côtés à une opposition entre le christianisme et le monde moderne, c'est uniquement, parce que de mauvais chrétiens avaient détourné le christianisme de son sens véritable [...]. Mais, de nos jours, les yeux s'ouvrent de plus en plus ; on revient à un christianisme authentique [...]; [...] les chrétiens peuvent et doivent être au premier rang des artisans de l'unification du genre humain.

Jacques LECLERCQ ²⁵.

Comme le relate Jacques Duquesne, « À partir des années trente, le thème de l'engagement connaît un bel essor dans le monde catholique. Les mouvements d'Action Catholique comme la J.O.C. qui naissent alors le répètent à leurs membres, des prêtres commencent à le développer en chaire, la presse catholique le suggère : un bon catholique doit s'engager ²⁶. » Mais s'engager où, à quoi, pourquoi et comment ? À la déchristianisation, concept éponge de la nouvelle pastorale sociologique, correspond l'engagement, leitmotiv d'une théologie qui se veut, elle aussi, active dans le monde. Nous entendons d'ordinaire l'engagement dans son acception courante, ce qui nous induirait ici en erreur. L'engagement catholique se veut critique, mais pas nécessairement conflictuel. S'il fait appel à la volonté de chaque personne dans le but de transformer le monde, la politique n'est pourtant pas son passage obligé. Disons plutôt que l'engagement est la tentation de la politique sublimée dans le social.

Avant que d'asseoir quelque théologie, le thème de l'engagement est un fourre-tout idéologique commode pour raviver l'ardeur des militants chrétiens. Il implique néanmoins beaucoup. On y verra plus qu'un lieu commun. Son apport est double. D'abord, l'engagement appelle chaque individu à faire correspondre ses croyances les plus authentiques avec son action ; ensuite, cette action vise à transformer le monde, et ce, concrètement. Mais si l'engagement est un thème théologique, c'est que cette transformation du monde doit être déduite en conjonction avec le plan divin. Ce plan divin, on l'aura deviné, n'est pas donné avec mode d'emploi. La théologie s'affaire depuis des siècles à le décrypter et à l'interpréter.

25 Jacques LECLERCQ, *La Révolution de l'homme au xx^e siècle*, Paris, Casterman, 1963, p. 208.

26 Jacques DUQUESNE, *La Gauche du Christ*, Paris, Grasset, 1972, p. 108.

Le thème de l'engagement coïncide avec, si l'on me permet l'expression, un changement de paradigme en théologie. Il est né dans le sillon d'une mutation de l'idéologie chrétienne. Plusieurs exemples de cette transformation s'offrent à nous. Limitons-nous, pour les besoins de la cause, aux indicateurs les plus manifestes. L'engagement en est un. Comme nous l'avons déjà vu, le chrétien se devait d'« instaurer toutes choses dans le Christ » ; l'engagement radicalise ce mot d'ordre, il pousse chaque fidèle à « s'emparer de toutes choses et de soi-même, les restituer à leur auteur qui est son auteur ; il peut s'insérer et insérer tout ce qu'il a [...] dans le grandiose plan d'ensemble, dans le mouvement universel ²⁷ ». Cette restitution, cette récapitulation dans le Christ met inévitablement les chrétiens aux prises avec des « ennemis », qui cherchent eux aussi à s'emparer du monde. De ce point de vue, les chrétiens ne peuvent se retirer du monde, ils doivent œuvrer au cœur de celui-ci, irrémédiablement. Ils « n'ont pas le loisir de la fuite au désert, harangue le dominicain Lebret. Il n'y a plus de désert, et se retirer serait trahir. [...] Aucune doctrine, aucune structure, aucune tendance ne doit le déconcentrer. Il n'est pour eux que de regarder le monde bien en face, de le comparer à leur plan qui est le plan de Dieu [...] ²⁸ ». Pour le père Lebret, directeur de la collection « Économie et Humanisme », la fin de la Deuxième Guerre plonge la catholicité dans un monde perpétuellement à bâtir, où croire au progrès est non seulement une invitation mais un impératif pour tous les fidèles. Théologiquement, selon lui, le progrès, « c'est tout simplement la contribution de l'homme à l'œuvre de Dieu ²⁹ ». Pour s'y mettre, le chrétien doit, un peu dans l'esprit de sa collection, vaquer à des travaux de développement et d'aménagement du territoire, œuvrer à des réformes institutionnelles profanes, en un mot, incarner partout où il est possible le Christ. D'une certaine façon, l'engagement se joue dans l'« antichambre » ³⁰ de la scène politique. Critique et moraliste, le militant chrétien s'y veut toutefois actif avec plus de pragmatisme et plus de pureté que les politiciens eux-mêmes.

Comme le capitaliste, le chrétien veut conquérir le monde [...]. Comme le socialiste, le chrétien veut libérer l'homme. [...] Plusieurs le disent socialiste et, en un sens, ils ont raison si l'on fait commencer le socialisme au désir sincère des réponses de structure en vue de la plus juste répartition des fruits du travail. Anti-

27 L.-J. LEBRET, *Le Guide du militant*, t. II, L'Arbresle (Rhône), coll. « Économie et Humanisme », 6, 1946, p. 171.

28 *Idem*, t. II, pp. 36-37.

29 *Idem*, t. I, p. 107.

30 Jacques DUQUESNE, *op. cit.*, p. 108.

individualiste, le chrétien est sociétaire ; personnaliste, il est communautaire ³¹.

Le militant chrétien engagé est une sorte de semeur de troubles. Inquiet de « la tiédeur réformiste, véritable porteur de l'angoisse des misères humaines », il n'apprécie guère ces petits politiciens « qui jouent le jeu de la réforme à petit train, sans penser à fond les structures nouvelles, sans analyser sérieusement le donné à renouveler ³² ».

L'engagement chez Lebret conduit à une mystique socio-politique aux accents héroïques. Assurée du plan divin, cette mystique ne peut déchoir ni rejoindre un populisme vulgaire ou un matérialisme ignorant de l'homme spirituel. À l'instar de la pastorale d'ensemble, telle que définie par l'abbé Houtart, l'engagement du chrétien exige un incessant cheminement, une « révolution permanente ». Le militant doit se tenir « personnellement en attitude révolutionnaire, prêt à se transformer [lui]-même ³³ ». Il a pour horizon ultime la ré-unification de ce que les temps présents ont séparé. Son engagement cherche à réhabiliter l'éthique unitaire du monde médiéval et ce, au-delà de l'ordonnement de parure proposé par les doctrines socialistes.

L'ordre de la production n'est qu'un élément de l'ordre total, précise le dominicain Lebret. L'homme de demain doit désirer l'ordre total et pour cela établir à la fois l'ordre économique, l'ordre politique, l'ordre spirituel ; il doit achever la rationalisation des travaux jusqu'à les organiser en vue de l'équilibre personnel — équilibre supérieur de l'homme qui s'épanouit — de l'équilibre social — équilibre aux dimensions du monde ³⁴.

Teinté de l'idéal scientifique, où l'homme par la raison retrouvera les véritables lois de sa nature, cet ordre appelle l'aménagement de la cité terrestre selon les volontés divines. Raison et religion se rencontrent et se fusionnent. Le militant a le devoir d'« ach[e]ve[r] la Création ³⁵ ». Son salut ne tient pas qu'à lui seul comme dans certaines sectes protestantes, quelques œuvres ne suffisent pas. La vie entière du militant est une œuvre au service du peuple consacré par Dieu. Ainsi s'imposait l'action sociale pour le chrétien des années 1940-1950. On imagine assez le climat romantique et chevaleresque, mais exigeant et sans fuite possible, dans lequel évoluait la jeunesse catholique de l'époque :

31 L.-J. LEBRET, *Le Guide du militant*, t. I, p. 39.

32 *Idem*, t. I, p. 40.

33 *Idem*, t. II, p. 168.

34 *Idem*, t. II, p. 163.

35 *Idem*, t. II, p. 106.

Pressé par son désir, le militant chrétien n'est jamais satisfait de ce qu'il fait. Il ne retrouve son équilibre que dans l'abandon. Après qu'il a tellement désiré et tellement accompli, après qu'il a rendu son témoignage, il s'en remet à Dieu. Son désir, qui dépasse tellement son action, rejoint le désir de Dieu. Sa volonté se fond dans la volonté divine ; ainsi il accomplira avec Dieu tout ce que Dieu veut ³⁶.

À ceux qui doutent, disons que les travaux du père Lebreton, bien qu'ils aient leur style, ne sont pas d'étranges fragments égarés dans une littérature plus sage et contemplative. *Le Guide du militant* est au contraire une pièce de résistance au menu du chrétien engagé. Connue et diffusée partout dans le monde ³⁷, citée en exemple par les jocistes, il inspirera un nombre incalculable de jeunes croyants, notamment au Canada français ³⁸. Proluxe auteur, le dominicain a d'ailleurs fondé la collection « Spiritualité », « très lue par de nombreux militants de France et de l'étranger », aux « titres [...] assez suggestifs » comme *Principes pour l'action*, *En mission prolétarienne*, *Action marche vers Dieu*, etc. ³⁹.

Le thème de l'engagement n'aurait pu se déployer autant sans s'assurer d'une théologie. Plusieurs propositions étaient considérées pour l'époque peu ortho-

36 *Idem*, t. II, p. 172.

37 « L'action exercée par le R.P. Lebreton, o.p., sur les milieux catholiques latino-américains est considérable. [...] Son voyage de 1947 à travers le Brésil, le Chili, l'Uruguay et l'Argentine décida la création d'équipes, de techniciens et d'apôtres en vue d'étudier et d'améliorer, dans les nations sud-américaines, la situation sociale, économique et culturelle. [...] *Le Guide du militant*, *L'Efficacité politique du chrétien*, *L'Action marche vers Dieu*, du R.P. Lebreton sont les manuels de base, théoriques et pratiques en usage dans les cercles des dirigeants catholiques. La majorité des catholiques sud-américains engagés dans la christianisation de leur milieu suivirent les sessions de formation intensives, organisées par Économie et Humanisme à La Tourelle, citadelle du mouvement en France. » Georges KIBÉDI, « La Sociologie religieuse en Amérique latine », *Lumen Vitae*, VI, I, 1951, p. 157.

38 « De la part de la J.E.C., il s'agissait du décalque pur et simple du mode employé par la J.O.C., qui à son tour a puisé dans l'expérience de ses homologues, belges en particulier. Viennent s'ajouter des influences parallèles de Congar, de Lubac, de Mounier, de Lebreton et de la revue *Économie et Humanisme*, etc. » André J. BÉLANGER, *Ruptures et constantes*, Montréal, Hurtubise H.M.H., 1977, p. 56.

39 L.J. LEBRETON, « Le centre "Économie et Humanisme" », dans *Introduction à la dynamique du développement, Résumés du cours du R.P. Louis-Joseph Lebreton, professeur invité à l'Université de Montréal (octobre à décembre 1955)*, Faculté des sciences sociales, Université de Montréal.

doxes. Pour légitimer l'engagement, l'action et la transformation du monde, il fallait s'attaquer à de vieilles certitudes depuis longtemps institutionnalisées en doctrines. Ce fut la tâche, entre autres, des pères dominicains Chenu et Congar, le premier entreprenant notamment une relecture de saint Thomas, le second une réinterprétation du statut de l'Histoire et du rôle du laïc.

Rendre actuel Thomas d'Aquin, le réinterpréter à l'aune de la modernité ne fut pas chose facile. Pour cela, le père Chenu dut faire appel à de nouvelles méthodes : l'exégèse historico-critique en est une ⁴⁰. Replaçant en contexte les écrits patristiques, il en questionnait une à une les interprétations officielles. Par la grande porte de saint Thomas, lui-même dominicain ne l'oublions pas, le père Chenu entra dans le vestibule pontifical, il y refaisait d'une certaine manière le coup du cheval de Troie. Il allait oser réinterpréter le socle du catholicisme post-Vatican I jusqu'à bouleverser les conventions établies en reposant, entre autres, la question du mystère de l'Incarnation. C'est ainsi qu'il fut l'un des premiers théologiens catholiques à élaborer les fondements d'une théologie du travail. Celle-ci esquissait bien plus que les possibilités d'un accès des « petits » et des « simples », « par leur état même de travailleurs, [au] royaume de Dieu ⁴¹ ». En faisant du travail l'un des pivots de l'Incarnation, le père Chenu proposait en quelque sorte une correspondance entre le plan humain et le plan divin. Les distinctions entre l'Église et les fidèles, entre le spirituel et le temporel, entre le sacré et le profane s'estompaient peu à peu. De l'Église triomphante éclairée de son élite cléricale, on se rangeait à l'idée du Peuple de Dieu où les masses de travailleurs militants-chrétiens allaient, de par leurs actions les plus terrestres, accomplir les fins divines.

[La] redécouverte [de l'idée du Peuple de Dieu] a été le fait d'hommes qui, en dépassant le point de vue juridique d'une fondation de l'Église faite une fois par le Christ, cherchaient dans l'ensemble des Écritures le développement du Dessein de Dieu. Ils ont été amenés ainsi à redécouvrir la continuité de l'Église avec Israël [...]. [...] on comprenait que l'Église n'est pas seulement institution, ensemble de moyens objectifs de grâce, mais qu'elle est faite des hommes que Dieu appelle et qui répondent à cet appel ⁴².

40 Rappelons que les dominicains furent les pionniers de cette méthode, notamment le père Marie-Joseph Lagrange, promoteur de la méthode historique appliquée à la Bible et fondateur de l'École biblique et archéologique de Jérusalem.

41 Marie-Dominique CHENU, « Pour une théologie du travail », *Esprit*, janvier 1952, p. 12.

42 Yves CONGAR, « L'Église comme Peuple de Dieu », *Concilium*, I, 1965, p. 17.

La théologie catholique connaissait ici ce que nous avons appelé un « changement de paradigme » lié d'étroite façon « à la redécouverte de [...] la dimension historique de la Révélation et de l'institution salutaire, redécouverte qui culminait dans celle de l'eschatologie ⁴³ ». La réinterprétation du sens de la Création est certes l'une des dimensions les plus importantes de ce nouveau paradigme. À elle seule, elle justifie et corrobore un lien inédit entre le chrétien et l'Histoire.

Comme le soulignait Congar, « Il semble que, dans la présentation de la Religion surtout comme culte et comme obligations morales, héritée des Classiques du XVII^e siècle, nous avons quelque peu perdu le sentiment que le christianisme présente *une espérance* totale, même pour le monde dit matériel ⁴⁴ ». La théologie classique, dont Congar rappelle l'hégémonie, lisait le livre de la Genèse comme le récit de la Chute de l'Homme. En réponse au péché originel, l'Église avait développé une théologie de la Rédemption, atténuant ainsi la dimension de l'espérance. Pour nombre de théologiens, l'humanité se devait d'expié dans la douleur et la prière la tentation première. Cette interprétation univoque ne satisfait pas le père Chenu. Selon lui, le récit de la Genèse nous apprend que « L'homme est maître de l'univers » ; il ne faut plus considérer la Création

comme un épisode initial et préhistorique (transcendance purement statique de Dieu, nature préfabriquée et immuable), mais dans le déroulement cosmique du plan divin : l'homme *collaborateur* [j.s.] de la création et *démiurge* [j.s.] de son évolution, dans la découverte, l'exploitation, la spiritualisation de la nature. Cette action sur la nature (le travail) est participation divine jusque dans son risque ⁴⁵.

« La création, résume à juste titre Jacques Duquesne, n'est plus un donné, elle est un se faisant. L'insistance sur la nature fait place à l'insistance sur l'Histoire ⁴⁶. » Une fois lancé dans le « projet » de la Création, l'homme n'a plus à opposer créateur et créatures.

L'ordre de la Rédemption ou de la grâce d'un côté, l'ordre de la nature ou de la création, de l'autre, ont un même fondement et relèvent d'une même souveraineté, d'un même gouvernement, ceux de Jésus-Christ [...] cette unité de principe n'engage pas une unité de

43 *Idem.*

44 *Idem*, p. 21.

45 Marie-Dominique CHENU, *op. cit.*, p. 11.

46 Jacques DUQUESNE, *op. cit.*, pp. 157-158.

structure [...] elle engage à coup sûr, une unité de plan et de finalité⁴⁷.

Cette finalité concerne au premier chef la transformation du monde selon les vertus de l'authentique tradition. La loi majeure du chrétien « est l'incarnation, fût-ce pour parvenir à l'apocalypse finale⁴⁸ ». Logiquement, réinterpréter le sens de la création, en faisant de l'homme le collaborateur d'une création — toujours en marche — où « tout est déjà donné et cependant n'est pas encore réalisé »⁴⁹, appelait aussi une relecture de l'eschatologie et, conséquemment, une toute nouvelle vue de l'*Histoire*. Si la Création n'est plus un donné mais un projet, le chrétien a toutes les raisons de se faire une idée, voire une philosophie du déploiement de l'*Histoire*, car en elle sont contenus des parcelles de la Révélation et des fragments de la Volonté divine. Pour la catholicité, cette philosophie de l'*Histoire* innove. Le chrétien n'est pas uniquement le passif produit du temps qui passe mais aussi, divinement et humainement, le vaillant producteur de ce temps qu'on jugeait immuable et ce, jusqu'au retour du Christ sur terre. La chrétienté en entier est dès lors invitée à concrétiser le mystère de

l'Incarnation. Dieu fait homme ; tout ce qui est humain est matière de grâce. Si le travail prend consistance humaine (mais alors seulement), il entre dans l'économie de la grâce ; il y entre deux fois, comme œuvre de l'homme, comme principe d'une communauté, il est aussi terre de grâce. L'incarnation continuée ; le corps mystique du Christ, thème désormais classique d'une spiritualité où le monde du travail trouve son équilibre et sa place chrétienne, et pas seulement par l'acquisition des mérites. Spiritualité nouvelle ? Non. C'est la Genèse, du saint Thomas, du saint Paul, du dogme premier⁵⁰.

Voilà la posture principale de la « nouvelle théologie » : s'enquérir du « dogme premier », retrouver, par l'examen minutieux et exégétique des écrits des Pères de l'Église, l'interprétation authentique de la tradition chrétienne. Celle-là même qui, par-delà les aléas doctrinaires et les vicissitudes des époques, serait capable de donner sens à la vie du chrétien, tout en faisant de sa foi une foi de libération et de justice sociale. Comme l'interprétation exégétique varie au gré des nouveaux éléments historiques qu'on trouve, au gré des nouveautés du monde

47 J.-P. JOSSUA, *op. cit.*, pp. 134-135.

48 Marie-Dominique CHENU, « Le Chrétien dans le monde », *Problèmes du catholicisme français*, Paris, La Nef, 1954, p. 218.

49 J.-P. JOSSUA, *op. cit.*, p. 174.

50 Marie-Dominique CHENU, « Pour une théologie du travail », *loc. cit.*, janvier 1952, p. 12.

contemporain qui demandent une explication et au gré des traditions figées que l'on doit questionner, la tâche de cette « nouvelle théologie » est donc sans fin. Tout comme l'expert de la pastorale d'ensemble et le militant-chrétien engagé, le « nouveau théologien » n'a d'autre choix que de s'opposer à la fausseté des conventions établies.

[Car] un éventuel non-conformisme catholique ne peut être qu'une dénonciation de tradition moins authentique et moins pure, au nom de l'obéissance à une tradition plus authentique et plus pure. Il consiste essentiellement à revenir à la (vraie) tradition ; à faire que l'Église soit véritablement elle-même, et que nous lui soyons, nous, moins infidèles ⁵¹.

Ainsi vue, la théologie n'est plus gardienne de l'orthodoxie, mais de l'authenticité de la tradition. D'une théologie doctrinale, on passe à une théologie « critique » de l'institution. Dans l'esprit des pères Congar et Chenu, il ne s'agissait pas d'écarter la hiérarchie, mais de retrouver la véritable signification du message biblique, cela dût-il signifier l'affrontement.

Il ne faut pas se méprendre, cette mutation du discours théologique catholique ne s'est pas effectuée en vase clos comme ma présentation pourrait à tort le suggérer. S'il y a une interrogation qui a obsédé tout au long du XX^e siècle la catholicité pensante, c'est assurément l'Histoire. Elle fut l'idée mère de la réflexion profane du XIX^e siècle, elle le fut de la réflexion religieuse contemporaine. Si l'on désire comprendre l'émergence de cette préoccupation dans les cercles d'Église il faut la penser en relation avec l'essor considérable du matérialisme historique en Europe à cette époque. Un peu à l'image du thème médiateur de l'« engagement » qui se donnait en réponse au libéralisme et au socialisme, l'Histoire réinterprétée par la nouvelle théologie répliquait à l'univocité de la lecture marxiste et aux prémisses individualistes de l'économie libérale.

Se frotter aux philosophies de l'Histoire exigeait de refaire siens les leitmotivs du Progrès, de détourner l'historicisme de ses horizons idéaliste ou matérialiste et d'affirmer le primat de l'Incarnation comme moteur de l'évolution. Comme l'indique Yves Congar, c'est

au moment où les chrétiens négligeaient cet aspect de leur message, [que] naissaient les philosophies de l'Histoire (Vico, Montesquieu), qui préparaient les grandes interprétations modernes d'une Histoire du Monde sans Dieu ni Christ (Hegel, Marx). En face d'une Religion sans Monde, les hommes formulaient l'idéal d'un Monde sans Religion. Nous sortons de cette situation miséra-

51 Yves CONGAR, « Culpabilité, Responsabilité et sanctions collectives (suite) », *La Vie intellectuelle*, avril 1950, p. 407.

ble, le Peuple de Dieu reprend conscience de son caractère messianique et d'être le porteur de l'espérance d'un achèvement du Monde en Jésus-Christ ⁵².

Le temps n'est plus à une attitude inquisitrice vis-à-vis l'« hérésie » marxiste comme à l'époque de la doctrine sociale de l'Église, il est au contraire au dialogue. La redécouverte d'Israël ramène avec elle la posture des prophètes oubliés. Dorénavant, il s'agit de lire les signes du temps au cœur du monde. « De toute manière, tranche Congar, une partie des progrès des choses chrétiennes se fait par des non-chrétiens. [...] il peut même arriver qu'en articulant des critiques, des jugements très sévères sur la vie de l'Église [...] le monde prononce sans le savoir un jugement de Dieu [...] ⁵³. » Feuerbach, Marx et Engels, bourreaux du jugement de Dieu ? Au-delà de l'apparente manœuvre de récupération, ce qui est en jeu ici, c'est une nouvelle conception du monde profane et du rôle des laïcs. Si l'homme participe de la Création, même l'idée la plus radicalement athée peut révéler une parcelle du plan divin. « Il est incontestable que le marxisme a fait beaucoup pour développer le nouveau sens d'une responsabilité historique et collective [...] ⁵⁴. » Ce qui retient l'attention de la nouvelle théologie, ce n'est pas la soif de justice du marxisme, mais plutôt sa philosophie de l'histoire, la « plus achevé[e] », selon Congar. Mieux qu'aucune autre, elle assume « la valeur prophétique d'une explication du mouvement des choses ⁵⁵ ». À la limite, le marxiste est un chrétien qui s'ignore.

L'influence du marxisme fut considérable. Les ouvriers le devenaient, les intellectuels l'étudiaient, des politiciens en faisaient la propagande. La nouvelle théologie devait, en réaction, formuler une idéologie qui, tout en s'amalgamant la dimension historique et prophétique du matérialisme historique, reposerait un certain dialogue entre le spirituel et le temporel. La réponse au marxisme fut loin d'être unanime au sein de l'Église. Du conservatisme papiste à la théologie de la libération cohabitèrent diverses tendances qui divisèrent profondément l'Église. Aux dires de ses artisans, la nouvelle théologie esquissa néanmoins les pourtours d'une philosophie religieuse de l'histoire qui fonde la perfectibilité de l'homme et du monde mais qui, au contraire du matérialisme historique, exige le libre consentement de l'homme, c'est-à-dire qui nécessite l'engagement de l'homme comme libre sujet de l'Histoire. Ces quelques orientations allaient plus ou moins

52 Yves CONGAR, « L'Église comme peuple de Dieu », *Concilium*, I, 1965, p. 21.

53 Yves CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950, p. 151.

54 Yves CONGAR, « Culpabilité, responsabilité et sanctions collectives », *La Vie intellectuelle*, mars 1950, p. 261.

55 *Idem*, p. 264.

être retenues lors du concile Vatican II. Résumons-les dans les termes du père Congar :

1. Dans l'œuvre de Dieu, tout va vers un terme à partir d'un germe [...]. 2. Ce développement se fait dans la ligne de l'intériorisation [...]. 3. En même temps, il se fait dans le sens d'une intensification de la présence de Dieu [...]. 4. Tout est déjà donné et cependant n'est pas encore réalisé [...]. 5. Ceci implique une maturation [...] mais quand un germe est mis, il s'épanouira, peu importe les contradictions [...]. 6. Les contradictions peuvent même aller jusqu'à la croix [...] : le succès dans l'échec [...]. 7. Mais il n'y a pas d'opposition entre Création et Rédemption, [seul importe] l'homme sauvé [...]. 8. [...] l'élection de quelques-uns pour le salut de beaucoup [...]. 9. Mais aucune substitution ne peut dispenser l'homme de sa libre réponse : l'histoire est l'espace de liberté, c'est-à-dire la libre réponse de la foi et de la liberté chrétienne dans l'Église : loi de l'interpellation divine et de la réponse humaine [...] ⁵⁶.

L'incorporation de la philosophie de l'Histoire au cœur de la théologie catholique allait surtout permettre d'actualiser l'image du christianisme. Ainsi, une philosophie religieuse de l'histoire a tenté de démontrer combien les doctrines révolutionnaires sont d'abord redevables à la chrétienté elle-même. En un certain sens, elle reprenait à son compte le constat déjà formulé par Victor Hugo : « Sur cinq révolutions d'émancipation qui ont éclaté en Europe depuis quarante ans, la française, la grecque, l'irlandaise, la belge, la polonaise, le christianisme en a quatre, et sur les quatre qui sont du christianisme, le catholicisme romain en a trois. Dès 1823, il y a huit ans de cela, je mettais en tête de quelques vers intitulés la Liberté : *Christus nos liberavit* ⁵⁷. »

Au nom même de la véritable liberté chrétienne, par une réinterprétation des thèmes de la Création, de l'histoire et de l'eschatologie, les catholiques actualisaient ainsi la doctrine sociale de l'Église et s'emparaient du coup de l'essence même de la modernité : la Raison et le Progrès. Les conceptions rationalistes et athées de l'Histoire et de la Nature étaient mises en échec. De nouveau, raison et religion cohabitaient au nom d'un même projet. « [Car] les activités profanes, et d'abord la science, l'économie, la politique, ne perdent rien de leur énergie propre sous l'impératif de la fin dernière, qui va les accomplir. [...] L'espérance ne rend pas étranger au monde ⁵⁸. »

56 J.-P. JOSUA, *op. cit.*, p. 174.

57 Cité dans Jacques DUQUESNE, *op. cit.*, pp. 62-63.

58 Marie-Dominique CHENU, « Les laïcs et la *Consecratio mundi* », dans Guil-

En résumé, les années 1930 à 1965 marquent en Europe l'essor d'une nouvelle éthique religieuse qu'on peut nommer de façon synthétique « théologie de l'engagement » — que l'on aurait aussi pu nommer théologie de l'Incarnation, théologie anthropologique, théologie du Peuple de Dieu ou théologie de la consécration. La théologie de l'engagement amalgame plusieurs tendances qui, par une rénovation du rôle, de l'implication, de la participation du laïc et du clerc, insistent davantage sur un engagement intra-mondain visant à parachever la Création divine, et non plus seulement à expier le péché originel comme le privilégiait une théologie univoque de la Rédemption. Politique, la théologie de l'engagement rejoint, règle générale, une gauche modérée. Car elle se veut réformiste tant de la société que de l'institution ecclésiastique. Sociale, elle présente certains traits d'une nostalgie des communautés médiévales, où seraient à nouveau réunies les dimensions fonctionnelles et expressives du travail. C'est une théologie qui propose au chrétien de consacrer toutes les sphères de sa vie aux préceptes religieux que l'on retrouve dans l'authentique tradition chrétienne et non seulement celles des traditions institutionnalisées de la cléricature. D'où le rôle principal des théologiens, qui est de définir cette authentique tradition, et celui des prêtres et des laïcs, qui sera de développer une pastorale capable de favoriser l'émergence de conditions de vie susceptibles d'intégrer et d'unir la personnalité à la communauté. L'Action catholique est sans doute l'ancêtre le plus immédiat de la théologie de l'engagement. Plusieurs « renouvellements » ont jailli d'elle : renouvellement paroissial, renouvellement liturgique, catéchistique, missiologique, et bien sûr, pastoral. L'influence de la théologie de l'engagement est profonde au sein de l'Église, elle a d'une manière indéniable collaboré à l'ouverture de Vatican II, comme en témoignent, entre autres, les contributions des dominicains Chenu et Congar lors des sessions conciliaires⁵⁹. Par la théologie de l'engagement, la France, figure de déchristianisation, mais aussi figure de solution, amorce un réveil religieux qui appelle à la modernisation du monde. Une fois de plus, la France organisa la réaction catholique. La fin de ses fréquenta-

herme Baraùna, o.f.m. et M.-J. Congar, o.p. (dir.), *L'Église de Vatican II. études autour de la constitution conciliaire sur l'Église*, Paris, Cerf, 1966, p. 1049.

- 59 On connaît peu de chose quant à l'influence de ce mouvement dans d'autres pays ou même dans des projets profanes. Quelques études se sont affairées surtout à circonscrire la contribution de la théologie de l'engagement à la coopération internationale (pour une brève initiation, consulter Jacques DUQUESNE, *op. cit.*). Pour le Québec, à ma connaissance, une seule étude s'est efforcée de comprendre la genèse de la figure de l'intellectuel-militant catholique : il s'agit de *Fernand Dumont : l'œuvre de jeunesse*, mémoire de maîtrise en sociologie de l'Université Laval, 1995, où l'auteur, Jean-Philippe WARREN, a brillamment illustré l'inspiration du personalisme d'Emmanuel Mounier sur ce qu'il a nommé le personalisme de Fernand Dumont.

tions fascistes et sa crainte du soupissant communiste la laissaient une fois de plus seule en présence de son promis libéral : avait-elle d'autres choix que de songer à s'engager pour le Christ ? Mais « l'engagement est un engrenage. Celui qui s'y laisse prendre les doigts, avertit Jacques Duquesne, est bientôt happé tout entier ⁶⁰ ». C'est pourquoi après la France, c'est la catholicité du vaste monde qui fut emportée dans ce qu'on croyait être le plus sûr rempart contre la sécularisation : l'engagement de la chrétienté aux commandes du développement et de la modernisation. Ainsi naissait un tout nouveau type de croyant : l'intellectuel-militant catholique.

2. Nouvelle pastorale en Saint-Jérôme

En 1931, naît Jacques Grand'Maison dans une modeste famille ouvrière de Saint-Jérôme, ville-village en banlieue de Montréal ⁶¹. Son père, Arthur Grand'Maison, travailleur de la Dominion Rubber durant plus de vingt-cinq ans, catholique de courage et d'entêtement, qui « ne sait ni lire, ni écrire ⁶² », le marque profondément : il voit en lui, « homme d'amour en proie à la colère ⁶³ », bien plus qu'un simple ouvrier, mais l'image même d'un Canada français déraciné, « ni de la ville, ni de la campagne ⁶⁴ », bouleversé par l'industrialisation rapide. « Ce drame d'entre-deux indéfinissable, m'a ouvert les yeux, dit-il. Dans l'engagement que j'ai pris par la suite — je n'allais pas baptiser cette expérience là, mais tenter de la dépasser pour donner à la colère de mon père une signification sociale ⁶⁵. » « Voyant comment [son] père [avait] été démoli dans le type d'univers dans lequel il vivait », Grand'Maison se jura que rien « n'allait [le] démolir ». Plus qu'une résistance, « qu'un instinct de survie », il allait en faire « une passion du cœur, de tête et de tripes ⁶⁶ ». Très tôt, il conçoit sa vie comme un combat : « La lutte contre toute domestication, c'est une chose très importante dans ma vie ; d'une part, je tenais de ma mère le

60 Jacques DUQUESNE, *op. cit.*, p. 108.

61 Ces quelques informations biographiques proviennent du R. HAMEL, *Dictionnaire des auteurs de langue française d'Amérique du Nord*, Montréal, Fides, 1989, pp. 627-629.

62 Jacques GRAND'MAISON, *Le Roc et la Source : entretiens avec Gilbert Tarrab*, Montréal, Les Éditions Nouvelle Optique, 1980, p. 16.

63 Hélène PILLETIER-BAILLARGEON, « L'itinéraire personnel et l'écriture », dans Paul Wyczyński et al. (dir.), *L'Essai et la prose d'idées au Québec*, Montréal, Fides, 1985, p. 672.

64 Jacques GRAND'MAISON, *Le Roc et la Source*, *op. cit.*, p. 20.

65 *Idem*, p. 20.

66 *Idem*, p. 27.

souci de garder les deux pieds sur terre, de mon père, je tenais une certaine gratuité, la "gratuité" du père qui, malgré toutes les aliénations, était un homme curieux, ouvert, et sauvage au sens de violence de l'essentiel ⁶⁷. »

Ni repoussoir, ni modèle, le principal héritage de la figure paternelle se traduit par une interrogation sur l'aliénation qui génère chez Grand'Maison, comme en réaction, une confiance inébranlable en soi : une foi qui semble devoir incarner, voire subsumer toutes les contradictions de la vie. Tôt, le jeune Grand'Maison cherche à s'instruire, sa famille l'encourage. Il s'inscrit au Collège Sainte-Thérèse comme pensionnaire. La réclusion le tue à petit feu. Dès la fin de la Versification, il « mène [sa] petite bataille [...] pour devenir externe, précisément pour garder pied dans le milieu d'où [il] venai[t] ». Fait anodin, mais combien révélateur d'un malaise du déracinement, d'une peur d'être exclu par sa communauté, de s'exiler du pays réel. « Je ne supportais pas que mes camarades qui, eux, avaient abandonné l'école après leur septième année pour entrer à l'usine, me regardent comme un pur étranger ⁶⁸. » De ce malaise a surgi une profonde solidarité, qui, semble-t-il, allait sceller son indéfectible attachement à Saint-Jérôme.

Jéciste au collège, baignant en famille dans un certain climat pieux, invité peut-être à suivre les pas de sa sœur qui se fait sœur du Bon Conseil et de son frère qui sert la Compagnie de Jésus, Jacques Grand'Maison se fait clerc ⁶⁹.

Je me rappelle lors d'une retraite religieuse [...], c'était un bon père jésuite qui nous parlait de l'obéissance inconditionnelle. J'ai dit non ! ça c'est pas pour moi. Moi, je veux faire un prêtre, mais un prêtre séculier. Séculier parle d'une société séculière. [...] Moi, les trois vœux et l'obéissance inconditionnelle, ça va pas du tout avec moi, y compris au plan de ma foi : c'est pas l'image de Dieu que j'ai du tout, du tout. C'est déjà là cette liberté d'être une découverte de la liberté de Jésus, face à la culture, à la religion de son temps, face à la Loi, face à cet univers de dogmatisme ⁷⁰.

Dans l'espoir d'une vie de liberté, il entre donc au Grand Séminaire de Montréal, fin 1952. Il déteste, là encore, la réclusion obligée de sa formation de prêtre. En « cachette », pour s'évader il lit. « Mon petit côté sauvage, je l'ai toujours protégé, par des délinquances, par des lectures [...] qui n'étaient pas du tout dans

67 *Idem*, p. 25.

68 *Idem*, p. 22.

69 C'est là de bien grandes spéculations, j'en conviens, mais le détail importe.

70 Entretien avec Denise Bombardier à l'émission *Une vie dans le siècle*, Radio-Canada FM, 24 février 1996.

le style et dans la "programmation" de l'époque⁷¹. » Il s'aventure dans « certains courants européens [comme] l'existentialisme et le personalisme de Mounier [...]. J'avais des antennes du côté de Cité libre, et, ajoute-t-il, de tout ce qui se faisait à [l'Université] Laval⁷² ». Ses horizons théologiques se précisent rapidement. En 1956, il obtient sa licence en théologie de l'Université de Montréal à la suite de son mémoire intitulé *Action Catholique et engagement politique*. Une fois ordonné, l'abbé Grand'Maison enseigne un an au Collège Sainte-Thérèse, puis est ensuite demandé comme aumônier de la J.O.C. au diocèse de Saint-Jérôme érigé en 1951. Un « hasard » qui consacre bien son attachement à son milieu d'origine. Sa culture première demande des comptes à sa toute fraîche culture seconde. L'évêque de Saint-Jérôme se doutait-il qu'en Jacques Grand'Maison il trouverait l'incarnation quasi parfaite de l'aumônier jociste, tel que souhaité par son fondateur M^{gr} Cardijn

2.1. Un aumônier jociste en Grande Mission

Il n'y a qu'un moyen de sauver cette jeunesse ouvrière : la solution est à l'intérieur de la jeunesse ouvrière. [...] Pour cela il faut : vouloir conquérir la masse, avoir l'obsession de la masse ; rechristianiser et transformer la vie du jeune travailleur ; — vouloir transformer ce milieu même où il travaille. [...] Mais la masse ne peut être atteinte sans une élite [...]. Mais pas une élite artificielle, amenée du dehors : il faut une élite qui connaisse à fond la vie de cette masse, qui vive dans ce milieu très réel.

M^{gr} CARDIJN⁷³.

Au moment où Jacques Grand'Maison rentre chez lui, il règne à Saint-Jérôme une effervescence peu commune. Depuis février 1957, l'état de Grande Mission est déclaré, et pour cause. Le désordre s'est plus ou moins installé depuis quelque temps, comme en témoignent les 40 % de jeunes chômeurs. La tâche est grande, le temps précieux. Grand'Maison est vite happé par le feu de l'action. En collaboration avec quelques leaders jocistes, il met sur pied un groupe de jeunes chô-

71 Jacques GRAND'MAISON, *Le Roc et la Source*, op. cit., pp. 25-26.

72 *Idem*, p. 23. Notons que lors de l'entrevue avec Denise Bombardier (citée ci-dessus), Jacques Grand'Maison affirme que, déjà au Collège Sainte-Thérèse, il lisait Falardeau, le père Lévesque, Guy Rocher, Fernand Dumont et qu'au Grand Séminaire, il s'est initié à Sartre, Camus, Chenu, Congar.

73 M^{gr} CARDIJN, « La Mystique de la J.O.C. », *Vie spirituelle*, 1^{er} mars 1934, pp. 316-317.

meurs chargé d'étudier la situation et de suggérer des solutions. Tout semble être à restructurer à Saint-Jérôme à cette époque. Près de mille laïcs et tous les prêtres du diocèse constituent bientôt « des équipes de travail, des "commissions régionales" pour étudier les problèmes particuliers de chaque région ; des "commissions spécialisées" ⁷⁴ » pour repenser la pastorale. Saint-Jérôme est en passe de devenir le véritable laboratoire social du Canada français.

Décidée par les autorités, la Grande Mission avait pour enjeu une redéfinition complète de toute la pastorale diocésaine. On visait à « unifier la vie chrétienne » confrontée « trop souvent à un fossé entre la foi et les signes extérieurs ⁷⁵ ». Premier essai d'ampleur dans la province, la Grande Mission se voulait tout autant une entreprise de prévention que d'adaptation. « Le Canada français, qui semble à certains visiteurs européens et à une proportion grandissante d'intellectuels avancés, un îlot moyenâgeux, ne saurait échapper ni aux grands courants de la spiritualité contemporaine ni à la crise religieuse des temps présents ⁷⁶. » Trois craintes, en somme, résument l'entreprise : la déchristianisation, l'écart entre la religion et la vie de tous les jours, et l'inauthenticité des gestes religieux en regard des croyances véritables. Les symptômes qui animent la nouvelle pastorale semblent clairement nommés.

M^{gr} Émilien Frenette, évêque du diocèse et responsable de l'organisation de la Grande Mission, la définit comme étant une « mobilisation et [une] coordination de toutes les forces spirituelles du diocèse pour sanctifier toutes les âmes et tous les milieux de vie, en les pénétrant plus profondément de l'esprit et de la vie du Christ par l'Action d'une Église bien unie et bien vivante ». M^{gr} Frenette livre, d'une façon quelque peu dramatique, le climat qui l'a vu naître et provoquée. C'est dans ce climat que le jeune abbé Grand'Maison entre donc en fonction.

Transformation brusque et rapide des conditions de vie et donc aussi de sanctification : déracinement psychologique et social, industrialisation, entassement urbain, emprise démesurée des techniques de production et surtout de diffusion, déshumanisation du travail et des loisirs, dépérissement de la famille, laïcisation des idées et des

74 « La grande mission de Saint-Jérôme », *Prêtre, aujourd'hui*, VIII, 3, mars 1958, p. 109.

75 M^{gr} Paul-Émile CHARBONNEAU et Maurice MATTE, *La Mission du diocèse de Saint-Jérôme*, Montréal, Fides, 1960, p. 107. En mars 1958, Grand'Maison est nommé secrétaire de la commission sur l'apostolat des laïcs. Après le succès d'une expérience avec des jeunes du diocèse, il est remarqué par les dirigeants de la Grande Mission. Fernand Dumont, qui n'avait jamais entendu parlé de cette expérience, aurait lancé : « Mais ce prêtre-là [...], on l'intègre ! » Jacques GRAND'MAISON, entrevue avec Denise Bombardier, cf. *supra* n. 67.

76 M^{gr} Paul-Émile CHARBONNEAU et Maurice MATTE, *op. cit.*, p. 13.

mœurs, bref, pression massive de tout un univers rétréci où Dieu est absent de la vie courante, remplacé par les valeurs matérielles de l'argent et du plaisir ⁷⁷.

La Grande Mission est clairement la mise à l'essai de modèles développés en Europe. Le travail d'enquête donné à des laïcs, les sociologues Yves Martin et Fernand Dumont de l'Université Laval, s'inspire des méthodes de la « zone » de l'abbé Motte et profite des cours suivis par Fernand Dumont chez Chombart de Lauwe ⁷⁸. Notons de plus que le chanoine Boulard et l'abbé Motte sont venus à Saint-Jérôme à la demande du comité directeur de la Grande Mission ⁷⁹.

Cette fébrilité missionnaire encourage les initiatives. Jacques Grand'Maison ne manque pas d'entreprendre certaines actions en cherchant lui aussi à « retrouver d'abord le sens le plus traditionnel de la prédication ⁸⁰ ». Membre du Centre d'entraînement des aumôniers, il décide de se livrer à une expérience psycho-pédagogique auprès de groupes de « services de préparation à l'avenir » et de « préparation au mariage ». De cette expérience résulte un travail sur les lois de l'éducation populaire, travail qui lui vaudra d'être nommé aumônier diocésain au « service de préparation au mariage », en février 1959. Partant du constat que « l'homme du peuple saisit difficilement la pensée d'un autre », mais qu'« il pourra [tout de même] vibrer sans comprendre vraiment le message de l'orateur », Grand'Maison travaille à repenser la tâche de l'aumônier qui trop facilement improvise et verse dans le prêchi-prêcha. Les lois de l'éducation populaire qu'il affirme, au nombre de sept, sont largement empruntées à la pédagogie jociste déjà existante. Elles constitueront néanmoins le germe d'une pédagogie sociale que développera plus tard Grand'Maison, et qui repose sur ces considérations et préceptes : « 1. Nos gens réfléchissent en discutant ; 2. Le primat du sujet [vs la matière] ; 3. Entre eux, par eux, pour eux ; 4. Agir, voir, réfléchir, agir ; 5. Recours continu à la vie ; 6. Socialisation par l'équipe ; 7. Pour former des adultes, il faut traiter les gens en adultes ⁸¹. » Pour Grand'Maison, parler aux gens du peuple est insuffisant et inefficace. « Pendant 12 ans, nous

77 M^{gr} Émilien FRENETTE, propos recueillis par *Prêtre, aujourd'hui*, VIII, 3, mars 1958, p. 99.

78 Entrevue par Marc-André Lessard, mars 1995.

79 « Éditorial », *Prêtre, aujourd'hui*, IX, 4, avril 1959, pp. 154 à 156. Notons que l'abbé Motte a rédigé pour cette revue de nombreux articles de sociologie religieuse et d'urbanisme appliqué.

80 Fernand DUMONT, « Enquête sociologique et mission diocésaine », *Cahiers de Pastorale*, Montréal, Institut dominicain de pastorale, 9, 1962, p. 29. Ici, le « traditionnel » réfère, bien sûr, à l'« authentique » tradition.

81 Jacques GRAND'MAISON, « Lois de l'éducation populaire », *Prêtre, aujourd'hui*, IX, 2, février 1959, pp. 54 à 61.

avons écouté des professeurs et voici qu'aujourd'hui nous faisons subir aux autres le même supplice. Personne ne nous suivra si, dans nos mouvements, nous transposons une méthode pédagogique qui convient à la chaire⁸². » S'inspirant des enseignements de M^{gr} Cardijn, il tente à sa manière de formuler une pédagogie « qui provoque progressivement avec la grâce une auto-détermination salvatrice⁸³ ». Pour ce faire, Grand'Maison cherche « de[s] témoins d'un idéal⁸⁴ » incarné dans leur quotidien. Ce qui importe au jeune aumônier, c'est de centrer leurs discussions sur eux-mêmes. Ils sont, disait M^{gr} Cardijn, « la matière vivante », le sujet même de la discussion « parce qu'ils personnifient dans leur vie et leur travail tout le problème de la jeunesse ouvrière⁸⁵ ». Recentrer les jeunes sur eux-mêmes, c'est implicitement leur faire prendre conscience du divorce entre leur foi et leur vie quotidienne. Divorce créé par l'industrialisation d'un côté, et le loisir de masse, de l'autre. Comme en témoigne un livre typique de ce courant d'idées : « Au "travail en miettes" correspondent une culture en miettes, des rêves éparpillés, la soumission à l'instantané ou la fuite intemporelle⁸⁶. » Pour l'abbé Grand'Maison, le rôle premier de l'aumônier consiste à ré-unir ce que la vie a séparé. Pour ce faire, l'aumônier n'a pas à intervenir de manière autoritaire, il doit faire preuve de nuances et adapter son action au vécu des jeunes.

Qui n'a pas remarqué chez nos gens cette co-existence pacifique entre la vie profane païenne et leur vie chrétienne ? Est-ce vraiment conscient ? Ils ne sont pas toujours capables de s'en rendre compte, si on ne les aide pas à faire eux-mêmes le lien entre ce qu'ils approuvent et ce qu'ils font tous les jours. [...] Pour provoquer cette prise de conscience entre leur style de fréquentations et l'enseignement acquis, il faut une pédagogie qui unisse étroitement doctrine et vie. Ils ne comprendront qu'à travers du vu et du vécu, à travers des situations et des personnes, à travers leurs expériences et celles des autres⁸⁷.

L'acquis le plus important du labeur de Jacques Grand'Maison à la J.O.C., comme il le disait lui-même, c'est que : « j'y ai appris une *pédagogie* [j.s.] qui

82 *Idem*, p. 53.

83 *Idem*, p. 58.

84 *Idem*, p. 57.

85 M^{gr} CARDIJN, *Va libérer mon peuple !*, Paris, Éditions ouvrières, 1982, p. 81. Tiré du Manuel de la J.O.C., 1930.

86 Jacques CHARPENTREAU, *L'Homme séparé : justification de l'action culturelle*, Paris, Les éditions ouvrières, 1966, p. 10.

87 Jacques GRAND'MAISON, « Lois de l'éducation populaire », *loc. cit.*, p. 59.

m'a inspiré jusqu'à aujourd'hui⁸⁸ ». Cette pédagogie se veut active. Le jeune est « maître » de sa formation. Cette formation ne comporte ni contenu spécifique à acquérir ni programme doctrinaire à apprendre. Cette pédagogie est pur moyen. Aider à ce que le jeune fasse lui-même le lien entre ce qu'il approuve et ce qu'il fait tous les jours est sa principale finalité. Conséquemment, le rôle de l'aumônier diffère de ce qu'il était auparavant. De l'homme qui dictait la voie à suivre, il devient plutôt l'homme qui favorise l'éclosion de conditions permettant l'épanouissement personnel. Le jeune, quant à lui, n'est plus le pécheur à convertir, il est l'apprenti qu'on doit consciemment initier aux matériaux du monde. Conséquemment, l'aumônier se doit de traiter les jeunes « en adultes même si très souvent ils ne le sont pas⁸⁹ ». Ces quelques indications nous aident à comprendre l'importance de cette pédagogie pour le jeune Grand'Maison. Plus qu'une méthode, elle est aussi une idée du sacerdoce. Elle charpente la posture intellectuelle du militant qu'il deviendra. Celle-ci n'esquisse-t-elle pas déjà l'animateur social aux méthodes du *s'éduquant*, d'un s'éduquant encore religieux ? Pour Grand'Maison, cela fait peu de doute : la méthode jociste et ses variantes illustrent « un objectif qui existait bien avant les pédagogues progressistes des années 70 !⁹⁰ », c'est-à-dire la « formation d'adultes chrétiens [...] autonome[s], libre[s], responsable[s], raisonnable[s], adapté[s] et résistant[s] [...] dont l'Église a tant besoin présentement⁹¹ ».

2.2. Volonté ou structure ? Genèse d'un médiateur

Après deux ans de service comme aumônier de la J.O.C., après ses travaux pour une pédagogie populaire, après plusieurs activités pastorales⁹², on pressent chez Grand'Maison un malaise, sa volonté constante de dépassement s'épuise. Ça ne lève pas tout à fait. La routine prend vite le pas sur l'enthousiasme, la domestication est un écueil à éviter. À cela, il faut réagir. La remise en question suscitée par la Grande Mission contribue sans doute à la relance. Grand'Maison s'unit alors à quelques collègues aumôniers. On amorce une réflexion d'ensemble sur les services pastoraux déjà existants. Une rationalisation semble souhaitable. En octobre 1959, Jacques Grand'Maison rend compte d'une nouvelle expérience de pastorale, qu'il nomme « de continuité », où il constate que, trop souvent, la

88 Jacques GRAND'MAISON, *Le Roc et la Source*, *op. cit.*, p. 40.

89 Jacques GRAND'MAISON, « Lois de l'éducation populaire », *loc. cit.*, p. 60.

90 Jacques GRAND'MAISON, *Le Roc et la Source*, *op. cit.*, p. 41.

91 Jacques GRAND'MAISON, « Lois de l'éducation populaire », *loc. cit.*, p. 61.

92 Notons, entre autres, l'organisation de la marche des travailleurs en octobre 1959.

masse perd ses leaders. L'enjeu n'est rien de moins que le passage de la J.E.C. à la J.O.C.

On ne crée pas une élite chrétienne du jour au lendemain. Les aumôniers savent combien l'engagement d'un militant se fait lentement et péniblement [...] surtout s'il commence à l'âge adulte. Pourtant, [dans le] monde étudiant, nous y trouvons une élite chrétienne authentique chez les jeunes, une élite branchée sur la masse. N'est-ce pas une chance unique que nous perdons si nous n'assurons pas le passage de ces jeunes chefs chrétiens de l'école à la grande vie ⁹³ ?

Trop de services intermédiaires, comme le service de préparation au mariage, ne font qu'attirer de manière éphémère les jeunes travailleurs. « Tous ceux qui s'occupent de la pastorale des jeunes en Action Catholique font face au départ subit de tel ou tel militant qui se fiance. Assez souvent, nous perdons nos jocistes [...]. Ils ont les tentations de bâtir un petit bonheur qu'on suce à deux, un univers fermé, une serre chaude [...] ⁹⁴ . » Sans en faire une panacée, Grand'Maison croit que la J.O.C. devrait servir de cheville et de médiation entre la J.E.C. et le marché du travail. Car « la J.O.C. se situe [au] centre névralgique ». Elle doit être le nouveau défi de l'élite du monde étudiant. Seule la J.O.C. est en mesure d'« [...] aller chercher les chefs dès la sortie de l'école et [de] les conduire jusqu'au monde adulte en assurant une continuité dans l'évolution de l'engagement ⁹⁵ ». À mots voilés, l'aumônier Grand'Maison critique le peu de place faite à la J.O.C. au sein de la paroisse ; « si la J.O.C. opère en marge de la paroisse, le travail de continuité ne se fait pas, les prêtres du ministère paroissial se désintéressent des jeunes travailleurs, la tendance centralisatrice restreint le nombre de responsabilités et partant le nombre de jocistes ⁹⁶ ». La pastorale « de continuité » est en fait une critique des rapports de la pastorale diocésaine au clergé séculier. Bien sûr, elle nous indique les préférences décentralisatrices de Grand'Maison. Mais en recrutant les leaders jécistes pour les amener à la J.O.C., il semble mettre en doute le principe de recrutement des élites au sein même de la jeunesse ouvrière. En fait, Grand'Maison ne veut rien perdre du dynamisme de la

93 Jacques Grand'Maison, « Une expérience de pastorale de continuité », *Laïcat et mission*, 5, octobre 1959, p. 18.

94 *Idem*, p. 22. On ne s'étonne pas de le voir insister auprès des jeunes couples : « Nos 2 corps sont-ils des vases sacrés où Dieu vit et doit régner ou si ce sont des objets de plaisir ? » Jacques GRAND'MAISON, « Retraite semi-fermée pour les fiancés », *Prêtre, aujourd'hui*, X, 3, avril 1960, p. 147.

95 Jacques GRAND'MAISON, « Une expérience de pastorale de continuité », *op. cit.*, p. 19.

96 *Idem*, p. 24.

jeunesse, même si cela signifie rompre avec quelques préceptes de la pédagogie jociste. Que les jeunes leaders soient recrutés directement de la masse ouvrière ou qu'ils proviennent des collèges, cela importe peu pour lui. La prise en main et le changement social sont les seuls impératifs qui valent. Somme toute, il semble que son expérience d'aumônier jociste l'ait finalement convaincu que les bonnes intentions, les meilleures méthodes et les plus fortes volontés ne peuvent s'épanouir sans une structure adéquate. Cette critique a selon moi une portée plus large dans l'œuvre de Grand'Maison. Elle semble révéler une dualité fondamentale, celle qui oppose l'aménagement des âmes à l'aménagement des structures. Cette dualité nous apprend beaucoup de la position médiatrice qu'inlassablement Jacques Grand'Maison tentera d'occuper.

L'article « Pour une éducation selon l'évangile », en novembre 1959, exprime l'ambivalence volonté/structure, sous des diagnostics qui peuvent surprendre le lecteur d'aujourd'hui. Partant de ce qu'il n'est plus « un secret pour personne [que] nous faisons face actuellement à une obsession sexuelle collective », et que ce faisant, « on est en train de tuer tout ce qu'il y a de beau et de grand chez nos jeunes », tout cela étant « pire que la polio », Grand'Maison rappelle le peuple à l'ordre. L'opprobre ne peut être jeté sur Elvis : « Nous sommes tous responsables⁹⁷ ». Il ne faut pas se laisser prendre aux propos moralistes de l'aumônier ; en fait, le diagnostic importe peu. L'engagement chrétien appelle d'abord un diagnostic, pas l'inverse. Le malaise existera toujours devant l'immensité de la tâche de christianisation. J'y insiste, cet article nous en apprend sur le style de prédication préconisé par Grand'Maison, style qui, dans ses nombreuses variantes, diagnostique un malaise social — souvent le plus inquiétant aux yeux de tous —, repose l'impératif éducatif, propose un pronostic plutôt dramatique, fournit quelques exemples imaginés ou scientifiquement récoltés, cible les facteurs structuraux à changer ou l'effort volontaire individuel et collectif à déployer. Dans cet article, l'impératif est formulé comme suit : « Si nous ne rétablissons pas un climat de santé morale chez nos jeunes, nous préparons pour demain une génération de désœuvrés, un peuple formé de foyers désunis et d'enfants dans la rue⁹⁸ ! » Une fois le pronostic posé, Grand'Maison l'illustre par le cas de « Pierre », l'enfant gâté, chez qui l'on voit la lente dépravation d'un jeune sur qui les arguments autoritaires ne collent plus, « surtout venant d'un père qui n'en mène pas large dans le domaine religieux⁹⁹ ». Ici, les institutions ne suffisent pas : « Nous ne réglerons aucun problème ; si nous présentons à ces institutions des jeunes sans volonté, sans force morale, démolis par

97 Jacques GRAND'MAISON, « Pour une éducation selon l'évangile », *Prêtre, aujourd'hui*, IX, 9, novembre 1959, p. 413.

98 *Idem*.

99 *Idem*, p. 414.

une éducation ouatée, où l'on fait du petit une idole à qui on a tout donné, tout laissé faire ¹⁰⁰. » C'est plus qu'une déduction morale, c'est sa propre expérience qui le lui rappelle. « Je vis au milieu des jeunes du matin jusqu'à minuit le soir, huit fois sur dix, dans les cas problèmes, j'arrive à la petite parabole [de l'enfant gâté] ». Plus prédicateur que jamais il ne le sera, l'abbé Grand'Maison en appelle aux Textes sacrés, lui qui, avec sa pédagogie populaire, se faisait partisan de l'expérience. « [...] si je prends mon évangile, j'entends le Seigneur qui ne cesse de répéter : Si quelqu'un veut être mon disciple, qu'il se prononce, qu'il prenne sa croix. Plus que jamais, il nous faut revenir à une éducation selon l'Évangile ! [...] Pas d'éducation sans effort, sans sacrifices, sans lutte ». Mais voilà que le sermon qui semblait une ultime exhortation à la volonté des jeunes se détourne de son but pour chercher la cause, voire le véritable coupable... « Impossible d'y arriver sans une collaboration étroite du père et de la mère. » Absence de volonté de la part des parents, donc ? L'ambivalence se poursuit. La culture est-elle la grande responsable du fait que l'« on constate [...] que les deux choses les plus importantes au foyer sont, dans les mains de la mère : l'éducation et la religion ¹⁰¹ » ? Reprend-il ici à son compte le constat d'Yves Congar qui doutait du « hasard dans le fait qu'un christianisme timide et défensif devient facilement une religion de femmes et d'enfants ¹⁰² » ? Le christianisme frileux n'est pas directement attaqué. Mais la volonté du père, si. « Si nous avons des problèmes avec nos garçons actuellement, c'est très souvent qu'ils n'ont pas reçu cette éducation chrétienne virile que seul un père peut donner. Pour former un homme, il faut un homme. » Nous entretient-il alors d'une structure fondamentale ? D'une autre loi de la pédagogie ? À qui parle-t-il au juste ?

Je m'adresse à vous, pères de famille ! [...] Si nos jeunes ne voient jamais leur père se mettre à genoux, s'ils ne le voient jamais communier, leur père a démissionné lâchement devant ses obligations de chrétien et d'éducateur. C'est le père qui va apprendre à son gars comment agir avec sa tête et sa volonté, c'est lui qui va lui donner une foi plus réfléchie, plus virile, plus forte devant l'épreuve ¹⁰³ !

Éloge ou récrimination à l'endroit de son propre père ? Grand'Maison n'est-il pas un peu dur ? Ne connaît-il pourtant pas les difficiles conditions de vie des

100 *Idem.*

101 *Idem.*

102 Yves CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950, p. 544. Cité dans Jacques GRAND'MAISON, *Crise de prophétisme*, Montréal, L'Action catholique canadienne, 1965, p. 199.

103 Jacques GRAND'MAISON, « Pour une éducation selon l'Évangile », *loc. cit.*, p. 415.

ouvriers qui, de génération en génération, se passent le flambeau de la misère ? Et ces 40 % de chômeurs dans le diocèse, leur situation ne dépendait-elle que de leur volonté ?

Grand'Maison est fort conscient des limites de la volonté. Déjà, fin 1958, quelque temps après le départ de l'entreprise de recyclage des jeunes chômeurs dont il fut le principal animateur, il publie « Détresse morale et spirituelle des jeunes travailleurs ». Il constate que « la famille est impuissante par ses seules forces » à régler le problème de précarité de l'emploi, surtout « quand on sait que 40 % des jeunes chômeurs ont dû laisser l'école d'abord à cause des conditions financières de leur famille ». La solution ne peut passer ici seulement par la volonté propre des jeunes : « Nous n'en sortirons pas si les institutions sociales, économiques et politiques ne coordonnent pas leurs efforts ¹⁰⁴. » C'est justement ce qu'a cherché à provoquer le groupe de chômeurs. « Pendant deux ans, ils observèrent de plus près la situation en enquêtant, en mûrissant leurs projets, en inquiétant les autorités et le public par le truchement des techniques de diffusion ¹⁰⁵. » Leur pression touchait juste et retenait l'attention du *Devoir* qui, sous la plume d'André Laurendeau et de Gérard Filion, vit dans le mémoire déposé par le groupe de chômeurs « la caisse de résonance de tous les problèmes des jeunes travailleurs du Québec ¹⁰⁶ ». Cela dut contribuer à accélérer l'intervention du gouvernement fédéral qui, mai 1960, consentit l'octroi de 120 000 dollars, l'intervention d'orienteurs professionnels ainsi que la mise sur pied de stages de recyclage à l'École des Arts et Métiers.

Rattaché officieusement à ses tâches d'aumônier, le groupe d'entraide des jeunes chômeurs incarne parfaitement ce que Grand'Maison conçoit, au-delà de ses hésitations entre volonté et structure, comme une Action catholique engagée politiquement. « Ils vont aller de leur situation très concrète jusqu'au changement politique, en accrochant tout au passage ¹⁰⁷. » Se drapant de l'autorité du fondateur jociste, l'aumônier juge durement l'inaction et le mépris des notables devant l'engagement de ces jeunes :

C'est l'histoire des premiers petits travailleurs de Cardijn qui se reproduit. On ne les a pas pris au sérieux, pas plus que nos jeunes

104 Jacques GRAND'MAISON, « Détresse morale et spirituelle des jeunes travailleurs », *Prêtre, aujourd'hui*, VIII, 10, décembre 1958, p. 406. On ne peut que s'étonner devant la similitude de ce titre et de celui du *Drame spirituel des adolescents* (1992).

105 Jacques GRAND'MAISON, « Cent chômeurs retournent à l'école... et à l'église », *Prêtre, aujourd'hui*, X, 5, mai 1960, p. 184.

106 *Idem*, p. 183.

107 Jacques GRAND'MAISON, *Le Roc et la Source, op. cit.*, p. 41.

chômeurs. Ceux-ci étaient de ces gens qu'un trop grand nombre s'accorde à ignorer ou à mépriser. Le Seigneur les a choisis pour confondre les forts, les pharisiens, les assis, les dégonflés, les faux prophètes ¹⁰⁸.

Sa propre Église a douté de son projet, des prêtres lui avaient prédit la défaite et le ridicule, l'aumônier qu'on disait « socialiste » gênait. Mai 1960, Grand'Maison signe son article de sortie en tant qu'aumônier jociste. Pour l'occasion, il publie un compte rendu qui récapitule les gains des jeunes chômeurs. Aigri, il en profite aussi pour critiquer fortement l'institution cléricale. Comme le disait l'oblat Gaston Morissette, responsable pastoral de la Grande Mission de Saint-Jérôme, le bouillonnement d'initiatives des dernières années a amené « des esprits, peu nombreux il est vrai, aux frontières de l'orthodoxie [...] ¹⁰⁹ ». L'heure en est pratiquement aux règlements de comptes.

Je ne vois pas comment un prêtre peut rester silencieux et indifférent devant la détresse de tant de gens sur le pavé. S'ils ne veulent pas descendre au milieu de nous, qu'ils ne nous demandent pas d'être avec eux. [...] À ceux qui mettent en doute le travail de la J.O.C. auprès des jeunes, à ceux qui rejettent la possibilité d'une action efficace sur les structures de l'A.C.S., à ceux qui ne prennent pas le profane au sérieux et se cantonnent dans un spiritualisme facile, à ceux qui ne croient pas à l'engagement apostolique à travers une action temporelle, à ceux-là, on est en droit d'exiger au moins l'honnêteté de reconnaître les faits. Et si ça ne suffit pas qu'ils viennent à l'École des Arts et des Métiers, ils y verront des jeunes qui ont repris confiance en la vie, en eux-mêmes, en la société et surtout en la Providence ¹¹⁰.

Grand'Maison se rappelle en 1980 la réaction des « politiciens du milieu, [de] la bourgeoisie locale et [de] plusieurs curés devant le groupe des jeunes chômeurs : "Est-ce qu'il va leur donner des jobs ? — Ça ne le regarde pas comme prêtre — Il va en faire des révolutionnaires, des révoltés" ¹¹¹ ». « Je renouais, ajoute-t-il, avec les colères privées du père, mais cette fois-ci sur la place publique. Nous étions des fous, même aux yeux des centrales syndicales. Peu importe,

108 Jacques GRAND'MAISON, « Cent chômeurs retournent à l'école...et à l'église », *loc. cit.*, p. 186.

109 Gaston MORISSETTE, « Problèmes de pastorale : sommes-nous tributaires de la France ? », *Prêtre, aujourd'hui*, IX, 1, janvier 1959, p. 51.

110 Jacques GRAND'MAISON, « Cent chômeurs retournent à l'école... et à l'église », *loc. cit.*, p. 185.

111 Jacques GRAND'MAISON, *Le Roc et la Source*, *op. cit.*, p. 40.

nous avons continué nos bousculades jusqu'au Parlement ¹¹². » Grand'Maison découvre dans le mouvement des jeunes chômeurs un lieu où volonté individuelle et réforme des structures se rencontrent. Plus que tout autre projet qu'il a mené à terme comme aumônier jociste, c'est celui-ci qui l'a le plus profondément marqué. Du moins, c'est toujours à ce projet qu'il fait référence lorsqu'il se rappelle l'époque. Assurément, les Jean-Guy Courcelles, Bernard Buisson, Claude de La Sablonnière et tant d'autres, que Jacques Grand'Maison remercie encore vingt ans plus tard ¹¹³, ont contribué à le consacrer médiateur.

Milieu 1960, Jacques Grand'Maison planifie un séjour en Europe et aux États-Unis. Il connaît déjà un peu le vieux continent, du moins par les livres. La sociologie l'intéresse de toute évidence. Il voyage beaucoup : il participe à la Mission de Milan, où il écrira son mémoire pour l'obtention d'une licence en sciences sociales à la Grégorienne de Rome ; travaille au C.N.R.S. de Paris et au Centre d'études socio-pastorales de Bruxelles, où il fait sans doute la rencontre du chanoine Leclerc et de l'abbé Houtart ; se retrouve avec les mineurs de Charleroi en Belgique, région retenue par le père Lebret et par Jean Rémy pour leurs études d'aménagement du territoire ; revient en Amérique pour étudier à l'Université Loyola de Chicago, etc. Malgré ce cursus qui semble uniquement consacré à l'étude des sciences sociales, Jacques Grand'Maison ne délaisse pas les réflexions théologiques. Je crois au contraire qu'elles inspiraient constamment mais sourdement ses études. Une foi à incarner, la réflexion sur les moyens de s'y prendre et la pastorale n'ont jamais quitté son horizon d'étudiant. Mais n'anticipons pas.

De sa plus tendre enfance jusqu'aux années jocistes, Jacques Grand'Maison semble vivre dans un monde déchiré. Une série d'oppositions jalonnent et structurent sa vie, c'est du moins le récit qu'il en fait : campagne-ville, expérience-institution, volonté-structure, individu-communauté, foi-culture. L'intégration est éminemment recherchée, c'est là d'ailleurs l'objectif de la Grande Mission. L'unité le fascine ainsi qu'en témoigne ce texte sur le sens de la messe pour un militant. « Si Jésus a institué son Eucharistie non pas après la Résurrection mais à la dernière Cène, c'est que tout le peuple messianique devait monter sur la croix, Tête et membres, comme dans un même corps mystiquement Un en Lui ¹¹⁴. » Sa conception même du militantisme catholique est traversée de l'impératif de l'unité :

112 Jacques GRAND'MAISON, *Au mitan de la vie*, Montréal, Leméac, 1976, p. 21.

113 Voir la note liminaire du livre de Jacques GRAND'MAISON, *Pour une pédagogie d'autodéveloppement en éducation*, Montréal, Stanké, 1976, 210 p.

114 Jacques GRAND'MAISON, « Le Banquet fraternel », *Messe et vie militante*,

En communiant le militant fait entrer son action apostolique dans le grand courant d'amour rédempteur qui doit animer la communauté chrétienne. [...] Partout il sera un créateur d'unité, un lieu de charité. Le militant part de la communauté Eucharistique pour y revenir avec les brebis égarées, avec les gens de son département, de sa rue, de sa paroisse, enfin avec son travail apostolique, avec toutes les réalités de sa vie. Par l'Eucharistie tout doit être mis en communion avec le Christ qui récapitule en Lui la Création et l'humanité entières ¹¹⁵.

Jacques Grand'Maison part en Europe « le cœur un peu trop gonflé [...] ¹¹⁶ », mais désireux de rechercher les moyens de favoriser cette unité, même si cela signifiait passer de l'autre côté du miroir et courtiser de près l'utopie.

Montréal, L'Action catholique canadienne, 1959, p. 108.

115 *Idem*, pp. 115-116.

116 Jacques GRAND'MAISON, *Au mitan de la vie*, *op. cit.*, p. 21.

3. Traduction, synthèse et radicalisation de la théologie de l'engagement : la consécration du Monde

Restaurer et approfondir avec rigueur l'anthropologie et la théologie qui seules nous donneront la règle fondamentale et le sens dernier de toute notre action de civilisation ; et puis, sans rapprochements prématurés, sans intrusion intempérante du sacré, se préservant du moralisme ou du simple mouvement d'éloquence qui couvre l'escamotage d'une difficulté, apprendre son métier d'homme d'action, de syndicaliste, d'homme d'État, de représentant, comme tout autre métier, honnêtement et soumis au réel. Chercher à courber ce donné historique au maximum de service chrétien dont il est actuellement capable, mais à partir d'une vision lucide, et d'une patience égale à celle des anges. C'est là notre réalisme. Mais ne le présentons pas comme une évidence, comme un avoir : il a presque tout à faire, et en théologie, et en technique, devant les questions de ce monde que de sourds craquements déjà ébranlent.

Emmanuel MOUNIER ¹¹⁷.

De la Grande Mission à l'Europe, il y a un monde, mais une constante : les temps en sont encore aux grandes remises en question. Grand'Maison débarque sur le Vieux Continent en plein débat conciliaire. Pour un prêtre, j'imagine que cela représentait une chance inouïe. Partant pour la Grégorienne, haut lieu de formation de nombreux pontifes, évêques et cardinaux, il se retrouve à Rome dans les coulisses de Vatican II où défilent les doctes théologiens qui ont inspiré ses plus hautes lectures. Un climat stimulant donc, de quoi lui faire entreprendre d'audacieux projets. Mais l'Europe n'a pas qu'une odeur de soutane ni l'éclat de la pourpre cardinalice. L'Europe c'est aussi le choc. « De ma chrétienté à Paris, [...] je découvre l'athéisme, le marxisme et les femmes. C'était trop à la fois. [...] Mes illusions de petit curé de village tombaient une à une ¹¹⁸. » Ses études sociologiques, ses nombreux stages dans plusieurs centres d'étude lui donnent, certes, les compétences méthodologiques et techniques d'un véritable missiologue. Mais ses contacts avec la gauche le bouleverse bien davantage, car il se découvre de nombreuses affinités avec des athées, « des vrais ¹¹⁹ ! ». Une intime conviction naît de cette rencontre : « la liberté, elle se prend, elle se gagne,

117 Emmanuel MOUNIER, *Personnalisme et christianisme*, 1939, *Œuvres*, t. I, 1931-1939, Paris, Éditions du Seuil, 1961, p. 779.

118 *Idem*.

119 *Idem*.

qu'on soit croyant ou athée », dit-il. La figure du socialiste le découvre à lui-même et à sa propre religion : « Mes camarades m'ont révélé l'Évangile malgré eux ¹²⁰. » Qu'ils soient athées ou croyants, les hommes sont « embarqués ». Feuerbach a-t-il raison de croire la religion aliénante ? Hegel et Marx ont-ils raison de la renvoyer à l'idéologie, de l'écarter de l'Histoire ? Jacques Grand'Maison reste interdit devant tant de questions. Si Dieu a bien un et un seul Plan, que signifient cette pléiade de nouvelles doctrines ? Touché par le concept d'aliénation, Grand'Maison s'interroge sur la nature du christianisme. Comment servir le Christ sans du coup aliéner son message libérateur ? Devant les tièdes positions de son Église, une révolte naissait en lui. « Seigneur, pourquoi as-tu laissé les tiens cacher cette extraordinaire liberté que ton Évangile recèle ¹²¹ ? » Il lui fallait comprendre. Il se devait de trouver le point de disjonction, là où le message fut trahi par la rigidité de son institution, là où le message libérateur fut aliéné. L'aumônier de Saint-Jérôme entreprit des recherches de théologie fondamentale, d'histoire et d'anthropologie. Libérer la Parole de son carcan institué et démontrer la pertinence de l'Évangile pour la liberté de tous les hommes semblaient ses principales préoccupations. Il commença donc la rédaction d'une thèse doctorale sur la consécration du monde.

Commencée aux alentours de 1962 au C.N.R.S. de Paris, poursuivie au Centre Sedes Sapientiae de l'Université d'Ottawa, puis terminée à la Faculté de théologie du Grand Séminaire de Montréal ¹²², la thèse se veut ni plus ni moins qu'une synthèse des différentes conceptions du sacré et du profane, et ce, tant pour la théologie que pour les sciences humaines. Par ces concepts, Grand'Maison amorce sa recherche de nouvelles médiations tout en décortiquant le problème de la difficile liaison entre les sphères spirituelle et temporelle. À l'exemple de la « nouvelle théologie », il s'inspire grandement des Pères de l'Église catholique et n'hésite pas à critiquer les interprétations qu'il juge vieillottes. *La Consécration du monde*, thèse de plus de neuf cents pages, a son importance, et ce, de deux manières complémentaires : elle offre une heureuse synthèse de la théologie européenne de l'engagement, mais elle la radicalise pour rejoindre les expériences de l'aumônier jociste et ses réflexions plus récentes, notamment celles concernant le marxisme et l'athéisme. C'est pourquoi j'estime qu'il importe de s'y attarder quelque peu.

120 *Idem*, p. 22.

121 *Idem*.

122 Voir Curriculum Studiorum, *La Consécration du monde*, thèse doctorale, Université de Montréal, 1964. Jacques Grand'Maison fut dirigé par l'oblat Rosaire Bellemare. On sait l'importance des oblates dans la J.O.C. ainsi que lors de la Grande Mission de Saint-Jérôme.

Avant d'exposer l'idée principale de son ouvrage (la consécration du monde), Grand'Maison reprend à son compte les charpentes de la théologie de l'engagement : le sens de la Création, le rôle de l'engagement du laïc, l'Unité christique et la philosophie religieuse de l'Histoire sont exposés. S'interrogeant sur le retrait des catholiques du monde profane, y voyant

une fausse conception de la Providence, de la pauvreté, de la richesse [...] une super-institutionnalisation d'un lourd appareil administratif de l'Église [...] une aliénation dans un au-delà surnaturaliste, diviniste, déraciné du terreau de l'incarnation [...] un mépris systématique et unilatéral des biens terrestres [...] ainsi qu'une doctrine abstraite qui ne suscitait pas les motivations nécessaires pour les tâches profanes [...],

Grand'Maison constate « les conséquences funestes d'une mise en veilleuse du sens de la Création » qui « défatalise la vie jusqu'à l'extrême », tout en marquant la « victoire décisive sur la plus grande fatalité de toute l'aventure humaine », c'est-à-dire la mort, celle « qui est à la source des philosophies modernes du désespoir et de l'absurde [...] ¹²³ ».

Plus qu'un « pivot théologique » pour renverser l'hégémonie d'une conception culpabilisante de la Genèse, la Création, selon Grand'Maison, redonne à l'existence tout entière un sens constructif où, de par le sens même de l'Histoire, la vie humaine n'est pas pure errance, mais une action conjointe tendant vers un même but.

Même si le Royaume vient d'en haut, il passe aussi par le bas, par l'intérieur de l'histoire et du monde, rappelle-t-il. [...] Si l'on y croit, on comprendra que des phénomènes comme le personnalisme, la socialisation, les efforts de libération des peuples, les nouvelles formes de solidarité ont influencé la théologie récente et le magistère de l'Église, aux écoutes de la Parole explicite et implicite de Dieu, sans cesse agissante dans l'évolution du monde [...]. Un seul Christ, venant tout au long de l'économie universelle et récapitulant tout en lui-même ¹²⁴.

Comme auraient dit des théologiens comme Chenu et Congar, l'authentique

123 Jacques GRAND'MAISON, *Le Monde et le sacré*, t. II, Paris, Les Éditions ouvrières, 1967, p. 96. Ce livre est la publication remaniée de sa thèse doctorale.

124 Jacques GRAND'MAISON, *Le Sacré dans la consécration du monde*, Université de Montréal. *Teologica montis regii*, 44, 1965, pp. 24-25. Ceci est le condensé de sa thèse doctorale.

tradition chrétienne rencontre cette volonté d'unité [...]. Elle dénonce les conflits sociaux (Grecs et Juifs), les inimitiés religieuses (circoncis et non-circoncis), les exclusivismes (Romains et Barbares), les divisions de classe (maître et esclave). [...] L'Église n'est pas l'instrument de ce propos, mais aussi le signe de cette nouvelle humanité en voie d'unité, le héraut de l'œuvre du Christ dans un monde tendu vers la paix, la fraternité, la justice et l'amour ¹²⁵.

Car selon sa conception unitaire de l'histoire, « le monde actuel, dans ses tendances les plus profondes, est dans une certaine mesure le fruit de la tradition judéo-chrétienne, mais il a perdu la mémoire de ses origines et devient anti-chrétien dans ses effets ¹²⁶ ». Ainsi des événements historiques, telle la « Révolution française », et « les grands systèmes politiques, économiques, idéologiques des derniers siècles », s'inspirent tous des valeurs fondatrices du christianisme.

L'Église en concile retrouve ces sources de la société moderne et ce qu'elles doivent à la tradition judéo-chrétienne. Elle reprend contact avec une partie de son héritage qu'elle avait laissé en d'autres mains. Ce long détour par le dehors avait déjà commencé à la Réforme protestante et s'est continué dans chacune des grandes révolutions, souvent sans que les catholiques se rendent compte des dimensions chrétiennes impliquées ¹²⁷.

Reprenant contact avec ce qu'elle n'avait jusqu'alors pas daigné toucher, trop occupée à administrer et protéger le caractère sacré de son institution, l'Église se doit maintenant d'assurer l'incarnation de son message jusque dans les réalités les plus profanes. Le sens de la Création lui commande désormais non pas « une mise à part » du sacré, mais une incarnation qui peut exiger une transformation du monde. « Inutile de dire notre retard, insiste Grand'Maison, Marx avait pourtant affirmé après Feuerbach, il y a plus de cent ans, que les chrétiens s'étaient contentés d'interpréter les temps, alors qu'il fallait aller au bout de cette logique en les transformant ¹²⁸. »

Cette idée de transformation, malgré qu'elle semble faire écho au marxisme, n'a rien de révolutionnaire ; elle réaffirme un consensus européen qui a gagné jusqu'à plusieurs cercles catholiques. Comme le disait déjà en 1944 Emmanuel Mounier : « Tout le monde est révolutionnaire, tout le monde est socia-

125 Jacques GRAND'MAISON, *Le Monde et le sacré*, op. cit., t. II, p. 96.

126 *Idem*, p. 90.

127 *Idem*, p. 130.

128 *Idem*, p. 96.

liste ¹²⁹. » Ce sont plutôt les conséquences théologiques de cette nécessaire transformation du monde selon l'« unique plan divin » qui distinguent la thèse défendue par Jacques Grand'Maison. À l'aide des catégories du sacré et du profane, *La Consécration du monde* radicalise la théologie de l'engagement jusqu'à mettre en question le monopole du sacré par l'institution ecclésiale. Le sacré n'est plus propre à l'Église, il s'étend également aux choses du monde.

Pour Grand Maison, « le dualisme [sacré-profane] des chrétiens a des racines [jusque] dans la réflexion des pasteurs eux-mêmes où s'opère un divorce entre la théologie et l'anthropologie [...] ce qui va à l'encontre de la Révélation historique qui a élaboré en quelque sorte une dialectique entre une théologie pour l'homme et une anthropologie pour Dieu ¹³⁰ ». De plus, ce dualisme rejette d'une manière implicite l'idée de Monde comme terrain et terreau apostoliques. Le dualisme sacré-profane assure la spécificité de l'Église, mais il laisse en contrepartie le laïc dans une impasse. Quel rôle a-t-il à jouer dans l'économie du sacré ? C'est le sort même du Monde qui en souffre : constamment ramenée à une dimension profane, l'action des laïcs ne peut être saisie que dans le sens d'une sécularisation du monde. Comme si seul le clergé avait le monopole de la christianisation. Pour Jacques Grand'Maison, c'est pourtant avec des laïcs militants catholiques « que le monde devient un terrain du Christ et de l'Église sans pour cela devoir être cléricalisé ou confessionnalisé ou faussement sacralisé ¹³¹ ». Ces conséquences exigent pour lui une redéfinition du sacré et du profane.

Le croyant véritable n'accepte plus sa foi en dehors du monde et de ses engagements terrestres. Le sacré n'est pas un substantif, une réalité à part, mais une sorte de qualification de l'expérience humaine totale dans ses relations au monde et dans ses rapports avec le *Mysterium* [...]. La dimension relationnelle du sacré est apparue de façon plus évidente avec l'émergence de la personne humaine comme centre de relations multiples et diverses. La défiance (souvent exagérée) devant la religion : substantifs, système, institution, représente l'envers de cet ethos actuel. Nous sommes loin de ces sentiments aveugles devant un mystère irrationnel [...]. Nous sommes davantage devant la recherche d'une prise de con-

129 Jacques DUQUESNE, *op. cit.*, p. 9.

130 Jacques GRAND'MAISON, *Le Sacré dans la consécration du monde*, *op. cit.*, p. 28.

131 Jacques GRAND'MAISON, *La Consécration du monde*, *op. cit.*, p. 498.

science et d'une prise en charge de toutes les relations de la personne humaine ¹³².

L'enjeu de cette redéfinition d'un sacré relationnel, pour ne pas dire intersubjectif, est en fait de réinscrire au cœur de la personne humaine ce que les clercs s'étaient subtilement approprié ¹³³. Retrouver l'authentique sens du sacré s'impose donc pour Grand'Maison. Il ne peut se rattacher à un au-delà spiritualiste ; au contraire, « la nature relationnelle du sacré authentiquement religieux ne s'oppose pas à l'en-soi du profane mais plutôt l'exige ¹³⁴ ».

Dès lors, la consécration ne peut être définie comme une mise à part, ou comme le disait le dominicain Chenu, comme « une aliénation, au meilleur (ou au pire) sens du mot, par transfert à qui est souverain suprême, à la source de tout être et à la fin de toute perfection ¹³⁵ ». Rien ne devient étranger à lui-même dans la consécration, tout est célébré dans sa plénitude. Plénitude que le laïc comme le clerc peuvent viser du seul fait que tous deux se tournent librement vers Dieu pour accomplir le dessein divin. « Consacrer, affirme Jacques Grand'Maison, c'est donner aux êtres et à leurs fins propres un sens ultime, c'est actualiser dans la conscience au sens moderne du mot l'appartenance terrestre intégrale à un pôle transcendant qui fonde celle-ci tout en lui étant immanent ¹³⁶. » Pour Grand'Maison, la nature relationnelle du sacré radicalise les jalons posés par la théologie de l'engagement. La consécration lie, attache et unit l'ici-bas à l'Ailleurs. Elle aiguille la transformation du Monde vers sa sanctification. Façon de dire qu'il n'est plus seulement à propos de se préoccuper de la sphère temporelle, mais que ce serait même une obligation pour tous les chré-

132 Jacques GRAND'MAISON, *Le Monde et le sacré*, op. cit., t. II, pp. 33-34.

133 L'exemple de la Fête-Dieu, « ce jour où Dieu incarné descend dans la rue et devient propriété du peuple », ne manque pas de frapper l'imagination tant le « détournement » du sacré y est manifeste. « Les clercs, gardiens du divin prisonnier du tabernacle ont récupéré la fête [invention immémoriale des ruraux] ; maintenant, on accompagne la procession d'un cantique qui en contredit le sens originel : "Jésus veut par un miracle / Près de nous, la nuit et le jour / Habiter au Tabernacle / Prisonnier de son amour." » Jean HAMELIN et Nicole GAGNON, *Histoire du catholicisme québécois : le xx^e siècle*, t. I, 1898-1940, Montréal, Boréal Express, p. 346.

134 Jacques GRAND'MAISON, *Le Sacré dans la consécration du monde*, op. cit., p. 77.

135 Marie-Dominique CHENU, « Les laïcs et la consecratio Mundi », loc. cit., p. 1039. Notons que le père Chenu cite la thèse doctorale de Jacques Grand'Maison dans la bibliographie de ce texte d'interprétation conciliaire.

136 Jacques GRAND'MAISON, *Le Sacré dans la consécration du monde*, op. cit., p. 31.

tiens. N'est-ce que dans la liaison et la consécration du Monde et de l'Au-delà qu'apparaît le sacré qui libère ? Tous ne semblent pas d'accord avec lui.

Un article récent du Père Chenu dans *La Nouvelle Revue théologique* rejette, un peu sommairement, semble-t-il, le terme de Pie XII, *consecratio mundi*. Pour le théologien, il y a une opposition formelle entre consécration du monde et construction du monde. [...] Le Père Chenu disait récemment au sujet [des ambiguïtés de la relation sacré-profane] : Si nous reprenions aujourd'hui la question des rapports Création et Royaume de Dieu nous pousserions jusqu'à une critique des catégories sacré et profane. Or c'est exactement le premier objectif de cette thèse. D'un côté, des théologiens et des intellectuels laïcs d'avant-garde affirment qu'il faut désacraliser, que c'est même le propre du christianisme. [...] Par ailleurs l'Église nous dit de consacrer [le monde]. On n'a sûrement pas la même conception du sacré. Le Père Chenu [...] préfère parler de présence. [...] Cet auteur fait ressortir l'importance de l'autonomie des institutions temporelles, mais cette dernière ne donne pas de soi la signification théologique de ces mêmes institutions dans l'unique dessein de Dieu. [...] La *dynamis* pascale et le dynamisme humain ne sont pas étrangers l'un à l'autre ¹³⁷.

Ajoutons que c'est non seulement le rôle des institutions temporelles dans l'économie du dessein divin qui est remis en question par une telle définition de la consécration, mais aussi, sinon plus, la spécificité de l'Église. Ce que sous-entend la définition de la consécration chez Grand'Maison, c'est une critique du monopole clérical de l'acte même de consacrer. C'est la fin d'une Église gardienne du sacré, la genèse d'un « Monde-tabernacle ». À un athéisme radical, Jacques Grand'Maison répond par l'idée d'un Monde « immanemment » religieux tout aussi radical, où clercs comme laïcs, de la Création à l'eschatologie, sont réunis à la même table, liés à la même Histoire, celle de la consécration de leur *existence* au Christ.

S'il nous était donné de saisir d'un seul coup d'œil toute l'histoire du monde, nous verrions le Christ au centre reliant ontologiquement chacun des êtres à lui. Le Christ a pour mission d'éveiller ses frères à cette conscience théologique, à ce consentement libre à apporter, à cette situation de coopérateur de Dieu. La consécration du monde cherchera ainsi à atteindre le Christ au creux de la moindre

137 *Idem*, p. 18.

réalité terrestre pour remonter au Père avec toute la sève du monde ¹³⁸.

J'en conviens, tout ce langage théologique peut rebuter le profane. Mais son aspect hermétique ne peut faire douter ni du sérieux, ni de la foi qui émane de cet ouvrage. Si l'on peut pressentir çà et là quelques parades, sourciller devant le vocabulaire utilisé, on ne peut douter de l'importance de la question chez Jacques Grand'Maison. Assurément, pour celui-ci, se joue sur la question de la consécration plus que la survie de l'Église, mais le salut du Monde.

Dans l'œuvre de Grand'Maison, la nature relationnelle du sacré n'est pas pour nous surprenante. Elle s'accorde avec ses nombreux efforts d'intégration et d'unification, déjà tangibles dans nombre de ses expériences en tant qu'aumônier jociste. D'une certaine manière, la consécration vise à mettre un terme, par l'action, au dualisme qui semble caractériser le monde moderne ainsi qu'une mentalité vieillotte au cœur même de son Église. Radicalisant quelques préceptes de la théologie de l'engagement, Grand'Maison n'en devenait pas pour autant un apostat ; au contraire, son zèle ne démontrait-il pas plutôt qu'il était l'héritier des pères Lebreton, Chenu, Congar, Liège, Rahner, etc. ? Car, rappelons-le, « un éventuel non-conformisme catholique ne peut être qu'une dénonciation de tradition moins authentique et moins pure, au nom de l'obéissance à une tradition plus authentique et plus pure ¹³⁹ ». En faisant du sacré un « élément » relationnel, Grand'Maison déplaçait implicitement les médiations coutumières. Le monde ecclésial n'en avait plus le monopole. Comme dans les préceptes pédagogiques de la J.O.C., la part immanente du sacré importe et avec elle, la contribution du laïc à la Création du monde. Ce à quoi visait, il semble, Jacques Grand'Maison, c'était à redéfinir des éléments de doctrine justement là où le message chrétien a du mal à se révéler du « Haut », mais aussi là où il s'incarne par le « Bas ». Ce parti pris pour le « Bas », pour l'immanence, exige ainsi une nouvelle approche. Une pédagogie « jociste » pour l'ensemble de la chrétienté. Une pédagogie susceptible de répondre à l'interrogation première de sa thèse doctorale : « Comment se fait-il que l'intention religieuse, la dimension théologique arrivent si difficilement à prendre corps dans la vie concrète, dans des réalités aussi vitales que le travail, l'amour, les relations humaines d'ordre familial, social, culturel, politique ou autre ¹⁴⁰ ? » Sans la consécration, sans la

138 Jacques GRAND'MAISON, *Le Monde et le sacré*, op. cit., t. II, p. 220.

139 Yves CONGAR, « Culpabilité, responsabilité et sanctions collectives (suite) », loc. cit., p. 407.

140 Jacques GRAND'MAISON, *Le Sacré et la consécration du monde*, op. cit., p. 19.

liaison entre la foi et le « pays réel », la menace d'une disjonction complète du Monde et de l'Au-delà, de la foi et de la culture, du privé et du public, du sacré et du profane pèse sur l'Humanité. La mission de Jacques Grand'Maison ne sera ni plus ni moins que de rechercher et de proposer une pédagogie capable de reconquérir l'unité perdue, en passant cependant par les réalités les plus concrètes. Celles qui parlent à l'homme d'aujourd'hui. Pour lui, cela ne fait aucun doute, la prédication doit se convertir à la pédagogie.

[Car] l'homme plus que jamais se perçoit comme un être-au-monde et on doit en tenir compte pour lui annoncer qu'il est aussi un être à Dieu, en Jésus-Christ. Il faut donc ré-intégrer de façon plus profonde les réalités mondaines dans la théologie de l'Alliance. Autrement, il y aura d'un côté le monde de la cité, de la science, du travail, etc. et d'un autre celui de la conscience, de l'intériorité qui circonscrit l'univers de la foi des relations avec le Christ et son Église¹⁴¹.

C'est pourquoi, après avoir plongé au cœur du malentendu qui fonde le dualisme chrétien, après en avoir d'une certaine manière réaffirmé l'existence en prônant une nouvelle pédagogie de la consécration, Grand'Maison fit du prophète la figure pastorale de cette exigence théologique.

Assuré de sa réflexion, rasséréné et reconnu par les éminences théologiques, Grand'Maison repassait de l'autre côté du miroir. L'heure en était maintenant aux réformes, même si, comme le veut le dicton, nul n'est prophète en son pays.

4. Pour une réforme aux accents prophétiques

Le prophète est l'homme de la synthèse vitale entre la théologie et l'anthropologie.

Jacques GRAND'MAISON¹⁴².

Vatican II libère une parole depuis trop longtemps refoulée. Dans tous les cercles catholiques on commente, on prédit, on souhaite, on critique, on propose. Cette ère de la parole déborde l'enceinte des débats officiels, les essais se multiplient au rythme des sous-comités chargés d'étudier les schémas doctrinaux. Laïcs et clercs font valoir leurs points de vue pendant qu'il en est encore temps. Qui sait si une petite plaquette ne pourrait pas influencer les prélats rassemblés à Rome ? D'autres essayistes ne s'illusionnent pas, la tâche n'est pas à la « mystique »

141 *Idem*, p. 38.

142 Jacques GRAND'MAISON, *Crise de prophétisme*, Montréal, Action catholique canadienne, 1965, p. 76.

mais plutôt à la traduction, à la vulgarisation et à la synthèse. Le Concile, qui tire à sa fin aux alentours de 1965, draine à sa suite plusieurs interprètes. Il ne s'agit pas que de concrétiser les réformes adoptées : comment faire comprendre sans heurts et, de surcroît, dans l'enthousiasme, qu'on ne tournera plus le dos à l'assemblée, que c'en est terminé du latin, par exemple ? Tout cela dépasse de loin la liturgie dans ce qu'elle a de plus rituel, interpréter l'esprit du concile Vatican II devient l'impératif premier.

Et contrairement à maints réaménagements pastoraux, le clerc est cette fois-ci visé tout autant que le laïc. Il n'y a plus de retraite possible pour les conservateurs : Rome a parlé, l'obéissance impose le changement. Vatican II consacre plusieurs préceptes théologiques largement diffusés par la catholicité de l'engagement. Gains raisonnables pour les uns, trop peu-trop tard pour les autres, l'enchâssement doctrinal du « credo » de la théologie de l'engagement ne signifie pour autant ni sa victoire ni son accomplissement. C'est par l'action et dans le monde que son test de vérité doit s'effectuer. Comme l'aurait dit l'Action catholique, c'est dans chaque « milieu de vie » que la partie doit se jouer.

Interpréter l'esprit de Vatican II ne suffit pas. Encore faut-il l'explicitier pour chaque culture de la catholicité. Bien sûr, chaque conférence nationale étudie minutieusement les problèmes qui en découlent, crée des sous-comités pour chaque sous-discipline qui eux-mêmes se décomposent en autant de diocèses où des laïcs de divers milieux de vie sont appelés à donner leur avis. Un vent démocratique souffle sur l'Église, l'agir communicationnel est rationnellement emboîté, la hiérarchie « manipule » avec soin le fragile processus en essayant tant bien que mal de faire que l'esprit du Concile ne se dilue pas trop. Quelques clercs et laïcs perçoivent rapidement les défaillances, et proposent des vues d'ensemble et des projets mobilisateurs. La traduction de l'esprit en culture a l'avantage de laisser à l'interprète un espace de liberté considérable. Le style ampoulé cède la place à un propos viril, l'appel remplace l'écho, les félicitations se muent en sévères critiques, se rassurer n'est plus digne de la tâche à assumer, la déchristianisation n'est plus envisagée comme un possible ou même un probable mais comme un fait de civilisation. Dorénavant, le problème de la mentalité cléricale est abordé de front, ce ne sont pas quelques modifications de structures ou un laïc par-ci par-là qui incarneront l'esprit du Concile, c'est une révolution d'Église qui est nécessaire. C'est ce qu'envisagent, du moins, la plupart des essais.

Au Québec, un laïc impliqué comme sociologue dans la Grande Mission de Saint-Jérôme, Fernand Dumont, collige plusieurs articles (écrits de la fin des années 1950 au début des années 1960) pour proposer ni plus ni moins qu'une *Conversion de la Pensée chrétienne* (1964). Dans la mouvance de cet essai perçu comme « un choc salutaire dans les milieux ecclésiastiques ¹⁴³ », Jacques

143 Roland POTVIN, « Préface », dans Jacques GRAND'MAISON, *Crise de prophé-*

Grand'Maison s'attarde au sort du clergé et diagnostique ce qui, pour lui, caractérise leur déroute, c'est-à-dire une *Crise de prophétisme* (1965).

Notion immémoriale, le prophétisme avait été depuis quelque temps ré-envisagé par quelques théologiens de l'engagement. Déjà en 1950, le dominicain Congar repérait l'éveil d'une « sorte de dimension historique de la conscience qui en représente [...] une dimension prophétique ¹⁴⁴ ». En 1963, les frères Rétif, dans leur populaire essai *Pour une Église en état de mission*, espéraient la venue imminente de cet homme nouveau qui allait éclairer la chrétienté tout en sauvant le monde :

Et — pourquoi le cacher ? — nous sommes déconcertés par tant de bouleversements, secoués dans nos habitudes et notre penchant à l'immobilisme, conscients que nous sommes d'urgences apostoliques à promouvoir, mais ne disposant pas d'une vision d'ensemble des tâches à accomplir et d'une connaissance suffisante du sujet à évangéliser. Des prophètes pour aujourd'hui, voilà ce qu'il nous faut (nous le pressentons instinctivement) pour secouer nos torpeurs, raviver notre espérance, galvaniser notre zèle ¹⁴⁵.

Chez Grand'Maison, l'idée dépasse la mouvance : le prophète n'est-il pas la personnification de la consécration ? La traduction du concept théologique en terme pastoral fait peu de doute. La figure du prophète m'apparaît néanmoins plus importante que cette simple correspondance, et ce, pour trois raisons complémentaires : *Crise de prophétisme* est une œuvre charnière où l'auteur semble sortir d'un style de réflexion principalement théologique pour se consacrer d'abord à la pastorale sociale ¹⁴⁶ — naît alors ce que, faute de mot, je ne peux qu'appeler le style Grand'Maison ; *Crise de prophétisme* peut être considéré comme un essai de synthèse de son expérience d'aumônier jociste et de ses réflexions théologiques sur la consécration du monde, synthèse qui, d'une certaine manière, esquisse une définition de la posture de l'intellectuel-militant

tisme, op. cit., p. 5.

- 144 Yves CONGAR, « Culpabilité, responsabilité et sanctions collectives », *loc. cit.*, p. 262.
- 145 Louis et André RÉTIF, *Pour une Église en état de mission*, Paris, Fayard, 1963, pp. 127-128.
- 146 On pourrait certes contester ce propos en indiquant plusieurs articles théologiques parus par la suite. Je concède l'objection. Néanmoins, qui a lu les deux époques de l'auteur pressent que Jacques Grand'Maison n'a plus à se perdre en considérations doctrinales. De plus, même la structuration de *Crise de prophétisme* semble suggérer une sortie de la théologie fondamentale et une entrée dans la pastorale, ce qu'on nommera plus tard praxéologie.

catholique ; par le prophétisme, Jacques Grand'Maison ajoute à son rôle d'aumônier-animateur une dimension critique.

Crise de prophétisme fut écrit dans l'optique d'« animer une rencontre nationale de tous les prêtres responsables de l'apostolat laïque aux niveaux diocésain et national ¹⁴⁷ ». Vu l'ampleur de l'ouvrage « écrit pratiquement d'un trait ¹⁴⁸ », vu sa fougue et son souffle, il fut offert au grand public. Depuis qu'il les avait quittés pour l'Europe, Jacques Grand'Maison avait beaucoup à dire à ses collègues aumôniers. Tout avait pris forme, sa foi et son zèle avaient trouvé les mots pour se dire. Ne restait plus qu'à traduire en termes apostoliques les nécessaires liaisons pour que l'homme puisse consacrer son existence à l'œuvre de Création de Dieu. Rappeler les prophètes, n'est-ce pas un hommage à ceux qui lui avaient soufflé à l'oreille l'authentique sens de la consécration ? Rappeler les prophètes, c'est aussi une façon de lire avec ses collègues les signes du temps. Revenant d'Europe, là où dans certains milieux on mange du curé, Grand'Maison n'est pas dupe et ne s'illusionne pas : le Québec n'y échappera pas, au train où vont les choses. « Malraux avait-il raison quand il affirmait que le sacerdoce va connaître des jours plus difficiles ? lance-t-il en guise d'avant-propos. On nous connaît mieux, on nous juge avec plus de rigueur. L'homme moderne cherche de l'authentique, après avoir expérimenté la fadeur de l'artificiel, du substitut ¹⁴⁹. » En pleine crise de légitimité, le clergé doit cesser ses « timidités, [ses] demi-mesures, [ses] compromissions, [ses] rationalisations et justifications faciles, [son] désir de plaire, de ne pas inquiéter les nantis et les puissants ¹⁵⁰ ». Comme le lui rappelle le courage prophétique, son devoir se trouve auprès de cette « tradition de vérité, levant le masque des uns et des autres, dénonçant les mal-façons, les contre-façons et souvent avec un feed-back pas toujours rassurant ¹⁵¹ ». « L'Église n'a pas à se sauver, mais à sauver le monde ¹⁵². »

Le chrétien n'est pas un infirmier occasionnel, un interne d'hôpital ; il doit s'attaquer aux causes structurelles, aux événements collectifs qui blessent les hommes. Les problèmes de foi et de mœurs sont globaux et aucune initiative partielle ne saurait être efficace. *C'est dans une conversion totale que les prophètes ont engagé leurs contemporains [j.s.] ¹⁵³.*

147 Roland POTVIN, *op. cit.*, p. 5.

148 Jacques GRAND'MAISON, *Crise de prophétisme, op. cit.*, p. 274.

149 *Idem*, p. 13.

150 *Idem*, pp. 12-13.

151 *Idem*, p. 13.

152 *Idem*, p. 163.

153 *Idem*, p. 59.

Cette conversion totale oblige l'homme à se détourner des refuges spiritualistes : le monde est son terreau et terrain d'Action privilégié. « Comme les prophètes de la tradition nous ne devons pas supporter une religion de rites, une mentalité légaliste, un christianisme du dimanche, un refus de la vie communautaire, des gestes routiniers, sans foi, etc. Jésus a été considéré comme prophète et non comme un prêtre du Temple ¹⁵⁴. » La crainte et l'immobilisme ne doivent plus caractériser le clergé. Pour Grand'Maison, il faut aller de l'avant, mordre dans les requêtes prophétiques que l'on peut déceler au cœur du monde profane. La prise en main de la population par elle-même vaut mieux qu'une continuité sans fondement.

À quoi ton s'accrocher à ces institutions [hôpitaux, services sociaux, collèges], si elles sont vues comme des écrans et des obstacles tant pour la mission de l'Église que pour les efforts d'unité de la société civile ? Que l'Église se retire donc le plus tôt possible de ces suppléances et accepte courageusement de se déposséder dans un grand esprit de pauvreté. Elle perdra en l'occurrence beaucoup de chrétiens médiocres, mais elle gagnera en ferveur chez ceux qui resteront. *Il n'y a qu'une façon d'être chrétien aujourd'hui, c'est par conviction personnelle* [j.s.] ¹⁵⁵.

La pastorale doit être entièrement révisée. L'attitude des clercs dans plusieurs organisations apostoliques laisse à désirer. Frileux et prétentieux, tel pourrait se ficeler son diagnostic : « Après avoir été à la tête de presque tout, trop longtemps sans doute, nous nous retirons à l'arrière dans des positions sûres. Nous n'osons plus parler, tout en restant jaloux de notre autorité là où nous nous croyons les maîtres ¹⁵⁶. » Pire, une certaine cohorte du clergé est demeurée dans un catholicisme antimoderniste et réfractaire aux demandes du monde profane.

Nous sommes loin d'avoir assimilé ce que les sciences profanes, les idéologies nouvelles [...] ont suscité d'interrogations et de réponses dans la conscience de nos contemporains. Une vraie mentalité catholique s'ouvre à toutes les réalisations que rehausse l'homme, sans pour cela perdre de vue la transcendance du Royaume et les vérités éternelles. [...] Même] les militants socialistes, les membres du M.L.F. nous ont donné matière à réflexion en ces derniers temps. [Mais] nous cherchons moins à nous réviser

154 *Idem*, p. 220.

155 Jacques GRAND'MAISON, *Le Monde et le sacré*, op. cit., t. II, p. 107.

156 Jacques GRAND'MAISON, *Crise de prophétisme*, op. cit., p. 281.

nous-mêmes en face de ces provocations qu'à trouver les failles de leurs arguments ou de leurs critiques ¹⁵⁷.

Ces quelques critiques illustrent avec acuité et mordant l'opération-vérité que souhaite entreprendre Grand'Maison ici, comme ailleurs. Une fois les nombreux hiatus constatés entre les requêtes du monde profane et le retard du clergé, réintégrer la tradition prophétique au cœur de la pratique apostolique est, d'une certaine façon, une politique de rattrapage prônant plutôt l'adaptation perpétuelle et ce, tant par la lecture des signes des temps que par leur interprétation en concertation avec la tradition authentique. Car le prophète « doit être à la fois et sans cesse la conscience d'un milieu vivant qui évolue, la conscience de la vie en marche ¹⁵⁸ ».

Lire et interpréter les signes des temps impose rigueur, systématisme et unité de la pensée comme de l'Action. Le prophète « a besoin des sciences humaines pour découvrir les lieux, les jointures, les points de rencontre et de ruptures des deux pôles à intégrer ¹⁵⁹ », c'est-à-dire pour œuvrer à l'« intégration de la foi dans les formes sociales et culturelles nouvelles ; [et à l'] intégration de celles-ci dans l'univers de la foi ¹⁶⁰ ».

Avec l'interdépendance de tous les secteurs de vie, la déchristianisation devient un phénomène collectif qui appelle une action d'ensemble déjà commandée par l'unique mission de l'Église. Dans de telles conditions il n'y a de réponse réelle que dans une recherche constante d'intégration à toute l'Église et à toute la société ¹⁶¹.

L'intégration est en fait l'ultime finalité de tout agir prophétique : l'enjeu dépasse de loin l'intégration fonctionnelle, bien que celle-ci puisse être pertinente à toute réforme d'ensemble ¹⁶². « Toute réforme profonde devra [...] tenir en main les deux pôles : la tradition et les conditions actuelles de vie. Autrement, précise Grand'Maison, il n'en sortira que des recettes sans lendemain ¹⁶³. » Le prophète est donc l'expression en action de l'acte même d'intégrer — de consacrer — mais dans une perspective transhistorique : « Une réforme prophétique cherche à allier tradition et actualité, ancien et nouveau pour opérer cette al-

157 *Idem*, p. 184.

158 *Idem*, p. 195.

159 *Idem*.

160 *Idem*, p. 236.

161 *Idem*, p. 188.

162 Comme nous le révèle à maints endroits l'ouvrage de Jacques GRAND'MAISON, *La Paroisse en Concile*, Montréal, Fides, 1966.

163 Jacques GRAND'MAISON, *Crise de prophétisme*, *op. cit.*, pp. 179-180.

liance ¹⁶⁴. » Plus encore, il est celui qui, dans l'interprétation des signes des temps, sait lier le transcendant à l'immanent ; mieux, il lit dans l'immanence le signe de la transcendance qui se manifeste, car « si tout vient d'En-Haut, rien n'arrive à terme sans passer par en Bas, c'est la logique même de l'Incarnation ¹⁶⁵ ». Or, contrairement à ce que l'on pourrait penser, devenir prophète est possible pour tous. Les qualités de prophète ne se résument pas à un pur don ou une grâce de Dieu, elles émanent avant toute chose d'une pédagogie qui, par ses effets intégrateurs, réfère implicitement au prophétisme. Tout cela est rendu possible parce que « nous savons que l'Esprit travaille non seulement dans l'Église comme organisme de grâce, mais aussi dans le monde profane, lui aussi objet et signe de la Présence [...]. La pédagogie prophétique suscite une liaison entre l'Esprit incognito dans le monde et l'Esprit révélé dans l'Église et la tradition historique ¹⁶⁶ ».

La spécificité de la tradition prophétique est de ne jamais séparer sacré et profane : prendre en un même bloc tout l'humain tant dans sa réalité la plus terrestre que dans son aspect le plus religieux forme dès lors la principale caractéristique de toute pédagogie qui se veut prophétique. Citant une allocution de M^{gr} Garronne à une session de L'Action catholique ouvrière à Toulouse (mars 1958), Grand'Maison précise les jalons de cette pédagogie :

La moindre lumière qui vient à vos camarades dans le vrai sens de leur vie d'homme, vous avez le devoir d'y reconnaître la présence de Dieu. Il n'est pas nécessaire que Dieu ait déjà dit son nom à celui qu'Il stimule, pour que vous reconnaissiez, vous qui savez. Un geste humain, sain, vrai, c'est la grâce qui fait sa route, c'est là qu'il vous faut vous-même le rejoindre pour l'aider [...]. Vous ne devez ignorer que Dieu par là vise plus loin, ni ignorer qu'il est là pour l'instant et qu'il faut marcher à son pas ¹⁶⁷.

« Attendre l'heure du Maître », croire davantage « à l'action cachée et mystérieuse de l'Esprit à ras de terre ¹⁶⁸ », voilà qui précise les prémisses de son « s'éduquant religieux ».

Nous allons presque toujours trop vite, de dire Grand'Maison. Que de fois je me suis lassé avec tel ou tel militant. [...] Nous croyons que le Seigneur sera là seulement où nous allons le porter, alors

164 *Idem*, p. 205.

165 *Idem*, p. 215.

166 *Idem*, p. 205.

167 *Idem*, p. 71.

168 *Idem*, p. 75.

qu'il est déjà rendu. Nous avons surtout la responsabilité de l'éveil de la conscience théologique en situation. Que de laïcs accomplisse [sic] ce rôle avec une délicatesse, un naturel qui désarme les professionnels de la religion que nous sommes ¹⁶⁹.

Acculés à un christianisme implicite — qui n'est pas nommé et, qui plus est, pour qui tous les signifiants religieux sont de plus en plus rébarbatifs, prévient Grand'Maison, « nous ne pouvons pas faire l'économie des détours ¹⁷⁰ ». Le cas d'Édouard en témoigne :

Édouard était parti de ce christianisme implicite pour arriver après un long itinéraire à identifier la présence du Christ dans sa vie, dans son milieu de vie. Il a fallu un long détour que trop de pasteurs ignorent, un détour par les gestes, les événements, l'engagement temporel [...]. Édouard a découvert l'Évangile dans sa peau d'adulte par une situation où il était impliqué, par des responsabilités profanes sur lesquelles je l'ai fait réfléchir sur le terrain même de sa vie ¹⁷¹.

Ces quelques considérations rejoignent explicitement la pédagogie jociste, celle-là même que Grand'Maison avait formulée sous forme de lois sept ans auparavant. Dorénavant, elle se nomme pédagogie des signes des temps. Quelques éléments la définissent : « Respecter [le] contenu propre [des temps], leur densité humaine, éviter une surnaturalisation prématurée de type apologétique, utiliser les apports des sciences humaines, assumer l'historicité totale du dessein créateur et rédempteur, saisir l'événement dans sa présence actuelle à la conscience ¹⁷². » La pédagogie des signes des temps ou pédagogie prophétique occupe une place importante dans la méthode qu'emploieront Jacques Grand'Maison et plusieurs autres intellectuels-militants pour définir leur type d'intervention sociale.

La pédagogie prophétique insiste d'abord sur la nécessité de lire les temps présents à l'aune d'un déploiement du christianisme. Concrètement, cela signifie que l'homme qui se préoccupe de liaison et d'intégration entre les sphères temporelle et spirituelle doit répertorier dans les tendances du monde contemporain l'émergence de valeurs propres aux préceptes fondamentaux du christianisme. C'est ce que, très souvent, Grand'Maison nommera des « capacités de rebondissement », c'est-à-dire des virtualités chrétiennes qui peuvent se manifester dans diverses tendances sociales. Par exemple, le chômage chez les jeunes peut être

169 *Idem.*

170 *Idem*, p. 74.

171 *Idem.*

172 *Idem*, pp. 252-253.

interprété comme un désastre social. Rien de bon qui vaille, donc. Mais pour celui qui s'évertue à appliquer la pédagogie prophétique, cette situation à dénoncer peut aussi cacher des richesses à venir. Le chômage des jeunes réaménage leur vie. Ce changement de conditions peut créer de nouvelles solidarités et susciter d'étonnantes « capacités de rebondissement » qui peuvent mener les jeunes à une prise en main et à un regard neuf sur l'« essentiel ». Le prophète doit néanmoins modérer ses ardeurs lorsqu'il décèle pareille tendance. C'est pourquoi, il doit « respecter le contenu et la densité humaine » des nouveaux phénomènes du monde contemporain. On comprend qu'un prophète trop empressé et parfois vindicatif peut se tromper et mal juger un signe des temps. Il doit donc se méfier « des surnaturalisations prématurées de type apologétique ». Afin de ne pas se laisser prendre par son propre engouement, le prophète doit « utiliser les apports des sciences humaines ». Celles-ci ne sont pour lui que des instruments pour mieux lire les signes des temps. Le prophète est avant tout un homme d'instinct qui pressent le monde. Les sciences humaines lui fournissent plusieurs illustrations, et précisent ce qui semble importer pour les collectivités. Elles sont un moyen de « saisir l'événement dans sa présence actuelle à la conscience » contemporaine. Finalement, le prophète doit « supporter l'historicité totale du dessein créateur et rédempteur ». Concrètement, cela veut dire qu'il ne doit jamais désespérer de comprendre le monde comme un monde fait de sujets créateurs qui, bon gré mal gré, dans leurs bons comme dans leurs mauvais coups, cherchent dans leur liberté à établir le plan de Dieu. Cela est lourd de conséquences : le prophète doit être à la fois l'optimiste le plus convaincu et le plus redoutable des critiques devant les démissions. Assumer les contradictions de sa culture tout en cherchant leur dépassement dans un monde où la foi est davantage incarnée, voilà sa tâche centrale.

D'une certaine manière, l'ouvrage *Crise de prophétisme* présente le socle de la pédagogie sociale que Jacques Grand'Maison développera tout au long de son œuvre. Se faisant homme de la liaison, de la ré-intégration, il était appelé à devenir lui-même prophète. Mais un prophète bien particulier, un prophète qui lit, révèle et interprète que les temps implorent maintenant le retour des prophètes. Comment nommer ce prophète qui enjoint tout le peuple de Dieu à s'engager comme prophète, sinon le prophète du prophétisme ? Ni paradoxale, ni tautologique, la redite n'a pas à faire sourciller : elle ne révèle qu'une obsession pédagogique. Grand'Maison ne souhaite pas, d'« en haut », imposer les normes à suivre. Il rêve que chaque collectivité « éclairée » s'entende et propose les siennes. Il faut que les valeurs du christianisme germent de l'intérieur des communautés. Mais pour cela, il faut savoir susciter la prise en main. C'est pourquoi il semble que l'on doive, toujours et sans relâche, travailler les « moyens » qui permettent la liaison entre le peuple et le Plan de Dieu. C'est la mystique du prophète, c'est d'une certaine façon l'œuvre de l'animateur social, c'est l'objet de la réflexion du pédagogue.

Pour conclure

Les fous du passé ont fondé les Ordres les plus extraordinaires [...]. Il nous faut des fous du présent, épris d'un style de vie simple, libérateurs efficients du prolétariat, amants de la paix, purs de compromissions, décidés à ne jamais trahir, méprisant leur propre vie, décidés à l'abnégation en plénitude, capables d'accepter n'importe quelle tâche [...]. On est fou de cette folie-ci exactement en proportion de son don, de ce don total de soi-même qu'on a fait une bonne fois et qu'on ne reprend plus [...]. C'est la nature de ce don de pouvoir toujours s'élargir et s'intensifier sans attendre de récompense.

Louis-Joseph LEBRET ¹⁷³.

Le prophétisme chez Jacques Grand'Maison nous dévoile tout autant son idéal d'intellectuel-militant que son idéal d'homme de Dieu. Le prophète est un homme de passion et d'action, mais aussi de jugement, de justesse devant faire preuve de pertinence et de modération. Or définir un idéal, n'est-ce pas aussi confesser ses défauts les plus chevaleresques ? Consacré « prophète » dans la mouvance de la théologie de l'engagement des années 1950, Grand'Maison allait exercer son « métier » dans une des périodes les plus « progressistes » du Québec où tout semblait avoir une « capacité de rebondissement ». Impatient, il allait le faire avec cœur, ce qui pardonne plusieurs excès. Froidement, on ne peut pas manquer de constater une certaine continuité. Entre ses élans impétueux d'aumônier jociste et ses optimistes réflexions d'universitaire, l'idéal est demeuré le même, les défauts aussi.

Ce que *Crise de prophétisme* a réalisé, nous dit Gregory Baum, au-delà des intentions affirmées, a été de définir l'identité religieuse de Jacques Grand'Maison. [...] Jacques Grand'Maison se voit comme un prophète pour le peuple québécois, critique tous azimuts, discernant les signes du temps, et appelant le peuple à marcher dans le sens de la justice, de la compassion et de la solidarité. Jacques Grand'Maison sera un prophète, même si cela signifie marcher seul ¹⁷⁴.

173 Louis-Joseph LEBRET, *Civilisation*, Paris, Éditions ouvrières, Économie et Humanisme, coll. « Spiritualité », 7, 1953, pp. 187-188.

174 Gregory BAUM, « Le prophète fuit l'idéologue », dans Guy Lapointe (dir.), *Crise de prophétisme, hier à aujourd'hui : l'itinéraire d'un peuple dans l'œuvre*

Baum touche ici à une solitude existentielle. La solitude de ces intellectuels qui, assumant les contradictions du peuple tout entier, sont noués par l'impératif de prophétiser en noir ou en couleur le sort de leur terroir. Parfois cela peut paralyser, parfois cela peut susciter la colère : d'une manière ou d'une autre la solitude est au bout, et la communauté, une quête incessante.

Hélène Pelletier-Baillargeon, qui a longuement milité aux côtés de Jacques Grand'Maison et de Fernand Dumont, notamment dans la revue *Maintenant*, émet l'idée qu'« À l'instar d'Emmanuel Mounier dans *L'Affrontement chrétien*, [Jacques Grand'Maison] introduit dans le débat tout le poids de ses solidarités de croyant et de membre à part entière de cette Église coupable ¹⁷⁵. » « Cette tension tragique est maxima dans la perspective paradoxale de l'incarnation ¹⁷⁶ », affirme Mounier. Toutes les formes apparemment antinomiques de la transcendance et de l'immanence se confrontent sans relâche ; il ne semble y avoir d'autre issue « que de tenir "les deux bouts de la chaîne", deux vérités vécues jusqu'à la certitude actuelle, mais dont la suture nous échappe à jamais ici-bas, dont le hiatus est lui-même un scandale par la raison ¹⁷⁷ ». Avant que d'être une philosophie ou une théologie, le personnalisme et la théologie de l'engagement appellent tous deux une incessante conversion personnelle du chrétien. Conversion qui induit une posture (c'est-à-dire une attitude préalable à l'action, à l'interprétation voire à la définition du monde), qui exige du croyant qu'il « ferme la porte [...] non pas à toute certitude, mais à son installation dans la certitude [...] ¹⁷⁸ ». Fondement de cette posture, le devoir d'Incarnation

si nous y étions fidèles sans abus de mot, nous obligerait, de dire Mounier, [...] à tenir ensemble les positions les plus contradictoires pour le bon sens, à mourir au monde en même temps qu'à nous y engager, à nier le quotidien et à le sauver, à nous affliger dans le péché et à nous réjouir dans l'homme nouveau, [...] à nous connaître la dépendance du néant et la liberté d'un roi, par-dessus tout à ne jamais tenir aucune de ses situations partagées pour substantiellement contradictoire ni comme définitivement résoluble dans une expérience d'homme ¹⁷⁹.

de Jacques Grand'Maison, Montréal, Fides, 1990, p. 40.

175 Hélène PELLETIER-BAILLARGEON, « L'itinéraire personnel et l'écriture », *op. cit.*, p. 677.

176 Emmanuel MOUNIER, extrait de *L'Affrontement chrétien*, (1945), dans *L'Engagement de la foi*, Paris, Éditions du Seuil, 1968, p. 208.

177 *Idem*, p. 205.

178 *Idem*, p. 208.

179 *Idem*, p. 209.

La figure du prophète est dès lors la posture idéale de l'intellectuel-militant catholique, son devoir étant « d'assumer la double vocation du chrétien, qui est de dépister le pharisaïsme sous les bons sentiments et de découvrir en tous lieux la vérité, même sous les haillons et dans les mauvais lieux ¹⁸⁰ ». Refusant l'absolutisme de tous les systèmes mais ne désespérant jamais d'édifier une société de véritables personnes, la posture du chrétien militant a pour « aboutissement définitif [...] un *optimisme tragique* ¹⁸¹ ». L'utopie du prophète diffuse une attitude critique capable, nous l'avons vu, de révolutionner une société trop longtemps figée dans ses formes traditionalistes. Mais en contrepartie, il faut le noter, cette posture subversive craint l'institutionnalisation. La hantise de toute routinisation, que lui inspirent les mots d'ordre et les vœux d'authenticité de la théologie de l'engagement et du personalisme, attaque évidemment la pérennité des institutions et même parfois l'établissement des projets collectifs conçus, développés et animés par les intellectuels-militants catholiques eux-mêmes. Qui sait ? L'adaptation constante des normes à l'environnement et les réformes perpétuelles qui caractérisent le Québec contemporain sont peut-être redevables d'une quelconque façon à cette posture ?

Le legs catholique à une certaine gauche du Québec dépasse sans doute celui des « trois vertus théologiques » et celui de la reproduction de « la communauté vécue dans la ruelle de [l'] enfance ¹⁸² », dont parle Jean-Marc Piotte. L'héritage catholique comprend peut-être ce que suggère Hélène Pelletier-Baillargeon : la délicate position de l'intellectuel-militant en serait aussi une de « sacrifice » pour qu'enfin la « libération » de la culture advienne à elle-même — sacrifice qui, dans la sainteté de son intention, n'arrive malheureusement ni à s'effacer complètement pour l'unité de la culture ni à s'affirmer totalement pour parer à sa dissolution. Ce faisant, l'intellectuel-militant catholique a créé une posture qui n'existait pas au Canada français. Une posture où ni la tradition qu'il critique durement, ni la culture qu'il doit changer ne peut vraiment lui venir en aide pour définir son identité. Entre le temple et l'exil, l'intellectuel-militant d'aujourd'hui a-t-il davantage un lieu ? Sa culture ne demeure-t-elle pas tout hypothétique ? Pour plusieurs, elle semble encore dépendante du peuple, du peuple qu'il a décidé de nourrir, de transformer à l'aune de son utopie. Cette obédience le met dans une situation paradoxale : il est celui qui parle au nom du savoir libérateur, mais il n'est pas celui qui parle du lieu du savoir ; il est celui qui parle au peuple, mais plus il parle plus on sait qu'il n'est pas du peuple. D'où ce besoin de rapprochement entre le savoir et le peuple, entre la conscience éclairée et la masse, entre la

180 Emmanuel MOUNIER, extrait de *Feu de la chréienté*, (1949), dans *idem*, p. 221.

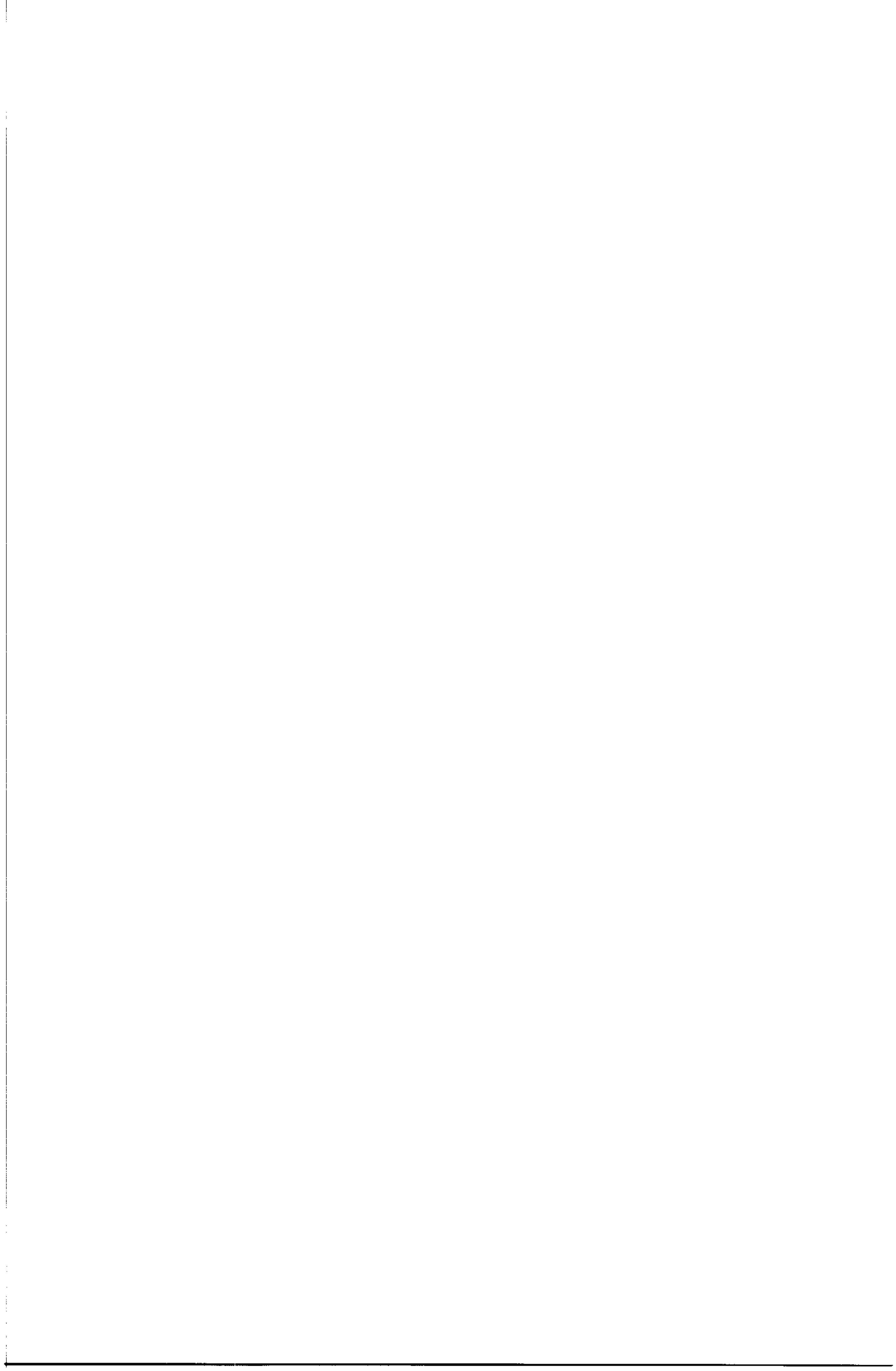
181 Jean LACROIX, « Mounier et la création de la revue *Esprit* ».

182 Jean-Marc PIOTTE, *La communauté perdue*, Montréal, VLB éditeur, 1987, p. 50.

foi et la culture, entre la personne et la communauté. Qu'on pense à la « pédagogie sociale » de Jacques Grand'Maison, à la « participation » de Gérald Fortin et du B.A.E.Q., à l'« animation populaire en milieu urbain » de Michel Blondin, ou plus récemment à la « conscientisation populaire » de Gérald Doré, etc., toutes ces tentatives de médiation illustrent une continuité plutôt qu'une rupture entre la posture des catholiques engagés du Canada français et les militants du jeune Québec. Leurs projets diffèrent certes, mais l'attitude préalable, la façon de se définir par rapport à la culture reste, somme toute, très similaire. Jean-Philippe Warren a suggéré que la « mauvaise conscience » de Fernand Dumont à l'égard de sa culture première devait être prise en compte pour comprendre l'œuvre et l'engagement de ce penseur et homme d'action¹⁸³. En est-il de même pour la plupart des compagnons de Dumont ? En est-il de même pour l'intellectuel-militant du Québec ?

Si je me suis attardé longuement à l'œuvre du jeune Grand'Maison, c'est pour que nous puissions apercevoir l'ombre d'une « structure » que nous venons, je crois, à peine de quitter sans en avoir pour autant élucidé l'ensemble des questions. Depuis les catholiques engagés, il me semble que toutes les générations d'intellectuels, jusqu'à la mienne, ont hérité d'une certaine façon de cette posture digne de l'intellectuel-militant. Mais peu à peu, elles ont perdu l'expérience qui la fonde. Cela s'explique-t-il du fait que plusieurs intellectuels-militants se soient finalement nichés quelque part ? Peut-être. Cependant, je doute fort que le lieu qu'ils habitent ressemble à l'espoir qu'ils en avaient. Le lieu de l'homme.

183 Pour Warren, la « mauvaise conscience » pointe surtout ce qu'il nomme l'intention primordiale de l'œuvre de jeunesse de Fernand Dumont. Voir Jean-Philippe WARREN, *op. cit.*



GÉRARD PELLETIER ET *CITÉ LIBRE* : LA MYSTIQUE PERSONNALISTE DE LA RÉVOLUTION TRANQUILLE ¹

Jean-Philippe Warren

Nous ne croyons pas que le paradis est pour demain. Mais l'œuvre à laquelle nous sommes appelés, l'œuvre qu'il s'agira de poursuivre, avec d'autant plus de courage et d'espérance qu'à chaque instant elle sera trahie par la faiblesse humaine, devra avoir pour objectif, si nous voulons que la civilisation survive, un monde d'hommes libres pénétré dans sa substance profane par un christianisme réel et vivant, un monde où l'inspiration de l'Évangile orientera la vie commune vers un humanisme héroïque.

Jacques MARITAIN.

1. Gérard Pelletier et la mystique personaliste de la Révolution tranquille

Revenir à *Cité libre*, c'est renouer avec un moment de notre histoire récente dont nous éprouvons quelque mal encore à comprendre, malgré l'étendue des recherches, la portée véritable et le sens pratique. Que savons-nous au juste de la Révolution tranquille, de cette brève période où nous avons cru nous délivrer de l'immobilisme d'une tradition valétudinaire pour embrasser enfin le flux incessamment changeant de l'histoire ? Que saisir de ce brusque effort d'un peuple pour se dévêtir des formes dorénavant dépassées et sénescents de sa culture et entreprendre par lui-même la conquête de la civilisation moderne ? La plupart des historiens s'entendent aujourd'hui à voir dans la Révolution tranquille l'adaptation naturelle de la conscience nationale à une réalité industrielle et urbaine, ce qui impliquait le développement d'une gestion fonctionnelle, rationnelle, pragmatique en lieu et place des anciens modes d'organisation traditionnels. La superstructure (idéologique) aurait suivi avec un léger décalage d'un peu moins d'un demi-siècle le mouvement de fond de l'infrastructure (économique). Cette interprétation historique repose au fond sur deux grands postulats de base. Elle implique d'abord que les causes premières de la Révolution tranquille sont économiques et endogènes au milieu canadien-français, elle implique ensuite que les acteurs de la Révolution tranquille l'ont pensée, voulue, réalisée dans une

1 Je voudrais remercier vivement Martin Meunier et Gilles Gagné pour leurs remarques et leurs conseils. Ce texte date de 1996 ; il a été complété depuis par des recherches conduites par le groupe de recherche *La Révolution tranquille oubliée : la conversion de l'Église à l'utopie sociale*.

perspective foncièrement fonctionnaliste. Nœud obligé de toutes les interprétations historiques sur les bouleversements idéologiques de la société canadienne-française de l'après-guerre, *Cité libre* n'en constitue-t-elle pas après tout l'exemple le plus éclatant ? « Les citélibristes appellent au changement, à l'abandon des traditions, à la démocratisation des institutions et des comportements, à l'ouverture, bref, à l'entrée du Québec dans le monde moderne, tel que le définit alors le nouveau libéralisme occidental². » Pareille lecture de notre histoire aurait toutes les chances de nous convaincre, n'eût été justement le fait... qu'elle est fautive. *Cité libre* fut à l'évidence une revue antitraditionaliste, démocratique, pluraliste, et dans un certain sens moderne, néanmoins jamais elle ne fut dans ses intentions une revue néo-libérale. Elle participe d'une idéologie européenne, pour ne pas dire tout simplement française, qui ne doit rien au nouveau libéralisme occidental, et qui même, au contraire, se définit violemment contre lui.

L'influence de la France littéraire, politique et philosophique sur le climat intellectuel canadien-français peut surprendre à plus d'un titre. Au XIX^e siècle, observe Fernand Dumont, notre pensée parlait pour ainsi dire le langage de la France. Pas plus à cette époque qu'au début du siècle³, la situation intellectuelle n'avait réellement changé au sortir de la guerre.

Comment dire en peu de mots, s'exclame Pelletier en parlant de sa génération, le désir lancinant qui nous obséda presque tous depuis la première enfance : quitter le Québec, quitter le Canada, l'Amérique elle-même : partir. Pour nous, la destination ne faisait pas l'objet de la moindre hésitation. [...] notre pôle intellectuel se situait au-delà de l'Atlantique, en France. [...] Nous rêvions d'une culture dont l'épicentre ne se trouvait ni à Québec ni à Montréal, mais sur un autre continent. Nos lectures, qu'il s'agit de littérature, de politique, de sociologie ou d'histoire (sauf celle du Canada), nous transportaient inévitablement en Europe. Nos maîtres à penser, à voir et à sentir, s'appelaient Claudel, Péguy, Tocqueville, Mounier, Maritain, Michelet, Malraux, Braque ou Picasso⁴.

2 Paul-André LINTEAU, René DUROCHER, Jean-Claude ROBERT, François RICARD, *Histoire du Québec contemporain*, t. II, *le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal, p. 355.

3 « J'aime beaucoup à suivre le mouvement littéraire français contemporain, écrivait Jean-Charles Falardeau, car c'est de Paris que vient toujours la lumière... » (Jean-Charles FALARDEAU, « Une entrevue avec Henri Bordeaux », *L'Hebdo Laval*, vol. 2, n° 4, 12 octobre 1934, p. 1.)

4 Gérard PELLETIER, *Les Années d'impatience : 1950-1960*, Montréal, Stanké, 1983, p. 37-38.

Est-il possible de formuler avec plus de force l'exil intérieur des intellectuels canadiens-français ? Ils vivaient les événements de la vie nationale à l'heure française, ils participaient en provinciales aux débats politiques et philosophiques qui secouaient l'intelligentsia du vieux continent. Mais les maîtres qu'ils se donnaient ne reproduisaient pas intégralement la mosaïque idéologique de la France. On ne retrouvait dans leur bibliothèque ni bolchéviques, ni blanquistes, ni fouriéristes, ni aucun de ces soi-disant libres penseurs qui faisaient la réputation de la France d'alors. À l'exception d'une demi-douzaine de romanciers (Valéry, Proust, Malraux, Gide), de peintres et de musiciens, la formation des étudiants de l'entre-deux-guerres se bornait aux seuls auteurs catholiques. Paul Bourget, René Bazin étaient au début du siècle les grands noms à la mode ; quinze ou vingt ans plus tard, les jeunes de la génération de l'après-guerre, ceux et celles qui avaient 25-30 ans en 1950, lisaient toujours des œuvres catholiques — simplement ces catholiques ne ressemblaient plus du tout à ceux d'autrefois... Les « livres de chevet » de la nouvelle génération étaient ceux de Maritain, de Mounier, en philosophie ; du P. de Montcheuil, des cardinaux Suhard et De Salièges⁵ en théologie ; de Claudel, Péguy et Bernanos en littérature.

Claudel, Péguy, Mounier, Maritain, les quatre grands noms du nouveau catholique français ; à qui il faut ajouter bien sûr l'incontournable Pascal. En 1965, dans une entrevue donnée à la revue *Liberté*, Gérard Pelletier, principal fondateur et animateur de *Cité libre*, confie amener toujours les *Provinciales* en voyage ; en poésie, il avoue ne relire que Claudel. Quant à Péguy, s'il n'en parle pas dans cette entrevue, on sait que la lecture de son œuvre produisit sur lui les plus vives émotions et déclencha une sorte de révolution spirituelle. « La joie de certains soirs où Roger, la mèche sur l'œil, disait pour nous tous l'histoire de la petite fille Espérance et les longues méditations de Madame Gervaise. Cela opérait en nous, me semblait-il, une révolution plus profonde, une libération plus totale que n'importe quelle protestation de mes camarades anarchistes. Cela, me semble-t-il, marquait nos âmes pour toute la vie⁶. » Tous ces livres du nouveau catholique français marquaient la conscience des jeunes chrétiens de l'entre-deux-guerres. Le catholicisme changeait de forme et par conséquent leur vie elle-même changeait de visage. Comment décrire leur enthousiasme à la vue de cet horizon inconnu qui s'ouvrait subitement devant eux avec sa charge incompréhensible d'espairs ? Comment dire leur joie de sortir des sentiers battus, eux qui n'avaient jusque-là jamais parcouru de vie, leur semblait-il, que le frêle espace ceint par les murs des séminaires ? « Je retrouve au fond des placards de vieux gilets dont les poches déformées gardent la trace de bouquins qui ne nous quit-

5 Gérard PELLETIER, « L'époque de la chemise », *Le Devoir*, 14 août 1948.

6 Gérard PELLETIER, « Procès de nos ferveurs », *Amérique française*, vol. V, n° 3, mars 1946, p. 15.

taient guère. Et l'émerveillement de l'Échange ! La joie de redécouvrir les Mystères ! Tous ces poèmes en état de grâce qui remplaçaient en nous le crucifix ou les stances à Villequiers ! [...] Nous retrouvions la Bible aussi et l'Évangile. La poussière des cantiques sentimentaux ou janséniste s'envolait. Toute une génération ouvrait les yeux au grand soleil de la grâce⁷. »

Pelletier aura été illuminé par la prose et la poésie numineuses de Péguy, de Claudel et les écrits polémiques de Bernanos ; il en goûtait la lecture avec ses amis « comme on partage une nourriture ». Mais en définitive le seul « maître à penser entre tous » que Gérard Pelletier se reconnaisse vraiment, « c'est Emmanuel Mounier ; c'est très sérieux⁸ ». Seul le directeur de la revue *Esprit* en effet apportait avec lui, en plus d'une manière inédite de vivre sa foi, le dessein d'une nouvelle chrétienté.

Emmanuel Mounier et sa revue auront une influence et un rayonnement intellectuel extraordinaire au Canada français ; je n'en veux pour première preuve que cette déclaration de l'historien Henri-Irénée Marrou, alors proche collaborateur de la revue *Esprit*. « Lors de mon premier voyage au Québec en 1948, écrit-il, je fus surpris de découvrir quelle avait été la diffusion et la profondeur de l'influence exercée, sur tout un secteur de l'élite canadienne, par *Esprit* et spécialement par Emmanuel Mounier⁹. » Quoiqu'on ne puisse dire que Mounier ait fondé la philosophie personaliste, d'aucuns seront d'accord pour reconnaître qu'il lui a donné sa plus cohérente expression. C'est autour de son œuvre et des travaux des collaborateurs de la revue *Esprit* que les grands thèmes personalistes de l'incarnation, du Corps mystique, de l'affrontement chrétien seront peu à peu développés. Parlant de la génération de l'après-guerre, nul n'est à même de comprendre ses velléités de réformes sociales, à mon avis, sans comprendre d'abord la place que la philosophie personaliste occupe dans sa formation spirituelle et militante. Or il semble que le courant personaliste soit aujourd'hui bel et bien oublié ; il n'est plus guère pour s'en réclamer, sinon s'en souvenir, que la vieille génération des décennies 1940-1950. Les noms autrefois fameux de Péguy, Maritain, Mounier ne disent pratiquement plus rien à personne. Et d'évoquer les titres de *L'Affrontement chrétien*, de *L'Humanisme intégral*, ou du *Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* nous fait remonter à des temps si lointains que nous éprouvons quelque mal à dater leur parution. Ces livres ont pourtant marqué toute une génération dont nous pouvons nous réclamer encore. Sans toujours le savoir, nous avons eu le personalisme en héritage.

7 *Ibidem*.

8 « Entretien avec Gérard Pelletier », interview de Jacques Folch-Ribas, *Liberté*, n° 39, mai-juin 1965, p. 250.

9 Henri-Irénée MARROU, « Le Canada français, Préface française », *Esprit*, XX^e année, n^{os} 193-194, août-septembre 1952, p. 169.

Le personnalisme est un mouvement chrétien de l'entre-deux-guerres qui s'efforce, contre les tyrannies totalitaires du socialisme et l'éclatement atomistique du libéralisme, de restaurer le règne de la personne dans une communauté retrouvée. Au matérialisme de l'un, à l'égoïsme de l'autre, le personnalisme oppose la libre transcendance de la foi chrétienne. Il rappelle que l'homme n'est rien sans dieu et qu'il se perd irrévocablement à prier aux pieds d'une idole. Cependant ce Dieu n'est plus le Dieu sectaire d'antan, le Dieu des interdits et des dogmes, c'est le Dieu d'amour que sanctionnera bientôt Vatican II. Dieu n'aspire pas tant à une réunion des hommes dans une incertaine chrétienté qu'à la concorde de tous, unis autour des grands idéaux civilisateurs (liberté, égalité, fraternité) que la Révolution française a réalisés longtemps après que le sermon sur la montagne les ait révélés aux hommes ¹⁰. Parce que l'idéal héroïque des chrétiens n'a jamais été, ne sera jamais autre, selon l'expression de Maritain, qu'une tension perpétuelle vers « l'inauguration d'une cité fraternelle ¹¹ », la Révolution française ne contredit pas l'Évangile, elle le parachève au contraire, elle l'accomplit enfin concrètement sur terre.

C'est ainsi qu'à un clergé trop pressé d'insister sur le caractère divin de l'autorité, le personnalisme rappelait le caractère divin de la liberté. La liberté prime les esclavages de la chair et de l'esprit, elle est le signe de la grâce engagée de plain-pied dans le tumulte de l'histoire. La Vérité descend des tours d'ivoire où elle avait cru à tort jusque-là trouver le salut et pénètre les profondeurs du monde. « L'héroïsme qu'elle implique ne se retire pas dans le sacré ; il se répand sur le profane et il le sanctifie, il éveille de proche en proche la bonne volonté et l'amour fraternel ¹². » C'est un renversement complet : aux chrétiens défenseurs de l'autorité et de l'orthodoxie on demande aujourd'hui d'être aux « avant-postes de la liberté », de régénérer le monde par l'invite d'une foi vivante. « Il s'agit de dégager la vie enfin, écrit Gilles Marcotte dans un article consacré à Mounier, de faire entendre cet appel à la liberté sans quoi le christianisme n'est pas lui-même ¹³. » La Révélation n'est plus ce système tout fait de prescriptions et de lois, pas plus qu'elle n'est ce paquet que l'on porte sous le bras et que l'on dépose à la mort en signe de bonne conduite. La vérité ne représente point pour les personnalistes une déclamation plus ou moins longue de vérités ou la récitation naïve d'un coran. « C'est une conquête quotidienne et ardue ¹⁴. » Le

10 Jacques MARITAIN, *Messages (1941-1944)*, New York, Éditions de la Maison Française, 1945, p. 37.

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*, p. 38.

13 Gilles MARCOTTE, « Affrontement chrétien : la vie enfin vécue... », *Le Devoir*, 15 avril 1950.

14 Gérard PELLETIER, « Matines », *Cité libre*, n° 21, juillet 1958, p. 5.

temps des consignes est révolu. Le curé n'incarne plus la vérité, s'il peut plus qu'un autre en faire l'expérience. Et conséquemment, ce qu'il faut désormais, c'est que « chacun à sa mesure » poursuive par lui-même la conquête d'une liberté qui soit sienne. Alors l'homme pourra découvrir la vérité qui en est comme le prolongement naturel. En revanche, à se démettre de cette exigence toute chrétienne, l'homme ne peut que déchoir d'une spiritualité véritable et assimiler sa foi à n'importe quel slogan.

La conversion incessante de la foi, l'émancipation des structures réifiantes de l'Église et de la société ne doivent pas conduire le chrétien à poursuivre un bonheur personnel. Celui-ci ne doit pas en faire usage pour se jeter avec frénésie sur des désirs de passade et brusquer sa personnalité dans d'aussi éphémères passions. Les personnalistes croient au contraire que la liberté de chacun ne peut s'épanouir que dans la liberté de tous. La liberté est la marque d'une spiritualité inlassablement tourmentée par la servitude et la misère de l'autre. La foi est pour le croyant une véritable tragédie, tant son existence demeure inexorablement déchirée entre la prière de son Dieu et l'exigence d'une « charité dévorante ». On demandait aux croyants de certifier comme jamais leur foi dans l'action en même temps que s'abattaient d'un coup tous les signes traditionnels d'élection. C'est en ce sens que l'on a raison de parler d'inquiétude pour la jeune génération catholique de l'après-guerre : mais d'une inquiétude chrétienne. Cette génération passait subitement, et parfois sans trop s'en rendre compte, d'une orthodoxie religieuse à un existentialisme chrétien. En deçà des structures aliénantes de l'Église et de la société civile, elle s'efforçait, par des recherches tâtonnantes, de révéler l'homme afin de le relancer sur les routes de l'esprit. « La jeune génération reprend la religion à pied d'œuvre, examine d'abord l'homme engagé dans la vie, et s'efforce de lui faire conquérir un humanisme chrétien ¹⁵. » Elle poursuivait avec courage, avec énergie une œuvre qui devait « avoir pour objectif, si nous voulons que la civilisation survive, un monde d'hommes libres pénétré dans sa substance profane par un christianisme réel et vivant, un monde où l'inspiration de l'Évangile orientera la vie commune vers un humanisme héroïque ¹⁶ ».

Le mot est lâché, il hantera la génération de l'après-guerre : humanisme héroïque, telle est désormais la forme de la foi chrétienne. Celle-ci ne tient plus dans la liste des articles d'un dogme à décliner dans la privauté de son cœur, elle est appel toujours renouvelé du divin et engagement temporel dans la cité des hommes. Gérard Pelletier se souvient que lui et ses camarades étudiants avaient sagement écouté les prônes d'un « enseignement moral terne et négatif », ils avaient longtemps cru à « la prédication d'un Évangile soigneusement édulco-

15 Jean-Guy BLAIN, « Inquiétude et tradition », *Esprit*, XX^e année, n^{os} 193-194, août-septembre 1952, p. 245.

16 Jacques MARITAIN, *Messages (1941-1994)*, *op. cit.*, p. 99.

ré ». Ils n'avaient pas connu « la violence révolutionnaire » qui sous-tend tout l'Évangile, en fait, pour Pelletier, ils n'avaient rien connu de l'Évangile, mais seulement « une morale d'où la personne du Christ et le grand mouvement de l'amour [étaient] absents ¹⁷ ». « Le paradoxe du christianisme se ramenait en définitive à la seule philosophie du bon sens le plus bourgeois ¹⁸. » « Nous appelions une délivrance qui nous rendît la joie et le sens de notre vie ; on nous donnait une morale qui n'était ni une sagesse ni une route : à peine une comptabilité. Au lieu d'une cause à promouvoir, des barrières à respecter. Au lieu de remèdes à nos malaises, une méthode de diagnostic, une balance à peser les symptômes. Une loi sans esprit ¹⁹. » Le personnalisme venait briser tout cela en proposant une religion mue par l'idéal de grâce et de sainteté. Une vie authentiquement chrétienne ne peut se reposer sur elle-même, elle ne prend sens qu'à incarner l'idéal de perfection d'un Christ prophétique : voilà ce que venait dire le personnalisme à des étudiants canadiens-français qui s'entendaient proposer pour la première fois de vivre leur foi dans toute sa force révolutionnaire et dans toute sa portée tragique. Il ne s'agissait plus d'imiter le Christ en croix ni de prier, pleurer, souffrir en silence pour le salut de ses frères. La prière n'était plus une fuite dans le ciel des valeurs incolores, elle innervait chez le croyant la force de rivaliser avec le monde. « C'était un réveil autour de nous. Tout s'animait. Les notions secouaient leur poussière, les réalités se levaient, les choses de Dieu reprenaient vie et nous nous sentions envahis de lumière ²⁰. » La perfection n'était plus une image d'Épinal mais devenait un devoir. Le chrétien ne pouvait croire se préserver du grand mouvement des masses et se désintéresser de la misère des humbles ; il devait comme les premiers chrétiens s'attacher aux réalités les plus fulgurantes et ainsi éprouver la sainteté de sa foi à la confronter sans cesse aux péchés du monde. « Mais vient le jour où la terre nous réclame. Alors, il faut rappeler à soi tous ses moyens de connaissance pour tâcher de comprendre ce qui se passe au niveau charnel de la vie. On descend soi-même d'une certaine niche. On vivra désormais à la hauteur commune des hommes, aux prises avec les réalités les plus dures ²¹. » Soulevée par de tels sentiments, la jeune génération de l'après-guerre n'allait pas tarder à frapper de sa vindicte tout ce qui entravait, selon elle, le mouvement spontané de la vie de l'esprit. Or il arriva qu'au Canada français c'était pour elle la société entière.

17 Gérard PELLETIER, « Histoire de collégiens qui ont aujourd'hui trente ans », *Cité libre*, vol. 1, n° 1, juin 1950, p. 8.

18 *Ibidem*, p. 9.

19 *Ibidem*, p. 8.

20 *Ibidem*, p. 6.

21 *Ibidem*, p. 8.

Pour cette génération, Duplessis, l'Église catholique s'assimilaient *mutatis mutandis* à l'Ancien Régime et au concile de Trente. Qu'on ne s'étonne pas, dès lors, qu'elle ait ardemment souhaité une Réforme ! « Sur un plan bien restreint et différent, on peut dire qu'après avoir vécu son moyen âge du courage et du cœur, le Canada français est, avec la génération aînée, en train de posséder son esprit et de vivre sa Renaissance, et qu'avec les inquiétudes spirituelles de la génération cadette, il entrevoit une espèce de Réforme²². » C'est que dans une société repliée sur elle-même comme l'était pour elle celle du Canada français de l'entre-deux-guerres, le personnalisme enseignait à la jeune génération un langage révolutionnaire qui entraînait en contradiction avec tous les articles de la foi traditionnelle. Gilles Marcotte pressentait déjà le jour de la révolte ouverte en 1950. « Pour peu qu'elle se répande, la pensée de Mounier ne pourra avoir d'autre effet qu'une libération, et peut-être — qui sait ? — commencerions-nous à vivre... J'en ai la chair de poule²³. » À mettre l'accent sur la liberté bien plutôt que sur les exigences de l'obéissance, sur les rites ou la pénitence, il était inévitable que l'ensemble du paysage d'une société assise presque tout entière sur la foi en soit profondément changé. Le langage nouveau de la foi appelait d'emblée une société nouvelle. À preuve, les critiques formulées par la jeune génération de l'après-guerre ne s'alimentaient pas d'abord d'une inspiration scientifique ou rationaliste, elles trouvaient au contraire leur source dans un malaise religieux. Cette génération ne s'énervait pas pour le développement de ses industries, de son niveau de vie, de sa politique, elle craignait pour son avenir spirituel. Ce qui lui apparaissait comme le caractère janséniste de la société canadienne-française ne menaçait pas le confort matériel — mais l'esprit. Parce qu'ils le vivaient eux-mêmes, des chrétiens, prêtres et laïcs, prenaient conscience de la menace que représentait pour l'épanouissement de l'esprit un conservatisme religieux, social et culturel. « Ils découvraient combien peu les attitudes officielles correspondaient à la réalité. De cette découverte à la recherche, puis à un sentiment de révolte, la distance est faible ; elle fut bientôt franchie²⁴. » Ces chrétiens révolutionnaires ne puisaient pas dans les tomes du *Capital* les arguments de leur critique sociale ; ils dynamitaient l'ordre établi à coups redoublés d'Évangile. Sous les coups de boutoir de la jeune génération de l'après-guerre était ainsi mis en procès tout ce qu'elle croyait participer du caractère janséniste de la société canadienne-française. Au pays de Québec tout devait changer.

22 Jean-Guy BLAIN, « Inquiétude et tradition », *Esprit*, XX^e année, n^{os} 193-194, août-septembre 1952, p. 242.

23 Gilles MARCOTTE, « Affrontement chrétien : la vie enfin vécue... », *Le Devoir*, 15 avril 1950.

24 Gérard PELLETIER, « D'un prolétariat spirituel », *Esprit*, XX^e année, n^{os} 193-194, août-septembre 1952, p. 198.

Certes, la génération de l'après-guerre craignait pour elle-même les conséquences néfastes sur l'esprit de l'orthodoxie religieuse. Elle craignait surtout pour les masses. Gérard Pelletier ne songeait ni à l'« âme française », ni à l'« âme nationale » des Canadiens français, mais à leur « âme tout court » lorsqu'il déclarait qu'ils souffraient d'une « faiblesse d'âme ». Les ouvriers désertaient la vie de l'Église, ils se perdaient dans les méandres matérialistes de la civilisation capitaliste occidentale. La crise actuelle, criaient à l'unisson les penseurs de la chrétienté, de Berdiaeff à Chesterton, est une crise de l'esprit. Les masses souffraient certes dans leur chair même, elles manquaient de pain et, de façon générale, des biens de première nécessité. Elles souffraient davantage d'une prolétarianisation spirituelle. En conséquence, ce qu'il fallait, c'était « insérer le levain du christianisme dans la masse ouvrière²⁵ ». « La crise que nous traversons est avant tout spirituelle et c'est à l'Église, c'est aux penseurs chrétiens — clercs et laïques — qu'il faut demander le diagnostic ultime du mal qui atteint jusqu'à nos racines les plus profondes²⁶. » Aux yeux de Gérard Pelletier, la sanctification des masses prenait l'allure, sur le plan social, des nuits mystiques. Il était dorénavant demandé aux chrétiens de dégager la foi de ses compromissions avec le monde, non pas en le fuyant, mais au contraire en répandant sur le monde les lumières de l'Évangile. Il importait pour le croyant, il importait pour le monde, il importait plus encore pour l'Église elle-même de renverser la vapeur et de renouer avec les masses. Car, à en croire les personnalistes, l'Église vit de son enracinement national, elle s'élève lentement du terreau de la foi populaire. Or depuis presque cinquante ans la nation confinait à une classe ; et par conséquent « une vie française (et j'ajouterais catholique) qui ne serait pas la vie des masses serait aujourd'hui condamnée à brève échéance²⁷ ». Si le christianisme devait renaître de sa léthargie en terre d'Amérique, il devait en conséquence retrouver le chemin des classes populaires.

Notre chrétienté dort et ronfle sur l'énormité des mystères qui devraient nous faire sauter de joie. Mais quelles âmes lentement se réveillent et se mettent à vivre ; une fois de plus ce sont les pauvres. Il faut rencontrer des jeunes ouvriers qui se reprennent à vivre, qui s'émerveillent sans littérature et comprennent plus profondément la vérité du Corps Mystique que les trois quarts de nos avocats. Il faut chercher dans ces âmes-là le bourgeonnement du nouveau chrétien, les signes d'un printemps spirituel. Là se mani-

25 Gérard PELLETIER, « Admirable idée folle », *Le Devoir*, 26 juin 1948.

26 Gérard PELLETIER, « Réflexions sur l'état de siège », *Cité libre*, n° 16, février 1957, p. 39.

27 Gérard PELLETIER, « La jeunesse s'absente », *Le Devoir*, 17 juillet 1948.

festent dès à présent les vraies proportions du renouveau qui se prépare ²⁸.

Les masses devaient être atteintes et elles ne le seraient ni par les médias de masse, ni par un apostolat individuel. Seule une organisation puissante semblait pouvoir intervenir afin d'insuffler à nouveau le sentiment chrétien dans les masses déchristianisées ; seuls des chefs formés à une méthode d'action efficace, et pourtant nourrie d'une authentique spiritualité, pouvaient croire conquérir les masses et les ramener à l'Église. Les masses prolétaires se paganisaient faute de sentir l'Église engagée avec elles à promouvoir un nouvel ordre économique et social. Le peuple ne croyait plus à une religion bourgeoise, il se méfiait d'une Église compromise avec un pouvoir conservateur, intransigeante dans ses principes et spirituellement réactionnaire. Les jeunes chrétiens devaient lui prouver que cette Église-là avait fait son temps. Ils devaient, « comme aux premiers siècles », collaborer désormais avec les masses à l'instauration d'une nouvelle civilisation, reprendre avec elles le chemin de l'histoire dans une étroite parenté, non seulement spirituelle, mais temporelle. « Il est pour le chrétien un devoir général d'initiative. Il doit toujours être sous tension de juger et d'agir : sinon qui sera le sel de la terre ? On le voit trop "défendre", "conserver". Non, les vieilles choses sont toujours nouvelles ²⁹ ! » Le temps était maintenant à l'engagement dans toutes les sphères de la société. Les uns faisaient carrière dans le milieu syndicaliste, les autres investissaient les coopératives, tous partaient en croisade pour racheter la classe ouvrière de sa condition spirituellement misérable.

Pendant les années 1930, Gérard Pelletier souffre des mêmes misères que tous, « celles de la crise et de la gêne financière, celles des vacances oisives et de l'université problématique ³⁰ ».

Il faudra écrire un jour, écrit-il, « la grande pitié des années '30 ». On se roulait en boule, on attendait que ça finisse et l'on n'avait de courage que celui de la fuite. [...] On demandait donc des chefs. Et l'on avait raison. On demandait que quelqu'un se lève et parle. On réclamait une action qui prétende au moins régler quelque chose. Tout, plutôt que ce silence hébété, ce silence de knock-out qui régnait sur le pays. Dans la pensée des éveilleurs, il était naturel que

28 Gérard PELLETIER, « Procès de nos ferveurs », *Amérique française*, vol. V, n° 3, mars 1946, p. 17.

29 Emmanuel MOUNIER, dans *Regards catholiques sur le monde*, entrevue par Dominique Auvergne, Paris, Desclée de Brouwer, 1938, p. 80.

30 Gérard PELLETIER, « Simon-Pierre », *Le Devoir*, 24 juillet 1948.

la jeunesse, plus optimiste par nature et moins directement frappée que les adultes, fournisse un grand nombre de ces chefs ³¹.

Les misères les plus cruelles, les pires déceptions ne privent pas néanmoins le jeune Pelletier de la joie chrétienne, elles n'entament pas sa jeunesse d'âme et ses espoirs. Cependant il cherche à leur donner quelque vigueur, à les concrétiser par des actions d'éclat. L'Action catholique spécialisée, dont la Jeunesse étudiante catholique et la Jeunesse ouvrière catholique forment les branches principales, constituait justement une école formatrice dont le but était de faire apprendre à des jeunes, désorientés par la crise, à abandonner les anciennes solutions traditionnelles et à adopter une façon de penser résolument moderne afin de relever le défi de la paganisation des masses. Ainsi se départageaient les nationalistes des jécistes : les uns croyaient que la catholicité de la belle province était un fait inaltérable, les autres, pressés par ce qu'ils voyaient peu à peu advenir de la France très catholique et de l'Espagne, s' alarmaient de l'irréversible et prochaine déchristianisation des masses canadiennes-françaises ³². Les jécistes ont été dix, puis vingt, puis deux cents. « Aujourd'hui ils sont plus de cent mille qui jurent de se tuer pour la rechristianisation du monde ³³. » Des milliers de jeunes se joignaient bientôt au mouvement et venaient grossir les rangs de ceux et celles qui avaient fait le serment de mettre « le Christ partout ». N'allons pas croire que ces militants et militantes ne retinrent rien de leur passage à la J.O.C. et à la J.E.C. Quoiqu'on en pense habituellement, cette expérience, loin d'être une passion de jeunesse vite oubliée, marquera les jeunes chrétiens pour toute la vie ³⁴. Et non seulement Gérard Pelletier, mais aussi des hommes et des femmes comme Jeanne Sauvé, Jean Francoeur, Guy Cormier, Jean-Claude Leclerc ³⁵,

31 Gérard PELLETIER, « On demande des témoins », *Le Devoir*, 4 septembre 1948.

32 « La rupture [entre les pro- et les anti-jécistes] se consommait le plus souvent autour du constat suivant, fait par la J.E.C. : les masses sont en train de se déchristianiser au Québec. » (Guy CORMIER, « Les 50 ans d'un mouvement mal aimé », *Le Devoir*, 14 janvier 1978.)

33 Chanoine CARDIN, « Jeunesse ouvrière chrétienne », dans *Regards catholiques sur le monde*, op. cit., p. 128.

34 Gérard PELLETIER, « La J.E.C. des années 30 : un vin nouveau », *La Presse*, 19 octobre 1985.

35 Jeanne Sauvé souligne « l'influence fondamentale que la J.E.C. a eue dans son orientation personnelle ». « À titre de directeur du journal *Vie étudiante* de 1955 à 1960, il [Jean Francoeur] affirme que la J.E.C. a exercé sur lui "la plus grande influence sur tous les plans". Quant à Jean-Claude Leclerc, il déclare : "La J.E.C. a marqué un tournant dans ma vie et ce courant continue de m'animer." (Marie LAURIER, « "La J.E.C. a eu une influence fondamentale dans ma vie" — M^{me} Jeanne Sauvé », *Le Devoir*, 18 octobre 1985.)

Fernand Dumont, Guy Rocher, Claude Ryan, Jacques Grand-Maison et plusieurs autres. La J.E.C., en particulier, forcera le destin de plusieurs intellectuels, et les portera à revendiquer une place entièrement nouvelle, pour le chrétien laïque, dans la vie de la société canadienne-française.

2. L'horizon personnaliste de la J.E.C.

Sous l'influence du mouvement personnaliste, l'action est redevenue la sœur du rêve ; désormais le chrétien a le devoir de prendre parti dans les débats qui partout secouent le monde. Le jeune Pelletier développe ainsi ce qu'on appelait à l'époque des « préoccupations sociales » et « le goût de l'action ouvrière ». La jeune génération délaisse en masse les carrières libérales qui lui apparaissent maintenant immorales et infécondes. « Le prestige des professions libérales, si longtemps démesuré dans notre routinière province, est bel et bien en train de s'effriter [...] ³⁶. » La jeunesse étudiante ne doit pas se laisser vivre aux dépens du peuple, elle doit se montrer digne du rôle de leadership qui lui incombe. Elle ne saurait constituer une élite digne de ce nom à pratiquer des métiers égoïstes, médiocres et basement intéressés, où il lui est trop facile d'oublier les devoirs attachés à son état ³⁷. Aussi doit-elle refuser le rôle traditionnel de l'élite et renoncer avec force à l'embourgeoisement de classe qui fut le lot de la génération aînée. « J'aime cette définition (elle est du père Lebret ?) qui inclut sous le terme élite les seuls citoyens, de quelques métiers qu'ils soient, *capables de distinguer et de servir le bien commun* ³⁸. » Lors de son passage en France en 1946, Gérard Pelletier avait tissé des liens avec une jeunesse européenne en proie à l'inquiétude de l'après-guerre et intimement mêlée au drame de son époque. Revenu au pays, il comprend mal que ses compatriotes chrétiens se coulent dans une plate existence prospère alors que le monde risque chaque jour de s'écrouler devant eux. « Devant la guerre qui menace, devant les luttes ouvrières, devant les problèmes politiques (les vrais) qui se posent chez nous et là-bas, les jeunes chrétiens plus que tous les autres ont le devoir de prendre parti ³⁹. » « Les jeunes de classe moyenne n'acceptent pas tous la filière aux privilèges, si comode pourtant, qui a permis de pères en fils une vie confortable et doucement médiocre ; les jeunes ouvriers n'acceptent pas non plus que progresse comme devant la prolétarisation de leurs frères ⁴⁰. » Ils cherchent tous une façon radica-

36 Léon CARRIER, « Immoralité des professions libérales », *L'Hebdo Laval*, vol. V, n° 22, avril 1938, p. 1.

37 Gérard PELLETIER, « Les élites qu'on bâtit », *Le Devoir*, 17 avril 1948.

38 *Ibidem*.

39 Gérard PELLETIER, « Dépêches tragiques », *Le Devoir*, 3 avril 1948.

40 Gérard PELLETIER, « À nous l'an neuf ! », *Le Devoir*, 31 décembre 1948.

lement nouvelle et positive de réaliser le règne de Dieu sur terre, le règne tant attendu depuis des siècles d'égalité et de concorde de tous les hommes.

Un mouvement d'action catholique allait bientôt donner une cohérence et une méthode à ces désirs confus d'engagement de la jeunesse chrétienne. Fondées, on l'a vu déjà, pour répondre au défi de la paganisation des masses, la J.O.C. et la J.E.C. se voulaient des organisations résolument pratiques et efficaces. « Pour la première fois, un authentique mouvement ouvrier, la J.O.C., avait formé chez les jeunes travailleurs des militantes et militants d'un nouveau type, conscients et disponibles. Dans le milieu étudiant, la J.E.C. avait fait de même ⁴¹. » Dans leurs fondements, les deux organisations ne se distinguaient guère, ni par le but poursuivi, ni par l'idéologie — la J.E.C. canadienne ayant calqué sa structure sur celle de la J.O.C. Elles cherchaient chacune dans son domaine, ouvrier ou écolier, à faire de la foi autre chose qu'un mouchoir du dimanche. « La pédagogie dominante de l'époque insistait très fort sur la *formation* (mot clef) qu'il fallait acquérir aujourd'hui en vue d'une action future sur la société dont nous serions l'*élite* (autre mot clef). La J.E.C. parlait de formation par l'action. [...] À ses yeux ni le bachot ni les licences ni les doctorats ni la fortune ne vous rangeaient dans l'élite d'une société. Seul le *sens social* (notre mot clef) permettait d'y accéder ⁴². »

Séduite par la volonté apostolique du mouvement, une certaine partie au moins de la hiérarchie cléricale ne manqua pas d'encourager à maintes reprises l'implantation de la J.E.C. dans les diverses institutions scolaires. Et c'est ainsi, entre autres, par l'action militante et prosélytiste d'une J.E.C. fortement influencée par le mouvement personaliste ⁴³, que les grands thèmes de la foi héroïque et de l'engagement s'infiltrèrent peu à peu dans les collèges. Les publications internationales de la J.E.C. éveillaient les jeunes jécistes à une réalité que le « régime monastique » des collèges ne laissait que peu entrevoir, elles fortifiaient les volontés intérieures d'une génération qui en apparence avait vécu jusque-là dans le plus complet isolement culturel et lui ouvraient toutes grandes les portes de la « forteresse parfaitement gardée des collèges ». « Mon tout premier souvenir de la J.E.C., ce sont des barrières abattues, un grand espace ouvert autour de notre existence jusque-là confinée ⁴⁴. » Une spiritualité cédait

41 Gérard PELLETIER, « La J.E.C. des années 30 : un vin nouveau », *La Presse*, 19 octobre 1985.

42 *Ibidem*.

43 Guy Cormier déclare que l'œuvre de Mounier était la « bible » du mouvement.

44 Gérard PELLETIER, « La J.E.C. des années 30 : un vin nouveau », *La Presse*, 19 octobre 1985.

graduellement à une autre. L'Action catholique spécialisée enseignait aux chrétiens que l'homme est un être social et qu'il ne saurait jamais se sauver seul.

Je me contenterai de croire, pour ma part, que pas un homme de notre temps et pas plus l'artiste que le moine contemplatif ou le businessman, n'a le droit de s'abstraire et de dire : « Je ne connais pas ces hommes qui souffrent et dont le sort vous paraît si digne d'attention.

Que l'artiste serve son prochain avec des moyens d'artiste, mais qu'il le serve. Il n'a pas le droit de l'ignorer, si toutefois la charité signifie quelque chose. [...] C'est l'abstraction seulement qui me paraît condamnable ⁴⁵.

L'Action catholique faisait davantage encore « réfléchir sur le devoir d'incarnation du christianisme dans la réalité temporelle et sur la responsabilité particulière des laïques chrétiens à cet égard ⁴⁶ ». Elle initiait les jeunes chrétiens « au sort temporel des hommes » et à la « transformation du monde ». Alors que le monde entier assistait « au plus gigantesque bouleversement social de l'histoire humaine », il s'agissait pour la jeunesse de se préparer à en assumer l'héritage « d'horreurs et de dégoût ⁴⁷ ». Devant l'écroulement imminent du monde moderne, le jéciste devait dresser la figure du prophète en défi. Le prophète, c'est-à-dire cet humble serviteur mêlé à la cohue du monde et voué tout entier à la salvation matérielle et spirituelle de ses frères. Car le jéciste n'est en rien un enfant de chœur, sa foi chrétienne n'est pas béate ni soumise. Son engagement le porte aux décisions les plus radicales, aux aventures les plus audacieuses, et le conduit sans cesse à risquer sa foi sur les chemins de traverse du monde.

Nous étions nés dans le catholicisme ; la J.E.C. nous invitait à le découvrir enfin sous l'épaisse couche de dévotions et d'exercices religieux qui en dissimulait l'essentiel.

La version qu'elle nous en présentait contrastait fort avec la religion d'habitude et de routine à laquelle nous étions habitués. Il ne s'agissait plus d'une doctrine abstraite et rébarbative mais d'une invitation à connaître d'abord, à transformer ensuite la réalité qui nous entourait. Librement. Rien n'était imposé ou obligatoire. Au caractère sacré de l'autorité dont un système pédagogique issu de

45 Gérard PELLETIER, « Spécialité », *Le Devoir*, 15 janvier 1949.

46 Gérard PELLETIER, « Admirable idée folle », *Le Devoir*, 26 juin 1948.

47 Gérard PELLETIER, « Spécialité », *Le Devoir*, 15 janvier 1949.

Napoléon nous avait rabattu les oreilles, la J.E.C. constituait un appel à notre sens des responsabilités ⁴⁸.

Le sens des responsabilités, voilà résumé en une formule célèbre ce que le mouvement jéciste proposait à tout un chacun.

Je devrais dire encore avec quel enthousiasme nous avons accueilli la philosophie de l'école que nous proposait le mouvement. Le collège ni l'université n'étaient plus des *lieux* de rencontre mais des sociétés d'étudiants et de professeurs engagés dans la poursuite d'un bien commun. Ce nouvel éclairage projeté sur nos vies devait marquer pour toujours notre façon de penser. Et les deux mots *catholicisme social* prirent un sens immédiat. Il n'était plus besoin de se référer à la vie future ni d'évoquer Albert de Mun : la vie de tous les jours nous fournissait un terrain d'application. Nous découvriions le sens de la responsabilité ⁴⁹.

Et justement parce qu'ils se sentaient responsables, les jeunes chrétiens ouvraient les yeux et découvraient les manques cruels et les besoins pressants de la population canadienne-française. Leurs professeurs leur avaient longtemps dit et répété que la lutte des classes était une chimère au Canada français, ils s'apercevaient qu'il n'en était rien et qu'elle faisait rage ici peut-être davantage qu'ailleurs. À ceux qui osaient nier l'existence d'un problème de classes dans la très chrétienne société canadienne-française, Gérard Pelletier répliquait qu'il suffisait de laisser un jour « le coquetel et la pastille de menthe » et de se glisser parmi le grand nombre pour s'en instruire ⁵⁰. La génération montante prenait subitement conscience, parfois de façon cruelle, de la profonde misère matérielle de la classe prolétaire, de la pauvreté spirituelle de l'élite bourgeoise, des solutions désuètes de la morale cléricale. Parce qu'elle faisait montre de réalisme, parce qu'elle portait une attention particulière à la réalité empirique, elle mesurait avec un étonnement mêlé de dégoût le malaise social de la belle province. « Je crois pour ma part qu'au pays de Québec, l'élément actif de la jeunesse prépare en certains domaines une saine révolution. Le domaine social en est un. Non certes que nos légions s'avancent « armées pour la bataille » bardées de courage invincible et de compétence péremptoire. Mais des îlots, en tous milieux, se forment. On ouvre le yeux. Des préjugés tombent ⁵¹. » La jeune génération s'apercevait

48 Gérard PELLETIER, « La J.E.C. des années 30 : un vin nouveau », *La Presse*, 19 octobre 1985.

49 Gérard PELLETIER, « Les élites qu'on bâtit », *Le Devoir*, 17 avril 1948.

50 Gérard PELLETIER, « Ceux qui ne sont jamais là... », *Le Devoir*, 24 avril 1948.

51 Gérard PELLETIER, « À nous l'an neuf ! », *Le Devoir*, 31 décembre 1948.

alors que rien ou presque n'avait été fait pour soulager les peines et les angoisses des plus humbles, que tout restait à faire pour les rétablir dans leur dignité.

C'est en ce sens que la vertu de charité occupait une place centrale dans le programme de la J.E.C. Elle obligeait le jeune chrétien vis-à-vis de ses frères et lui commandait de servir sans cesse la rédemption des hommes et du monde. « Le christianisme est-il un rituel en marge de la vie ? demande Gérard Pelletier. N'est-il pas plutôt une réponse à tous les problèmes, à toutes les misères énumérées ? Pouvons-nous, chrétiens, endurer sans fin notre milieu tel qu'il est ? Pouvons-nous dormir sur la détresse étudiante et nous croire la conscience nette ? /Non. Cela est impossible⁵². » Au moment où un monde s'écroulait devant les yeux inquiets des enfants de la guerre, un autre lui voulait succéder dans une parturition violente et difficile. Le temps des réformes timorées et des pâles compromis avait assez duré, une transformation radicale des structures sociales semblait nécessaire, à laquelle les chrétiens engagés ne pouvaient se refuser sous peine de s'aliéner davantage le monde. Les jeunes personnalistes ne trouvaient pas normal pour un chrétien de se retrancher dans l'isolement d'une tour d'ivoire, de vivre au cénacle ; celui-ci devait être un apôtre, un prophète, un homme en état de grâce dont tout l'effort demeure tendu par l'amour et toute la volonté dirigée vers un seul idéal : restaurer l'ordre social chrétien.

Le programme d'action que devaient suivre les jeunes jécistes était simple : c'est le célèbre triptyque voir, juger, agir. « Pour savoir comment transformer leur milieu, les chefs doivent le connaître. L'enquête jéciste leur apprend à *voir* tout ce qui se passe chez les étudiants, à *juger* en jeunes chrétiens les situations qu'ils ont trouvées ; et enfin et surtout à *agir* en vue d'apporter des remèdes aux maux des étudiants et d'améliorer leur situation⁵³. » Ce programme contenait plus qu'une méthode pratique d'action, il évoquait aussi implicitement un programme de vie. Voir, ce voulait dire bien entendu comprendre rationnellement la société, ses ressources, ses problèmes ; ce voulait dire davantage encore se soumettre au réel et s'humilier devant le monde. « C'est pourquoi, écrit Pelletier, on demande des témoins, c'est-à-dire des gens qui consentent à voir, tout voir, et qui témoignent ensuite de ce qu'ils ont compris, de tout ce qu'ils ont compris, honnêtement, avec la saine audace que cela requiert⁵⁴. » Avant de songer à transformer la société, le chrétien devait se réformer lui-même. Il ne pouvait croire convaincre qui que ce soit de la vertu du christianisme en construisant des églises. Sa vie devait être la preuve de l'éternel appel du message christique.

52 Gérard PELLETIER, *J.E.C. d'aujourd'hui*, Montréal, Centrale de la J.E.C., 1945, p. 19.

53 *Éléments jécistes*, p. 11 (Bibliothèque collégiale, Séminaire de Québec).

54 Gérard PELLETIER, « On demande des témoins », *Le Devoir*, 4 septembre 1948.

Mais cette vie sainte ne pouvait s'abîmer dans la contemplation d'elle-même, elle était davantage encore qu'une prière tournée en rémission vers le ciel. Le chrétien devait acheminer, en se liant à d'autres dans une équipe convertie « à la cause d'un milieu plus chrétien », la société entière à mieux vivre son christianisme. Et pour cela, parce que les patenôtres, les jérémiades, les prêchi-prêcha s'avéraient de pauvres instruments de la révolution sociale, il ne devait jamais oublier les outils techniques de noyautage du milieu, les moyens de propagande et d'organisation que lui offrait le monde moderne.

Pour les jeunes jécistes, le communisme ne représentait pas l'épouvantail devant lequel s'apeuraient hier encore les chrétiens ; les situations inhumaines qu'il révélait en Europe, la chrétienté canadienne-française les partageait semblait-il largement ; les solutions qu'il trouvait lançaient un défi à la conscience chrétienne. « Si nous croyons à la grâce, nous croyons à un même courant qui anime, des deux côtés du rideau de fer, des masses de jeunes aux prises avec les mêmes problèmes ⁵⁵. » En pays de missions, écrit Gérard Pelletier, seuls les communistes savaient renseigner sur la situation réelle des autochtones, les soins qui leur étaient nécessaires, les ressources disponibles. Trop souvent les missionnaires se berçaient d'histoires pieuses d'enfants abandonnés à un sort misérable sans connaître vraiment les moyens concrets de remédier à la situation. Ne pouvait-on emprunter aux marxistes leurs méthodes sans adhérer à leur *credo* politique ? Les mots socialiste et chrétien étaient-ils aussi incompatibles qu'il y paraissait à prime abord ? Le communisme ne posait pas qu'un problème politique, il posait surtout « un problème humain, un problème tout simple, sans torches ni poignards ⁵⁶ », celui d'une réalité sociale en plein bouillonnement, en pleine effervescence. Aux chrétiens de répondre sans plus tarder à ce problème qui les menaçait autant sinon plus que les communistes eux-mêmes ; aux chrétiens de montrer aux communistes que leur christianisme était lui aussi une force révolutionnaire, et des plus redoutables. « Non pas qu'il s'agisse de brandir le fusil ; ce serait ridicule. Mais nous n'avons pas le droit de vivre d'une façon patibulaire une doctrine d'héroïsme et de réduire le grand paradoxe du christianisme devant le monde à quelques recettes de compromis. Quand les chrétiens trancheront violemment sur leur milieu par leur façon de se conduire, par leur vie profonde et leur intransigeance chrétienne, nous verrons revenir ces frères éloignés. Pas avant, quelque lutte que nous fassions, par la paresse, la parole ou le cinéma, à la doctrine communiste ⁵⁷. » Pour ce, « les jeunes chrétiens qui vivent les yeux ouverts » ont encore à montrer qu'ils « ne sont pas satisfaits du

55 Gérard PELLETIER, « Monde cassé », *Le Devoir*, 29 mai 1948.

56 Gérard PELLETIER, « Un boulet dans chaque main », *Le Carabin*, vol. IV, n° 9, 2 mars 1945, p. 7.

57 *Ibidem*.

monde tel qu'il est ⁵⁸ » et qu'eux aussi veulent d'une ferme volonté « voir changer beaucoup de choses dans l'Église et au-dehors ⁵⁹ ». Ils doivent faire la preuve que la tiédeur de la foi canadienne-française ; que l'« attitude méprisante » d'une élite instruite, à partir du collège et du couvent, qui parle du « peuple » comme d'une autre race, alors qu'elle est sortie elle-même de la classe ouvrière ; que « la misère très grande [...] où trop de gens sont maintenus et dont se fiche la majorité des jeunes et des vieux, parce qu'ils ne songent qu'à eux-mêmes ⁶⁰ » sont autant les ennemis des mouvements communistes que de l'Église catholique. Ils doivent démontrer que l'Église n'accepte pas plus qu'eux la situation de fait. « Il n'est qu'une façon sûre de combattre efficacement le communisme : bâtir l'Ordre Social Chrétien ⁶¹. »

Or, selon Gérard Pelletier, les seuls qui puissent réellement remplir un tel programme et le mener à bien sont les mouvements d'Action catholique spécialisée ; seuls ceux-ci peuvent retarder la lente progression de l'influence socialiste dans les masses. Leur méthode d'action est à certains égards incomplète, elle suffit déjà pourtant à assurer aux chrétiens un dialogue vivant avec la classe ouvrière. « Il est bien évident qu'une mission particulière échoit au mouvement ouvrier d'action catholique : renseigner l'opinion sur un état de choses intolérables, qui dure depuis des années et qui s'aggravent. La révolution industrielle, nous en prenons conscience par les savants traités des professeurs. Mais les jeunes ouvriers, pour leur part, la subissent dans ce qu'elle a de plus dur, de plus impitoyable. C'est leur vie qui est en jeu. Ils ont le droit de trouver scandaleux le faible écho qu'éveille dans une opinion publique paresseuse leur appel au secours ⁶². » La J.E.C., la J.O.C. sont devenues les relais privilégiés d'un clergé abasourdi et rendu comme impuissant par la crise de la civilisation moderne.

Les vieilles solutions de routine n'étaient plus d'aucune aide, mais les écarter, c'était du coup écarter ceux qui les prônaient. De là d'inévitables luttes entre la génération des aînés et la génération montante formée dans les cercles d'Action catholique. Du sein du mouvement jéciste affluait la sourde rumeur d'un refus du monde, non pas chrétien, mais bourgeois, traditionnel et clérical. En cela les critiques des institutions formulées par le groupe des automatistes et le mouvement jéciste se rejoignent. Ce que le groupe des automatistes reprochait à la société canadienne-française avait été dénoncé déjà maintes fois par les jécistes : « l'exploitation du pauvre par le riche, l'utilisation de la peur, la prétention

58 *Ibidem.*

59 *Ibidem.*

60 *Ibidem.*

61 *Ibidem.*

62 Gérard PELLETIER, « Un appel au secours », *Le Devoir*, 6 novembre 1948.

moderne de tout régler par la seule raison, l'intellectualisme néfaste, la désincarnation d'une certaine pensée contemporaine, l'absurdité des guerres, l'exploitation intéressée de certaines vérités religieuses ». Mais la critique des uns se faisait de l'extérieur de l'Église, tandis que les autres, pour anticléricalistes qu'ils étaient, en appelaient d'un plus authentique christianisme. « Nous avons aussi la foi en l'avenir et en la collectivité future, écrivait Pelletier aux surréalistes. Mais nous avons aussi la foi en Dieu [...] ⁶³. » Les jeunes jécistes, qu'on aurait voulu de sages enfants de chœur, se découvraient de dangereux anticléricaux. Ils représentaient en quelque sorte, selon l'expression de Guy Cormier, le premier mouvement anticléricaliste de l'intérieur. Parce que, à leurs yeux, la majeure partie du clergé satanisait la vie urbaine du haut de sa chaire, comme une source de vices immondes et de péchés sans nombre, parce que l'Église cléricale n'acceptait pas une réalité nouvelle qui semblait la condamner en ses assises mêmes, les jeunes chrétiens des mouvements d'Action catholique, voulant reprendre peu à peu la place qu'avaient monopolisée les clercs en leur absence, durent contester socialement, sociologiquement et théologiquement l'emprise puissante que le clergé avait acquise sur l'Église et la société. « Au temps de la J.E.C., nous avons revendiqué la place et le rôle qui revenaient de droit aux simples fidèles, dans la vie quotidienne. Nous avons découvert du même coup l'ambition qui portait les clercs à tout régenter, jusqu'à maintenir sous leur coupe des pans entiers de l'activité purement séculière ⁶⁴. » Or, malgré son anticléricalisme, cette critique de l'ordre social ne procédait pas, contrairement aux vues courantes, d'une idéologie rationaliste et moderne, elle se nourrissait au contraire du désir d'une foi authentiquement vécue. Le monde ancien, le monde de l'habitude et de l'orthodoxie était d'abord condamné par les jécistes parce qu'il était imperméable à la grâce. « Remettre en question, ce n'est pas détruire. Si je remets en question l'ordre social en notre province, cela ne signifie pas que j'en veux la fin, mais au contraire la perfection ⁶⁵. » L'action des jécistes faisait souffler un vent neuf sur les mots d'ordre séculaires du clergé et les habitudes de pensée cléricales au nom même des exigences de la foi.

Notre génération vient de se livrer pendant dix ans, avec enthousiasme, à toutes espèces d'explorations. [...] Presque tous, on peut l'affirmer sans crainte, ont subi au cours de leurs expériences, des transformations profondes, dont les plus importantes, sans aucun doute, se situent au niveau de la pensée religieuse. Leur christianisme, souvent traditionnel et implicite, s'est violemment décanté.

63 Gérard PELLETIER, « Notre réponse aux surréalistes », *Le Devoir*, 13 novembre 1948.

64 Gérard PELLETIER, *Les Années d'impatience*, *op. cit.*, p. 145.

65 Gérard PELLETIER, « Remettre en question », *Le Devoir*, 5 février 1949.

D'une conscience tranquille, somnolente ou seulement occupée de fautes personnelles, ils sont passés brusquement à un état de veille, de doute, parfois de révolte. Ils ont compris soudain que leur petit monde bucolique craquait de toutes ses solives sous la pression formidable du temps qui change et des pensées hostiles. Ils ont trouvé aussi à l'intérieur de l'Église des forces bouillonnantes, à l'œuvre contre certains préjugés qu'ils tenaient jusque-là pour certitudes. Puis, entrés dans le mouvement de rénovation, convaincus qu'il fallait parer aux catastrophes imminentes, ils se sont heurtés la tête aux vieilles solives à demi pourrissantes mais dures encore suffisamment pour contusionner bien des fronts ⁶⁶.

La conscience chrétienne vivait les yeux rivés au passé sans rien assimiler des forces vitales de l'avenir ; elle ne s'éprouvait pas à se mesurer au présent, soutenait Gérard Pelletier, elle se rapetissait pour mieux prendre la taille de nos peurs ataviques. Le traditionalisme religieux ne pouvant répondre au défi lancé par le problème social, il s'agissait de définir autrement l'idéal chrétien en terre d'Amérique. Sans répudier les traditions du passé, on devait les transmuier en des valeurs d'avenir. « On prend trop souvent la survivance du passé pour la permanence de l'éternel. C'est confondre l'immobile avec l'immuable. Tout ce qui est passé n'est pas supérieur par le seul fait de l'être. C'est à la mythologie païenne qu'appartient le mythe de l'âge d'or. Soyons donc résolument tournés vers l'avenir et comme le cardinal Subard y invitait récemment les étudiants, sachons "promouvoir une pensée chrétienne tournée vers le progrès" ⁶⁷. » Pelletier refuse le mythe de la survivance. Il donne sa fidélité à une tradition, mais une tradition créatrice. « Nulle jeunesse n'a jamais vécu sur des souvenirs. Je me souviens que dès '37, le terme Survivance nous semblait étriqué, qu'il nous parut difficile d'y inclure un dynamisme à la hauteur des tâches contemporaines. C'est

66 Gérard PELLETIER, « *Cité libre* confesse ses intentions », *Cité libre*, vol. I, n° 2, février 1951, pp. 3-4.

67 Gérard PELLETIER, « Fétiches de la tradition », *Le Devoir*, 12 juin 1948. Pelletier nuance cependant son propos un peu plus loin. « À l'inverse, ne cédon pas à la tentation d'adorer ce qui est nouveauté, comme si toute nouveauté avait comme telle une valeur automatique. Mounier dénonce « ces esprits mobiles, instables, épris perpétuellement de nouveauté ». Ce serait commettre la même erreur que celle dénoncée précédemment. [...] Ce n'est pas la tradition qui nous ennuie ; c'est le fétichisme. Et quand ce dernier sert à dissimuler la peur ou la paresse intellectuelle, quand la défense de la tradition coïncide trop exactement avec la défense des privilèges et des intérêts, ses manœuvres ne réussissent qu'à précipiter les jeunes vers le culte de la nouveauté. » (*Ibidem.*)

un mot qui ne débouche pas sur l'avenir, qui n'embrasse même pas tout le présent ⁶⁸. »

Les solutions traditionnelles demeurant sans effet sur une réalité dorénavant moderne, il fallait donc passer outre et imaginer des solutions révolutionnaires. D'une part, l'engagement social se détournait des voies politiques où le Canada français avait cru jusqu'alors trouver la seule issue à son malaise national. Les jeunes chrétiens prenaient conscience de la stérilité des vieilles élites politiciennes. Si l'action politique n'était pas exclue *a priori*, elle ne saurait cependant s'accomplir dans les structures sclérosées des associations partisans. « Certains pourraient croire, par exemple, qu'une réforme est praticable par l'intérieur dans nos vieux partis traditionnels. Je crois, pour ma part, que c'est là une illusion [...] ⁶⁹. » C'est en ce sens qu'on peut comprendre l'affirmation de Pelletier selon laquelle « La Grande noirceur fut donc sociale à l'origine ⁷⁰. » On se méfiait d'une politique qui se nourrissait de mots quand la parole était aux actes. Les divers mouvements ouvriers des années 1950 ne débouchaient pas sur des réformes politiques mais davantage sur une rénovation sociale. La réalité de l'après-guerre était à réformer et les jeunes jécistes s'attelaient à cette tâche prométhéenne. Il ne faisait aucun doute pour eux que la société canadienne-française, telle que leurs pères l'avaient connue, était condamnée à renaître sous une forme radicalement nouvelle. « Entre 1947 et 1950, notre préoccupation n'était pas de renverser le gouvernement en place ni de le remplacer par un autre. Je dirai même que nous y songions à peine. C'est la société que nous voulions changer ⁷¹. » Réformer le domaine social, ce ne voulait pas dire en transformer les structures, ce voulait dire d'abord investir celles-ci des valeurs chrétiennes dont elles semblaient complètement dépourvues. Les jécistes reprenaient la distinction de Jacques Maritain : ils ne voulaient pas agir sur le monde en tant que chrétiens mais en chrétiens. « Le renouveau [chrétien] que nous appelons, nous savons bien qu'il ne sera pas le résultat de nos articles mais du degré d'amour que sauront mettre dans leur vie tous les chrétiens de notre temps évêques, clercs et laïques ⁷². » Alors sera possible enfin cette cité chrétienne et humaine, cette « cité libre et fraternelle » où la personne sera tout entière accordée à la communauté.

68 Gérard PELLETIER, « La jeunesse s'absente », *Le Devoir*, 17 juillet 1948.

69 Gérard PELLETIER, « Partisans, nos frères ? », *Le Devoir*, 20 décembre 1947.

70 Gérard PELLETIER, *Les Années d'impatience*, *op. cit.*, p. 70.

71 Gérard PELLETIER, *Les Années d'impatience*, *op. cit.*, p. 102.

72 Gérard PELLETIER, « Crise d'autorité ou crise de liberté ? », *Cité libre*, vol. II, n^{os} 1-2, p. 2.

3. La J.E.C. et la fondation de *Cité libre*

L'historiographie dominante n'avait jusqu'à récemment retenu de *Cité libre* qu'un seul aspect de sa réflexion critique. Parce que la revue portait les thèmes modernes de la fonctionnalité, de la rationalité et de l'efficacité, parce que ce furent ceux qu'elle exploita d'abord lorsque s'ouvrit la Révolution tranquille, on l'y ramenait sans autre forme de procès. On ne retenait de *Cité libre* que son côté fonctionnaliste. Elle aurait seulement voulu adapter une société canadienne-française repliée sur ses rêves agriculturistes à une réalité urbaine et industrielle. Rien n'est plus douteux. « Pour certains d'entre nous, la préoccupation dominante était religieuse ou plus exactement ecclésiale. Nous avons milité dans la J.E.C. Nous avons rêvé d'un renouveau chrétien. Nous remettons en cause une conception figée du christianisme ⁷³. » Gérard Pelletier, qui fait figure de directeur de *Cité libre* et lui donne son expression, signe à la même période de nombreux articles patement profanes dans la revue de la CTCC. Ses éditoriaux traitent des sujets les plus variés, de la semaine de quarante heures à telle sortie malheureuse d'un politicien contre les grèves qui secouent l'industrie du textile, en passant par des considérations sur la place du syndicalisme dans la vie civile. Croirait-on que Gérard Pelletier faisait de la condition de la classe prolétaire le centre de ses réflexions ? Nenni. « Ce qui dominait mes préoccupations, je pense, en tout cas au niveau conscient, c'était la pensée religieuse ⁷⁴. » Il n'est pour l'admettre que de dépouiller les articles de la revue *Cité libre* elle-même. Certain essai qui s'inaugure sur des questions religieuses s'achève sur des considérations sur la politique fonctionnelle ; un autre qui traite de la place du croyant dans la cité s'ouvre sur une défense de l'action syndicale. Toujours, *Cité libre* croit que « la libre discussion entre catholiques concourt à l'enrichissement de la pensée chrétienne sur les problèmes de notre époque ⁷⁵ ». « Nous appelions, résume Gérard Pelletier, une pensée religieuse alliée à une grande intelligence dotée d'une culture riche : nous souhaitons [sic] une démarche audacieuse et libre, dénuée de toute peur, capable d'aborder de face toutes les questions qui nous confrontent ⁷⁶. » Si la revue *Cité libre* jette un regard objectif sur les problèmes de la société « pour ensuite rechercher les solutions justes », si elle affirme bien haut « que l'adhésion au dogme catholique [n'est] pas synonyme d'un appui

73 Gérard PELLETIER, *Les Années d'impatience*, op. cit., p. 145.

74 « Entrevue avec Gérard Pelletier », op. cit., p. 222. Henri-Irénée Marrou (article cité) affirme avoir été sensible à « la pureté de la foi » des cité-libristes ainsi qu'à leur probité spirituelle.

75 « Les accusations de M. Marcel Clément », *Cité libre*, n° 16, février 1957, p. 52.

76 Gérard PELLETIER, « Jean Le Moyne : écrivain nécessaire », *Cité libre*, XIII^e année, n° 44, février 1962, p. 3.

aveugle à toutes les positions temporelles des pieux notables, du clergé et de la hiérarchie ⁷⁷ », elle n'en demeure pas moins jalousement attachée à l'autorité du Souverain Pontife et de l'Église. « Soyons clair. Il ne s'agit nullement de contester l'autorité de l'Église en matière spirituelle ni son autorité dans les questions mixtes où les intérêts spirituels sont en jeu. Nous ne réclamons pas le libre examen ! Un ordre émane-t-il de notre évêque, où celui-ci établit clairement qu'il parle au nom de l'Église et lie nos consciences, il ne nous vient même pas à l'esprit de le discuter. Il commande notre obéissance immédiate ⁷⁸. » *Cité libre* souligne n'avoir jamais dévié de cette « position fondamentale ». « Le seul absolu que je reconnaisse, écrit d'ailleurs Gérard Pelletier aussi tard qu'en 1965, est de nature religieuse et non pas politique ⁷⁹. »

Cité libre constitue en fait le prolongement direct et naturel de la J.E.C. « La faction majoritaire, si je puis dire, de cette équipe était issue de la Jeunesse étudiante catholique. Guy Cormier, Réginald Boisvert, Pierre Juneau, Fernande Saint-Martin, Alec Leduc et moi avons tous séjourné à la centrale de ce mouvement où nous avons rempli diverses fonctions [...] Il s'était forgé entre nous un esprit d'équipe et d'entreprise commune auquel nous trouvions difficile de renoncer ⁸⁰. » Ceux et celles que la J.E.C. avait réunis des quatre coins de la province comme permanents de la Centrale cherchaient à perpétuer d'autre manière l'action entreprise sur le terrain proprement étudiant.

La J.E.C. nous avait donné le goût de transformer la société où nous vivions. Elle nous en avait révélé les besoins, les retards, les faiblesses, mais également les possibilités, les forces en sommeil que nous rêvions d'éveiller. Nous nous consolions mal, non pas d'avoir quitté le berceau, mais de nous retrouver sans moyens devant les tâches urgentes qui s'imposaient. Nous faisons de l'enseignement, du syndicalisme ou du journalisme, à l'échelle modeste que commandait notre âge. La plupart d'entre nous avaient déjà charge de famille. Comment retrouver le rayonnement que la J.E.C. nous avait permis d'exercer ? Comment reprendre contact avec notre génération pour assurer le prolongement de l'action naguère amorcée au sein du mouvement étudiant ⁸¹ ?

77 Gérard PELLETIER, « Feu l'unanimité », *Cité libre*, XI^e année, n^o 30, octobre 1960, p. 9.

78 Article de *Cité libre*, juillet 1952, cité dans « Les accusations de M. Marcel Clément », *Cité libre*, n^o 16, février 1957, p. 52.

79 « Entrevue avec Gérard Pelletier », *op. cit.*, p. 237.

80 Gérard PELLETIER, *Les Années d'impatience*, *op. cit.*, p. 141.

81 *Ibidem*, pp. 141-142.

C'est alors que leur vint l'idée de fonder une revue. Non pas quelque revue pour intellectuels de salon mais une revue ainsi conçue que l'intention réflexive ne nuise en rien à une volonté déclarée d'action directe, une revue qui serait le prolongement naturel de leur implication dans la J.E.C. (ils songent même un instant à mettre l'adresse de la Centrale de la J.E.C. en en-tête de la page couverture de *Cité libre*). Il s'agissait, comme au temps de la J.E.C., de rassembler les volontés éparses des jeunes chrétiens, de leur donner une âme commune. « Il fallait rassembler en une cité véritable ces centaines de jeunes juxtaposés dans chaque école et ces centaines d'écoles juxtaposées dans le pays ⁸². » En plus de la revue elle-même, des groupes de réflexion seraient d'ailleurs créés un peu partout dans la province « comme au temps de la J.E.C. ». Car, suivant les directives de « formation pour l'action » des mouvements d'Action catholique spécialisée, *Cité libre* se voulait d'abord « au point de départ d'une action ⁸³ ». « Le journal [des jécistes : *Vie étudiante*] voulait agir sur le monde, par le cinéma, la littérature, l'art, la culture générale, tout en apportant une vue critique sur le catholicisme social. *Cité libre* devait faire la même chose ⁸⁴. » Si je paraphrasais un article de 1952 de Guy Cormier, je dirais qu'il ne s'agissait pas avec cette revue de former des « hommes cultivés », ni encore de connaître pour connaître la situation économique et politique canadienne-française ; au contraire, il s'agissait « de comprendre pour pouvoir AGIR ensuite ⁸⁵ ».

Cité libre se voulait une revue socialement engagée dans les luttes qui secouaient alors la province. « J'étais devenu journaliste, écrit Gérard Pelletier, à cause d'une conviction profonde : je croyais au rôle primordial de l'information dans toute entreprise de changement social ⁸⁶. » Elle se voulait un foyer neutre de discussions publiques sur l'avenir de la communauté catholique, ses choix possibles, les décisions à prendre, les erreurs à éviter. Il s'agissait enfin de penser à voix haute, de se mettre à discuter ses opinions personnelles, de débattre des idéologies officielles. « Combien de plumes sont paralysées par le virus du dogmatisme ! Écrire, c'est chercher, c'est s'aventurer à la rencontre de la vérité sur des chemins qui ne sont pas toujours parfaitement balisés. Or nous avons tendance à étendre nos dogmes sur toute la surface de notre territoire intellectuel. » Et Gérard Pelletier finit son article en engageant sa génération à oser dire publiquement ses convictions personnelles pour que tous puissent en débattre :

82 Gérard PELLETIER, « Les élites qu'on bâtit », *Le Devoir*, 17 avril 1948.

83 Rédaction, « Règle du jeu », *Cité libre*, vol. I, n° 1, juin 1950, p. 3.

84 Jean FRANCŒUR, cité par Marie LAURIER, « "La J.E.C. a eu une influence fondamentale dans ma vie" — M^{me} Jeanne Sauvé », *Le Devoir*, 18 octobre 1985.

85 Guy CORMIER, « Connaître pour agir », *Le Travail*, 25 avril 1952.

86 Gérard PELLETIER, *Les Années d'impatience*, op. cit., p. 32.

« Démangeaison d'écrire, c'est vite dit. En tout cas, je souhaite que plus de jeunes succombent à pareille tentation. Au lieu d'émettre des opinions en comités secrets ou de les semer dans la terre pierreuse des salons, des restaurants et des tavernes, nous ferions mieux de les publier noir sur blanc. Rien ne vaut l'épreuve de la publication et les recoupements qu'elle provoque ⁸⁷. »

Gérard Pelletier le concède, et la pleine page hebdomadaire que lui offre *Le Devoir* en est la preuve la plus nette, leur génération n'a pas été « bâillonnée ». Il n'y a pas encore pour elle en 1950 de Grande noirceur. « Au contraire, plusieurs de ses représentants se sont déjà exprimés en plus d'un endroit ⁸⁸. » Cependant ces activités littéraires ou critiques n'ont pas su trouver, dans les revues où elles s'exprimaient, le lieu d'une synthèse concrète, la possibilité de constituer un véritable humanisme. Spécialistes en leurs domaines uniques, les jeunes ont du mal à se rejoindre pour discuter à une table commune. « Ils sentent qu'à moins d'un effort commun de libération, leurs spécialités sont en train de les étrangler. Le peintre ne veut pas se sentir étranger à la promotion des masses, ni le travailleur social au mouvement de l'art. Le christianisme qu'ils s'efforcent de vivre se rebiffe contre cet emmurement ⁸⁹. » Mais où trouver une philosophie qui puisse réunir en une synthèse des domaines aussi divers que la lutte syndicale, la tentation de la poésie, la prière ?

Une revue française allait rassembler les vellétés confuses d'engagement social et de réforme du monde traditionaliste de tous ces jeunes et leur donner une dimension authentiquement critique et philosophique. « On s'expliquerait mal que ces préoccupations nous aient conduits à publier une revue, si n'intervenait ici l'influence d'Emmanuel Mounier et de la revue *Esprit* ⁹⁰. » La revue *Esprit* les fascinait, ils considéraient ensemble Mounier « comme un maître ⁹¹ » et un guide. Pelletier, on l'a vu, avouait une « admiration immense » pour Mounier. « Mounier, c'est un homme. Un homme extraordinaire. Je me demande comment j'arriverais à me retrouver dans les grands problèmes du monde si je n'avais pas à lire, chaque mois, ses commentaires ou encore ceux qu'il provoque et publie dans sa revue ⁹²... » Cette admiration reflétait bien les sentiments généraux du groupe de *Cité libre*. « L'un de nos premiers soucis, en arrivant en France, fut d'approcher la revue et le mouvement *Esprit*. Avec quelles précautions toute-

87 Gérard PELLETIER, « Prurit d'écrire », *Le Devoir*, 15 mai 1948.

88 Rédaction, « Règle du jeu », *Cité libre*, vol. I, n° 1, juin 1950.

89 *Ibidem*, pp. 2-3.

90 Gérard PELLETIER, *Les Années d'impatience*, op. cit., p. 142.

91 *Ibidem*, p. 248.

92 Gérard PELLETIER, « Mounier et les dialogues d'*Esprit* », *Le Devoir*, 15 avril 1950.

fois et quel respect ! Je me reproche encore, pour ma part, la timidité absurde qui me retint de me rendre carrément rue Jacob rencontrer Mounier, l'un des hommes du monde que j'admirais le plus. Je l'admirais trop, justement, pour lui dérober le temps d'une rencontre, fût-ce seulement quelques minutes. Je me contentais d'aller l'entendre en conférence, de lire religieusement tout ce qu'il publiait et d'approcher certains de ses jeunes collaborateurs⁹³. » Ce que les intellectuels canadiens-français avaient souvent mal compris, faute d'une perspective objective ou de justes renseignements, la revue *Esprit* venait l'expliquer en détail, sans dogmatisme comme sans tergiversations, avec le seul souci de se laisser conduire par une pensée large et franche. *Esprit* ne se contentait pas seulement d'une honnêteté tout intellectuelle, elle fouettait les ardeurs assoupies de la conscience chrétienne, lui proposait de sortir des sentiers battus afin de la conduire vers de plus hautes destinées spirituelles.

Les jeunes jécistes avaient beaucoup appris d'une lecture assidue de la revue⁹⁴ ; ils partageaient le désir de diffuser ses idées révolutionnaires afin de rafraîchir l'atmosphère délétère qui régnait chez eux. « Quand nous nous retrouvâmes à Montréal, nous avions en commun une solide estime non seulement pour les idées d'*Esprit* mais pour l'audace de Mounier. Cet homme nous émerveillait qui, sans plus de moyens matériels ni plus de prestige, en 1932, que nous n'en possédions en 1950, avait tranquillement décidé de Refaire la renaissance⁹⁵. » À vingt-cinq ans, Mounier avait fondé « une revue dont l'autorité n'a cessé de grandir à travers toute l'Europe⁹⁶ » ; les jeunes de trente ans regroupés autour de la Centrale de la J.E.C. rêvaient d'en faire autant au Canada français. Ils voulaient fonder une revue qui serait, un peu à la façon du *Quartier latin*, « un territoire autonome, abstrait du contexte social, où il est permis de penser, de réfléchir, d'être audacieux et même un peu insolent⁹⁷ ». Mais cette

93 Gérard PELLETIER, *Les Années d'impatience*, op. cit., p. 144.

94 « Nous y découvrons, se rappelle Pelletier, une ligne de pensée que nous cherchions obscurément depuis que la J.E.C. avait fait irruption dans notre adolescence. » (Gérard PELLETIER, *Les Années d'impatience*, *ibidem*, p. 143.) « Ce que les chrétiens non conservateurs doivent à *Esprit* comme lumière chrétienne, sur la route qu'ils doivent suivre, je me demande qui parviendra jamais à l'exprimer. » (Gérard PELLETIER, « Mounier et les dialogues d'*Esprit* », *Le Devoir*, 15 avril 1950.) Béguin était pour Trudeau « une conscience du monde moderne » (Pierre Elliott TRUDEAU, « Albert Béguin et Jacques Perrault », *Cité libre*, n° 17, juin 1957, p. 2.

95 Gérard PELLETIER, *Les Années d'impatience*, op. cit., p. 145.

96 Gérard PELLETIER, « Mounier et les dialogues d'*Esprit* », *Le Devoir*, 15 avril 1950.

97 Gérard PELLETIER, « Remettre en question », *Le Devoir*, 5 février 1949.

revue, ils la voulaient moins éphémère. L'équipe du *Quartier latin* se mettait en place pour une année. « Mais si vous cherchez, dix ans plus tard, ces jeunes écrivains pleins de fougue, vous n'en retrouverez que très peu... et si changés ⁹⁸ ». Ainsi naquit l'idée de publier une « revue à plusieurs voix » où pourraient se faire entendre, comme le proposait en France *Esprit*, à la fois la voix méconnue des poètes et les critiques révolutionnaires des essayistes chrétiens. Une revue qui pourrait par là provoquer un dialogue et ouvrir des débats, reprenant pour les diffuser les idées d'un catholicisme régénéré de la revue *Esprit*, dénonçant comme elle la compromission de l'Église avec le « désordre établi ». « Les instigateurs de *Cité libre* avaient décidé, dès leurs premières rencontres, de faire tenir au directeur d'*Esprit* la première copie de la revue qui sortait des presses. C'est assez dire que *Cité libre* est née sous le signe d'*Esprit*, en fidélité aux mêmes valeurs pour lesquelles Mounier s'est battu jusqu'au dernier jour ⁹⁹. »

À sa manière, le Canada français rejouait ainsi, en plus petit et à dix ans d'intervalle, les débats de l'entre-deux-guerres de la catholicité française. Pour les citélibristes, il n'était en fait que de regarder en France pour savoir que la partie était gagnée d'avance et cela explique peut-être beaucoup de leur arrogance. Pelletier avait beau jeu de répliquer, à ceux qui l'accusaient de s'inspirer des « catholiques français », qu'ils se rattachaient « à ce parti catholique qui a incarné en France la résistance à toute évolution sociale, qui a ignoré les aspirations de la classe ouvrière, défendu la royauté jusqu'à l'absurde et compromis l'Église du côté d'un autoritarisme désuet ¹⁰⁰ ». Bref, à ceux qui l'accusaient de lire Mounier, il reprochait aussitôt de lire Maurras. Et c'est ainsi qu'on peut résumer par une formule, réductrice il est vrai, l'histoire de l'idéologie canadienne-française au XX^e siècle : dans le Canada français catholique des années 1930, tout le monde pensait avec *L'Action française* ; vingt ans plus tard, tout le monde pensait avec *Esprit*. Le conflit des générations que la France avait vécu, dans l'entre-deux-guerres, dans toute son étendue socio-politique, se vivait ici en quelque sorte à l'intérieur de la seule Église. On voit mieux maintenant pourquoi, au niveau des idéologies, il est nécessaire de relativiser les vieilles querelles opposant les partisans de la rupture historique de la Révolution tranquille aux partisans de la continuité. Il y a bien eu rupture radicale entre une génération et une autre. Les textes parlent d'eux-mêmes. Cependant cette rupture s'est faite en continuité avec l'héritage chrétien. Et non pas seulement au sens où des clercs seraient devenus modernes, adaptant les méthodes de gestion technique anglo-saxonnes au milieu canadien-français, mais au sens, plus exact peut-être, où les

98 *Ibidem.*

99 Rédaction, « Mounier disparaît », *Cité libre*, vol. I, n° 1, juin 1950.

100 Gérard PELLETIER, « Refus de confiance au syndicalisme », *Cité libre*, vol. II, n° 7, mai 1953, p. 6.

prémices de ce qu'il est convenu d'appeler la modernité canadienne-française se sont déroulées, malgré des exceptions nombreuses et notables, dans l'enceinte même de l'Église. La conception orthodoxe de la chrétienté véhiculée par les cléricaux s'opposait à la conception personnaliste du catholicisme des citélibristes. Il était des chrétiens pour faire la morale à l'Église et la prendre en faute sur le terrain même de la foi. Que cette éthique nouvelle ait débouché en définitive sur une politique fonctionnelle, rien de plus normal, quoique rien de plus paradoxal en apparence. Pour les citélibristes, une politique fonctionnelle recoupe le contenu d'une politique sociale¹⁰¹. Et cette dernière n'avait en somme d'autre but que d'appuyer des croyances chancelantes dans un monde transformé par la dynamique de la civilisation industrielle. « Cessant un moment de trembler à la pensée du danger, cessant de nous entretenir dans nos traditions en salissant ce qui s'oppose à elles, s'interroge Pelletier, il faudrait considérer quelle action positive peut soutenir nos croyances... Il faut concevoir audacieusement cette politique fonctionnelle par quoi seul peut s'ériger une cité libre¹⁰². »

4. L'horizon personnaliste de *Cité libre*

Le personnalisme de Mounier n'a pas qu'inspiré la publication de *Cité libre*, il en a influencé le contenu. L'historien Henri-Irénée Marrou, présentant un numéro spécial d'*Esprit* sur le Canada français, n'est pas seul à désigner la revue *Cité libre* comme « une véritable équipe canadienne d'*Esprit*¹⁰³ ». Plusieurs observateurs canadiens le remarquent d'évidence¹⁰⁴. D'ailleurs les citélibristes ne cachent pas leur héritage personnaliste, ils le revendiquent plutôt. À la mort d'Emmanuel Mounier ils éprouvèrent le besoin de déclarer leur dette. « Il n'est pas temps, deux mois après sa mort, écrivent-ils, de dire seulement l'influence qu'a exercée sur chacun de nous la revue *Esprit* mais encore un certain souci de lucidité, que nous voulons de plus en plus profond, et dont le désir nous vient en ligne droite d'Emmanuel Mounier. [...] Mort, Mounier sera présent dans toute

101 « [...] le contenu d'une politique sociale, d'une politique fonctionnelle, comme ils l'appellent [...]. » (« Entrevue avec Gérard Pelletier », *op. cit.*, p. 236.)

102 Gérard PELLETIER, premier numéro de *Cité libre*.

103 Henri-Irénée MARROU, « Le Canada français, Préface française », *op. cit.*, p. 170.

104 Un temps lui-même directeur-rédacteur de la revue, Pierre VALLIÈRES souligne dans *Nègres Blancs d'Amérique* que *Cité libre* n'était qu'une « courroie de transmission » de la revue *Esprit*.

l'aventure que nous tentons aujourd'hui ¹⁰⁵. » Dans une lettre à Réginald Boisvert, Guy Cormier conseille d'ailleurs de présenter la revue *Esprit* dans le premier numéro de *Cité libre* afin que les lecteurs sachent de quelle philosophie l'équipe se réclame ¹⁰⁶.

Mais comment s'articule au juste cette philosophie dont nous n'avons vu jusqu'ici que le versant existentiel ? Qu'est-ce donc philosophiquement que le personnalisme ? Et quels en sont les aboutissants politiques, sociaux et économiques ?

Le personnalisme est d'abord fondé sur le primat de la personne humaine. *Cité libre* emprunte à Mounier la définition de la personne comme être spirituel, libre d'entreprendre l'avenir mais chargé de tout l'élan régénérateur de son passé, ouvert aux innovations de la société comme craintif de s'y perdre, à jamais nostalgique de l'absolu et pourtant désespérément attaché à son milieu charnel. Ainsi définie, la personne se conçoit comme le mouvement incessant d'une vérité qui se creuse elle-même. Elle doit pouvoir s'épanouir et trouver à inscrire sa liberté dans les structures de la société tout entière ; il doit être possible de s'émanciper de chacune des servitudes sociales ou économiques qui violentent sa quête de la transcendance et la ravalent au rang d'objet. Le monde anonyme de l'On, la culture de masse, la bureaucratie étatique, la rationalité inhumaine des industries modernes lui sont hostiles. Elle annihile continuellement sa liberté dans les procédures technocratiques des gouvernements, elle aliène sa volonté dans les complications d'une autorité orthodoxe et obtuse, elle souffre en son être de ne découvrir comme horizon à sa quête de l'être que des murs, des règles, des impératifs, des dogmes. Parce qu'elle représente une référence transcendante, absolue et inviolable, ce n'est pas à elle de se soumettre à la réalité sociale, c'est l'ensemble de la réalité sociale (que ce soit les lois de la tradition, de l'économie ou de la technique) qui doit se soumettre à elle.

La personne est libre par essence. Un ordre politique qui tolérerait des distinctions de race, de classe, de culture serait par conséquent *de facto* illégitime. Comment cet ordre serait-il juste s'il ne permet pas à l'ensemble des membres de la collectivité l'affirmation positive de leur personne ? Il s'agit donc, pour *Cité libre*, de défendre un ordre social et politique qui redistribue équitablement les ressources, à la fois matérielles et spirituelles, qui échappent pour l'instant au plus grand nombre. La société capitaliste sanctionne le règne de l'asservissement des masses prolétaires et change chaque personne en un loup pour l'homme. Elle flétrit les humbles et enorgueillit les puissants. Pire encore, elle monnaie la

105 Rédaction, « Mounier disparaît », *Cité libre*, vol. I, n° 1, juin 1950.

106 Lettre de Guy CORMIER à Réginald Boisvert, 20 janvier 1950, citée par PELLETIER dans *Les Années d'impatience*, *op. cit.*, p. 148.

valeur pourtant inestimable de la personne, elle fait de celle-ci une marchandise qu'on vend et achète. Et ainsi elle fait de la communauté des personnes une vaste société anonyme, hagarde et impuissante.

Seulement, sortir de la société capitaliste, ce ne voulait pas dire se replier sur les terres de la tradition. La tradition représente elle aussi un univers anonyme que commandent quelques règles immuables. Pour les personnalistes, la tradition conforme la personne à un moule implacable et soumet sans cesse sa volonté d'affronter le présent à la décision arrêtée d'un conservatisme rétrograde. Elle dépouille la personne de ses possibilités de dépassement et n'offre comme horizon à ses désirs que le pré carré d'un passé soigneusement censuré et statufié. Elle fait en définitive de la personne un individu collectif, au même titre que l'individu des sociétés libérales. Seulement, cet individu n'est plus l'homme abstrait de la pensée économique, il est au contraire un homme déterminé, particulier, achevé, qui ne laisse pas pourtant d'être impersonnel. Le Canadien français est d'abord, l'homme vient ensuite, et la personne n'a donc d'autre choix que de devenir un être rural, cultivateur et servilement catholique. Dans un tel contexte, aux yeux des citélibristes, la personne ne peut être, elle ne peut s'affirmer qu'à nier ce qu'elle est par la tradition, son milieu clérical, national et paroissial. Le « moi » doit s'affirmer contre le « nous ». « L'état de siège est levé. Les Canadiens français ne doivent plus agir comme une armée, avec l'obéissance pour vertu cardinale, mais s'épanouir comme personnes dans la liberté ¹⁰⁷. » Ils doivent faire de leur personne le foyer de leur révolte et la pierre de touche de leurs réformes.

Le nationalisme est rejeté par *Cité libre* pour les mêmes raisons que le traditionalisme. Il fait primer les valeurs de la collectivité sur les valeurs de la personne, et compromet ainsi sa liberté fondamentale pour des raisons fumeuses de politique nationale. *Cité libre* combat donc l'État national et cherche à lui substituer un état fédéral dont le modèle tout trouvé est justement celui du Canada. « Le Canada est bâti sur un type de fédéralisme qui partage les pouvoirs entre gouvernement central et gouvernements provinciaux : ce partage doit être respecté non seulement parce que les Canadiens français diffèrent culturellement du reste du pays mais aussi parce que la décentralisation favorise une démocratie plus humaine, plus proche de chaque personne ¹⁰⁸. » Va pour le gouvernement ; mais pour les citélibristes il n'est pas jusqu'à la démocratie qui ne doive inscrire la personne en son cœur. « [...] La valeur fondamentale de la démocratie, c'est celle [...] de la personne humaine — étant bien entendu que celle-ci n'est pas conçue comme un fait, une donnée positive, mais comme un *centre de pos-*

107 Gérard PELLETIER, « Le nationalisme... ou la mort ! », *Cité libre*, XII^e année, n° 41, novembre 1961, p. 1.

108 *Ibidem*, p. 4.

*sibles*¹⁰⁹, une liberté — autrement dit : sur le plan philosophique une nécessité intérieure imprévisible, et sur le plan politique une indétermination à préserver¹¹⁰. » En deux mots, écrit Pelletier au nom de l'équipe de *Cité libre*, c'est bel et bien « à partir de la personne intelligente et libre que toute société doit s'ériger¹¹¹ ». Pour les citélibristes, il n'existe de réelle démocratie, il n'existe d'ordre social chrétien véritable qu'organisés en fonction des besoins premiers de la personne. Ne pouvant tolérer plus longtemps d'être associés à un système oppresseur et viciateur des valeurs chrétiennes les plus élémentaires, les chrétiens doivent se mettre sans tarder à la recherche d'une incertaine « tierce voie¹¹² » : tierce voie qui, à mi-chemin du capitalisme et du communisme, restitue le règne de la personne dans une communauté retrouvée.

Refaire la communauté, voilà où s'achève en définitive la tâche des citélibristes et des personalistes. Emmanuel Mounier affirmait d'ailleurs que l'expression personalisme communautaire était en fait un pléonasme. Et lorsque Pelletier, reprenant à son compte le cri « Feu la chrétienté » de Mounier, s'exclame : « Feu l'unanimité ! », il ne faut pas oublier que c'est pour rajouter ailleurs qu'à *Cité libre* « nous croyons tous à la communauté¹¹³ ». La personne humaine a besoin d'un milieu où s'épanouir et prendre la force d'assumer les défis de l'avenir. Sans ce milieu, elle périclité dans son âme, s'avachit dans des comportements ritualistes, routiniers, mécaniques, se chosifie lentement dans les cadres de l'Église, les modes de l'opinion ou les structures de l'État. La personne n'est elle-même, elle n'est vivante, qu'à prendre racine dans un milieu qui la porte à une toujours plus haute transcendance. Une politique fonctionnelle doit par conséquent s'attacher à réformer la triple réalité sociale, politique et économique, dans le but de favoriser la constitution d'une ou de plusieurs communautés culturelles vivantes. Elle ne favorise l'État que dans le seul but de créer un milieu

109 Mounier parlait de « foyer de possibles ».

110 Marcel RIOUX, « La démocratie et la culture canadienne-française », *Cité libre*, XXVIII, n° 4.

111 Gérard PELLETIER, « Le nationalisme... ou la mort ! », *Cité libre*, XII^e année, n° 41, novembre 1961, p. 4.

112 « De tous ceux qui ont faim et soif de justice est attendu un effort pour tracer des voies nouvelles. Il faut souhaiter de chacun d'eux, dans leur secteur propre d'action sociale, cette générosité et cette audace dont les prêtres-ouvriers ont fait preuve au plan de la pastorale et de l'évangélisation. » (« Le capitalisme et les prêtres-ouvriers », *Cité libre*, XI^e année, n° 24, janvier-février 1960, p. 15.)

113 Gérard PELLETIER, « *Cité libre* confesse ses intentions », *Cité libre*, vol. I, n° 2, février 1951, p. 5.

fraternel, homogène, libérateur. Elle ne détruit les villages, disait Fernand Dumont, que pour refaire un village.

Tout doit être mis en œuvre, par conséquent, pour faciliter l'épanouissement de la personne dans la communauté. L'éducation d'abord doit être repensée, mais aussi l'organisation des soins de santé, de la sécurité sociale et *tutti quanti*. Il ne sert de rien de rendre les autres responsables de ses problèmes, il s'agit de les corriger. « Avant de réclamer plus de pouvoirs, avant d'attribuer à "Ottawa" ou aux "Anglais" les maux dont nous souffrons, commençons par utiliser à fond tous les pouvoirs dont nous disposons déjà, cessons de nous persécuter nous-mêmes par une fréquentation scolaire inférieure, des universités médiocres, etc. ¹¹⁴. » Mais comment obtenir de prompts résultats sans redéfinir le rôle du pouvoir dans la transformation de la société ? Comment croire rattraper le niveau de vie des autres provinces canadiennes, par exemple, sans s'attaquer collectivement aux carences de la société canadienne-française ? *Esprit* avait défendu avec ardeur l'idée d'un socialisme chrétien, elle avait pavé la voie à un catholicisme « de gauche » ; *Cité libre* ne se défend donc pas d'être planificatrice et de prôner une rationalisation économique poussée qui corrige autant que possible le laisser-faire, laisser-aller de l'économie libérale. Il s'agit, en vue de libérer la personne de ses aliénations et de ses misères, d'organiser rationnellement la réalité sociale, de mettre en œuvre une politique fonctionnelle afin d'atteindre à l'idéal d'une démocratie centrée sur la personne. N'est-ce pas retrouver point par point ce que défendait Mounier lui-même lorsqu'il déclarait appeler démocratie « le régime qui repose sur la responsabilité et l'organisation fonctionnelle de toutes les personnes constituant la communauté sociale ¹¹⁵ » ?

La Révolution tranquille participe, à l'évidence, de plusieurs causes pratiques, structurelles, métahistoriques ; les grands courants de fond que sont l'industrialisation, l'urbanisation, la montée de la technocratie conditionnent à la fois son apparition et ses formes premières. Au-delà pourtant de ces considérations globales, il n'est pas impossible de dégager le climat intellectuel particulier qui en restitue spontanément le sens. La Révolution française, prenons-la pour exemple, ne se résume pas à trois ou quatre années de mauvaises récoltes et à une

114 Gérard PELLETIER, « Le nationalisme... ou la mort ! », *Cité libre*, XII^e année, n° 41, novembre 1961, p. 4.

115 Emmanuel MOUNIER, « Lettre ouverte sur la démocratie », *Révolution personaliste et communautaire*, (1932), dans *Œuvres*, t. II, Paris, Seuil, 1961, p. 254.

demi-douzaine de ministres colbertistes, mais à l'évidence les données sociographiques se marient aux écrits de Rousseau et Voltaire.

Ce n'est pas à la « Centrale » [de la J.E.C.] [...] que j'ai entendu parler pour la première fois du personnalisme d'Emmanuel Mounier et de la revue *Esprit*, devenue par la suite une sorte de bible du mouvement, mais au séminaire de Sherbrooke, où un condisciple était membre du mouvement.

T'en souviens-tu, Y. B. ? Tu m'avais dit : « Tu ne lis que de la littérature de chez nous. Mais il y a autre chose dans le monde, je te jure ! Connais-tu la revue *Esprit* ? »

Je me mis à la lire. Et quand on vient me parler de « Révolution tranquille », je sais, en ce qui me concerne, qu'elle a commencé un matin d'octobre 1937 sur le chemin des écoliers. Bien des années plus tard, je connus les réserves de Raymond Aron sur Emmanuel Mounier. Mais cela est déjà une autre histoire ¹¹⁶.

Parce que le mouvement personnaliste a été une matrice idéologique et, pour une part, le « compromis sociétal » de la Révolution tranquille, il est permis de lire celle-ci en un sens, mais en un sens très restreint, je l'admets, comme une révolution religieuse. La révolution marquerait ainsi un bouleversement dans l'ordre de la foi en même temps que le fruit d'une volonté (politique) de rationalisation (économique). En d'autres termes, la redéfinition d'une éthique religieuse aurait accompagné la prise de conscience de la nécessité d'un rattrapage économique. On l'a vu, le personnalisme ne se contentait pas de provoquer un témoignage inédit de la foi, il ouvrait le pré carré de la société canadienne-française sur la plaine étale de l'histoire occidentale : enfin il était quelqu'un pour leur dire que l'on pouvait être catholique et moderne ¹¹⁷. *Cité libre* (fonctionnaliste, rationaliste, anticléricale et le reste à l'avenant) n'en est-elle pas la preuve la plus éclairante ? D'autres revues seraient certes à nommer (*La Nouvelle relève, Vrai, Maintenant...*) ; d'autres intellectuels que les citélibristes seraient à envisager (André Laurendeau, Jean Lemoyne, Robert Elie, Claude Ryan...). Il me semblait pourtant que *Cité libre*, et par la place qu'elle a occupée dans l'histoire des idées au Québec, et par le rôle qu'elle a joué dans l'élaboration des réformes des décennies 1950-1960, pouvait mieux faire voir qu'aucun autre l'importance capitale du mouvement personnaliste dans le nouement du drame de la Révolution tranquille.

116 Guy CORMIER, « Les 50 ans d'un mouvement mal aimé », *La Presse*, 19 octobre 1985.

117 « Nous y apprenions [dans le personnalisme] que la pensée chrétienne n'est pas, par nature, hostile aux innovations ni aux valeurs du monde moderne, qu'elle n'explore pas l'Histoire les yeux braqués sur le rétroviseur mais dans une démarche soutenue vers l'avenir. » (Gérard PELLETIER, *Les Années d'impatience*, op. cit., p. 143.)

La Révolution tranquille fut le refus d'un monde clérico-religieux pour mieux le parfaire ; elle fut, pour les personnalistes de *Cité libre*, de l'ordre des nuits mystiques. Mystique, elle le fut certes à l'évidence, mais n'était-il pas dit que tout ce qui commence en mystique finit en politique ?

L'HORIZON « PERSONNALISTE » DE LA RÉVOLUTION TRANQUILLE ¹

E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren

L'entrée en scène de l'Action catholique sous la forme qui lui fut donnée au cours des années 1930, marqua pour l'Église une date capitale. L'événement est encore trop proche pour qu'on puisse en mesurer toutes les conséquences. Mais on n'en voit aucun qui lui soit comparable dans l'histoire récente, et, si l'on veut remonter assez loin, c'est au niveau de faits comme la « Contre-Réforme » de Trente ou la Croisade qu'il faut, pour le moins, le placer. Quelque chose de radicalement neuf est apparu dans la catholicité : des traits nouveaux se sont inscrits sur le visage traditionnel de l'Église, des traits qu'il ne sera plus question de faire disparaître. Il y a à peine une pointe d'exagération lyrique dans la petite phrase que jeta un jour l'abbé Cardijn : « C'est nous qui sommes la Révolution ! »

DANIEL-ROPS ².

Il est possible que d'ici quelques années, la Grande-Bretagne étant alors reliée au continent par trois ou quatre autoroutes, des historiens s'étonnent de la phrase de Michelet qui affirmait l'insularité de l'Angleterre. On peut fort parier que certains, commettant de doctes exposés sur sa séculaire vocation européeniste, iront jusqu'à lire l'histoire anglo-saxonne comme les tribulations d'un royaume continental. Ne rions pas d'un tel exemple. N'avons-nous pas oublié nous-mêmes que nous avons été pendant plus de trois siècles une nation catholique, qu'il y a à peine quarante ans nous n'aurions pu nous définir autrement sans devoir y *perdre notre âme* ? Or dire que le Canada français est catholique, dire que nous vivons encore de cet héritage, peut sembler aujourd'hui, du moins pour certains d'entre nous, une affirmation pour le moins incongrue. Le taux de pratique religieuse ayant chuté dramatiquement depuis trente ans, la défection des Églises les ayant faites soudain silencieuses, on s'imagine que la religion n'a eu au fond aucun effet, n'est la cause de rien au pays de Maria Chapdelaine. Au plus s'accorde-t-on pour lui attribuer un rôle historique franchement réactionnaire : antiféministe,

1 Nous aimerions remercier Gilles Gagné, Nicole Laurin, Jean Gould et Nicole Gagnon pour leurs judicieux conseils et souligner l'appui du groupe de recherche *La Révolution tranquille oubliée : la conversion de l'Église à l'utopie sociale*.

2 DANIEL-ROPS, *L'Église des Révolutions : un combat pour Dieu*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1963.

antisindicaliste, antidémocratique et le reste à l'avenant ; bref on l'accuse d'être systématiquement contre l'industrialisation et les lumières du progrès et, la chose ainsi définie, on s'en débarrasse sans autre forme de procès. C'est un peu court. Nous ne dirons pas pour notre part que l'Église catholique a eu ses bons côtés, que le lapinisme qu'elle a sagement développé chez nos aïeules nous a sauvés de l'extinction certaine, ou encore que la sévérité du cours classique valait bien le laxisme de nos cégeps. Plutôt nous tâcherons dans ce trop court essai d'aborder une question plus centrale et largement éludée : celle de la place de la religion catholique dans la modernisation du Canada français. Est-il possible que ce qui ait retardé l'entrée du Canada français dans la modernité soit ce qui, d'un même souffle, l'y ait poussé ? En d'autres termes, la religion catholique, que l'on perçoit généralement comme un empêchement de la Révolution tranquille, comme ce dont il fallait s'arracher pour se sortir enfin de la *grande noirceur* et rejoindre les avancées du monde moderne, n'a-t-elle pas joué également ici le rôle d'une force révolutionnaire ?

À force de computer les chiffres de notre rapide industrialisation ou d'aligner les courbes exponentielles de notre démographie, on oublie de jeter un coup d'œil sur des transformations qui animent d'aussi sourde façon l'histoire canadienne-française au XX^e siècle et qui restent pour une large part insoupçonnées. Car il est curieux de constater qu'une foule de croyants laïques se sont affichés ouvertement socialistes dans les années 1950-1960, ce qui ne les empêchait nullement, par ailleurs, de se dire chrétiens convaincus et de marier, d'une certaine façon plus facilement que les clercs, christianisme et révolution. La conversion au catholicisme d'après-guerre, semble-t-il, loin de conduire le chrétien à renoncer à l'histoire, le poussait à s'y enfoncer plus avant en l'invitant à rendre l'existence sociale plus rationnelle, humaine, libre, en conformité avec le plan de la divinité. Nous serons polémistes à dire les choses telles que nous les concevons : le laïcisme et l'anticléricalisme farouches de la Révolution tranquille voilent l'essentiel, à savoir que celle-ci consacre, pour une large part, une sortie pour ainsi dire religieuse de la religion. La Révolution tranquille marquerait, non pas seulement l'entrée d'un peuple désabusé de sa religion dans une modernité agnostique, mais également, et peut-être plus encore, l'émancipation du giron clérical de laïcs désormais voués tout entiers à l'apostolat et à la consécration du monde. Autrement dit, la génération militante de l'après-guerre aurait accompli la Révolution tranquille, non parce que les hommes de ce temps n'étaient plus religieux, mais, à l'inverse, parce qu'ils ne l'étaient pas assez à ses yeux.

Sous les coups de boutoir d'une rapide industrialisation et d'une urbanisation croissante de la société canadienne-française, l'Église s'inspirait des réflexes de sa grande sœur française. D'un bord et de l'autre de l'Atlantique, en effet, les

croyants catholiques se révoltaient et se désespéraient des mêmes tyrannies institutionnelles et des mêmes abdications existentielles de la foi. Les historiens européens ont donné le nom de personnalisme au mouvement hétérogène et bouillonnant qui unit la poésie de Péguy et les appels à la révolution du philosophe Emmanuel Mounier. L'histoire de la Révolution tranquille se découpe, selon nous, sur cet *horizon personnaliste*. Mettre en perspective les articles de la revue *Esprit* de Mounier et les écrits de jeunesse de Fernand Dumont, comparer les *Cahiers de la Quinzaine* et les philippiques de Pierre Vadeboncoeur dans *Cité libre*, ou plus tard certains écrits du père Lebret et ceux du chanoine Jacques Grand'Maison, c'est d'évidence reconnaître *mutadis mutandis* une intime convergence d'inspiration, une sourde revendication plongeant ses racines dans des blessures même vécues et révélant des aspirations semblables. Dans une culture où les mœurs et les institutions étaient normées par le clergé, la révolte ne pouvait, dans un premier temps, que provenir de l'intérieur même de cette référence totalisante que représentait le catholicisme. Le catholicisme constituait notre contrainte quotidienne ; davantage peut-être signifiait-il pour de nombreux croyants le principal accès vers un universel qui, contrairement à ce que plusieurs historiens et sociologues du Québec ont laissé entendre, était loin d'être monolithique et unanimement conservateur. Il n'est pas trop fort de dire que la génération de l'après-guerre aura d'abord puisé dans l'idéologie des mouvements d'Action catholique, par exemple, la force d'une rénovation sociale. « Ces années '40 étaient l'époque où naissaient dans un enthousiasme remarquable les mouvements d'action catholique spécialisée : il fallait être de l'Action catholique et faire de l'Action catholique³. » Qu'on nous comprenne donc d'y insister longuement. Néanmoins c'est également dans un renversement complet de la théologie, dans une transmutation des valeurs et de la littérature chrétiennes qu'il faut lire les ambitions, les engagements, les réalisations ainsi que les utopies de cette génération.

Excusons-nous en premier lieu du caractère sommaire et cursif des pages qui vont suivre. Nous espérons seulement que les réflexions générales que nous proposons dans cet essai sauront susciter des interrogations, des questionnements, qu'elles sauront mettre en doute une lecture trop univoque et pour une part controuvée de la Révolution tranquille. Nous n'entendons pas clore un débat mais l'ouvrir en posant ici le cadre d'une hypothèse générale qui demeure encore à investiguer et à nuancer. Dans cet article, nous voulons relativiser certaines positions sociologiques et historiographiques que nous jugeons partiales, en

3 André GUILLEMETTE, « Vingt-cinq ans de service social », *Communauté chrétienne*, XII, 70, juillet-août 1973, p. 274.

préciser d'autres, et ce afin de mieux comprendre notre condition humaine présente. C'est sur ce point que nous nous inspirons des travaux de Max Weber, et notamment de son œuvre magistrale *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, qui ne cherchait pas à remplacer une explication par une autre mais tentait de les relativiser l'une par l'autre. Outre quelques emprunts à sa méthode typologique (notamment, pour définir à grands traits la mutation du catholicisme au XX^e siècle), nous nous inspirerons de l'intention herméneutique qui émane de certains de ses travaux historiques. La sociologie compréhensive convie le sociologue à prendre en compte les motivations profondes des acteurs ; elle suggère que pour comprendre la genèse d'un événement, pour révéler les assises d'une idéologie, il ne faut pas hésiter à considérer la foi des protagonistes, puisque celle-ci peut comporter, plus qu'une simple piété individuelle, une vision du monde. Sans nous illusionner sur la liberté laissée à l'acteur, nous croyons néanmoins qu'il est propice, dans l'étude de certains phénomènes, de s'attarder aux intentions primordiales de ceux qui font l'histoire (... sans toujours savoir qu'ils la font), surtout lorsque celles-ci furent trop souvent éludées au profit d'une explication dominante. Tel n'est-il pas le cas de la Révolution tranquille ? En scrutant un peu plus les motivations des intellectuels de l'après-guerre, en esquissant la genèse des idées qui ont concouru à les forger, nous cherchons à remémorer quelques finalités oubliées des engagements de l'après-guerre québécois. Car ce n'est pas tout de faire de la Révolution tranquille un vaste mouvement de professionnalisation qui aurait frappé l'Occident au XX^e siècle, une manifestation des transformations de la société capitaliste, un moment de l'apparition d'une nouvelle classe d'experts de l'encadrement social, un objet des joutes d'intérêts ou de la lutte des classes, ou même l'expression de l'inévitable désenchantement du monde. Encore faut-il, pour apprécier au plus juste ce que nous sommes devenus, comprendre la spécificité du projet de la modernisation du Canada français en tenant compte de ses particularités historico-culturelles.

I. La conversion de l'Église catholique à une utopie sociale personnaliste

1. Un siècle d'engagement

À la fin du XIX^e siècle, depuis l'embrigadement des ouvriers par milliers dans les manufactures, on n'en était plus aux jacqueries paysannes mais à la révolution prolétarienne. Les journaux, les pamphlets, les assemblées, les groupuscules militants, faisant connaître simultanément les idées de Fourier, Proudhon, Marx, Blanqui, jetaient le trouble dans les consciences d'une jeunesse qui ne demandait

qu'à y croire. Si l'on se penche maintenant sur le cas de l'Église catholique au sortir du XIX^e siècle, on est surpris de constater que la modération d'un Hamel ou d'un La Tour du Pin ne semblait plus avoir sa place ; en dépit de la persistance d'un fort courant conservateur que révèle bien la popularité alors manifeste de *L'Action française* dirigée par Charles Maurras, la situation socio-politique, la montée rapide des forces de gauche notamment, imposait progressivement aux cercles catholiques plus que des solutions morales. Les précurseurs du catholicisme social avaient convaincu l'opinion publique de l'insuffisance des formes classiques de la charité et de la nécessité d'une action plus concertée, qui, sans sombrer dans un paternalisme déplacé, saurait favoriser un esprit de partage et de miséricorde. Mais à peine un demi-siècle plus tard, et ce malgré les protestations d'une droite catholique encore fort active, les solutions jugées en son temps hasardeuses et radicales de Frédéric Ozanam, par exemple, apparaissaient d'une timidité apeurée et d'un caractère franchement obsolète. On comprenait avec peine qu'un article au titre aussi anodin que celui publié en 1891 par Lyautey, *Du rôle social de l'officier*, ait pu faire autant de bruit à l'époque ; les lois sur les syndicats, sur les accidents du travail, sur le travail des femmes et des enfants, etc., qu'avait âprement défendues en chambre un homme de la trempe d'Albert de Mun, apparaissaient comme autant de cataplasmes sur une jambe de bois. La société ne devait pas être améliorée mais radicalement changée. Le curé de Torcy, dans le merveilleux *Journal d'un curé de campagne*, disait avoir senti *la terre trembler sous ses pas* à la lecture de *Rerum novarum* ; elle allait trembler bien plus encore. Un signe de cela. Des auteurs aussi orthodoxes que Paul Bourget et La Tour du Pin avaient utilisé l'expression *socialisme chrétien* dans certains de leurs livres et quelques-uns de leurs articles, nonobstant qu'elle fût tombée bientôt en désuétude pour des raisons évidentes. Paul Lapeyre, alors publiciste connu, avait réédité son livre *Socialisme catholique*, publié en 1893, sous le titre moins ambigu de *Catholicisme social*. Un demi-siècle plus tard, le ton était monté d'un cran et, pour en prendre acte, la formule avait changé. Et si Henri Bazaire avait pu déclarer autrefois avoir des idées sociales parce que catholique, en 1940 il aurait fait découler son catholicisme de ses idées socialistes. C'est bien ce que déclarait ici un Fernand Dumont au milieu des années 1960, lorsqu'il écrivait devoir se définir indissociablement comme socialiste chrétien, se sentant chrétiennement solidaire des luttes révolutionnaires.

Le marxisme ne devant rien devoir enseigner à un chrétien en fait de fraternité et de justice, l'engagement de tous les catholiques devenait nécessaire, impérieux même. L'Évangile apparaissait soudain un acte de foi en faveur des opprimés, lequel n'avait guère à envier aux appels à la révolution du *Manifeste du Parti Communiste*. Seulement, les croyants de la nouvelle génération gardaient l'impression qu'on avait voulu jusque-là confiner la vérité évangélique à une

croyance intérieure qui, pour éclairer d'une pâle lueur la subjectivité du croyant, restait sans pouvoir aucun d'illuminer la vie du vaste monde. « Le témoignage de notre vie privée, — s'il est par ailleurs un devoir impérieux pour chacun, — ne suffit pas pour prouver aux masses la vérité et l'efficacité de notre foi. Il doit s'affirmer dans la pensée et dans l'action par une connaissance positive et loyale des réalités historiques, économiques et sociales, et par l'engagement à la fois politique et social qui en découle ⁴. » Militant au ras de l'existence sociale, le croyant ne pouvait du coup que s'éveiller aux misères criantes du peuple dans la société contemporaine et chercher à lui porter secours. « Nous nous apercevons peut-être alors que l'idée de révolution et de réforme des structures de la société moderne peut être une idée chrétienne. Nous nous apercevons aussi que la tentative de voir le monde dans une perspective prolétarienne est bien plus proche d'une conception chrétienne de l'homme que celle que l'on prend du monde à travers une certaine existence dite "bourgeoise". » De là à poser que l'idéal socialiste d'une société communiste est une préfiguration temporelle de la chrétienté authentique, il n'y avait qu'un pas, qui sera vite franchi. « Il semble qu'on puisse, sans exagération, affirmer que nous ne sommes pas chrétiens, si nous ne sommes pas hantés par l'idée qu'il nous faut retrouver le moyen d'annoncer aux masses prolétariennes la "Bonne Nouvelle" du fils Incarné de Dieu ! C'est ce message qui est le cœur du christianisme, et non la sainteté de la propriété privée ⁵. »

De toutes les philosophies du XX^e siècle issues des cercles catholiques, le personalisme demeure l'expression la plus achevée de cet appel à l'engagement. Écartelés chaque jour davantage dans leur être même, toujours plus isolés des communautés vitales, fondus dans la masse anonyme des sociétés industrielles, de nombreux croyants pressentent confusément à travers le siècle la nécessité d'une nouvelle synthèse. Paul Claudel, François Mauriac, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Gabriel Marcel, Nicolas Berdiaeff, Emmanuel Mounier, Daniel Rops, Denis de Rougemont, Arnaud Dandieu, tous militeront en faveur d'un authentique engagement personnel qui puisse autant révolutionner les structures temporelles que régénérer une vie spirituelle déchuée par le monde moderne. Liant peut-être trop étroitement l'idéologie à la politique (et non « au » politique), certains analystes ont parfois restreint la signification historique des changements espérés par ces jeunes intellectuels en insistant complaisamment sur l'échec

4 P. G., « Introduction », *Comment diffuser la pensée Chrétienne*, Paris, Éditions de l'Hirondelle, 1950, pp. VIII-IX. L'exemplaire consulté appartenait, naguère, à la bibliothèque du Collège des Ursulines de Québec.

5 *Ibidem*.

politique de la révolution personnaliste. Cependant, pour comprendre les tenants et aboutissants d'une telle philosophie ainsi que pour en saisir la portée socio-historique, il est nécessaire de dépasser le strict champ politique. Bien que résolument engagés « au cœur des aspirations et des requêtes du monde temporel ⁶ », les personnalistes ne cherchèrent pas tant à réaliser le passage d'un type de régime à un autre, mais plutôt à consolider les fondations sur lesquelles pourrait s'asseoir une authentique révolution personnelle et sociale. Devant une société où « Tout le monde est révolutionnaire, tout le monde est socialiste », ainsi que le dira Mounier en 1944 ⁷, dans un monde où tout semble relever du politique, la tâche que se donneront les intellectuels personnalistes sera moins une systématisation idéologique (Jean Lacroix allant jusqu'à présenter le personnalisme comme une *anti-idéologie* ⁸) qu'une aspiration morale. Pour le propos de cet article, cette nuance est fort importante. Faire l'hypothèse que la Révolution tranquille se découpe sur un horizon personnaliste ne signifie nullement que les intellectuels d'ici auraient milité pour une révolution personnaliste de la même manière que l'on prend part aux stratégies et aux programmes d'action d'un parti politique. Le personnalisme demeure inextricablement lié au terreau catholique dans lequel il a pris naissance : c'est pourquoi nous estimons que pour comprendre la portée socio-historique de la philosophie personnaliste, il est nécessaire de la saisir comme l'expression la plus vive des changements d'ampleur qui affecteront le catholicisme du début du XX^e siècle jusqu'au concile Vatican II ⁹. C'est à l'aune de la transformation historique de l'éthique catholique qu'il est possible de comprendre sa force évocatrice, sa popularité mais aussi sa signification et sa valeur.

-
- 6 Formule consacrée employée autant par Mounier que par Maritain, et les dominicains Chenu, Congar ou Lebreton.
- 7 Jacques DUQUESNE, *La Gauche du Christ*, Paris, Grasset, 1972, p. 9.
- 8 Jean LACROIX, *Le Personnalisme comme anti-idéologie*, Paris, P.U.F., 1971.
- 9 Plusieurs auteurs ont insisté sur cet aspect du personnalisme, dont : Jacques DUQUESNE, *op. cit.* ; Michael KELLY, *Pioneer of the Catholic Revival: The Ideas and Influence of Emmanuel Mounier*, London, Sheed and Ward, 1979 ; et l'une des meilleures études à ce sujet, celle de John HELLMAN, *Emmanuel Mounier and The New Catholic Left, 1930-1950*, Toronto, University of Toronto Press, 1981.

2. Un catholicisme, critique du monde moderne

Au XIX^e siècle, l'Église se centre de plus en plus sur Rome tout en étendant son empire à toutes les contrées. Missions, processions, dévotions et prédications rénovent sa pastorale et son implication sociale. L'ultramontanisme, vivement critiqué par plusieurs croyants, apparaît alors comme l'affirmation *urbi et orbi*, contre les hérésies de l'époque, de la vérité inaltérable du catholicisme. L'Église s'adresse désormais au monde pour tenter d'en régler la marche. Dans cette perspective, *Rerum novarum* (1891) vient sceller une évolution amorcée depuis un quart de siècle en tentant « un immense effort d'explicitation de [l'] anthropologie catholique ¹⁰ ». Quoique celle-ci reste tout entière centrée sur les notions d'ordre naturel et de respect de l'autorité, « la doctrine sociale de l'Église n'est cependant pas une simple apologie du *statu quo*. L'enseignement de Léon XIII est au contraire un vibrant appel à une transformation radicale des modes d'existence ¹¹ ». *Rerum novarum*, en envisageant l'ouvrier du point de vue dogmatique et pastoral, en posant les jalons d'une doctrine sociale, allait devenir une des plus célèbres encycliques promulguées dans l'histoire contemporaine de l'Église et inspirer l'action de nombreux penseurs catholiques soucieux de pourfendre l'erreur moderne afin d'assurer les bases d'une véritable doctrine sociale chrétienne.

Louis Veillot, alors rédacteur en chef de *L'Univers*, journal ultramontain et légitimiste, vilipendait en des termes non équivoques « l'abcès tumescent » de la Révolution française. La « canaille parricide » qui en était pour lui l'implacable auteur devait cependant vaincre car elle était l'instrument de la justice divine, le fléau de Dieu venu châtier les péchés d'une France depuis longtemps idolâtre. Il la compare à cette chiourme qui se promenait autrefois à son gré dans les venelles et les maisons, ayant à charge d'enlever les ordures ; ainsi la Révolution fut chargée d'entrer où bon lui semblait afin d'exécuter une tâche semblable. Mais elle se laissa prendre au jeu sanguinaire de la violence, dépassa rapidement les bornes prescrites par la Providence, se prit d'une soif inextinguible pour le saccage, le pillage, l'assassinat, les mœurs infâmes, et là où elle ne devait que nettoyer, elle voulut désormais détruire l'édifice entier. La révolution trahissait sans délai les idéaux de la Révolution. À cela il fallait répondre, aux dires de Veillot, par une réaction tout aussi violente, par un retour en force de l'ancien ordre, par une commune glorification de l'autorité qui fit oublier les

10 Jean HAMELIN et Nicole GAGNON, *Histoire du catholicisme québécois : le xx^e siècle*, t. I, 1898-1940, Nive Voisine (dir.), Montréal, Boréal Express, 1984, p. 18.

11 *Ibidem*, p. 20.

cruautés du dernier siècle. « Vienne l'heure, s'écriait-il, où la Révolution n'inspirera plus aux Français que le désir d'élever en commun un monument expiatoire qui ne portera pas même son nom ¹² ! » La Révolution française devait selon lui reconnaître ses péchés, sa barbarie, sa sauvagerie, descendre des barricades, désinvestir le gouvernement, enfin disparaître des consciences et même des souvenirs. Il viendra un jour, pouvait-on lire dans *L'Univers*, et ce jour est proche, où la France catholique, ayant raison de la France républicaine, fera taire à jamais ses abominations et ses mensonges.

Comparons l'encre de Louis Veillot à celle de Jacques Maritain, néo-thomiste français du début du siècle, et nous verrons le profond décalage qui sépare, plus que deux écrivains profondément attachés au sort de la religion catholique, plus même que deux époques, ce qui ne nous étonnerait guère, mais deux manières différentes d'envisager la chrétienté. En un peu plus de cinquante ans le visage de la catholicité avait radicalement changé. Qu'il y eut des précurseurs, tel ce personnage que met en scène Flaubert dans *L'Éducation sentimentale*, pour qui le christianisme est *la clef de voûte et le fondement* de l'ordre révolutionnaire, nul ne le contestera ; mais le cadre d'un article nous oblige à aller au plus court. Et nous pourrions dire, en empruntant un raccourci presque honteux de Paul Hasard ¹³ : « À la fin du XIX^e siècle tous les chrétiens pensaient avec Veillot, un peu plus d'un demi-siècle plus tard tous les chrétiens pensaient avec Maritain ». Le premier voulait que l'Église chante l'ode funèbre de la Révolution, alors que l'autre désirait au contraire entonner pour elle le *Te Deum*. L'autorité papale s'exerçant de haut en bas et l'autorité démocratique de bas en haut, l'égalitarisme démocratique entrant de surcroît en conflit avec le respect des hiérarchies naturelles qu'enseignait, selon lui, le christianisme, Veillot ne voyait aucun accord possible entre l'Église et la Révolution — là où Maritain percevait quant à lui l'exact contraire.

Jacques Maritain est l'un des philosophes les plus marquants de la rénovation catholique de la première moitié du XX^e siècle. À ses yeux le sens de la Révolution française dérive de l'Évangile ; les trois grands mots *Liberté, Égalité, Fraternité* puisent leur sève révolutionnaire aux sources de l'enseignement chrétien ; l'inspiration démocratique découle en définitive de l'inspiration évangélique. Le premier, le christianisme a instruit l'humanité du fait qu'elle marchait, sans en avoir toujours conscience, vers un monde plus humain, meilleur. Il existe par

12 Louis VEUILLOT, *Rome pendant le Concile*, Paris, Librairie de Victor Palmé, 1872, p. 254.

13 Paul HASARD, *La Crise de la conscience européenne*, Paris, Fayard, 1978. L'auteur parlait, quant à lui, de Bossuet et de Voltaire.

conséquent un profond malentendu entre la République et l'Église. Si la première a voulu vaincre sa plus proche alliée, c'est parce que la seconde a combattu avec une violence aveugle ce qu'elle n'avait pourtant cessé d'appeler de ses vœux. Les révolutionnaires voyaient uniquement dans la religion une force réactionnaire, l'Église ne cachait pas que les révolutionnaires n'étaient pour elle que de sanglants anarchistes. En fait, il fallait tôt ou tard que la contradiction cesse. Peu à peu les hommes de la Révolution française et les hommes de la foi s'aperçoivent, écrivait avec espoir Jacques Maritain dans les années 1940, qu'ils communient aux mêmes valeurs et défendent les mêmes principes. Les croyants prennent les premiers conscience que l'ordre spirituel doit s'incarner dans l'ordre social en l'investissant de sa volonté d'édifier un monde qui soit une véritable cité fraternelle. Ils se joignent au concert de ceux qui cherchent — socialistes, gauchistes, libres penseurs, voltairiens —, avec les moyens qui sont les leurs, à conduire les peuples vers le salut spirituel du monde en n'hésitant pas à aménager à bon escient les structures temporelles.

Sociologiquement, le passage qui mène la catholicité des écrits publicistes de Veillot aux écrits philosophiques de Maritain demeure incompréhensible si on ne tient pas compte de la nouvelle attitude de l'Église face au monde moderne. Du déni, elle passe dorénavant à l'offensive ; hier nostalgique de l'Ancien Régime, elle espère désormais l'avènement d'un nouveau monde chrétiennement inspiré : l'ère du repli semble tirer à sa fin. Participant maintenant à ce qu'il convient d'appeler la critique de la modernité — bourgeoise, il va sans dire ¹⁴, elle rejoint d'autres courants de pensée (marxisme, socialisme communautaire, anarchisme, nihilisme) issus tantôt du protestantisme, tantôt des Lumières, tantôt de doctrines conservatrices, qui, pour participer de tendances habituellement adverses, partagent une intention critique semblable. Il est terminé le temps où la gauche avait le monopole du changement social et cherchait seule à abattre le « désordre établi » instauré par le libéralisme moderne. Le catholicisme reprenait, non sans de douloureux tiraillements, sa place sur l'échiquier social. L'Europe comptait dorénavant un nouveau joueur, non le moins hardi ni le moins intransigeant.

14 « Après la Révolution française [... le terme] moderne s'appliquera, dans le langage catholique, à la société bourgeoise et libérale portée au pouvoir par la chute de l'Ancien Régime [...]. » Émile POULAT, « Préface », dans Pierre THIBAUT, *op. cit.*, p. X.

3. La transformation de l'éthique catholique au XX^e siècle

Sans tomber dans la caricature, il est facile de repérer les traces d'une véritable éthique religieuse de résignation, de soumission et de passivité qui traverse tout le XIX^e siècle. On priait avec ferveur, on suivait plus ou moins docilement les directives des prônes, en retour on questionnait peu sa religion et on n'aventurait pas davantage sa foi. Les temps seraient toujours ce qu'ils avaient été, ils se dénatureraient inmanquablement à changer de cours. Ainsi la vie consacrait l'ordre inaliénable des choses et infatigablement le perpétuait. Dans la foulée de *L'Imitation de Jésus-Christ*, on aimait à citer en exemple des hagiographies de martyrs, cénobites, anachorètes qui, avec une frugalité d'oiseau, passaient leur vie en contemplation dans l'isolement de leur cellule. « L'homme, déclare le saint Antoine de Flaubert, étant esprit, doit se retirer des choses mortelles. Toute action le dégrade. Je voudrais ne pas tenir à la terre, — même par la plante des pieds ¹⁵ ! » Quoique interpellée de plus en plus par une réalité moderne, urbaine, industrielle, une portion traditionaliste des catholiques s'accordait encore et ce, avec ténacité, aux dires des jeunes chrétiens engagés du début du siècle, sur une configuration passéiste du monde. Elle sacrifiait à un monde qui n'existait plus ; alors que l'ensemble de la société changeait autour d'elle et s'ouvrait à l'histoire, elle s'isolait dans un pieux quant-à-soi qui ne laissait nulle place à l'initiative, au risque, à la volonté. « Le siècle a fait deux mots, s'exclamait le poète : Progrès et Mission / il en est un plus grand, c'est Résignation ¹⁶. » L'humanité ne tournait plus dans un cercle éternel, cependant que les traditionalistes semblaient, pour la génération montante des catholiques engagés, s'y replier, s'y enfoncer profondément. Les écailles allaient bientôt leur tomber des yeux. Déjà Lamennais, puis Lacordaire, enfin Péguy — pour ne nommer ici que les plus connus — rapatriaient l'Église dans le bouillonnement et l'effervescence de l'histoire. « Associés à l'action de Dieu dans l'éternelle production de son œuvre, écrivait Lamennais, nous avons comme lui un monde à créer ¹⁷. » Le chrétien ne pouvait plus s'échapper de la tâche qui lui est donnée d'accomplir *hic et nunc* la volonté divine, de vivre l'existence afin de réaliser ici-bas cette liberté à laquelle, par la volonté du Christ, tous les hommes sont appelés. La sainteté était devenue laborieuse : l'action était redevenue la sœur du rêve. Péguy, par exemple, reconduit et radicalise le procès d'une Église sans prise sur le réel,

15 Gustave FLAUBERT, *La Tentation de saint Antoine*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 77.

16 Poème de A. DESCHAMPS, *Poésies*, 1841, cité par Frank Paul BOWMAN, *Le Christ des barricades*, Paris, Cerf, 1987, p. 281.

17 LAMENNAIS, *Paroles d'un croyant*, Paris, Garnier, 1923, p. 308.

saturée de dogmes, de doctrines, de moralismes, sans courage et sans vie. Si on l'en croit, une mystique n'existe pas détachée de la réalité des hommes ; ou elle s'assimile le monde et en fait son aliment, ou elle dépérit à brève échéance, s'étirole et s'éteint dans l'éclat des livres, des images pieuses, des sermons, du marbre. Et ainsi l'Église que les ressources de l'homme ne fécondent pas s'abstrait jusqu'à s'épuiser dans une pratique routinisée et sans âme. Tel étant le cas, au jugement de Péguy, de l'Église au tournant du siècle, celle-ci devait s'impliquer activement dans le monde et prendre pied et position dans les débats qui agitaient la société contemporaine. L'Église devait désormais procéder du réel. Les chrétiens militants ne voulaient plus se constituer une rente sur le paradis à décliner sans fautes les articles de leur catéchisme ; ils ne croyaient pas se sanctifier à pratiquer dans leur coin une religion ritualiste, encore moins à jeter contre une société dont ils ignoreraient l'alpha et l'oméga les malédictions et les anathèmes. Ils poussaient l'ensemble des chrétiens à affronter enfin le monde afin de le connaître et le changer, pour qu'ils puissent découvrir de quelle force de changement est capable la simple parole de l'Évangile. C'est dans ce but que, laissant la fausse sécurité des bancs d'Église, sortant au grand jour et investissant le monde pour lui communiquer le rêve chrétien d'une société plus juste et fraternelle, les intellectuels catholiques engagés travailleront ensemble à dissocier le christianisme de ce que Mounier appelait ironiquement le « désordre établi », « afin que les chrétiens puissent restaurer les valeurs chrétiennes dans leur intégrité et leur fécondité révolutionnaire ¹⁸ ».

Les mouvements de l'histoire étant infiniment plus complexes et plus flous que les types auxquels on veut les ramener, le passage qui mène la catholicité d'une sainteté tout absorbée par l'idée du martyr à une autre fascinée par l'action, l'incarnation et le prophétisme ne saurait jamais se ravalier à une expression unique. Il reste néanmoins qu'entre les écrivains catholiques du dernier siècle et les Péguy, Mounier, Bernanos, Chenu et consorts, il est possible de tracer une certaine ligne de partage, aussi précaire soit-elle, qui, séparant des auteurs parfois contemporains, marque néanmoins clairement deux époques de telle manière qu'il ne soit plus possible de confondre les cercles des réactionnaires intransigeants avec les socialistes chrétiens, *L'Imitation de Jésus-Christ* avec *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, ni, bref, l'éthique catholique *post-tridentine* avec l'« éthique personaliste ».

Progressivement élaborée à la suite du concile de Trente (1563) et reconduite, en bien des points, lors du concile Vatican I (1871), l'éthique catholique post-

18 Emmanuel MOUNIER, *Communisme, anarchie et personalisme*, Paris, Seuil, 1966, p. 19.

tridentine peut être comprise à partir de trois dimensions essentielles. D'une part l'insistance sur *la condition pécheresse de l'homme* — et conséquemment sur la culpabilité, sur la chute de l'Homme et son rachat par les bonnes œuvres et la piété ; d'autre part, l'affirmation de *l'existence d'un ordre naturel*, immuable, objectif, portion temporelle de l'ordre éternel créé par Dieu lui-même ; et finalement, la reconnaissance du *monopole du clergé sur tout ce qui concerne la sphère spirituelle* où l'Église joue un rôle de médiation obligatoire pour joindre Dieu et saisir adéquatement les normes morales prescrites aux hommes¹⁹. En nous limitant à ces trois dimensions, il est possible d'illustrer brièvement la mutation de cette éthique en une éthique que nous nommons *personnaliste* et qui, durant l'entre-deux-guerres principalement, influencera massivement une réforme complète de l'Église.

Auraient, entre autres, collaboré à la genèse de l'« éthique personnaliste » trois mouvements distincts, reliés néanmoins par un large réseau intellectuel et religieux : la « Nouvelle Théologie » (nouvelle théologie dominicaine : du Saulchoir avec les pères Lagrange, Chenu et Congar ; de Lille avec le père Ruten ; de la collection *Économie et Humanisme* des pères Lebret et Desroches ; nouvelle théologie jésuite : de Fourvière avec les pères Daniélou, de Lubac et, bien sûr, Teilhard de Chardin) ; l'Action catholique spécialisée ; ainsi que la philosophie personnaliste élaborée par les intellectuels qui formèrent en Europe la « génération des non-conformistes des années 1930 » et qui participèrent aux revues *Esprit*, *Ordre nouveau*, *Sept*, *Chronique sociale de France*, etc. Prenons garde ici de confondre la philosophie personnaliste et l'« éthique personnaliste ». Même si, en partie, cette mouvance philosophique a grandement constitué cette éthique, elle ne la résume pas à elle seule — tout comme les dénominations protestantes, luthérienne ou calviniste, n'ont jamais composé point pour point l'éthique protestante construite typologiquement par Max Weber. L'« éthique personnaliste » est une éthique religieuse, chrétienne, essentiellement catholique, qu'on aurait aussi bien pu nommer « éthique du renouveau catholique », « éthique de l'incarnation », « éthique pré-conciliaire », « éthique catholique moderne » ou « éthique catholique progressiste ». Elle transcende et subsume diverses caractéristiques qui ne sont pas exclusives à la philosophie personnaliste, mais que l'on retrouve en émergence à la grandeur de la catholicité, à Rome comme en France, en Hollande comme en Allemagne, aux États-Unis

19 Sur les dimensions de l'éthique catholique post-tridentine, le lecteur pourra consulter l'ouvrage d'André J. BÉLANGER, *The Ethics of Catholicism and the Consecration of the Intellectual*, Montréal & Kingston, London, Buffalo, McGill-Queen's University Press, 1996, notamment aux pages 19-29 et 75-84.

comme au Canada. Par conséquent, les trois mouvements désignés ci-dessus (« nouvelle théologie », Action catholique spécialisée et philosophie personnaliste) ne doivent aucunement être considérés comme les seuls à avoir collaboré à la genèse de cette éthique. Si nous les présentons plus spécifiquement, c'est non seulement parce que chacun illustre avec clarté une dimension de cette nouvelle éthique religieuse, mais parce que nous estimons qu'ils ont, plus que d'autres, implicitement participé à la genèse d'un mouvement qui allait nourrir les intentions de maints penseurs et acteurs de la Révolution tranquille²⁰. Si nous avons choisi l'épithète « personnaliste » pour qualifier cette éthique, c'est non seulement pour souligner l'importance de la philosophie personnaliste comme l'une de ses expressions les plus achevées et manifestes, mais pour mettre l'accent sur le changement axiologique peut-être le plus fondamental qu'ait connu l'éthique catholique au XX^e siècle. Le passage de l'« éthique post-tridentine » à l'« éthique personnaliste » allait amorcer un questionnement qui habite à la fois la conscience des catholiques et l'Église d'aujourd'hui : qu'advient-il de la transcendance et de l'Église, lorsque Dieu se manifestant dans l'Histoire, s'incarnant au cœur de l'action, se révèle de manière immanente à ceux qui cherchent l'épanouissement de la personne ?

3.1. Vers une « Nouvelle Théologie »²¹

L'un des premiers, Renan avait posé à la conscience chrétienne un défi de taille en questionnant les inadéquations entre la vérité révélée et la vérité historique ; d'autres critiques n'avaient pas tardé à suivre, plus incisives encore, et qui n'épargnaient aucun récit évangélique. Précurseur d'une théologie résolument ouverte à l'histoire, le dominicain Marie-Joseph Lagrange, père de l'École biblique de Jérusalem, voulut repenser la méthode exégétique en partant de nouvelles prémisses qui puissent assurer tout à la fois l'autonomie de l'exégèse par rapport aux sciences modernes, et l'inclusion nécessaire de celles-ci dans le travail exégétique²². Au scientisme d'un Loisy, lequel se voulait seul juge de la vérité selon les lois universelles de la nature humaine, le père Lagrange opposait la connais-

20 D'où, entre autres, la prépondérance des mouvements français.

21 Pour un exposé plus détaillé de la « nouvelle théologie », voir l'article de E.-Martin MEUNIER, « Intellectuel-militant catholique et théologie de l'engagement : la consécration d'un prophète en Saint-Jérôme », dans le présent numéro.

22 Voir Marie-Joseph LAGRANGE, *La Méthode historique : la critique biblique et l'Église*, (1902), Paris, Cerf, 1966.

sance historique qui, au lieu de promulguer une fois pour toutes des vérités intemporelles, cherche à comprendre comment chaque époque ajoute à la compréhension de la vérité révélée. En introduisant l'histoire dans l'étude exégétique, il appelait ainsi à considérer le contexte historique de production et de transmission des textes sacrés afin de mieux estimer la valeur théologique de leur interprétation dogmatique. Si, au fil des siècles, l'interprétation de la révélation évoluait, la raison ne tenait pas à la fausseté ou à la contingence des textes sacrés, mais à ce que la vérité, sans jamais cesser d'être vraie, s'enrichit par et dans l'histoire. Pour la théologie catholique, un seuil était franchi, anodin en apparence, mais aux conséquences radicales. Car de la minute où l'on s'accorde, avec le père Lagrange, sur l'historicité de la vérité révélée, sur sa lente et progressive constitution à travers les âges, il faut du coup admettre qu'au-delà de la Révélation, la création se continue. Et si la création se continue, l'homme doit en être le plus actif collaborateur. Et ainsi, d'une théologie fixiste concevant la Création comme achevée une fois pour toutes et qui, partant, considérait l'homme comme un pécheur devant expier éternellement la faute adamique, la théologie catholique aboutissait à renverser avec force la vision établie d'une tradition figée. Au-delà des dogmes, institutionnalisés, juridiques, formels, on commençait à vouloir renouer avec la vitalité de l'Église primitive et reprendre ainsi le flambeau de l'authentique tradition chrétienne à ce moment fondateur où la parole, s'incarnant dans l'histoire, vivait de la foi des premiers disciples. Dieu parle par l'histoire ; l'Église s'alimente de l'histoire ; la vérité s'inscrit dans l'histoire ; autant de raisons pour les chrétiens d'être à l'écoute des « signes des temps ». L'essor de la science prenait un nouveau sens, la modernité également, même le socialisme pouvait être maintenant interprété comme un signe des temps, comme une parcelle inédite de la Révélation. « De toute manière, dira le père Congar, une partie des progrès des choses chrétiennes se fait par des non-chrétiens. [...] il peut même arriver qu'en articulant des critiques, des jugements très sévères sur la vie de l'Église [...] le monde prononce sans le savoir un jugement de Dieu [...] »²³.

Cette nouvelle manière d'envisager la théologie, le rôle accordé à l'histoire, la mise en contexte des écritures et des textes sacrés, tout poussait à une remise en question totale des fondements sur lesquels le clergé s'appuyait pour affirmer l'existence, dans la sphère temporelle, d'un ordre naturel, immuable et éternel. La Création ne devant plus être considérée comme un événement fini, mais au contraire comme la continuité d'un projet divin qui se perd dans la nuit des temps, le devoir du fidèle ne pouvait plus se limiter à des actes discrets de piété. Les chré-

23 Yves CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950, p. 151.

tiens n'ont plus « le loisir de la fuite au désert. Il n'y a plus de désert, et se retirer serait trahir²⁴ ». Tout comme le révèlent les études du protestantisme chez Weber et chez Troelsch, on peut remarquer que la religion catholique passait d'un rapport extra-mondain à un rapport intra-mondain — avec cette différence décisive cependant qu'elle ne se repliait pas sur le privé et conservait sa dimension collective. Et si cette orientation, auparavant commandée par les transformations brusques des sociétés occidentales au XX^e siècle, était à vrai dire déjà prise par l'Église dès la fin du siècle, celle-ci se trouvait maintenant justifiée théologiquement d'exiger une réforme en profondeur de la liturgie, de la prédication, de la catéchèse, si ce n'est de l'ecclésiologie... Clercs et laïcs devaient dorénavant se faire plus entreprenants et travailler ensemble non seulement à la rénovation de l'Église, mais à la réforme des institutions sociales pour que celles-ci incarnent, dans leurs fondements comme dans leurs pratiques, les vertus d'un christianisme libérateur. On comprend qu'une telle mutation théologique et pastorale ait bouleversé ces peuples qui, comme le Canada français de l'époque, étaient depuis longtemps enserrés dans un cléricalisme ultramontain. Le nouveau catholicisme engagé allait leur fournir l'occasion exceptionnelle de conquérir la modernité au nom même de l'authentique tradition chrétienne.

3.2. L'Action catholique

Quoique la « nouvelle théologie » ait œuvré essentiellement à diffuser une nouvelle éthique au sein de l'intelligentsia catholique, il serait faux de croire que ses appels à l'engagement et ses conceptions novatrices du rôle historique du chrétien n'aient atteint que l'élite de la catholicité. À peu près au même moment où dominicains et jésuites s'attachent à faire connaître leurs travaux, Rome entreprend une rénovation en profondeur de sa pastorale auprès des laïcs²⁵ et fonde

24 Louis-Joseph LEBRET, *Le Guide du militant*, t. I, L'Arbresle (Rhône), coll. « Économie et Humanisme », 6, 1946, pp. 36-37.

25 Fait à noter : les dominicains du Saulchoir collaboraient à plusieurs activités de la J.O.C. au moment même où ils consolidaient leurs nouvelles positions théologiques. Participaient à ces rencontres et activités, les aumôniers des travailleurs de Lille, l'abbé Godin, le père Louis-Joseph Lebret, fondateur de la collection « Économie et Humanisme », et le fondateur de la J.O.C., l'abbé Cardijn. À plusieurs occasions, le dominicain Congar rendra hommage au mouvement jociste par lequel il avait compris les nécessités d'un renouvellement de la théologie catholique à travers les aspirations légitimes des travailleurs. Voir entre autres Yves CONGAR, *Une Vie pour la vérité : Jean Puyo interroge le père Congar*, Paris, Le Centurion, 1975, pp. 52-53.

ce qui deviendra en peu de temps le canal de diffusion le plus important des principales perspectives de la nouvelle éthique : l'Action catholique spécialisée. Celle-ci représentait davantage qu'un véhicule de propagande ou une courroie de transmission des volontés de la haute cléricature ; en elle-même, elle était porteuse d'une idée révolutionnaire qui allait elle aussi contribuer à la transformation de l'« éthique post-tridentine », à savoir que l'Église devait renouer avec la masse ouvrière. L'Église rejoignait en cela le diagnostic posé par Péguy plusieurs années auparavant : « Toutes les difficultés de l'Église viennent de là, toutes difficultés réelles, profondes, populaires : de ce que malgré quelques prétendues œuvres ouvrières et de quelques prétendus ouvriers catholiques, l'atelier lui est fermé et qu'elle est fermée à l'atelier [...] et ainsi qu'elle n'est plus socialement si je puis dire, la communion des fidèles [...] »²⁶. » Les croyants avant-gardistes voulaient que l'Église catholique rejoigne le peuple, d'abord parce que, par son poids démographique, il constitue une force quantitative ; ensuite et surtout parce qu'à leurs yeux, il porte en lui le ferment régénérateur de la civilisation occidentale : l'énergie civilisatrice vient du bas, l'âme du peuple ayant su conserver mieux que quiconque les vertus spirituelles et les richesses authentiques de la foi. Pour les personnalistes, le peuple étant en un certain sens le terreau de l'Église, la prière de celle-ci ne s'élèvera vraiment, elle n'aura de chance d'être littéralement souveraine, que si elle est fécondée des espoirs de la masse.

Si le peuple ne croit plus en l'Église, lui préférant avec raison les mouvements communistes, c'est, semble-t-il alors, qu'il n'a que faire d'une institution distante, insoucieuse de sa condition, voire toujours prête à servir la cause de la bourgeoisie. L'essor de la sociologie religieuse vint mettre un chiffre alarmant sur la paganisation des masses françaises. Dans les années 1940-1950, on ne compte plus les banlieues où les taux de pratique religieuse sont tombés sous la barre des 10 % ; chez la classe ouvrière, il ne dépasse guère 2 %. À la lecture de l'enquête du père Lhande, *Le Christ dans la banlieue* (1927), les chrétiens restent stupéfaits d'apprendre que la France entière est devenue un pays de mission à l'égal (toutes proportions gardées) de la Chine ou du Togo²⁷. Les églises se vident ; les prêchi-prêcha des curés ne sont plus écoutés ; on se moque bien souvent des prescriptions papales ; les lettres encycliques semblent aussi vite oubliées qu'elles sont imprimées. Les organisations catholiques s'inquiètent,

26 Charles PÉGUY, cité dans Jean DELAPORTE, *Péguy dans son temps et dans le nôtre*, Paris, 10/18, 1967, p. 219.

27 On commence à parler de la France comme d'un pays de mission dès la fin du XIX^e siècle. Mais c'est le livre de H. GODIN et Y. DANIEL, *La France, pays de mission ?*, Paris, Cerf, 1943, qui a véritablement popularisé l'expression.

s'agitent, se ressaisissent. L'industrialisation allant croissant, les foyers des campagnes se vidant irrésistiblement, la population laborieuse confine désormais à l'humanité, et c'est par conséquent à elle qu'est destinée l'action des prêtres et des laïcs. Leur engagement, leur sollicitude, leurs prêches doivent être voués avec commisération au salut de leurs frères ouvriers. Aller au peuple, au mitan du XX^e siècle, cela ne signifie pas courir les campagnes, cela veut dire gagner les salles encrassées des usines et des manufactures. Que font les chrétiens, dont c'est pourtant le devoir d'aimer son prochain comme soi-même ? Dans un monde qui cède de partout sous l'individualisme de la culture libérale, dans une société qui tolère que l'ouvrier soit cloué jour après jour à sa machine comme un âne à sa roue, dans un système économique où l'homme est devenu un loup pour l'homme, les intellectuels engagés s'alarment de chercher en vain les chrétiens soucieux de servir le peuple prolétaire. Ils les voient aimer et pleurer à chaudes larmes les enfants-nègres des mines de charbon, ils savent qu'ils ne lèveraient pas le petit doigt pour les en sortir : les vœux pieux de la messe dominicale, les maigres sous qu'ils sacrifient aux œuvres caritatives suffisent à apaiser leur mauvaise conscience et le soir, après la messe, ils rentrent chez eux contents d'eux-mêmes. Cependant, aux yeux des chrétiens militants, les ouvriers ont besoin d'un peu plus que des larmoiements et de l'aumône des braves gens ; ils ne veulent pas seulement améliorer leur condition misérable mais s'en émanciper. Quand l'Église, rompant pour de bon avec les structures vermoulues de la société bourgeoise, témoignant enfin des véritables valeurs du christianisme, se ralliera aux aspirations légitimes du prolétariat — écrivent les cercles les plus radicaux —, alors il sera possible d'espérer que les masses ouvrières se rechristianisent. Elles le feront non pas en retournant sagement à l'église, mais en œuvrant au contraire à leur façon à l'édification d'une société plus chrétienne. De même que la mystique ne trouve sa concrétude et sa force qu'à s'incarner dans le réel, l'Église ne sera vigoureuse, elle ne tendra véritablement vers Dieu qu'à rejoindre *hic et nunc* le « pays réel ». Les prêtres et les laïcs devront en conséquence fréquenter le peuple et l'épauler dans ses luttes quotidiennes s'ils veulent renouer avec la seule force révolutionnaire de la société. On s'intéressera donc bientôt à poser tout autant les jalons d'une théologie du laïcat que d'une théologie du travail qui fasse du milieu professionnel un temple où le Christ soit spontanément reconnu dans l'image des choses et le visage des gens ²⁸. À quoi servirait-il de gagner les consciences individuelles aux valeurs chrétiennes si la société dans son ensemble les nie chaque jour ?, s'interrogent les militants chrétiens. C'est la société tout entière qui doit être sanctifiée. Par voie de conséquence, il ne

28 Voir notamment Marie-Dominique CHENU, « Pour une théologie du travail », *Esprit*, janvier 1952.

s'agit pas seulement pour l'Église de modifier, mais désormais d'attaquer résolument les structures économiques de la société tout entière. Les jeunes catholiques engagés partaient dorénavant faire la révolution avec sous le bras, nous le verrons, non pas les mots d'ordre de Karl Marx, non pas les rêves prométhéens de Friedrich Nietzsche, mais les préceptes de l'Évangile. Au moment où chacun entonnait le refrain de la mort de Dieu, l'Église entrait dans l'ombre pour en ressortir un quart de siècle plus tard complètement régénérée.

C'est dans ce climat qu'on assiste à une promotion sans précédent du laïcat. Bien entendu, on avait toujours vu, depuis les apôtres, des chrétiens s'engager, par la prière, le jeûne ou la prédication, dans la tâche éminente de la conversion de leurs frères à la vraie foi. Mais l'apostolat de l'Action catholique est d'un genre nouveau, qui ne doit pas être confondu avec les formes coutumières de prédication, puisqu'il est le lieu privilégié des laïcs qui en partagent la responsabilité avec les prêtres (à ce point qu'on a pu parler à juste titre d'une forme inédite de prêtres laïques — n'est-ce pas Pie XI qui déclarait, dans une lettre adressée au cardinal archevêque de Tolède en 1935, que le laïcat était appelé « à un ministère peu différent du ministère sacerdotal » ?). « Le temps est fini, pour beaucoup de chrétiens, sinon pour tous, où l'on s'en remettait » au curé « pour la connaissance de ce que chacun est tenu de croire et pour la conduite extérieure de sa vie chrétienne ²⁹ ». Il était terminé le temps où l'on pouvait déléguer l'ordre spirituel aux clercs ; pour la survie de la foi et le salut du monde moderne, tous les catholiques devaient dorénavant incarner leur foi dans le temporel. Aussi, dès les années 1920, la Jeunesse ouvrière catholique (J.O.C.) est fondée sous l'impulsion d'un fils d'ouvrier, l'abbé Cardijn, ayant fait le serment, au chevet de son père mourant, de consacrer sa vie à soulager concrètement la détresse morale et matérielle des travailleurs. Il façonne l'organisation belge en sections, il lui donne une charte, une caisse de secours, un journal. Il fait tant et si bien que le mouvement, prenant vite de l'ampleur, dépasse bientôt les espérances les plus conservatrices. En France on songe à l'imiter. En 1926, l'abbé Guérin, fils d'ouvrier lui aussi, crée la première cellule jociste française ; elle est suivie de nombreuses autres. Des chiffres nous instruisent avec éloquence de la progression du mouvement. L'hebdomadaire français de la J.O.C. tire en 1938 à 120 000 exemplaires ; le premier congrès général, tenu à Bruxelles en août 1935, rassemble quelque 100 000 participants venus de quinze pays différents ; deux ans plus tard, un même nombre de participants, tous français cette fois, font

29 A.-M. HENRY, « Les Mouvements du laïcat et notre rattachement à l'Église », *Vie spirituelle*, octobre 1961, cité par DANIEL-ROPS, *L'Église des révolutions : un combat pour Dieu*, op. cit., p. 485.

de la manifestation du Parc des Princes une marche triomphale. Qu'on ne s'étonne donc pas qu'une série de mouvements d'Action catholique spécialisée aient été créés par la suite : J.E.C. (Jeunesse étudiante chrétienne), J.A.C. (Jeunesse agricole chrétienne), J.M.C. (Jeunesse maritime chrétienne) et *tutti quanti*. Ces différents mouvements ont tous pour but premier d'agir positivement sur leur milieu afin de le rendre au Christ et à une vie en dernière instance plus humaine. Ce devoir faisait d'eux l'élite de la concrétisation des valeurs spirituelles, incarnant celles-ci au cœur de leur vie, de leur famille, de leurs amitiés et bien sûr, des institutions auxquelles ils participaient. Adoptant une attitude prophétique, ils devaient « voir, juger, agir », être sensibles aux signes des temps, cueillir et analyser des données, des faits, qui garantiraient la validité de leur diagnostic afin d'inscrire plus efficacement les valeurs chrétiennes qui échappent encore à la société moderne.

3.3. La philosophie personaliste

Nous imaginions que nous nous trouvions à la veille d'une grande épreuve, que nos chemins allaient se resserrant de plus en plus jusqu'à cette rencontre dramatique qui allait décider de tout... Les chrétiens qui toujours avaient été à la remorque de l'histoire, [...] allaient cette fois-ci rejoindre et constituer le peloton de tête. Tout alors serait possible et avec une solution humaine des grands problèmes, avec une justice enfin rendue aux petits [...], avec la déroute des grands mythes païens du totalitarisme apparaîtraient enfin les chances de ce que nous appelions, avec Jacques Maritain, une nouvelle chrétienté. Voilà lâché le mot. Le mot qui explique notre avant-guerre : nous ne faisons pas seulement une revue, nous posons — et il faut redire les mots désuets et vieillots de notre cher langage d'alors — les pierres d'attente de la chrétienté de demain.

Étienne BORNE³⁰.

30 Étienne BORNE, *La Vie intellectuelle*, août-septembre 1956, cité dans Aline COUTROT, *Un courant de la pensée catholique : l'hebdomadaire « Sept » (mars 1934 - août 1937)*, Paris, Cerf, 1961, p. 22.

3.3.1. La révolution spirituelle

Selon la formule de Gabriel Marcel, les années 1930 donnaient dorénavant à voir un monde « cassé ». Au seuil des années 1930, la révolution bolchevique et ses avatars, la condamnation de l'*Action française* (1926), la montée du fascisme, l'échec de la gauche au Parlement français, le crash de 1929, furent pour les catholiques autant d'événements historiques majeurs provoquant une sérieuse remise en question de leur type d'engagement social et chrétien³¹. L'organisation et la propagande toujours mieux affinées du communisme lui gagnaient la faveur des classes ouvrières ; la fin de l'alliance rassurante, bien qu'équivoque, entre la droite conservatrice et le catholicisme plongeait les fidèles dans un certain désarroi ; l'essor de nouvelles idéologies, du fascisme notamment, auquel s'ajoutait la déconfiture de la gauche instituée, plaçait la jeunesse catholique d'alors dans un cul-de-sac politique. Les jeunes chrétiens engagés pressentaient dans la faillite des institutions parlementaires et du système économique les craquements terribles d'une crise de civilisation. Reprenant à leur compte le « primat du spirituel » proposé par Jacques Maritain³², ils vont faire de la notion du spirituel le foyer à partir duquel juger l'ensemble des maux qui frappent la civilisation moderne. « Tout le désordre dont l'homme offre aujourd'hui maints exemples, affirme Daniel-Rops, ne s'explique que si l'on considère la conception que l'homme a de lui-même, de sa mission, de son destin. C'est en lui qu'il faut rechercher l'origine commune des troubles divers dont l'humanité souffre [...] »³³. » Pour les intellectuels chrétiens, le mal est « dans l'homme à l'intérieur de l'être » et non dans les structures impersonnelles de la société. « [...] l'esprit seul est cause de tout ordre et de tout désordre [...] »³⁴. Il faut en finir avec les ajustements, les réformes, les idées qui prétendent tout arranger sans exiger des personnes le moindre effort ou le renoncement à une implacable absence de volonté, à une démission personnelle, à un manque d'engagement qui, cumulés entre eux, se somment par l'indéracinable malaise de la société contemporaine. Le libéralisme se trompe à ne considérer les personnes que sous leur revers égoïste, le fascisme se trompe à fondre ensemble puissance et épanouissement ; l'étatisme et le parlementarisme se ridiculisent à ramener la

31 Voir Jean TOUCHARD, « L'esprit des années 1930 : une tentative de renouvellement de la pensée politique », dans G. Michaud (dir.), *Tendances politiques dans la vie française depuis 1789*, Paris Hachette, coll. « Cahiers de civilisation », 1960, pp. 99-100.

32 Voir entre autres Jacques MARITAIN, *Primauté du spirituel*, Paris, Plon, 1927.

33 DANIEL-ROPS, *Le Monde sans âme*, Paris, Plon, 1932, p. 54.

34 Emmanuel MOUNIER, *Esprit*, n° 1, octobre 1932, p. 15.

démocratie à l'urne où l'on vote ; le matérialisme réduit les personnes à du bétail soumis aux lois inéluctables de l'Histoire. Tous hésitent à s'adresser à l'être, à l'esprit, à ce qui singularise véritablement l'homme de l'animal : sa dimension spirituelle.

La révolution annoncée par les jeunes intellectuels chrétiens doit donc emprunter la voie spirituelle qui, pour être plus longue, n'en reste pas moins la plus effective, réelle et profonde, puisqu'elle ne peut faire l'économie de toucher chaque personne et de faire naître chez elle une nouvelle « attitude devant la vie ³⁵ ». Plutôt qu'une « révolution sanglante », la révolution spirituelle tant attendue est une « Révolution de l'ordre ³⁶ » qui, sachant reconnaître les étapes nécessaires, se réalise patiemment et méthodiquement « par un effort de raison et de volonté, d'imagination et de vertu ³⁷ ». Les militants chrétiens jettent ainsi les bases d'une sorte de révolution « permanente » qui « ne sera finie que le jour où nous serons dans la Jérusalem ³⁸ ». Aussi, travailler à changer les âmes, leur insuffler une nouvelle attitude devant la vie exigent-ils une vocation qui devra s'affirmer « tant que durera l'humanité, parce que la vie de l'esprit est une conquête sur nos paresse, qu'à chaque pas nous devons nous secouer contre l'assoupissement [...] ³⁹ ».

Cependant, si la plupart des intellectuels se ralliaient sous cette hiérarchie du « Spirituel d'abord, politique ensuite, économique à leur service ⁴⁰ », cela ne signifiait pas qu'ils laissaient à d'autres l'action concrète. « La révolution spirituelle doit être conduite, précise Daniel-Rops, non seulement dans le principe, mais dans toutes les conséquences que le principe peut comporter dans ses rapports avec les faits (c'est-à-dire dans les institutions) ⁴¹. » La référence constante

35 DANIEL-ROPS, *Les Années tournantes*, Paris, Éditions du siècle, 1932, p. 120.

36 *Ordre nouveau*, n° 9, mars 1934, p. 1 ; cité dans Jean-Louis LOUBET DEL BAYLE, *Les Non-conformistes des années 30 : une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Seuil, 1969, p. 272.

37 Jacques MARITAIN, *Réaction*, n° 7, mai 1931, p. 31, cité dans Jean-Louis LOUBET DEL BAYLE, *op. cit.*, p. 333.

38 Joseph FOLLINET, cité dans Jean BARBIER, *Joseph Folliet, 1903-1972*, Paris, Éditions S.O.S., 1982, p. 78.

39 Emmanuel MOUNIER, *Esprit*, n° 1, octobre 1932, p. 19, cité dans Jean TOUCHARD, *op. cit.*, p. 103.

40 DANIEL-ROPS, *Les Années tournantes*, *op. cit.*, p. 107.

41 DANIEL-ROPS, *Éléments de notre destin*, Paris, Spes, 1934, p. 123, cité dans Jean-Louis LOUBET DEL BAYLE, *op. cit.*, p. 295.

au caractère « spirituel » de la révolution désigne en fait, tantôt une volonté de rupture avec « les principes fondamentaux » guidant le monde contemporain (rupture qui exige en conséquence « une subversion des valeurs »), tantôt un net « refus du matérialisme et l'affirmation de la réalité spirituelle de l'homme », tantôt l'idée d'une attitude authentique du militant, non seulement dans sa lutte révolutionnaire pour l'établissement d'une société nouvelle, mais également dans une révolution personnelle qui bouleverse sa vie, de ses habitudes les plus anodines jusqu'à ses convictions spirituelles les plus élevées ⁴².

La Révolution spirituelle doit s'affirmer partout. Aussi, la jeune génération d'intellectuels des années 1930, n'exceptant pas l'Église de faire les frais elle aussi d'une révolution, lutte contre son embourgeoisement, en lui rappelant qu'elle a à charge non seulement le salut des âmes, mais le devenir de l'humanité. Les propos contre le traditionalisme de l'Église deviennent radicaux lorsqu'il s'agit de critiquer ce qui apparaît comme une institution desséchante et réifiante, qui s'est trop souvent soudée aux intérêts basement cupides de la bourgeoisie.

La maison bourgeoise est une maison fermée, s'écriera Mounier, le cœur bourgeois est un cœur retenu et précautionneux. Ils voudraient faire de l'Église catholique et apostolique une arrière-boutique, un salon confidentiel où des vertus anémiées croupissent à l'ombre des rideaux, ignorants de tout ce qui n'est pas le potin confessionnel, les soucis de cénacle, les confidences stériles des vies solitaires. Le dévot moyen d'une de nos petites villes porte son univers dans sa poche. Cherchez-y la place des grands drames élémentaires de l'époque. Des forces mêmes qu'il redoute, socialisme, communisme, trouvez une image en lui qui ne soit pas à pleurer d'ignorance et de bêtise ⁴³.

3.3.2. Quelques jalons pour une définition de la philosophie personnaliste

La philosophie personnaliste des années 1930-1940 admet des penseurs de tous les horizons philosophiques et politiques. Aucune ligne de parti, aucun programme à proprement parler — sauf peut-être le respect de la dignité de la personne — ne rassemble ces collaborateurs. Dès lors, il s'avère difficile, pour

42 Jean-Louis LOUBET DEL BAYLE, *op. cit.*, pp. 291-300.

43 Emmanuel MOUNIER, *L'Affrontement chrétien*, Paris, Seuil, 1949, p. 47.

l'analyste, de définir avec exactitude cette philosophie : n'y a-t-il pas un, mais des personalismes, comme les personalistes eux-mêmes ne cessent de le répéter ? S'ils partagent une sensibilité, un vocabulaire, des espoirs communs, sur le plan strictement théorique, les penseurs de cette philosophie empruntent des voies chaque fois singulières : l'un dialoguera avec Marx, l'autre avec Nietzsche, l'un se fera l'émule de Kierkegaard, l'autre ne jurera que par le docteur Angélique. Malgré cet apparent éclectisme, quelques figures s'imposent, se détachent du lot, marquent la continuité d'une intention, dégagant ainsi les grandes dimensions d'une philosophie personaliste cohérente (dont Mounier, disons-le d'emblée, nous apparaît le penseur le plus important).

Outre l'insistance sur l'engagement personnel, le personalisme peut être très sommairement présenté⁴⁴ comme la conjonction de trois sensibilités foncières dirigées chacune vers l'épanouissement de la personne. La première insiste sur le réalisme, c'est-à-dire l'importance de saisir les besoins et les aspirations de l'« homme concret » ; la deuxième rejette toute pensée déterministe, qu'elle soit religieuse, philosophique, historique, sociologique, anthropologique, économique, psychologique ; enfin la troisième nourrit l'espoir de définir sur ces bases un nouveau socialisme orienté en finalité par l'épanouissement spirituel de toutes les personnes plutôt que par des impératifs strictement matérialistes.

Le réalisme

Les intellectuels catholiques de la génération des années 1930 étant pour la grande majorité de fervents antirationalistes, il n'est guère surprenant de constater que la philosophie personaliste porte en elle une méfiance à l'égard des constructions hasardeuses de l'esprit. La figure du citoyen, par exemple, pure abstraction née des philosophes rationalistes modernes, ne fait pour elle aucune place à l'enracinement de l'homme dans la communauté concrète. Le personalisme reproche aux rationalistes, non pas d'avoir tenté de dégager une référence commune à tous les hommes, en l'occurrence ici la Raison Universelle, mais d'avoir réduit l'humanité à cette seule facette. Si le passage par la figure du citoyen — aplanissant les anciens repères du rang et de la noblesse qui consolidaient la société d'ordre de l'Ancien Régime — était en un sens nécessaire, celle-ci instituait un juridisme qui annonçait l'ère de la soumission despotique des volontés particulières à la volonté générale. De tous les philosophes, écrit Mounier, « Hegel restera l'architecte imposant et monstrueux de l'impérialisme de l'idée

44 Il s'agit d'une présentation tout heuristique ne visant aucunement à épuiser les multiples dimensions de cette philosophie.

impersonnelle. Toutes choses, tous les êtres s'y dissolvent dans leur représentation : ce n'est pas un hasard s'il professe au bout du compte la soumission totale de l'individu à l'État ⁴⁵ ». L'erreur des rationalistes ne fut ni de révolutionner une société pervertie, ni même d'user de violence pour arriver à cette fin, ce fut d'abord d'avoir voulu à tout prix inscrire des vues exclusivement théoriques au cœur des institutions et des personnalités sans passer par un minutieux examen des données positives, tangibles, concrètes, de l'homme et de la civilisation. Autrement dit, d'avoir manqué de réalisme.

Le réalisme du personnalisme est autant un parti pris pour le « bon sens » (i.e. pour les vérités manifestes contenues dans le sens commun) qu'un approfondissement de celui-ci à l'aide de toutes les facultés humaines et des méthodes scientifiques les plus modernes, telles les sciences sociales. Ce réalisme ne découle pas d'une déduction épistémologique, il est essentiellement une conséquence implicite de la foi commune des personnalistes. Il leur est en effet impératif « de se refuser à ignorer les racines que l'existence humaine plonge dans la nature et la société ⁴⁶ ». Parce que l'homme est toujours situé, géographiquement comme historiquement, parce qu'il est toujours incarné dans une communauté historique, parce que la personne est autant esprit que matière, la réflexion sur l'homme exige de tenir ensemble aussi bien les réalités éternelles que les réalités contextuelles qui les déterminent. Pour le personnalisme, refuser de prendre en compte les données positives les plus manifestes, charpenter une réflexion théorique en vase clos, c'est non seulement faire œuvre impertinente, c'est carrément se tromper sur la définition même de ce qu'est l'homme.

Autant le réalisme néo-thomiste que les partis pris de l'Action catholique conçoivent l'action du chrétien comme une pédagogie réaliste ⁴⁷. Le réalisme personnaliste est une pédagogie de vie, c'est-à-dire une attitude qui invite le croyant à devenir l'« élite des valeurs ». La tâche des nouveaux chrétiens, déclarait Mounier aussi tôt qu'en 1934, devrait être « un travail d'élaboration technique [qui], sur la précision des formules directrices, recherche sans esprit de système, le plus près possible de l'expérience vécue et assouplie par elle, les solutions pratiques qui les incarnent ⁴⁸ ». D'abord, le personnaliste doit cultiver

45 Emmanuel MOUNIER, *Le Personnalisme*, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je? », 1950, p. 11.

46 Jean-Louis LOUBET DEL BAYLE, *op. cit.*, p. 346.

47 Sur cette question, consulter entre autres Jean-Philippe WARREN, *Un supplément d'âme : les intentions primordiales de Fernand Dumont (1947-1970)*, Québec, P.U.L., 1998.

48 Emmanuel MOUNIER, *Esprit*, n° 18, mars 1934, p. 913, cité par Jean-Louis

une attitude réaliste afin de constater, positivement, à partir du vécu de chacun, indicateurs et preuves à l'appui, les contraintes socio-historiques qui traversent la société. Dans un deuxième temps, il s'agit de juger celles-ci à partir des grands axes directeurs de la morale personaliste, d'en apprécier les aspects positifs et négatifs, afin de diagnostiquer plus précisément les principales malaises de la civilisation. L'attitude réaliste va toutefois plus loin encore : puisque le personaliste vise à élaborer des solutions pratiques, au sein même de la vie des personnes touchées, aux problèmes qu'il perçoit et analyse, ce qui vient du réel doit retourner au réel. Le réalisme personaliste s'apparente ainsi étroitement aux attitudes définies dans les manuels de méthodologie en sciences sociales appliquées. Cependant, cette similitude ne doit pas nous égarer. Car, opposé à tout scientisme, le personalisme présente cette originalité d'unir un réalisme foncier à une pensée farouchement antidéterministe.

L'antidéterminisme du personalisme

Incarnée au cœur des réalités concrètes, la personne définie par le personalisme ne saurait être limitée par celles-ci ; si elles peuvent la contraindre, la comprimer, l'opprimer, « rien de ce qui exprime [la personne] ne l'épuise, rien de ce qui la conditionne ne l'asservit ⁴⁹ ». Parce que la personne découvre les possibilités d'accomplissement de l'homme (sainteté, perfection), elle ne saurait se ravalier à de quelconques déterminismes. Qu'elle doive pour exister pleinement s'inscrire dans le social, soit ; toutefois ce serait la réifier que la prétendre entièrement déterminée par la nature ou la société. Les « morales sociologiques, affirmait Mounier, si elles constituent une heureuse réaction, en montrant "comment le collectif s'insinue subjectivement dans l'individu" [...] dessinent seulement "ce que l'habitude arrive à maintenir de l'impulsion morale : un résidu, un raté de moralité, non point l'impulsion elle-même", prétendent "restituer l'élan primitif avec les résidus qu'il laisse le long de sa route" ⁵⁰ ». Ce jugement s'applique à toute science — qu'elle soit géographique, économique, psy-

LOUBET DEL BAYLE, *op. cit.*, p. 336.

49 Emmanuel MOUNIER, *Le Personalisme*, *op. cit.*, p. 6. Cette façon d'approcher, d'interpréter et de transformer le réel ne nous éloigne pas beaucoup du « Voir-Juger-Agir » caractéristique des mouvements jocistes et jécistes.

50 Emmanuel MOUNIER, *Œuvres*, t. IV, Paris, Seuil, 1961, p. 463, cité et paraphrasé par Michel BARLOW, *Le Socialisme d'Emmanuel Mounier*, Paris, Privat, 1971, p. 15.

chologique, historique, anthropologique — qui voudrait, sans tenir compte de l'intime nature humaine, s'appuyer sur un unique postulat positiviste-déterministe. L'enseignement de Bergson a appris aux personnalistes que l'homme « habitué » ne résume pas l'essence de l'homme : l'homme est un être en devenir, l'homme est un être libre. D'ailleurs, aucune révolution non plus qu'aucun changement en profondeur ne pourra s'effectuer par l'application magique d'un système ou par la production mécanique de normes déduites de lois scientifiques, car toute transformation d'ampleur de la civilisation ne leur semble pouvoir provenir que d'une impulsion morale et spirituelle qui consomme la conversion de chaque personne. Les scientifiques peuvent servir cette entreprise s'ils conservent une attitude réaliste ; pour cela cependant, ils doivent se détourner de leur postulat pessimiste et ne plus renoncer à l'utopie de la liberté. — Car une civilisation qui défroque du rêve de la liberté, qui consent à ce que les hommes deviennent les esclaves de leur réification, qui fait sa religion d'une foi dans les déterminismes professés par les autorités scientifiques, une telle civilisation n'est plus pour les personnalistes que la bonne conscience d'un repli dans la sécurité bourgeoise.

L'antidéterminisme du personnalisme teintera fortement sa philosophie en faisant d'elle une pensée indéfiniment ouverte sur l'événement. « Le sens de la liberté et le sens du réel commandent que la recherche se garde de tout a priori doctrinaire, soit positivement prête à tout, même à changer de direction pour rester fidèle au réel et à son esprit ⁵¹. » Le personnalisme en général (celui de Mounier en particulier) est d'ailleurs demeuré si fidèle à cette attitude qu'il a renoncé à se prononcer sur une confession religieuse et, tout en pouvant bien entendu se conjuguer avec la foi chrétienne, a refusé de s'y lier trop intimement ⁵². La souplesse de la pensée personnaliste, son constant refus d'un cadre théorique rigide, sa hantise d'une radicalisation d'un déterminisme particulier, s'explique par cette volonté d'épouser les expériences concrètes que le penseur éprouve inévitablement. Oscillant ainsi entre une attitude de vie et une vision du monde, « le personnalisme appartient [ultimement] à ceux qui en vivent et ceux qui en vivent sont en même temps ceux qui le font. On ne s'installe pas dans le

51 Emmanuel MOUNIER, *Le Personnalisme*, *op. cit.*, p. 113.

52 Cette attitude antidéterministe expliquerait en partie cette volonté de la revue *Esprit* de ne pas se lier explicitement à l'Église catholique. Paradoxalement, il faut remarquer que pour une certaine cohorte avant-gardiste de l'Église catholique, la meilleure façon de servir le christianisme authentique était justement de faire valoir cette attitude d'ouverture et de réalisme. Les travaux du dominicain Jean-Yves Congar sur l'œcuménisme ont parfois emprunté ce type d'argumentation.

personnalisme, on l'incarne, on l'expérimente, on le fait coller à la conjoncture toujours mouvante, et par là même on le parfait⁵³ ». C'est par là aussi, par cet esprit d'ouverture, par cette volonté indéfinie de renouvellement opposée aux lignes de parti, que le personnalisme s'écarte d'un certain socialisme insensible aux requêtes du « pays réel », obnubilé par les lois inéluctables de l'histoire, vendu à un scientisme incapable de lire les dimensions morale et spirituelle de l'homme.

*Vers un nouveau socialisme*⁵⁴

Il a été dit que la jeune génération catholique des années 1930 a entretenu de sérieux doutes sur la validité du socialisme et davantage sur celle du marxisme pur et dur. Les revues plus conservatrices, celles notamment ayant conservé des liens avec l'*Action française*, allèrent jusqu'à menacer de représailles ceux qui appuyaient le ralliement en masse des catholiques aux forces politiques de gauche⁵⁵. Les personnalistes, partageant dans l'ensemble les idéaux de coopération et d'égalité du socialisme qui leur semblaient nécessaires à l'épanouissement de la personne, n'entretenaient pas de pareils scrupules. Pour Mounier notamment, personnalisme et socialisme

étaient [...] à peu près synonymes. Nos pères, au siècle dernier, disaient socialisme parce qu'ils n'avaient en face d'eux que les forces anarchiques et les intérêts privés du capitalisme libéral. Nous, nous avons été portés à dire personnalisme parce que l'adversaire avait

53 Hervé CHAIGNE, « Emmanuel Mounier ou de l'Incarnation », *Emmanuel Mounier ou le combat du juste : frères du monde*, Bordeaux, Guy Ducros éditeur, 1968, pp. 11-12.

54 Dans l'histoire du personnalisme, le dialogue soutenu et intensif avec les protagonistes socialistes est assez tardif. Il coïncide avec l'après-guerre, période historique où tous les espoirs de la gauche révolutionnaire semblaient permis. La Révolution spirituelle des années 1930 n'avait pas pour finalité la genèse d'un nouveau socialisme. Il est toutefois permis d'affirmer que ce projet était virtuellement possible à la lueur des principales caractéristiques qui composent la philosophie personnaliste. Si nous débordons de la période historique fixée au départ, c'est, bien sûr, pour mieux faire comprendre l'étendue du projet personnaliste.

55 Ne pensons qu'aux nombreux désaccords à la très célèbre « politique de la main tendue ».

changé de figure : il s'appelait les trusts et les États totalitaires⁵⁶.

Force est d'admettre pourtant que ce rapprochement est aussi contextuel. Dans l'Europe de l'entre-deux-guerres, devant l'organisation, l'étendue et l'avant-gardisme des forces de gauche, les catholiques militants ne pouvaient se dispenser d'entamer avec elles un long dialogue. Nonobstant les oppositions parfois farouches et les interprétations tendancieusement conservatrices de *Quadragesimo anno* (1939), les personnalistes, critiquant là les erreurs et les errements de la philosophie marxiste, voulurent ici s'opposer « sans cesse à cet anti-communisme politique qui consolide le pharisaïsme social, et mûrit la guerre sociale et internationale ». « Nous avons dit et dirons toujours, que le communisme, à côté de ce que nous y refusons, enferme de multiples vérités politiques, économiques et humaines, et notre devoir [...] est de reconnaître la vérité partout où elle se trouve [...] »⁵⁷. » Aussi erroné soit le postulat conditionnant sa vision du monde, aussi faux soit le matérialisme de sa philosophie, il existait dans le projet socialiste, que les conservateurs le veuillent ou non, des idéaux à préserver et à soutenir, ainsi que des tâches à promouvoir et à entreprendre. Le marxisme était porteur d'intuitions fondamentales sur le sort de la société contemporaine : contre l'individualisme bourgeois, il en appelait au rassemblement des masses laborieuses ; contre la spoliation de la richesse par une poignée de propriétaires, il revendiquait l'égalité sociale. Il venait davantage encore, aux yeux des catholiques soucieux du sort de la dignité humaine et du respect des droits de la personne, libérer les hommes pour qu'ils puissent entreprendre par eux-mêmes, croyaient-ils, l'authentique quête de l'Être qui les tenaille de l'enfance jusqu'à la mort.

La philosophie personnaliste devait opérer un brusque virage et cesser la critique tous azimuts des doctrines socialistes pour lui substituer un travail d'incorporation de leurs éléments positifs. « Nous sommes à une affaire sérieuse, difficile, de longue haleine. Il faut y aller sans ivresse et sans terreur, l'outil à la main, en tenue de travail⁵⁸. » Néanmoins cette reconnaissance de la réalité effective du socialisme n'allait pas de pair avec une abjuration du primat spirituel cher au personnalisme. S'il accueillait assez favorablement les préceptes

56 Emmanuel MOUNIER, *Cité-soir*, 4 août 1945, cité par Michel BARLOW, *op. cit.*, p. 6.

57 Emmanuel MOUNIER, *Feu la chrétienté*, (1950), cité dans E. MOUNIER, *L'Engagement de la foi*, *op. cit.*, p. 138.

58 *Ibidem*.

et les méthodes propres au marxisme, le chrétien engagé ne pouvait aller jusqu'à aliéner la valeur transcendante de la personne en la sacrifiant au triple postulat historiciste, matérialiste et collectiviste du marxisme. De la même manière qu'il fallait rompre en théologie avec les ergotages apologétiques d'une théologie traditionnelle, il fallait discréditer un marxisme dit « scolastique » en prouvant qu'il n'était pas suffisant de compter sur « l'effet futur des changements économiques ou politiques » pour faire l'homme nouveau, mais qu'il fallait favoriser « l'attraction exercée dès maintenant par les valeurs personnelles sur les hommes révolutionnaires ». « Le marxisme n'est pas une éducation mais un dressage ⁵⁹. » Un travail de convergence était à entreprendre. Socialisme à visage humain et personnalisme « réaliste » devaient conjuguer leurs efforts, s'inspirer l'un l'autre, profiter du meilleur de chacun, pour que naisse de leur ouverture réciproque un socialisme qui soit une forme nouvelle de communautarisme capable, tout en garantissant l'épanouissement de chaque personne, d'être une solution efficace aux plus criantes injustices. En espérant l'avènement d'un « collectivisme libérateur ⁶⁰ », le personnalisme, consommant le XIX^e siècle, se présentait dès lors comme une philosophie du dépassement des apories de la modernité. Contre toutes les formes de totalitarisme, décriant les atrocités barbares du fascisme tout autant que les horreurs du stalinisme, il se prenait à invoquer pour toute mystique la simple et précieuse liberté personnelle. Pour les personnalistes, la personne devait triompher du culte de la personnalité.

Que la philosophie personnaliste se soit voulue avant tout une réflexion ayant pour finalité la dignité et l'épanouissement de la personne, que la personne eût à ses yeux, à l'image de Dieu, une dignité « absolue » ⁶¹, nous l'admettons sans peine ; mais qu'est-ce que cette personne qui, implicitement, représente autant le fondement que l'achèvement de cette philosophie ? Pour le personnalisme, en règle générale, la personne apparaît comme l'alpha et l'oméga de l'humanité, c'est-à-dire le principe moteur de l'espèce humaine et ce vers quoi celle-ci se dirige. « La personne n'est [cependant] pas l'être, dira Mounier ; elle

59 Emmanuel MOUNIER, *Manifeste au service du personnalisme*, (1936), p. 60 ; cité par Paul RICŒUR, « Une philosophie personnaliste », *Esprit*, décembre 1950, n° 174, p. 871. Voilà pourquoi, dira Ricœur, le marxisme est « un optimisme de l'homme collectif recouvrant un pessimisme radical de la personne ». *Ibidem*.

60 Emmanuel MOUNIER, *Cité-soir*, 4 août 1945, cité par Michel BARLOW, *op. cit.*, p. 6.

61 Jacques MARITAIN, *Les Droits de l'Homme et la foi naturelle*, New York, Éditions de la Maison française, 1942, p. 17.

est mouvement d'être vers l'être et elle n'est consistante qu'en l'être qu'elle vise ⁶². » On comprend dès lors qu'une définition formelle soit à peu près impossible : « rien de ce qui l'exprime ne l'épuise, rien de ce qui la conditionne ne l'asservit ⁶³ ». En fait, avant d'être pensée philosophiquement, la personne est une intuition fondamentale issue des inquiétudes devant la « crise de civilisation », les doctrines totalitaires et l'individualisme bourgeois. Puisant dans les valeurs traditionnelles, récupérant les dignes acquis de l'âge moderne, les jeunes catholiques des années 1930 désiraient faire de la personne une synthèse philosophico-politique qui puisse asseoir un monde affranchi du règne de l'« individu » ou de la « masse ». C'est pourquoi la personne n'est ni un concept, ni une notion heuristique ; elle « est la seule réalité que nous connaissions et que nous fassions en même temps du dedans. Présente partout, elle n'est donnée nulle part ⁶⁴ ». La personne n'a pas même de contenu propre. Elle est, en un sens, un projet éternel, le projet fondamental d'une existence qui cherche à s'incarner, à se réaliser, à s'épanouir. Chercher l'épanouissement de sa personne ne conduit pourtant pas à un enfermement en soi-même ou à un repli de type moniste ; c'est au contraire de cette préoccupation pour son « développement personnel » que naissent, pour le personnalisme, les plus authentiques solidarités et les communautés les plus dynamiques. L'épanouissement ne va pas sans une nécessaire incarnation et un nécessaire investissement dans l'humanité la plus immédiate et la plus concrète (famille, amis, paroisse, village, ville, cercles, associations en tout genre), de telle façon que c'est d'abord par l'appartenance, l'entraide, la camaraderie, la fraternité, la solidarité, que non seulement chaque personne peut s'épanouir, mais qu'elle sait le mieux entrevoir la spécificité de sa vocation.

En prenant acte de ce que nous venons d'affirmer des trois mouvances que représentent, au sein de l'Église, la philosophie personnaliste, la « Nouvelle Théologie » et l'Action catholique, il est possible de donner un bref aperçu typologique de l'« éthique personnaliste ».

L'affirmation du caractère sacré, transcendant et inviolable de la *personne* représente assurément l'une des grandes mutations de l'éthique catholique au XX^e siècle. S'opposant au pessimisme, voire au fatalisme de l'« éthique post-tridentine » (avec son affirmation de la *condition pécheresse de l'homme*), la notion de personne introduit un humanisme optimiste. Tout chrétien sincère a maintenant pour devoir de s'améliorer et de voir à son épanouissement. En ce

62 Emmanuel MOUNIER, *Le Personnalisme*, op. cit., p. 85.

63 *Ibidem*, p. 6.

64 *Ibidem*.

sens, la personne est d'une certaine manière le contraire du pécheur. Nul n'a plus droit de se replier sur lui-même et de considérer la vie ici-bas comme une misère et une souffrance. Le monde et la vie ne sont plus uniquement des sources de mal et de péché, ils sont aussi le lieu de la personnalisation. Autant dans l'« éthique post-tridentine » les exigences d'expiation, de prière et de bonnes œuvres pesaient lourd sur le pécheur, autant des exigences plus existentielles viendront désormais exiger de la personne une participation héroïque aux valeurs d'authenticité, d'amour, d'ouverture, sans lesquelles elle ne saurait être ni s'atteindre elle-même⁶⁵. De la soumission au clergé, de la foi ritualiste qui caractérisaient naguère l'« éthique post-tridentine », on passe à l'épanouissement et à l'engagement, compris comme un effort constant de correspondance entre ses convictions les plus chères (sa foi) et ses faits et gestes.

L'introduction de la notion d'*Histoire* allait avoir, sur le plan théologique, des conséquences peut-être encore plus décisives sur l'effritement de l'« éthique post-tridentine ». La mise en contexte des écritures et des textes des Pères de l'Église⁶⁶ ouvrait grande la porte à une remise en question des fondements sur lesquels le clergé s'appuyait pour affirmer l'existence, dans la sphère spirituelle comme temporelle, *d'un ordre naturel, immuable et éternel*, autre caractéristique essentielle de l'« éthique post-tridentine ». En admettant l'Histoire comme source de Révélation, les protagonistes de la « nouvelle théologie » dénigraient cette vision d'une Tradition figée par une interprétation sclérosée de la Révélation. Contre les traditions viciées, institutionnalisées, juridiques et au-delà d'un droit canon truffé de contradictions des plus humaines, ils voulaient renouer, disaient-ils, avec la vitalité de l'Église primitive et reprendre ainsi le flambeau de l'authentique tradition chrétienne. À leurs yeux, dans et par l'Histoire, Dieu se révèle aux hommes et ceux-ci doivent être attentifs aux moindres signes des

65 Pour le personnalisme, ne devient pas une « grande » personne qui veut. Pour ce faire, un minutieux examen de conscience doit être entrepris. La révolution personnelle, affirmait Mounier, doit être une « démarche qui naît à chaque instant d'une prise de mauvaise conscience révolutionnaire d'une révolte d'abord dirigée par chacun contre soi, sur sa propre participation ou sa propre complaisance au désordre établi [...] — et qui s'épanouit au second temps en une conversion continuée de toute la personne solidaire, paroles, gestes, principes, dans l'unité d'un même engagement ». Emmanuel MOUNIER, *Révolution personaliste et communautaire*, (1934), *Œuvres*, t. I, 1931-1939, Paris, Éditions du Seuil, 1961, p. 328.

66 Notamment par les nouvelles méthodes historico-critiques. Ne pensons qu'aux travaux de l'École biblique de Jérusalem.

temps. Car au cœur de l'événement, la Création est toujours en marche et chaque croyant est convié à y participer activement.

La promotion du laïcat viendra, pour ainsi dire, synthétiser au plan pastoral la notion philosophique de *personne* et l'inclusion de *l'Histoire* dans la théologie catholique. L'œuvre de l'Action catholique, de ses aumôniers comme de ses participants laïques, a forgé la conviction que le rôle et les responsabilités du laïcat au sein de l'Église et de la société devaient être considérablement accrus pour que le catholicisme puisse faire face à la mutation de la société occidentale. Par son action et son désir de servir autrement la religion, le laïcat engagé critiquait sévèrement *le monopole du clergé sur tout ce qui concerne la sphère spirituelle*, autre caractéristique de l'éthique de naguère. Pour ces participants, l'Église devait dorénavant s'ouvrir au monde et entre le religieux et le politique, le *social* devenait leur terrain de prédilection. De vocationnelle qu'elle était dans l'« éthique post-tridentine » — nous entendons par là transmise par le baptême dès la jeune enfance —, la religion catholique se devait maintenant d'opérer une conversion chez chaque laïc une fois adulte.

L'inclusion de la notion de personne et la recherche active de son épanouissement, l'admission de l'Histoire comme source dynamique de la révélation, ainsi que la promotion du laïcat comme nouveau tremplin d'incarnation du catholicisme dans le monde, caractéristiques principales de l'« éthique personnaliste », allaient orienter en valeur (plus rarement en moyen) une grande part des réformes adoptées lors du concile Vatican II. Chacune d'entre elles est aussi le fruit d'une mutation sociale qui, devant les apories de la modernité, suscite de nouvelles réponses, tant des idéologies contemporaines que des grandes religions. Ainsi l'« éthique personnaliste », en dépit de sa spécificité, n'a rien d'exceptionnel au XX^e siècle, car elle participe d'une tentative plus vaste : celle de dépasser les limites du traditionnel et du moderne en proposant une synthèse originale et audacieuse, « ultramoderne », aurait dit Jacques Maritain ⁶⁷.

67 Jacques MARITAIN, « Préface », (1922), *Antimoderne*, (1922), *Œuvres, 1912-1939*, Paris, Desclée de Brower, 1975, pp. 107-108.

II. L'« éthique personaliste » et l'esprit de la Révolution tranquille

On le sait, dans son célèbre essai *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Max Weber voulait retracer les éventuelles contributions de l'essor d'une nouvelle éthique religieuse à la genèse du système économique capitaliste. Plutôt que de substituer une interprétation à une autre, le sociologue allemand souhaitait élargir le champ de l'interprétation en liant la *compréhension* aux *explications* souvent univoques alors en vogue en Allemagne (des doctrines matérialistes notamment). Il n'avait pas pour dessein de réhabiliter la religion ou l'idéologie comme facteurs fondamentaux du changement social ; seulement, il croyait que pour comprendre en profondeur un phénomène (du moment, à tout le moins, que l'on s'accorde à dire que la reproduction et la transformation de la société sont indissociables de l'action des sujets), il est indispensable de considérer l'intention et les motivations qui conduisent les acteurs à s'engager. C'est ici qu'intervient pour lui la force mobilisatrice de la religion, qu'il conçoit comme étant autant l'expression des passions humaines que leur rationalisation. C'est parce que la conviction religieuse oriente en finalité l'action des individus que la religion doit être envisagée comme un foyer à partir duquel il est possible d'appréhender la genèse d'une transformation sociale. Néanmoins, rappelle-t-il, et le cas du capitalisme en est un bon exemple, nul ne saurait entièrement rapporter les dimensions d'un phénomène séculier à une religion particulière, si prégnante soit-elle par ailleurs dans la vie de la collectivité. De l'expression d'une doctrine religieuse à sa traduction dans une éthique, de la diffusion d'une éthique à sa mise en pratique dans un contexte particulier, il y a toute la distance d'une lente mais progressive autonomisation qui, inéluctablement, rendra l'éthique et le mode de régulation sociale étrangers l'un à l'autre... S'érige ainsi un nouveau système économique qui, ayant mis sous le boisseau les finalités religieuses qui l'ont pourtant engendré, apparaît dès lors comme un autre signe du désenchantement du monde.

Il en est sans doute de même pour la Révolution tranquille. En quelques années seulement, les références, le langage, les rituels, les symboles, les structures, les mœurs ont changé en profondeur. Dix ans à peine après les premières réformes des principales institutions canadiennes-françaises par l'État québécois, c'était au tour dudit État de devenir la cible des critiques. On accusait d'ordinaire la révolution de s'être sabordée au profit d'un État rationaliste, tentaculaire, dépersonnalisé, anonyme, bureaucratique, technocratique, cybernétique, etc. À telle enseigne que, vingt-cinq ans après la constitution d'une bureaucratie provinciale et la fondation de nos plus importantes institutions nationales, les quelque cent

artisans des réformes interrogés par Jean Gould⁶⁸ étaient à peu près unanimes à reconnaître la subversion des idéaux de la Révolution tranquille. Comme si quelque chose leur avait échappé en route, comme si les plus beaux espoirs avaient été trahis, comme si les lendemains n'avaient pas accompli les rêves de la veille. À leurs yeux, l'État québécois était devenu une nouvelle « cage de fer », l'enfermement dans la gestion technocratique et l'aplatissement des *mass media* ayant pris le pas sur l'ouverture de la culture aux multiples possibles annoncés par l'après-guerre. On comprend par suite qu'ils aient quelque peu perdu la mémoire, éprouvant une certaine difficulté à se ressouvenir des espoirs qui ont su agiter pendant un temps leur jeunesse. Devant le pragmatisme gestionnaire de la société actuelle, comment sérieusement croire que notre monde prend en partie source dans les utopies d'une nouvelle éthique catholique ? Comment croire que notre monde, qui s'ingénie à profaner tout ce qu'il touche et s'évertue à rationaliser tout ce qu'il entreprend, procède jusqu'à un certain point d'une idéologie religieuse ? Ces questions sont réelles. Néanmoins, ne brusquons pas le cours de l'argumentation et ne cherchons pas ici à forcer notre propos pour le plaisir de la polémique. Il importe, comme nous le rappellent les impressions des artisans des réformes des années 1960 évoquées plus haut, de distinguer, d'une part, la portée de l'« éthique personnaliste » dans l'esprit de la Révolution tranquille, et d'autre part, son effectivité au moment où s'institutionnalisent les réformes sociales : ce sont là deux moments séparés où interviennent des impératifs parfois nettement divergents. De l'esprit qui animait la critique du régime cléricalo-duplessiste à l'établissement des nouvelles institutions, il y a une progressive dissipation des traces de l'« éthique personnaliste », lesquelles deviennent de plus en plus floues, alors que parallèlement son influence devient de moins en moins décisive. Traduite en langage étatique, l'éthique est sécularisée, rapportée à des opérations techniques et pliée à des impératifs bureaucratiques qui en changent peu à peu la nature, avec pour résultat, ainsi qu'il a été dit, qu'on a souvent peine à la reconnaître dans la culture et les structures politiques d'aujourd'hui.

Toutes ces considérations nous amènent à circonscrire plus exactement les limites de l'apport de l'« éthique personnaliste » à l'esprit de la Révolution tranquille en soulignant qu'aucune révolution sociale ne peut être ramenée point par point à une éthique philosophique ou religieuse. Raymond Aron avait démontré dans les années 1950 que les bureaucraties soviétiques et européennes de

68 Véritable œuvre sociographique, ce fonds d'archives présente une histoire inédite qui reste de loin la plus détaillée et sans contredit l'une des plus érudites sur l'époque des années 1930 à 1970. La collection Gould d'histoire orale a été déposée aux Archives de l'Université Laval, mais elle n'est pas encore ouverte aux chercheurs.

l'Ouest, malgré des inspirations politiques divergentes, s'organisaient selon une logique semblable. Aussi il serait outrancier d'avancer la thèse que l'État québécois est une création personaliste ou que les valeurs émergentes de la société contemporaine découlent de préceptes catholiques. Notre thèse serait plutôt la suivante : *L'« éthique personaliste » contribua à la Révolution tranquille dans la mesure où, dans un premier temps, elle diffusa des normes garantissant, au sein de la catholicité, les éléments d'une critique de la légitimité du régime cléricaliste ; et où, dans un second temps, elle contribua à l'ébauche de finalités sociales orientant — du moins à l'origine — le sens des réformes institutionnelles des années 1960.*

1. La diffusion de l'« éthique personaliste » et quelques-unes de ses manifestations canadiennes-françaises

L'« éthique personaliste » ne fut pas seule à alimenter les travaux conciliaires de Vatican II, et pourtant, à parcourir les encycliques publiées durant cette période, on ne peut s'empêcher de constater sa profonde pénétration au sein de la théologie, de la pastorale et de la doctrine sociale de l'Église. Pour en arriver si vite à un tel consensus, non seulement a-t-il fallu que le contexte socio-historique s'y prête, il fut aussi nécessaire que cette éthique soit largement diffusée à travers les cercles catholiques. On oublie en effet trop souvent que l'Église apostolique romaine possède l'un des organes de propagande les plus importants au monde, voire la plus vaste institution de diffusion idéologique de l'histoire de l'humanité (à tel point d'ailleurs que l'Internationale communiste, à son apogée, faisait figure devant elle de pâle porte-voix). Depuis longtemps l'Église n'en était plus aux seules ressources de la messe, si elle le fut jamais ; aux sermons hebdomadaires, elle ajoutait les prédications, la littérature catholique, les établissements scolaires, la publication d'œuvres fondamentales, l'édition de milliers de périodiques, de centaines de revues spécialisées et de journaux à grand tirage, l'organisation d'émissions radiophoniques. Dans presque toutes les langues et tous les pays ! Lorsque l'Église romaine parle, elle est entendue du reste du monde. Et lorsqu'elle indique un changement de cap, si elle est parfois contestée par les croyants, comme dans le cas de Vatican II, elle finit par être suivie.

Néanmoins, insistons-y, la diffusion de l'éthique personaliste, jugée sévèrement chez les uns, accueillie favorablement chez les autres, s'avère très inégale selon les pays. Et d'abord parce que, si les Européens en furent les principaux artisans, on vit se développer assez vite des littératures nationales reprenant à grands traits quelques-uns de ses principes fondamentaux. Au Canada français, alors que ce genre d'ouvrages, réservé à une certaine élite, connaissait un rayonnement plutôt faible dans les années précédant la Seconde Guerre mondiale, il se répandit rapidement dans toutes les couches de la société sous l'action efficace de

l'Action catholique au cours des années 1950. Même s'il demeure inévitablement, dans la littérature canadienne-française, quelques pastiches et des imitations sans génie propre, il serait faux de croire que les auteurs d'ici n'ont pas su accomplir un véritable travail de traduction de l'« éthique personnaliste », afin de l'adapter au contexte socio-historique particulier du Canada français. Bien que partagée par un grand nombre de catholiques de partout à travers la planète, l'« éthique personnaliste » — réalisme oblige — s'enracinera en effet dans chaque contrée selon une logique particulière, engendrant chaque fois des conséquences sociales diverses.

1.1. L'Action catholique au Canada français : organe de diffusion de l'« éthique personnaliste » ?

On a souvent répété que sans l'apport d'une poignée de professeurs des collèges classiques, jamais idées « subversives » n'auraient atteint les chastes oreilles de ces élèves qui allaient devenir parmi les intellectuels chrétiens les plus militants qu'ait connus le Canada français de toute son histoire. On cite volontiers le cas du jésuite François Hertel initiant collègues et élèves, dans ses cours comme dans les salons, à une manière différente de penser la foi et le monde ; on se remémore autant les enseignements de plusieurs éminences grises qui, dans l'ombre, ont œuvré au même but. Nombreux furent ces collégiens instruits aux idéaux du renouveau catholique grâce à un père ou un frère leur ayant discrètement prêté un de ces volumes qui, sans être nécessairement à l'index, n'étaient pas pour autant exempts de suspicion. Ce qui se passait à la dérobée dans l'enceinte des collèges allait tôt devenir la norme avec la mise sur pied des mouvements d'Action catholique au sein des milieux étudiants, agricoles et ouvriers. Si une portion du clergé canadien-français pouvait désapprouver l'action militante, les idéaux révolutionnaires et l'éthique nouvelle des mouvements d'Action catholique, elle ne pouvait en définitive désobéir aux injonctions papales. Surnommé par ses biographes le « pape de l'Action catholique », Pie XI manqua rarement une occasion d'encourager les efforts de ces élites de jeunes, de « ces troupes choisies de catholiques qui se proposent, écrit-il dans *Il fermo proposito*, de réunir toutes leurs forces vives en vue de combattre par tous les moyens justes et légaux la civilisation antichrétienne, réparer de toutes façons les désordres si graves qui en dérivent, replacer Jésus-Christ dans la famille, l'école et la société ». Désormais légitimés « d'en haut », nombreux furent les clercs et les laïcs, autrefois contraints de diffuser sous le manteau leur conception d'un catholicisme renouvelé, qui allaient joindre comme conférenciers, animateurs ou aumôniers les rangs du mouvement de réforme. Dans l'Action catholique, ils découvraient plus

qu'un nouvel apostolat. Ne se trouvaient-ils pas ainsi à devenir eux-mêmes les formateurs des troupes d'élite de la chrétienté de demain ?

Vraiment, écrivait le père Georges-Henri Lévesque, en présence d'une pareille forme d'apostolat, il n'est pas exagéré de conclure avec le Pape qu'elle « *correspond le mieux aux nécessités de notre temps* », qu'elle est « *plus efficace que tout autre mode d'action* », qu'elle est « *nécessaire au delà de toute mesure* », que, sans elle, « *ce serait miracle si l'on obtenait quelque résultat pratique et quelque véritable succès* » dans son concours pour le renouvellement de la société humaine. [...]

On nous a souvent montré, sur la place de Venise, des milliers et des milliers de fascistes tendant la main pour acclamer frénétiquement leur Mussolini ; dans les champs de Nuremberg, des milliers et des milliers de nazis répétant le même geste pour saluer avec enthousiasme leur Hitler ; sur la Place Rouge de Moscou, des milliers et des milliers de communistes levant cette fois le poing vers leur Staline.

Nous aussi, catholiques, nous avons nos Chefs et des chefs que nous pouvons comparer aux autres avec la plus grande fierté et la plus grande joie : Pie XI, Pie XII !

Militants de l'Action Catholique, soyons dignes d'eux ⁶⁹ !

De telles associations rejoignaient, a-t-on dit avec justesse, une sensibilité militante que la jeunesse de l'époque espérait rencontrer dans divers mouvements sociaux et politiques. Mais que représentaient-elles au juste pour un jeune étudiant, pour un jeune travailleur des années 1950 ? Que pouvaient-elles proposer de proprement révolutionnaire ? Pour y répondre, une définition de l'*horizon personnaliste* sur lequel se dessinent les mythes (au sens que leur donnait G. Sorel) et les techniques de ces mouvements s'impose.

L'Action catholique : œuvre de rechristianisation

Dès les années 1940, les discours sur la solidité de la foi canadienne se font de plus en plus inquiets à mesure que les résultats des premières enquêtes de sociologie religieuse françaises sont diffusés au pays ⁷⁰. On sait de longue date

69 Georges-Henri LÉVESQUE, *Catholique, es-tu social ?*, Québec, Éditions du Cap Diamant, 1942, pp. 27 et 38.

70 « Il n'est pas question au Canada de masses déjà déchristianisées comme dans les pays d'Europe, mais d'une déchristianisation graduelle des masses. » *Rap-*

que l'industrialisation et l'urbanisation menacent les valeurs chrétiennes ; les prêches ne manquent pas d'accuser régulièrement la ville de l'alcoolisme et des instincts criminels affligeant comme une malédiction ceux qui y habitent. Mais d'abord, la communauté canadienne-française semble être pour certains nationalistes une espèce d'enclave à l'abri des fléaux qu'entraîne la modernisation, confinée dans l'illusion d'une société paysanne et agraire. Ensuite ceux-ci légitiment l'Église de condamner en bloc les valeurs dites modernes parce qu'elles leur apparaissent nier par essence les valeurs chrétiennes. Les militants d'Action catholique préfèrent quant à eux renverser ces deux postulats, répliquant que le jour où l'Église canadienne-française insufflera les principes moraux de fraternité, de liberté et d'égalité que la modernité s'est orgueilleusement attribués, alors les villes et les manufactures pourront devenir des lieux de vie et de travail, sinon sacrés, du moins chrétiens. Il s'agit d'œuvrer dès ce jour, et ce par des actions concrètes, à réunir toutes les forces pour un seul et même combat, non pas tant contre l'hydre moderne, mais contre la petitesse, le repli, la routine, par lesquels s'installe petit à petit l'indifférence en matière de religion.

Le trait caractéristique qui marque la déchristianisation des masses, c'est que l'éloignement du Christ se fait socialement, on ne s'en va pas un à un, on part en masse, on s'échappe par classe... Voilà pourquoi, comme l'a très bien vu Pie XI, aujourd'hui, la masse, la classe des travailleurs ne sera pas sauvée par les anciennes œuvres de miséricordes corporelle et spirituelle, par la Saint-Vincent de Paul, par la ligue du Sacré-Cœur, par le Tiers-Ordre, tout bons et utiles et nécessaires qu'ils sont, mais par l'Action catholique et par l'Action catholique spécialisée ⁷¹.

Contre la paganisation éminente d'une société qui se disait encore chrétienne de fait, sinon de nom, il fallait donner un véritable coup de barre.

Dans un milieu prolétaire qui est encore chrétien — et on pense à notre province — il s'agit de faire de la religion une chose plus consciente et plus intégrée dans la vie, peut-être aussi plus adaptée à la vie ouvrière. [...] Il faut employer les mêmes tactiques que dans les lointains pays infidèles. La rechristianisation doit venir de

port des journées d'études sacerdotales de la J.O.C., les 8, 9, 10 et 11 février 1942.

71 M^{gr} P. DESRANLEAU, évêque de Sherbrooke, *La Conquête de la classe ouvrière*, conférence aux journées d'études sacerdotales, le 10 février 1942.

l'intérieur. On doit d'abord former des apôtres qui viennent de ce milieu. C'est l'œuvre de la J.O.C. et de la L.O.C. ⁷²

Sous l'urgence de la menace, il ne sera pas long que ces différents mouvements d'Action catholique spécialisée seront répandus dans l'ensemble de la province. En 1951, la J.A.C. compte 627 sections ; la J.E.C., 970 sections féminines, 425 sections masculines et 38 sections mixtes (pour un grand total de 1433 sections) ; la J.O.C., 280 sections ; la L.O.C., 224 sections ; la J.I.C.F., 55 sections. Chacune de ces associations possède ses coopératives, ses commissions, ses camps, ses publications (la J.E.C. en réunit sept à elle seule), ses brochures, ses livres, ses écoles de formation, ses services sociaux, etc. C'est à de véritables organisations de propagande que nous avons affaire et on peut dire qu'elles n'ont rien à envier aux tactiques les plus opportunistes des groupements politiques. Dans le livre *J.E.C. d'aujourd'hui*, par exemple, où l'on retrouve d'ailleurs un chapitre intitulé « Noyautage », l'auteur raconte comment de jeunes chrétiens ont diffusé la pensée catholique au milieu d'un camp militaire protestant en s'emparant de la direction du journal. On peut faire l'hypothèse que c'est peut-être la méthode dont ont usé plusieurs personnalistes canadiens-français au milieu d'une société à leurs yeux frileusement traditionaliste. À tel point que certains ont pu parler, dans le courant des années 1960, d'une espèce de franc-maçonnerie ⁷³ des anciens de l'Action catholique spécialisée, en particulier des anciens jécistes. Contestataires quinze ans plus tôt, ils étaient parvenus aux postes de commande des médias (O.N.F., Radio-Canada, *Le Devoir*, *La Presse...*), des syndicats, des commissions d'enquête, des Facultés de sciences sociales, bref d'un nombre important des leviers du pouvoir de la société québécoise des années 1960.

La mystique de l'Action Catholique

Les mouvements d'Action catholique spécialisés présentent entre eux des structures et des buts apparentés. Parfois de sourdes frictions les ont animés les uns contre les autres (ce fut le cas de la J.E.C. et de la J.O.C.), dans l'ensemble toutefois il est peu de choses qui les distinguent formellement. On peut les qualifier de mouvements concrets d'apostolat, ce qui fait en quelque sorte de ces

72 Colette BEAUDET, *Essai d'explication du problème prolétaire*, mémoire de M.A. (Faculté des Sciences sociales), Université Laval, Québec, 1948, p. 60.

73 L'expression est de Guy Cormier et de Daniel-Rops, parlant respectivement, et chacun de son côté, de l'Action catholique canadienne-française et des militants catholiques sociaux de France.

techniques de christianisation — de façon paradoxale — une mystique. Les pains que distribue le Christ, les morts qu'il ressuscite ou les souffreteux qu'il guérit, le sont à la gloire de Celui qui l'a envoyé ; de même les améliorations sociales qu'apportent les militants catholiques, les réformes politiques qu'ils promeuvent doivent servir à enrichir la vie spirituelle des hommes. Les comités, les cercles d'étude, les assemblées populaires, les journaux, les tracts sont autant d'outils pour incarner la mystique et la diffuser dans les foyers. Il faut atteindre la masse, c'est-à-dire les ouvriers, le salariat, le prolétariat, les employés, soit ceux et celles qui constituent la majorité de la population et qui, en dehors de la messe dominicale, participent peu à la vie de l'Église. Les militants n'accusent pas les sentiments révoltés, orgueilleux, cupides de la masse, ils pointent plutôt du doigt des structures cléricales désincarnées, sans contact avec la réalité urbaine et industrielle ; ils dénoncent également une société capitaliste qui ploie sous la domination d'une ploutocratie sans cœur et sans âme. La pureté de la masse n'est pas mise en cause, son élan naturel leur semble seulement compromis par le règne de la bête et les incuries de la bêtise. Il s'agit d'apprendre à parler aux ouvriers la langue qui est la leur en spécialisant les mouvements d'Action catholique afin de retisser les liens qui les unissaient autrefois à l'Église. Selon les mots de Pie XI, dans *Quadragesimo anno*, les apôtres immédiats des ouvriers seront désormais des ouvriers, le semblable prêchera auprès du semblable au point où il existera même des Jeunesse souffrantes catholiques pour les malades ! Le programme est tracé d'un trait : les chefs de la masse sortiront de la masse, seront formés dans l'esprit de la masse, s'engageront dans et pour la masse comme le levain fermente la pâte de l'intérieur. Ceux qui pour l'heure échappent à l'Église seront rescapés grâce à l'action apostolique de militants catholiques issus des milieux populaires. Mais l'action entreprise ne se bornera pas, on s'en doute, à des conseils de bonne conduite ; le militant cherchera constamment à réformer un milieu qui constitue « l'obstacle infranchissable à la pratique de la vie chrétienne ». Il n'est pas du ressort de l'Église de régenter directement le domaine politique ou économique, certes ; reste cependant que lorsque la foi est en cause, affirment en chœur les divers mouvements d'Action catholique, elle a le droit et le devoir de s'immiscer dans les affaires de la cité. Or la société capitaliste étant ce qu'elle est, la rechristianisation des foyers et des hommes passe nécessairement par un changement des conditions de vie socio-économiques, ce qui revient à dire qu'elle passe par l'édification d'un ordre social chrétien. L'action individuelle peut assurément être utile, il demeure que l'action collective est parfois plus efficace. La masse se laissera convaincre et participera d'autant mieux qu'elle sera sollicitée par des moyens massifs, autre façon de dire que l'engagement des croyants cherchera à déborder le strict champ des mouvements d'Action catholique pour amener le plus de gens possible à se sensibiliser

aux idéaux du mouvement. À l'avant-scène des luttes syndicales et populaires, les « apôtres du milieu » deviennent ainsi des citoyens critiques, prêts à combattre pour leur salut et celui du monde.

Que les familles canadiennes-françaises soient rechristianisées, la chose s'entend aisément ; que les cadres de la science, que la vie sociale, que l'État le soient nous étonne davantage. C'est pourtant le vœu des militants d'Action catholique, pour qui la société entière, tant au plan civil, économique que professionnel, doit redevenir par tous les moyens d'inspiration chrétienne. C'est pourquoi, armés de l'approbation des papes et unis dans une cause commune : la rédemption sociale des hommes, ils se considèrent comme des soldats lancés en croisade à la conquête de la société. Il s'agit d'instaurer « toutes choses dans le Christ », de consacrer la vie privée et publique à l'avènement du « Règne social du Christ » en « collaborant le mieux possible à la Création », guidés, disent-ils, par le « Plan divin » et par l'épanouissement de leur vocation. Les scientifiques, les romanciers, les ouvriers, les patrons seraient chrétiens que cela ne leur suffirait pas, car ce sont les institutions, les usines et les corporations, tout comme la littérature et les sciences elles-mêmes, qui doivent être chrétiennement inspirées. Une prière jociste tirée à plus de 100 000 exemplaires implorait ainsi que le règne du Christ *arrive à l'usine, à l'atelier et au bureau*. « C'est toute la vie qui doit être religieuse, qui doit chanter "Gloria in excelsis Deo", qui doit être une confession publique de la foi, un Credo, une Préface à la gloire de la sainte Trinité. C'est toute la vie qui, comme l'hostie, doit être consacrée à Dieu. [...] À vous de faire de votre journée une messe continuée ⁷⁴. » Après avoir accroché la croix sur les murs des maisons, après l'avoir inscrite au plus profond des cœurs, il faut maintenant la planter dans les structures politiques, économiques et sociales. Les militants ne proposent pas du bout des lèvres des ajustements superficiels, de quelconques réformettes de façade, ils invitent à un bouleversement complet de la société. Dans le domaine de l'éducation, par exemple, ils appellent à ne plus se contenter d'apprendre des formules par cœur, de gloser sur des phrases pompeuses, de s'exercer sur des questions oiseuses qui n'intéressent personne ; ils proposent plutôt de faire des études un détour pour mieux comprendre la société et la transformer en profondeur. Qu'ils soient étudiants ou ouvriers, les chrétiens sont tous conviés à une seule et même tâche, celle de sortir d'une citadelle catholique de plus en plus intenable, afin de s'élancer résolument dans le monde et, fussent-ils pour cela subir les railleries fatalistes de leurs frères ou se faire traiter de « bolcheviques », trouver des solutions efficaces, concrètes, prati-

74 Joseph CARDIEN, *Va libérer mon peuple !*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1982, p. 172.

ques aux injustices dont souffre le peuple. Il est par conséquent dorénavant du devoir de l'Église canadienne-française de laisser place aux « catholiques sociaux de mieux en mieux formés, scientifiquement et spirituellement, capables, sans négliger le point de vue doctrinal, de voir les choses telles qu'elles sont ⁷⁵ ».

Pédagogie et méthode de l'Action catholique

L'action militante ne se laisse pas conduire au hasard, il lui faut des principes clairs pour se guider, elle a un pressant besoin de ce que les mouvements d'Action catholique appellent une méthode. Cette méthode se décompose en un triptyque dont nous avons déjà vu le premier volet : *entre eux, par eux, pour eux*. Le milieu marque l'homme de son empreinte particulière : le professionnel pense en professionnel, l'ouvrier agit en ouvrier, le cultivateur juge en cultivateur, chacun donne les fruits du terreau où il plonge racines. Si le militant veut être entendu, si l'apôtre aspire à convaincre une classe sociale des vertus de sa foi, il doit souffrir ses difficultés et en vivre les joies. Les travailleurs n'acceptent plus les oukases d'un pouvoir paternaliste, ils ne supportent pas davantage les appels à la résignation d'une élite, qu'elle soit économique, politique ou religieuse, qui ne partage pas leur misère. Ils veulent entendre exprimer dans leur langue, de la bouche d'un des leurs, des solutions réalistes à leurs problèmes. Le temps des beaux discours est terminé, la parole est maintenant aux chefs ouvriers dont le parler vernaculaire s'accorde avec l'esprit simple et franc de la masse populaire. Ces chefs ouvriers ne rejoindront pas les rangs de l'élite traditionnelle, ils ne reprendront pas, pour les répéter, les vieilles antiennes. Plutôt que de déléguer la tâche de cibler les carences du milieu ouvrier à des « collets blancs », ils pénétreront eux-mêmes à fond les problèmes ouvriers et chercheront des solutions réalistes, efficaces et originales. Même les aumôniers des associations d'Action catholique, soit les représentants de l'autorité de l'évêque, devront laisser le poids des décisions pratiques aux laïcs.

Les solutions que proposent les chefs ouvriers ne sauraient leur être suggérées par leur seule expérience, car celle-ci peut être faussée de cent manières sans qu'ils le sachent, elles doivent venir d'une étude détaillée de la situation réelle, telle qu'elle est vécue par les principaux intéressés. Les principes abstraits, les règles *a priori* faussent l'action et la rendent trop souvent inopérante. Les ouvriers attendent que les situations déplorables dont ils ont à souffrir au quotidien

75 Gérard LEMIEUX, « Notes sur le mouvement social catholique [canadien-français] », *Chronique sociale de France*, cahier 15, 65^e année, 15 septembre 1957, p. 473.

soient résolues par autre chose que des vœux pieux ; ils en ont soupé des savantes hypothèses de salon. Les diverses associations d'Action catholique spécialisées s'entendent sur un même programme : *voir, juger, agir*. Le succès de l'action militante repose sur bien plus que la lecture d'une page d'Évangile, la méditation des encycliques ou l'étude théorique de la condition ouvrière. Dans l'esprit des mouvements d'Action catholique, l'action militante commence d'abord par l'enquête, ce qui signifie que les remèdes aux maux qui minent le milieu seront trouvés par l'observation d'une méthode d'analyse du réel aussi fidèle et stricte que possible. Le militant doit pour ainsi dire se mettre à l'école des sciences sociales. « Le militant doit se former une *mentalité d'enquête* ; être toujours à la recherche d'une âme à *comprendre et à conquérir* ; d'une situation à *éclaircir* et améliorer ⁷⁶. » Le militant cherche d'abord à voir la situation telle qu'elle est, en dehors des préjugés et des lieux communs, en deçà des idéologies qui en trahissent la nature véritable, par des observations directes du milieu, des questionnaires, des sondages, des interviews et des échanges. Dans sa version la plus étoffée, l'enquête ressemblera à la monographie sur Saint-Jérôme de Fernand Dumont et Yves Martin ⁷⁷ ; dans sa version la plus simple, elle empruntera l'aspect d'une confrontation d'opinions et d'impressions sur le milieu ; toujours, elle cherchera à faire œuvre scientifique et rationnelle. Néanmoins, ce n'est pas tout de voir les maux qui affligent le milieu, encore faut-il tirer les diagnostics qui s'imposent et y apporter les remèdes appropriés. Le militant jugera des améliorations à entreprendre à la lumière des principes chrétiens et des ressources disponibles, préférant partir du réel et remonter aux principes, que de partir, comme autrefois, des dogmes et d'y plier la réalité. Afin que le militant puisse *juger* adéquatement, la Centrale nationale ainsi que les nombreuses cellules d'Action catholique mettront à la disposition de leurs membres toute une panoplie de tracts et de revues les orientant dans le choix de leurs lectures fondamentales.

Enfin, d'avoir vu et jugé permettra au militant de se lancer avec assurance dans le feu de l'action, tant il est vrai que l'enquête ne trouve pour lui son achèvement que dans ses résultats : une enquête qui ne porte pas fruit est une enquête ratée qui doit être reconduite. Aux yeux des organisateurs des associations d'Action catholique, le jociste, le jéciste, le jaciste sont des actifs, des agissants, des militants, ou *ils ne sont rien du tout*. Le principe d'action préside sans con-

76 *La L.O.C. canadienne*, Montréal, Fides, 1947, p. 202.

77 Fernand DUMONT et Yves MARTIN, *L'Analyse des structures sociales régionales*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1963. L'étude a été conduite en 1956 pour le compte de M^{gr} Émilien Frenette, évêque de Saint-Jérôme.

teste aux choix qu'ils posent et aux décisions qu'ils prennent : une action précise, concrète, proportionnée aux moyens, préparée, efficace, contrôlée, allant parfois jusqu'à l'intransigeance et à la critique sans compromis. Le militant catholique connaît la rudesse du monde capitaliste pour l'avoir côtoyé, il sait combien la lutte sera longue, mais aussi que cette lutte risque de porter les promesses d'un monde nouveau où régnera l'ordre social chrétien.

Nous savons à quels obstacles nous nous buterons. La lutte c'est la lutte. On n'obtient pas de libération sans plaider, sans insistance, sans égratignure, sans même répandre du sang. La libération des pays envahis a demandé des milliers et des milliers de vies, de souffrances, d'anxiétés. Celle que nous voulons effectuer sera plus dure encore.

Nous l'entreprenons quand même. L'Église nous a donné le mandat du monde ouvrier à sauver. Nous travaillerons de toutes nos forces à le sauver. [...]

L'ère est finie d'un catholicisme superficiel, peureux, et miteux, enfermé dans les églises et les recoins du cœur. Et l'heure est venue des convaincus, des agissants, des militants qui prendront le Christ à l'église et iront le porter dans tous les milieux où il n'est pas ⁷⁸.

Les mouvements d'Action catholique voulaient « le Christ partout » et pour ce, s'attachaient à comprendre méthodiquement la réalité quotidienne, l'existence des travailleurs, des paysans ou des étudiants, en vue de rechristianiser des milieux oubliés de l'Évangile. L'étude était indissociable de l'action : « voir, juger, agir » étaient les maîtres mots d'une jeunesse qui aspirait, non seulement à s'instruire des révélations du réel, mais à le transformer et à le consacrer. Mais que feront ces mouvements d'apostolat et d'action une fois en branle, qu'exigeront-ils de leurs militants et de la société qu'ils ont le plus pressant désir de réformer ? Faut-il attendre d'eux, comme pour les associations caritatives du passé, des gestes visant à prévenir l'alcoolisme, le langage blasphématoire, les conduites disgracieuses, soit tout ce qui choque la morale des bien-pensants ? L'Action catholique ne servira-t-elle pour les jeunes filles qu'à les occuper et les détourner de passe-temps moins respectables ? Dans son premier roman, *Au pied de la pente douce*, Roger Lemelin décrit une vitrine où s'entassent pêle-mêle comme autant de bondieuseries les annales religieuses, les chapelets et... les bérets des jocistes. On aurait affaire en l'occurrence à une sorte de société philan-

78 *La L.O.C. canadienne, op. cit.*, pp. 274 et 278.

thropique, sinon à des meutes scouts sans grande importance. Il est certain qu'au vin enivrant de l'engagement se mêlait l'eau diluante de la casuistique et de la temporisation. Il fut à l'évidence des jécistes qui se représentaient leur mouvement comme une récréation. Pour nombre de ceux qui deviendront les militants et les penseurs de la Révolution tranquille, la chose allait néanmoins autrement et il n'est pas trop fort de dire que leur engagement au sein du mouvement allait profondément marquer leur identité⁷⁹. Il n'est que d'entendre leur chant de ralliement, avec ces violents cris de combat et ces acclamations de victoire, pour s'en convaincre rapidement. « La J.E.C. [comme la J.O.C., rajouterons-nous], c'est la croisade moderne [...]. Les jécistes sont "d'exactes révoltés", ennemis de tout marchandage et de toute demi-mesure, qui refusent "un catholicisme de sainte Nitouche, encapuchonné d'extases [...]. Non !... catholique franc, sincère, vigoureux, rayonnant, conquérant, voilà le chef jéciste⁸⁰ !" » Le militant ne devait pas que poser des gestes, c'est toute sa personne qui devait se convertir au mouvement, c'est son existence qui se convertissait à une vie de « recherche intégrale », c'est sa pensée qui devenait « Vocation dévorante à laquelle TOUT doit être sacrifié⁸¹ ». Ses paroles et ses gestes devaient être inspirés par un idéal de sainteté qui faisait de lui un homme tout entier infléchi par la mission apostolique qui lui était dévolue, dans l'espoir que, la religiosité de sa vie privée envahissant le domaine de la vie publique, « les moindres actes de la vie sociale soient informés par la grâce et par une orientation divine qui les valorisent infiniment⁸² ». La jeunesse de l'après-guerre s'obligeait à une ascèse personnelle des plus rigoureuses qui rappelait étrangement la pureté des élus. Prêchant d'abord par l'exemple, elle témoignait concrètement par ses gestes et ses paroles d'une marche vers la Cité céleste. Elle se donnait pour idéal la sainteté du prophète, lequel, vivant dans la chair du monde, sanctifie tout entière son existence par sa pureté et participe à la réalisation du plan divin dans ses moindres détails. « Transformer les demi-chrétiens en chrétiens authentiques, les chrétiens de tradition, de surface, de routine, en chrétiens de progrès, les chrétiens hésitants en chrétiens décidés, en saints. L'apostolat, et donc l'Action catholique sont une

79 Voir Gérard PELLETIER, « La J.E.C. des années 30 : un vin nouveau », *La Presse*, 19 octobre 1985.

80 Gabriel CLÉMENT, *Histoire de l'Action catholique au Canada français*, Montréal, Fides, 1972, p. 204.

81 Fernand DUMONT, « Évocation de Descartes », *Le Carabin*, IX, 28, 19 avril 1950, p. 6.

82 Georges-Henri LÉVESQUE, *Catholique, es-tu social ?*, *op. cit.*

perpétuelle entreprise de conversion⁸³. » Si changer le milieu, changer la masse, changer la société, changer le monde, semblaient aller de soi, les réformes des structures apparaissaient en définitive insuffisantes là où était à réformer rien moins que le cœur de l'homme. Qui mieux que l'apôtre Charles de Foucauld l'avait compris, lui qui, devant le paganisme des Kabyles, avait voulu, avant de moraliser ou de chercher à civiliser péremptoirement leurs mœurs, témoigner simplement, par la sainteté de sa vie, de la vitalité et de la réalité de sa foi ? Il ne leur parlait pas directement du Christ, seulement il les convainquait jour après jour par des actes de la vérité du christianisme. Il traçait ainsi la voie à des chrétiens fervents qui voudraient être comme lui des témoins du Christ avant que d'en être les apôtres.

1.2. Deux manifestations originales : *Cité libre* et l'École de Laval⁸⁴

On oublie souvent que la revue *Cité libre* fut fondée par d'anciens jécistes, qu'elle en était l'organe, qu'elle en porte partout la marque⁸⁵. Qu'on ne s'étonne pas, par conséquent, qu'il manqua de peu qu'elle n'affichât en en-tête de la première page l'adresse de la Centrale de la J.E.C. sur la rue Sherbrooke à Montréal. Elle se nourrissait à tel point des idées d'engagement alors en vogue dans la catholicité française qu'un Pierre Vallières pourra prétendre qu'elle n'était tout bien pesé qu'une courroie de transmission de la revue *Esprit* — ce qui par ailleurs ne contredit aucunement le témoignage d'anciens citélibristes qui avoueront franchement que les écrits de son directeur, Emmanuel Mounier, représentaient pour ainsi dire la bible du mouvement. « Les instigateurs de *Cité libre* avaient décidé, dès leurs premières rencontres, de faire tenir au directeur d'*Esprit* la première copie de la revue qui sortirait des presses. C'est assez dire que *Cité libre* est

83 Ernest LÉVESQUE, *Le Rôle de l'Action catholique dans la restauration de l'ordre social chrétien*, mémoire de M.A. (Faculté des Sciences sociales), Université Laval, Québec, 1945, p. 51.

84 Plusieurs autres manifestations originales de l'éthique personneliste auraient pu être présentées : le cas de la CTCC en est certes un bon exemple. Voir Simon LAPOINTE, « L'influence de la gauche catholique française sur l'idéologie politique de la CTTC-CSN de 1948 à 1964 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 49, 3, hiver 1996, pp. 331-356.

85 Pour une lecture beaucoup plus détaillée du personnelisme de la revue *Cité libre*, le lecteur pourra consulter l'article de Jean-Philippe WARREN, « Gérard Pelletier et *Cité libre* : la mystique de la Révolution tranquille », dans ce numéro.

né sous le signe d'*Esprit*, en fidélité aux mêmes valeurs pour lesquelles Mounier s'est battu jusqu'au dernier jour⁸⁶. » Gérard Pelletier, de passage en France, devenu soudain d'une « timidité absurde » à l'idée de visiter celui qu'il considérait comme son maître à penser, se contenta, mais la chose apparaît pour cela même plus révélatrice encore qu'une rencontre, « *d'aller l'entendre en conférence et de lire religieusement tout ce qu'il publiait*⁸⁷ ». Les références culturelles de Pelletier ne sortent d'ailleurs pas beaucoup de la culture classique des collèges et des grands noms de la catholicité française — plus spécifiquement les Boileau, Sainte-Beuve, Barbey d'Aurevilly, Bernanos, Péguy, P.-L. Landsberg, Mounier, qu'il cite en exergue des chapitres de son autobiographie. Des écrivains, intellectuels, militants qui gravitaient autour de la revue *Cité libre*, on peut dire qu'ils partageaient tous, Trudeau y compris, cet emballement pour les œuvres de la nouvelle génération de catholiques engagés en général, et en particulier pour les écrits de Jacques Maritain et d'Emmanuel Mounier. Or la facture des idées que soumet à débat la revue *Esprit* pouvant se ramener directement à la philosophie personaliste, on s'étonnera moins d'entendre Gérard Pelletier et Pierre Elliott Trudeau, revenant sur l'idéologie de la revue de sa fondation jusqu'à leur départ pour la politique active, déclarer avoir toujours « prêché une conception personaliste de la société⁸⁸ ». Les thèmes de l'anticléricalisme, de la fin de la chrétienté, d'une politique fonctionnelle, du pluralisme, ont été repris dans la revue en une traduction originale qui s'approprie pour le cas canadien-français les grands idéaux du renouveau chrétien européen.

Il en fut de même pour l'École de Laval, que le père Lévesque avait fondée sur le modèle des universités catholiques de Louvain et de Lille et en s'inspirant de l'expérience jociste. Des quatre vertus des mouvements d'Action catholique, le père Lévesque range la science au premier rang. L'Action catholique, nous l'avons vu, doit en effet mener à l'enquête et se clore sur l'action : il s'agit de comprendre le monde afin d'agir sur lui, ce qui est justement le but des sciences sociales. Dieu n'est-il pas pour le père Lévesque le plus grand des sociologues ? La science, la technique doivent elles aussi devenir, comme la littérature, comme la musique, des instruments de spiritualisation de la société contemporaine. Cela apparaît d'autant plus pressant que, les valeurs morales étant battues en brèche par le développement incontrôlé de l'industrie capitaliste, le tissu de la société est en proie à une rapide dégénérescence. À l'Université incombe par voie de consé-

86 Rédaction, « Mounier disparaît », *Cité libre*, vol. 1, n° 1.

87 Gérard PELLETIER, *Les Années d'impatience*, Montréal, Stanké, 1983, p. 144.

88 Gérard PELLETIER et Pierre Elliott TRUDEAU, « Pelletier et Trudeau s'expliquent », *Cité libre*, n° 80, octobre 1965, p. 4.

quence une tâche urgente de recherches positives et fondamentales. Dans une lettre adressée à l'épiscopat américain, le pape Pie XI déclarait « sa conviction que l'avenir demandera aux universités catholiques d'assumer de plus grandes et de plus importantes responsabilités que dans le passé », que les exigences de l'époque poussaient les éducateurs américains à accorder « une attention spéciale aux sciences civiques, sociales et économiques » et que, pour cela, ces derniers feraient pour le mieux s'ils mettaient « sur pied un programme constructif d'action sociale, adapté dans ses détails aux besoins locaux, qui commandera l'admiration et l'approbation de tous les hommes bien-pensants ». La fondation, la même année, de l'École des sciences sociales prend place dans ce mouvement de refonte des universités catholiques. « Motivée par l'anarchie économique et sociale présente, l'École des Sciences Sociales, Économiques et Politiques répond à l'appel pressant de l'Église et au besoin d'une rénovation sociale. Par son ambiance, elle communiquera à ses élèves la science et la formation qui feront d'eux une élite nouvelle au service de notre peuple ⁸⁹. » Les élèves qui s'y inscrivent attendent d'elle qu'elle vienne corriger les problèmes qu'éprouve la société canadienne-française par une doctrine rationnelle et coordonnée, qu'elle soit un « centre de la pensée sociale » d'où puisse germer une « élite éclairée et dévouée dont la mission sera de diriger la masse en coopérant avec elle ». « Des penseurs et des apôtres, c'est ce que seront les étudiants de l'École [...]. L'École vise en effet la formation intégrale de sociologues chrétiens dont la tâche sera de trouver une solution équitable et satisfaisante aux problèmes les plus épineux ⁹⁰. » L'exemple du sociologue Fernand Dumont est parlant à ce sujet ⁹¹, lui qui entre à l'Université Laval au tournant des années 1950 avec la ferme intention de faire de ses études une occasion d'organiser de façon pratique son action militante chrétienne et de suppléer, par les sciences humaines naissantes, à des institutions catholiques selon lui déficientes sur le plan social. Comme l'écrivait son collègue de classe Gérard Fortin, l'étudiant catholique devait, ni plus ni moins, envisager sa « carrière scientifique comme un devoir de rédemption ⁹² ». Dumont n'hésite pas à écrire dans un journal de la J.E.C. que le chrétien ne saurait s'absorber dans une lecture édifiante, mais abstraite, de la réalité sociale, que le temps est passé et des systèmes et des délectations culturelles

89 Eugène BUISSIÈRE, « Rôle de l'École des Sciences Sociales chez nous », *Hebdo Laval*, VI, 6, 18 novembre 1938, p. 4.

90 *Ibidem*.

91 Voir Jean-Philippe WARREN, *Un supplément d'âme*, *op. cit.*

92 Gérard FORTIN, « La crèche et la bombe atomique », *Nouvelle Abeille*, IV, 7, décembre 1947, p. 100.

bourgeoises, que l'heure a sonné pour lui de s'engager dans la réalité vivante. L'intellectuel ne s'instruit que pour mieux favoriser l'évangélisation des masses et confondre de la croix la civilisation moderne. En bref l'intellectuel est un humaniste chrétien à l'école des sciences positives. La recherche de la vérité étant indissociable d'un appel de la charité, ainsi que l'écrivait le jeune Dumont, la connaissance scientifique devait conduire à l'amour. L'intellectuel chrétien ne pouvait se décharger de ses responsabilités humanitaires, il ne pouvait abdiquer la charité passionnée qu'il devait à ses frères. L'étude minutieuse du réel et l'investigation méthodique de la vie devaient résoudre les problèmes scandaleux du peuple et faire éviter autant que possible dans l'avenir les vicissitudes de la civilisation bourgeoise. Le père Georges-Henri Lévesque appelait cela *l'apostolat de la compétence*. En quoi Dumont a bien retenu la leçon de son professeur et de son maître lorsqu'il déclare que la charité chrétienne ne peut plus se contenter de jugements sommaires et généraux, mais doit s'instruire dorénavant des sciences sociales. D'ailleurs les Semaines sociales françaises sont attentivement commentées par Dumont, qui en tire cette conclusion que, la bonne volonté ne suffisant plus, elle doit être suppléée par les ressources de la science. Ces conceptions de la charité et de la science seront d'ailleurs concrétisées en 1956, lors de la mission régionale de Saint-Jérôme. Le livre que publient Dumont et Yves Martin en 1963 résume bien les intentions des auteurs : connaître positivement les populations pour un aménagement plus efficace des structures sociales, une planification plus avertie des réalités du milieu et une organisation plus démocratique. Plus tard, *Pour une conversion de la pensée chrétienne* avalisera ce qui n'avait été affirmé jusque-là que sommairement : le missionnaire de l'époque moderne ne peut faire fi des instruments et des outils de la sociologie ; ni le curé ni le prédicateur ne sauraient se passer, dans un monde où les réalités sont de plus en plus confuses et mouvantes, d'une formation sociologique générale. Le chrétien ne sermonne plus dans le vide, le curé, le prédicateur ne chapitrent plus en chaire les mœurs dissolues des riches, ils s'attaquent aux structures mêmes de la société, aux causes de la richesse des uns et de la pauvreté des autres.

1.3. Une génération sans maîtres ? L'« éthique personnaliste » et les intellectuels canadiens-français d'après-guerre

L'Action catholique fut pour ainsi dire le diffuseur officieux de l'« éthique personnaliste », alors que *Cité libre*, l'École de Laval et la CTCC en représentent des manifestations originales ayant contribué à en inscrire les idéaux au cœur de la société canadienne-française. Mais la question se pose : cette éthique, si répandue soit-elle durant les décennies 1950-1960, a-t-elle réellement marqué les inten-

tions des intellectuels canadiens-français de l'après-guerre ou n'aura-t-elle été, comme l'insinue André J. Bélanger dans son livre *Ruptures et constantes*, qu'une allégeance plutôt contextuelle ? Selon Bélanger,

pour opérer [une] rupture du champ idéologique traditionnel, le discours des premières heures a dû se pourvoir de *visas* permettant le déplacement vers des représentations antérieurement inédites. Pour se dégager de l'emprise cléricale, il a nécessairement recours à des voies soumises à une caution ecclésiastique. Et plus l'effort d'affranchissement aura été grand, plus peut-on croire, ce discours devra s'être doté des insignes d'une garantie morale ⁹³.

Autrement dit — et nous noircissons à dessein le trait —, c'est un peu comme si l'auteur prétendait que les artisans de la Révolution tranquille n'ont ajouté à leurs textes et leurs discours des mots tels « engagement chrétien », « incarnation », « sens de la création », « humanisme intégral », « prophétisme », « catholicisme renouvelé », que pour mieux se faire délivrer un visa idéologique, sorte de *nihil obstat* vers la modernité. Cette affirmation pose deux problèmes d'interprétation. D'abord, en concevant l'Église comme un bloc monolithique figé dans des conceptions traditionalistes, incapable de réfléchir de manière critique la modernité, Bélanger ne peut saisir dans quelle mesure la modernisation du Canada français est redevable d'une mutation du catholicisme. Ensuite, en proposant l'idée de *visa idéologique*, sorte de ruse de la Raison en pays chrétien, l'auteur semble aller jusqu'à mettre en doute la sincérité de la foi des Pelletier, Marchand, Dumont, Cormier, Ryan et cie., pour mieux protéger par là, ce nous semble, la pureté rationnelle de notre accession à la modernité. Il n'y aurait eu de religieux, dans le désir de réformer la société canadienne-française, qu'une dose de mots pieux propres à endormir la méfiance des vigiles cléricales. On le sait, l'histoire est autrement plus complexe. Bien qu'il soit évident que plusieurs militants aient cherché à obtenir des cautions cléricales (qui à cette époque aurait pu sans passer ?), bien qu'il reste vrai que l'« éthique personnaliste » s'est estompée à mesure que s'instituaient les premières réformes (ce qui accuse son caractère transitoire), bien que les liens ne soient jamais simples ni univoques entre les intentions, les discours et les pratiques, nous estimons que cela n'efface ni la sincérité de l'engagement, ni la profonde influence des idéaux que la génération d'intellectuels militants d'après-guerre avait élus siens au temps de sa jeunesse.

93 André J. BÉLANGER, *Ruptures et constantes : quatre idéologies du Québec en éclatement : La Relève, la JEC, Cité Libre, Parti Pris*, Montréal, Hurtubise HMH, 1977, p. 197. Nous soulignons.

On admet volontiers que ces intellectuels furent agités par une volonté de modernisation, de rationalisation et d'adaptation au monde moderne, orientant leur projet de société sur l'axe de l'évolution naturelle de la civilisation occidentale. Haro sur ceux qui espèrent dépasser ce discours pour tenter d'identifier un peu plus précisément le foyer d'une intention commune et l'horizon de leurs influences. Qui dit « influence » dit « acteur », et sur le long terme l'historien d'aujourd'hui ne veut relever que des structures impersonnelles. Admettons-le, la notion d'influence irrite, et pour cause : elle semble suggérer que les intellectuels d'ici furent incapables de penser par eux-mêmes l'orientation de leur destinée dans le siècle. Il faut éviter cet écueil. Cependant, il faut également reconnaître que nombre de penseurs canadiens-français de l'après-guerre ont été profondément influencés par les auteurs du renouveau chrétien et le climat de remise en question de la foi traditionnelle qui se dégageait de leurs écrits — sans pour autant perdre leur singularité, leur originalité, ni encore appliquer machinalement les préceptes personnalistes le temps des réformes venu. Bref, que c'est dans le dialogue d'une nouvelle éthique catholique avec le contexte canadien-français de l'époque qu'une large portion de ces penseurs auront défini leur rôle ainsi que leur type d'engagement, et auront fixé les finalités du développement social à promouvoir.

Rencontres, collaborations, lectures : un aperçu

Sans être des « exilés de l'intérieur⁹⁴ », les intellectuels canadiens-français d'après-guerre étaient fort attirés par le Paris des années 1930-1950, où se réunissaient, parfois dans un même café, des penseurs existentialistes, des catholiques rouges, des marxistes doctrinaires, des anarchistes de tout poil. La guerre terminée, les intellectuels français, pressentant la nécessité de transformer en profon-

94 Il y aurait beaucoup à dire sur l'exil littéraire et philosophique canadien-français à cette époque. Falardeau n'hésitait pas à écrire en 1947 que « c'est de Paris que vient toujours la lumière », et G. Pelletier, dans ses mémoires, confie que le pôle intellectuel de sa génération se situait immanquablement en France. « Nous rêvions d'une culture dont l'épicentre ne se trouvait ni à Québec ni à Montréal, mais sur un autre continent. Nos lectures, qu'il s'agît de littérature, de politique, de sociologie ou d'histoire (sauf celle du Canada), nous transportaient inévitablement en Europe. Nos maîtres à penser, à voir et à sentir, s'appelaient Claudel, Péguy, Tocqueville, Mounier, Maritain, Michelet, Malraux, Braque ou Picasso. Morts ou vivants, ils étaient tous *ailleurs*. Et c'est vers cet ailleurs que nous brûlions de partir. » Gérard PELLETIER, *Les Années d'impatience*, *op. cit.*, p. 38.

deur la société, débattaient sur la place publique de l'avènement prochain d'une révolution sociale. Pour un intellectuel d'ici, inquiet de l'avenir de son pays, ce climat idéologique avait de quoi séduire⁹⁵, tant il lui semblait naturel de penser que ce qui se déroulait en France préfigurait le sort de l'Occident chrétien... Interrompus par la guerre, les voyages d'études recommencent, des réseaux internationaux se consolident, des collaborations s'entament⁹⁶. Pendant son voyage d'études en Europe organisé par l'Ordre des Dominicains, auquel il appartenait, le père George-Henri Lévesque, par exemple, avait fait en Belgique la rencontre du père Rutten ; à Lille, il avait travaillé aux côtés de Joseph Folliet, futur rédacteur en chef de la *Chronique sociale de France* ; il s'était instruit des préceptes jocistes directement de la bouche de l'abbé Cardijn ; séjournant au Saulchoir, il sera l'étudiant des pères Chenu, Congar, Sertillanges ; à Paris, il participera à la fondation de la revue *Esprit*, côtoyant Mounier, Izard et Maritain⁹⁷. Sans prétendre que tous ont suivi un tel parcours, celui-ci est quand même représentatif de la volonté de tisser des liens avec les milieux les plus critiques de la catholicité de l'époque⁹⁸. En retour, jetant un regard vers le Canada français, les personnalistes de France commencent à s'intéresser à ce qui leur apparaît comme un bastion clérical en terre d'Amérique⁹⁹. Avant la guerre, quelques penseurs personna-

95 Des années 1950 aux années 1960, cette fascination semble s'accroître, du moins si l'on considère l'importation des livres. De 1956 à 1963, la valeur monétaire des ouvrages importés de France quintuple. Source : Germain LESAGE, *Notre éveil culturel*, Montréal, Rayonnement, 1963, p. 53.

96 De nombreuses recherches restent à entreprendre pour bien établir les réseaux France/Canada français.

97 Sources : Georges-Henri LÉVESQUE, *Souvenances*, t. I, Montréal, La Presse, 1984 ; et Catherine POMEROYLS, *Les Intellectuels québécois : formation et engagement, 1919-1939*, Paris et Montréal, L'Harmattan, 1996, pp. 317-318.

98 Notons que lors de ses études en France, Fernand Dumont se préoccupera des prêtres-ouvriers et participera lui aussi aux réunions de la revue *Esprit*. Fernand DUMONT, « Entrevue avec Denise Bombardier », Radio-Canada FM, 13 février 1997. Jean-Charles Falardeau fera, lors d'un voyage à Paris en 1954, la connaissance de « Fernand Braudel, il retrouvera Lebras, qui mettra sa bibliothèque à sa disposition ; il ira souvent y travailler. Il rencontrera plusieurs Dominicains, les pères Chenu, Carré, Maydiou [...] ; il fréquentera la revue *Esprit*, d'Albert Béguin, où il participera à un panel avec Edgar Morin. » Témoignage de Jean STOETZEL, *Recherches sociographiques*, 1-2, 1982, p. 43.

99 Citons le numéro spécial sur le Canada français dans *Esprit* (1952) et l'intérêt porté par la *Chronique sociale de France*, *op. cit.*

listes français s'aventurent outre-mer, tels Jacques Maritain, Étienne Gilson, Daniel-Rops au H.E.C.¹⁰⁰, le père Chenu à Ottawa, convié à la fondation de l'Institut d'études médiévales¹⁰¹, tels, plus tard, Paul Vigneault, Henri-Irénée Marrou et le père Louis-Joseph Lebret¹⁰².

Bien qu'elles soient sporadiques et sans projets de collaboration clairs, ces rencontres contribuent à mieux faire connaître les travaux des artisans de l'« éthique personaliste », liant, malgré les différences culturelles, les intellectuels d'ici et ceux de France autour de la question du sort de la chrétienté dans le monde contemporain. Elles permettent aux jeunes intellectuels canadiens-français, par la discussion des enjeux socio-politiques du contexte nord-américain, de s'initier aux principaux thèmes du renouveau chrétien, concourant ainsi à sa plus large diffusion. Et au fur et à mesure que l'« éthique personaliste » quitte le cercle de l'élite académique et cléricale pour gagner l'ensemble de la communauté chrétienne, elle se confond avec la culture dont elle veut d'ailleurs épouser les formes. Elle n'est plus vraiment une idéologie, elle relève désormais d'une vision du monde dont on use sans toujours en être conscient. Bien sûr, nous l'avons dit, nombreux sont les jeunes qui, grâce aux réseaux des mouvements d'Action catholique spécialisée, connaîtront les ouvrages des philosophes personalistes et des penseurs de la « nouvelle théologie ». La Centrale de la J.E.C. surtout, où se côtoient les Gérard Pelletier, Jeanne Sauvé, Guy Cormier, Roger Rolland, soit tous ceux qui participeront plus tard à l'entreprise de *Cité libre*, est le lieu privilégié de confrontation des thèses des personalistes. Mais il n'est point besoin de connaître l'ensemble de leurs thèses : leurs idées sont dans l'air et il n'est qu'à les cueillir. Dès les années 1950, on peut constater que le vocabulaire personaliste tend à succéder au lexique clérical.

100 Catherine POMEROYLS, *op. cit.*, pp. 135 et 147.

101 Jean-Pierre JOSSUA, *Le père Congar : la théologie au service du Peuple de Dieu*, Paris, Cerf, 1967, p. 22. Le père Chenu reviendra épisodiquement enseigner à l'Institut qui, pendant la guerre, sera transféré à Montréal.

102 Vigneault enseignera à l'Université de Montréal, Marrou à l'Institut d'études médiévales et Lebret donnera un cours d'introduction à l'économie du développement harmonisé à l'Université de Montréal. Voir : Yves LAMONDE, « Introduction » (entrevue avec G. Pelletier par Y. Lamonde), *Cité libre, une anthologie*, Montréal, Stanké, 1991, p. 10 ; et L.-J. LEBRET, *Dynamique concrète du développement*, Paris, Les éditions ouvrières, Économie et Humanisme, 1961, p. 11. Vigneault et Marrou furent deux auteurs reconnus pour leur promotion du personalisme. (Au début des années 1930 en France, Marrou écrira de nombreux articles engagés sous le pseudonyme de Davidson.)

Si certains mots reviennent fréquemment en écho, ces mots de « pureté » et d'« engagement », d'« affrontement » et d'« avant-garde », de « présence au monde » et « d'assomption des valeurs » — c'est que l'œuvre de Mounier a rayonné très largement même chez ceux qui ne l'ont jamais lue, et parfois ignorent jusqu'à son existence. Ces maîtres mots, sont passés dans l'esprit de quelques hommes, clercs ou laïcs. Puis il se sont établis dans des organisations et en ont très fortement marqué l'esprit ¹⁰³.

À l'image du marxisme latent des années 1960-1970, on finit par parler de « lutte des classes », de « prolétariat », de « révolution socialiste », sans avoir nécessairement lu une ligne du *Capital* ou potassé l'œuvre de Gramsci. Un nouveau « paradigme » s'affirme, dont on trouve la trace dans l'utilisation d'un même langage, l'emprunt des mêmes références, la promotion des mêmes idéaux. Lorsque Esdras Minville, pourtant issu d'une autre génération, sinon d'une autre époque, affirme en 1953 que « le personnalisme et le sens communautaire [...] sont des valeurs permanentes et universelles [et que...] ce sont ces valeurs-là [...] dont il faut faire reprendre conscience à notre population ¹⁰⁴ », il est possible d'observer une certaine généralisation des préceptes de l'« éthique personnaliste ». Il est moins étonnant dès lors de constater qu'André Laurendeau métissait son nationalisme de la philosophie de Berdiaeff, qu'il aimait à alimenter ses réflexions de celles de l'humanisme intégral de Maritain, qu'il commentait Mounier et ne revenait pas d'un livre de Péguy sans en être profondément bouleversé. Depuis que la jeune génération canadienne-française s'était mise à l'école des personnalistes, il n'y avait plus qu'une vieille garde d'ultramontains pour saluer encore en Louis Veillot « l'écrivain de génie qui a le plus fait honneur à la littérature française depuis Bossuet ». Il n'est pas jusqu'à Lionel Groulx qui ne cite pas de moins en moins Léon Daudet et ne se prenne à glisser un mot çà et là sur quelques sommités du mouvement personnaliste. Qu'on ne pense pas que l'« éthique personnaliste » traversa seulement une certaine élite intellectuelle, qu'elle s'inscrivit seulement dans le cheminement confus de révolutionnaires en herbe et ne sut jamais atteindre les couches plus conservatrices de la population. L'essai de Nicole Laurin, s'il en est besoin, nous convainc qu'il n'est pas jusqu'aux communautés religieuses, et parmi celles-ci les communautés de monia-

103 Marcel CLÉMENT, « Mounier », *Itinéraires*, n^{os} 35-36, juin-juillet 1959, tiré à part, p. 14.

104 Esdras MINVILLE, « Conditions de notre avenir », dans Jean-Charles Falardeau (dir.), *Essais sur le Québec contemporain*, Québec, P.U.L., 1953, p. 237.

les, qui n'aient été influencées par ce courant de pensée ¹⁰⁵ — quoique, il est vrai, dans un sens bien particulier. L'horizon personaliste a aussi fait se rejoindre des hommes aux trajectoires religieuses aussi diverses que Marcel Rioux et l'abbé O'Neill, des penseurs politiques aussi opposés en apparence que Fernand Dumont, Marc Lalonde ¹⁰⁶ et Claude Ryan ¹⁰⁷. On ne faisait pas que lire des écrivains à la mode, participer par désir de provocation au discours nouveau, citer à la dérobée des auteurs reconnus pour se draper de leur autorité, on pénétrait une manière révolutionnaire de voir le monde et de le confronter. Si l'on en croit les témoignages des intellectuels canadiens-français d'après-guerre, ces lectures étaient souvent le moment d'expériences mystiques, touchant parfois à la conversion.

Claudé, Péguy, Maritain, Bernanos, tels furent les grands prophètes de notre vingtième année. Je retrouve au fond des placards de vieux gilets dont les poches déformées gardent la trace des bouquins qui ne nous quittaient guère. Et l'émerveillement de *L'échange* (Caudel) ! La joie de redécouvrir les *Mystères* (Péguy) ! Tous ces poèmes en état de grâce qui remplaçaient en nous le Crucifix ou les stances à Villequiers ! [...] Nous retrouvions la Bible aussi et l'Évangile. La poussière des cantiques sentimentaux ou jansénistes s'envolait. Toute une génération ouvrait les yeux au grand soleil de la grâce. Nous avons partagé ensemble des Odes et des Sonnets comme on partage une nourriture. La joie de certains soirs où Roger, la mèche sur l'œil, disait pour tous l'histoire de la petite fille Espérance et les longues méditations de Madame Gervaise (Péguy). Cela opérait en nous, me semblait-il, une révolution plus profonde, une libération plus totale que

105 Cf. ce numéro.

106 « Ce qui anime Lalonde, c'est sa foi, son interprétation personaliste du catholicisme. Encore adolescent, il s'engage dans la Jeunesse étudiante catholique. Il travaille à plein pour cet organisme pendant les deux années séparant la fin de ses études collégiales de son entrée à la faculté de droit. Pour Lalonde, les partis politiques ne sont pas "des épiphénomènes, des furoncles de la société", comme tendent à le croire nombre de ses camarades jécistes, mais un instrument dont dispose le croyant pour accomplir le travail de Dieu en ce monde. » Christina MCCALL et Stephen CLARKSON, *Trudeau : l'illusion héroïque*, Montréal, Boréal, 1995, p. 144.

107 Voir à ce sujet E.-Martin MEUNIER et Jean-Philippe WARREN, « De la question sociale à la question nationale : la revue *Cité libre* (1950-1963) », *Recherches sociographiques*, XXXIX, 2-3, 1998, pp. 291-316.

n'importe quelle protestation de nos camarades anarchistes. Cela, me semblait-il, marquait nos âmes pour toute la vie ¹⁰⁸.

Le journaliste Gérard Pelletier, le critique littéraire Gilles Marcotte, le sociologue Fernand Dumont, le théologien Jacques Grand'Maison, le polémiste Pierre Vadeboncoeur, pour ne nommer que ceux-là, furent tous à leur manière fortement inspirés par les ouvrages du renouveau catholique. « Ces hommes [Mauriac, Bloy, Bernanos] auront largement contribué à nous faire, nous qui avons plus de quarante ans. Ils auront été pour nous des intercesseurs ¹⁰⁹. » Pour la majorité d'entre eux, ces œuvres étaient de celles qu'on relit, dont on ne se lasse point tant leurs vérités interpellent, ce qui ne fit pas d'eux pour autant des plagiaires et des psittacistes. Les auteurs européens ont plutôt agi sur eux comme des éveilleurs de conscience. Sans eux, clame Pierre Vallières, « [qui aurait] réveillé en nous la volonté obstinée de regarder jusqu'au fond de notre condition, qui nous aurait appris que seule importe l'aventure de notre âme ? [...] Et peut-être avons-nous tout emprunté à ces grands hommes, jusqu'à notre désir d'être enfin nous-mêmes... ¹¹⁰ ». Partis du langage personnaliste, les intellectuels canadiens-français ont su en quelque sorte créer une *parole* originale réunissant de quelque façon les actions et les écrits d'une génération autour, non peut-être de réponses, mais certainement de questions fondamentales. Et surtout d'un nouvel idéal de vocation qui touchait à une forme prophétique de sainteté.

Disons-le sans détour, écrivait Fernand Dumont alors âgé de vingt-deux ans : l'intellectuel chrétien, devra être, sinon un saint, du moins un homme en marche vers la sainteté. Comme Augustin, il lira, pensera, écrira sous la poussée de l'amour ; il travaillera pour une autre cause que celle d'avoir son nom sur le dos de quelques volumes qui iront dormir à côté de milliers d'autres sous la poussière des bibliothèques. Et dans l'armée des chrétiens, il tâchera de ne pas trop dépasser la tête. Ce sera un homme de son temps : au-

108 Gérard PELLETIER, « Procès de nos ferveurs », *Amérique française*, vol. V, n° 3, mars 1946, p. 15. Sur l'influence de Péguy au Canada français, lire le très bel article de Pierre Savard, « Notre Péguy », *Les Cahiers des dix*, 45, 1991, pp. 193-216.

109 Jean-Paul DESBIENS, *Dossier Untel*, Montréal, Éditions du Jour, 1973, p. 263. En 1963, l'oblat Germain Lesage n'hésitait pas à dire que « Le Canada français presque tout entier vit de Maritain » (G. LESAGE, *Notre éveil culturel*, op. cit., p. 164).

110 Pierre VALLIÈRES, « Premières démarches de notre liberté », *Cité libre*, n° 45, 1962, dans *La Liberté en friche*, Montréal, Québec/Amérique, 1979, p. 31.

tre Prométhée, l'injustice, la haine, la pourriture d'une époque au seuil de l'Apocalypse devaient être pour lui le vautour dévorant qui ne laisse pas au repos. Ce sera enfin un pauvre : il se fera volontairement « peuple », rompant sans retour avec la bourgeoisie, les salons et tous les snobismes. [...] Se placer dans le sillage du Christ et dans l'axe de la misère. Sinon entendre, par dessus les siècles, Hamlet te crier : des mots, des mots, des mots ¹¹¹.

Autour d'un sondage

Dès les années 1950, on peut observer chez les intellectuels d'après-guerre le désir de prendre leurs distances d'avec les maîtres d'autrefois. Les Groulx, Montpetit, Minville, tant d'autres de la belle époque du nationalisme ne ralliaient plus la jeunesse avec la même fougue ; les animateurs de l'École sociale populaire passaient bien souvent pour une vieille garde. La nouvelle génération critiquait tous ceux qui s'étaient trop nettement compromis avec le régime duplessiste. Bien sûr, quelques penseurs canadiens-français imposaient encore le respect. Le père Lévesque, le père Hertel, André Laurendeau étaient des figures estimées, ils n'en étaient pas pour autant des maîtres à penser au sens qu'avait pu l'être le chanoine Groulx. En fait les véritables « maîtres » de la jeune génération étaient pour la plupart des penseurs français, ce que révèle du moins une enquête faite par *Le nouveau Journal* au printemps de 1962 ¹¹² auprès de 97 intellectuels cana-

111 Fernand DUMONT, « Dimensions d'une recherche chrétienne », *Nouvelle abeille*, V, 5, mai 1949, p. 3. Cette définition de la vocation de l'intellectuel chrétien rejoint en un certain sens fourni par le sociologue Gérard Fortin, qui fut lors des années 1960 le directeur du B.A.E.Q. : « Rien ne sert de voir souffrir les autres, disait-il, nous devons nous-mêmes souffrir pour comprendre les autres. [...] si nous voulons connaître et aider nos frères ouvriers, nous devons prendre forme, c'est-à-dire leur vie. Si nous voulons sauver la classe ouvrière, nous devons à notre tour devenir ouvriers, nous ne pourrions comprendre vraiment l'ouvrier et ses misères qu'en étant nous-mêmes ouvriers. ». Gérard FORTIN, « Ouvrier », *Nouvelle Abeille*, V, 5, 1949, p. 10. Du témoignage même de Fortin, « cette conversion à l'ouvriérisme n'était pas toutefois d'inspiration marxiste : (il faudra encore dix ans pour que Marx soit un peu connu) sa source profonde était la pensée sociale de l'Église et les mouvements d'Action catholique ». Gérard FORTIN, « Gérard Fortin », « La sociologie au Québec », extrait de la revue *Recherches sociographiques*, vol. XV, 2-3, mai-décembre 1974, Québec, P.U.L., 1975, p. 263.

112 Nous reprenons ici quelques résultats cités par Germain LESAGE dans son livre *Notre éveil culturel*, *op. cit.*, pp. 135-148.

diens-français (clercs, professeurs, journalistes, littéraires, artistes, nés entre 1878 et 1937) et qui posait la question : « Quels sont les cinq écrivains, au sens le plus étendu du mot, qui vous ont le plus influencés ¹¹³ ? » Quoique non représentatif, ce sondage présente toutefois des résultats éclairants qui confirment (ou enfin corroborent) non seulement la prépondérance des écrivains français et l'attachement remarquable aux penseurs catholique, mais aussi la place déterminante qu'occupent dans les esprits d'ici les principaux artisans de l'« éthique personnaliste ».

Des 471 réponses données par l'ensemble des intellectuels interrogés, les plus fréquentes furent entre autres : Blaise Pascal et Paul Claudel (13 fois) ; Georges Bernanos et Fédor Dostoïevsky (12 fois) ; Pierre Teilhard de Chardin et Jacques Maritain (11 fois) ; Honoré de Balzac, Albert Camus et Lionel Groulx (9 fois) ; la Bible et François Mauriac (8 fois) ; Sigmund Freud (7 fois) ; Thomas

113 Puisque ce sondage n'est représentatif en rien, nous nous voyons dans l'obligation de reproduire ici la liste complète des intellectuels canadiens-français interrogés dans le cadre de cette enquête : Angers, François-Albert ; Angers, Pierre ; Aquin, Hubert ; Baillargeon, Pierre ; Barbeau, Marius ; Barbeau, Raymond ; Beaulieu, Maurice ; Béraud, Jean ; Bernard, Harry ; Bessette, Gérard ; Blain, Maurice ; Boisvert, Réginald ; Bonenfant, Jean-Charles ; Bradet, Henri-M. ; Brien, Roger ; Bruchési, Jean ; Brunet, Michel ; Cloutier, Eugène ; Cousineau, Jacques ; Dansereau, Pierre ; David, Raymond ; de Bellefeuille, Pierre ; de Grandmont, Éloi ; Décarie, Vianney ; Desrochers, Alfred ; Dion, Gérard ; Douville, Raymond ; Dubé, Marcel ; Dumont, Fernand ; Élie, Robert ; Falardeau, Jean-Charles ; Faribault, Marcel ; Ferron, Jacques ; Filion, Gérard ; Frégault, Guy ; Gagnon, Ernest ; Garneau, René ; Gélinas, Gratien ; Giguère, Roland ; Godbout, Jacques ; Grandbois, Alain ; Grenier, Fernand ; Groulx, Lionel ; Guèvremont, Germaine ; Harvey, Jean-Charles ; Hébert, Anne ; Hébert, Jacques ; Jasmin, Bernard ; Jolicœur, Fernand ; Juneau, Pierre ; Labelle, Edmond ; Lacoste, Paul ; Lacourcière, Luc ; Lamarche, Gustave ; Lanctôt, Gustave ; Langevin, André ; Le Moyne, Jean ; Legault, Émile ; Léger, Jean-Marc ; Lemieux, Jean-Paul ; Lévesque, Georges-Henri ; Lockquell, Clément ; Loranger, Françoise ; Lussier, André ; MacKay, Jacques ; Maheux, Arthur ; Marchand, Jean ; Marcotte, Gilles ; Martin, Claire ; Minville, Esdras ; O'Neill, Louis ; Ouellet, Fernand ; Pallascio-Morin, Ernest ; Pellan, Alfred ; Pelletier, Gérard ; Picard, Georges ; Pierre-Jérôme ; Pilon, Jean-Guy ; Pouliot, Adrien ; Préfontaine, Yves ; Raymond, Louis-Marcel ; Régis, Louis-Marie ; Rioux, Bertrand ; Roberge, Guy ; Rocher, Guy ; Rolland, Roger ; Roux, Jean-Louis ; Rumilly, Robert ; Séguin, Fernand ; Sylvestre, Guy ; Toupin, Paul ; Tremblay, Jacques ; Trudeau, Pierre-Elliott ; Trudel, Marcel ; Vallérand, Jean ; Viau, Guy.

d'Aquin, Emmanuel Mounier, Proust, Shakespeare et Paul Valéry (6 fois). À 131 reprises, les intellectuels ont cité des auteurs que l'on peut rattacher au christianisme, ce qui représente près de 30% de l'ensemble des réponses.

En regroupant sous l'égide des « intercesseurs » de l'« éthique personaliste » Nicolai Berdiaeff, Albert Béguin, Georges Bernanos, Maurice Blondel, Léon Bloy, Yves-Marie Chenu, Chesterton, Claudel, Marie-Dominique Congar, Étienne Gilson, Guardini, Jean Guéhenno, Louis-Joseph Lebret, Jacques Leclercq, Jacques Maritain, François Mauriac, Emmanuel Mounier, le cardinal Newman, Charles Péguy, Gérard Pelletier, A.-D Sertillanges et Pierre Teilhard de Chardin, il est possible de se faire une meilleure idée de leur influence sur les intellectuels d'ici, quoique un tel regroupement reste toujours subjectif. La contribution de l'œuvre de Claudel, par exemple, pour être plus implicite que celles de Chenu ou de Maritain, n'en fut pas moins déterminante, comme nous l'apprend le témoignage de Gérard Pelletier cité plus haut. Les œuvres des littéraires amenèrent une vision du monde dont les ouvrages philosophiques ou théologiques ne sont souvent que le prolongement théorique. L'inquiétude du péché telle qu'exprimée chez Mauriac, l'expérience de la grâce telle que définie par Claudel, la haine de l'habitude qu'on retrouve chez Péguy, les cris de l'injustice sous la plume de Bernanos, quoique à des degrés divers et sous des modalités chaque fois très particulières, sont autant des reprises originales que les germes de l'« éthique personaliste ¹¹⁴ ». Or, si on regroupe tous ces auteurs, romanciers et docteurs, sous une même étiquette « personaliste », on les retrouve cités près de 100 fois, pour un total de 21% des réponses, ce qui en apparence semble une proportion plutôt maigre. Ce chiffre est toutefois trompeur. Car lorsqu'on décompte seulement les intellectuels ayant nommé au moins un des artisans de l'« éthique personaliste », on constate que 50 des 97 répondants, soit près de 52 %, accordent à un de ces penseurs une influence maîtresse. Cette influence devient plus décisive encore lorsqu'on s'intéresse aux seuls intellectuels d'après-

114 Ces auteurs ne peuvent aucunement être dits « personalistes » de la même manière que Lénine est dit marxiste. Par exemple, Georges Bernanos, militant des « camelots du Roy » durant sa jeunesse, resté royaliste jusqu'à sa mort, aura écrit une œuvre marquée par l'éthique aristocratique de l'honneur. Bien que son catholicisme d'écrivain soit une dramatique de la grâce, il n'en a pas moins défendu les thèmes de l'engagement, de la non-compromission de l'Église avec l'ordre établi et la bourgeoisie, de l'enfance et de l'inquiétude. Ses collaborations dans la revue *Sept*, comme celles de Mauriac, Maritain, Gilson et Daniel-Rops, en trouvant une résonance chez les catholiques d'ici comme d'Europe, contribuèrent à diffuser une critique de l'Église et à favoriser l'essor des thèmes marquants de l'éthique personaliste.

guerre (c'est-à-dire à ceux qui, en 1950, étaient âgés entre 20 et 35 ans), grimant à plus de 66%, 30 des 45 intellectuels de la génération d'après-guerre interrogés faisant mention d'un ou de plusieurs « artisans de l'« éthique personnaliste » » dans la liste des cinq auteurs ayant eu le plus d'influence sur eux ¹¹⁵.

115 Pour cette strate d'âge, les artisans de l'éthique personnaliste cités sont : Bernanos (11 fois) ; Teilhard de Chardin (8 fois) ; Claudel (7 fois) ; Mounier et Maritain (6 fois) ; Bloy et Mauriac (4 fois) ; Berdiaeff et Péguy (3 fois) ; Newman (2 fois) ; Gilson, Blondel, Guéhenno, Lebret, Chenu, Congar, Béguin, Guardini, Pelletier (1 fois). Voici quelques-uns des intellectuels canadiens-français et leurs réponses :

- *Vianney Décarie* : Maritain, Gilson, Claudel, Chenu, Mauriac ;
 - *Pierre Dansereau* : Dostoïevsky, Proust, Marie-Victorin, Conrad, Teilhard de Chardin ;
 - *Fernand Dumont* : Pascal, Bachelard, Blondel, Mounier, Bernanos ;
 - *Gérard Filion* : Saint-Exupéry, Péguy, Malraux, Mauriac, Olivar Asselin ;
 - *Fernand Grenier* : Mounier, Bernanos, Lebret, L. Febvre, Maritain ;
 - *Fernand Jolicœur* : saint Thomas, Péguy, Bloy, Newman, Dostoïevsky ;
 - *Pierre Juneau* : Dostoïevsky, Bernanos, Mounier, Balzac, Teilhard de Chardin ;
 - *Jean Marchand* : Pascal, Berdiaeff, Péguy, Dostoïevsky, Jean Le Moyne ;
 - *Gilles Marcotte* : René Char, Claudel, Teilhard de Chardin, Camus, Saint-Denys Garneau ;
 - *l'abbé Louis O'Neill* : Maritain, Congar, Guardini, Albert Béguin, G. Pelletier ;
 - *Fernand Ouellet* : Dostoïevsky, Bloy, Pierre-Jean Louve, Miller, Teilhard de Chardin ;
 - *Gérard Pelletier* : Pascal, Mounier, Bernanos, Malraux, Claudel ;
 - *Pierre-Jérôme (Jean-Paul Desbiens, alias « le Frère Untel)* : Thomas d'Aquin, Pascal, Bloy, Bernanos, Saint-Exupéry ;
 - *Bertrand Rioux* : Platon, Maritain, Heidegger, Mounier, Claudel ;
 - *Guy Rocher* : Auguste Comte, Bergson, Berdiaeff, Bernanos, Camus.
 - *Guy Sylvestre* : Claudel, Maritain, Mauriac, Pascal, Châteaubriand ;
 - *Guy Viau* : Bernanos, Van Gogh, Proust, Péguy, Georges Duhamel.
- Citons également quelques intellectuels nés avant 1915 :
- *le père Georges-Henri Lévesque* : Thomas d'Aquin, Sertillanges, Alain, A.
 - *Jean Le Moyne* : saint Paul, Rabelais, Maritain, Freud, Teilhard de Chardin ;

Ce sondage ne saurait tenir lieu de preuve. Il est au plus une autre indicateur de l'importance de la diffusion de l'« éthique personnaliste » sur l'élite intellectuelle du pays. En gardant en tête les limites d'une telle enquête, on peut tout de même s'accorder sur sa valeur de témoignage et reconnaître à travers elle les influences qui traversaient à cette époque le ciel idéologique du Canada français de l'après-guerre. Si pour des motifs méthodologiques on réfute pareille conclusion, il serait invraisemblable de nier que ce mouvement d'idées a constitué pendant un certain temps une référence consacrée.

2. La critique de la légitimité du régime cléricaliste

Maritain, de retour du Canada, me dit : « Cette fois, j'ai touché l'obscurantisme du doigt ». Tout le clergé a toutes les places, notamment l'enseignement. Il y a une immense et sourde révolte anticléricale dans la jeunesse catholique : elle prend parfois des formes impures — revendication des places — excusables. Maritain ne donne pas dix ans, avant qu'il n'y ait une terrible crise religieuse au Canada. Il pense qu'*Esprit* peut faire beaucoup là-bas. »

Emmanuel MOUNIER¹¹⁶.

La situation de la colonie aux lendemains de la Conquête était celle d'un vide socio-politique qui fut comblé, après l'échec de la Rébellion des Patriotes, par l'organisation du clergé catholique, lequel prit en charge, en sus de l'enseignement, rien moins que les soins de santé, la charité publique et la planification agricole. Cette suppléance aux pouvoirs défaillants de l'État québécois n'allait pas pour l'Église sans de difficiles ajustements. Courantes furent les circonstances ambiguës où l'on interpréta outrancièrement les vues romaines en matière de séparation de l'Église et de l'État¹¹⁷. La reconnaissance, le prestige

- *Jean-Charles Falardeau* : saint Paul, Pascal, Maritain, Rilke, Joyce, Olivar Asselin.

116 Emmanuel MOUNIER, « Entretiens VIII », 22 novembre 1934, tiré de *Jacques Maritain - Emmanuel Mounier (1929-1939)*, Paris, Desclée de Brower, collection « Les Grandes Correspondances », 1973, p. 116.

117 Lorsque Maurice Duplessis s'agenouilla publiquement aux pieds du cardinal Villeneuve, lors du Congrès eucharistique national de 1938, pour lui remettre

firent lentement glisser l'Église dans un certain cléricisme et développèrent chez elle des réflexes d'intransigeance et de moralisme qui, dès la fin du XIX^e siècle, prêtaient flanc à la critique. Devant les phénomènes sociaux de l'urbanisation, de l'industrialisation, de la culture de masse, l'« institutionnalisation »¹¹⁸ de l'Église s'accrut davantage. Si elle adaptait sa pastorale en mettant entre autres sur pied les mouvements d'Action catholique, une partie appréciable du clergé se campait encore dans des attitudes méfiantes, orthodoxes, conservatrices. Cependant, à partir des années 1930, le clergé sentant confusément que quelque chose désormais lui échappe, un climat de renouveau s'instaure. « [...] le quotidien pose des questions auxquelles l'Église n'offre plus de réponses satisfaisantes et la politique a perdu sa signification d'enjeu des luttes rituelles entre clans rivaux ; le cinéma véhicule un nouvel univers de significations et le syndicat donne aux luttes de pouvoir un tout autre visage¹¹⁹. » L'ère de l'Église triomphante est révolue. Des réformes de l'intérieur sont nécessaires. L'Église sent le besoin de se bureaucratiser, de former un clergé-expert capable de rationaliser le nouveau monde en gestation¹²⁰. Ainsi, au moment de la Révolution tranquille, la cléricature canadienne-française était devenue une véritable bureaucratie, magistralement organisée, avec ses instances décisionnelles et ses paliers d'experts. Avec les communautés de sœurs et de frères, elle s'occupait tout des services sanitaires et hospitaliers, de l'administration des écoles et des collèges, de toute une série de services à la population qui sont devenus au-

dans la main un anneau, « symbole, dira-t-il, de notre attachement à l'anneau du Pêcheur qui fut un prêcheur de charité », l'union du temporel et du spirituel était scellée : « Le moment est historique. Duplessis a astucieusement exorcisé la méfiance que l'Église entretenait à l'égard de l'État. [...] Feignant de croire que le gouvernement catholique de Duplessis marque la victoire de la vieille utopie ultramontaine, l'Église du cardinal versera dans la complaisance et se verra par moment obligée d'observer un silence prudentiel et gênant, pour ne pas compromettre les acquis historiques. » Jean HAMELIN et Nicole GAGNON, *op. cit.*, pp. 449 et 451.

- 118 Pour Fernand DUMONT, l'institutionnalisation est un phénomène historique de rigidification des cadres, normes et structures de l'Église catholique depuis près de deux siècles. Voir : *L'Institution de la théologie : essai sur la situation du théologien*, Montréal, Fides, 1987.
- 119 Jean HAMELIN et Nicole GAGNON, *op. cit.*, p. 443.
- 120 Consulter l'article de Jean GOULD, dans ce même numéro et, bien sûr, les textes pionniers de cette hypothèse dans Hubert GUINDON, *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1990.

jourd'hui du ressort de l'État. Ce virage administratif et technique ne semblait toutefois pas suffire. Car jamais l'Église ne s'était révélée aussi dépendante de l'État pour la sauvegarde du caractère catholique de la société canadienne-française. Débutait l'ère de l'alliance de l'Église avec l'ordre établi qui, d'entre tous les symptômes du cléricalisme, était, aux dires des jeunes personnalistes canadiens-français, sans contredit le plus odieux.

2.1. Au nom de l'authentique tradition chrétienne

Jusqu'à la mort du « Chef », le régime de « cohabitation pacifique » cléricoduplessiste s'est manifesté à plus d'une reprise (pensons à la grève de l'amiante, à la démission de M^{gr} Charbonneau, à la loi du cadenas, au patronage du gouvernement duplessiste, au paternalisme du clergé) et s'est traduit, aux dires des esprits critiques, par un climat social rempli de bondieuseries, d'un ritualisme outrancier, doublés d'un autoritarisme crispé et d'une surveillance accrue de la part du clergé. Aux yeux des observateurs, le Canada français semblait déchiré entre les tenants de l'ancienne ecclésiologie et les promoteurs de la nouvelle. « Au grand séminaire », s'il faut en croire un roman de Marcotte, « les élèves se partageaient en deux camps, plus ou moins marqués : les "réformateurs" et les "traditionnels". Les premiers menaçant les seconds d'une carrière confortable et stérile, et ceux-ci ne manquant jamais de brandir aux yeux des jeunes enthousiastes le drapeau de l'obéissance et de l'orthodoxie ¹²¹. » Bien que dans les années 1930-1940, la hiérarchie cléricale canadienne-française encourageât l'établissement de mouvements d'Action catholique, elle ne tarda pas à reconnaître dans ces associations de dangereux groupes contestataires. Ce qu'elle avait vivement appuyé d'abord, sera regardé d'un autre œil par la suite. L'exemple des confrontations d'un évêque à l'ultramontanisme larvé, M^{gr} Courchesne, avec les mouvements d'Action catholique est probant à cet égard. Un apostolat style dix-neuvième entraînait en conflit avec les méthodes modernes d'évangélisation ¹²². De façon plus grave, le pouvoir établi de la cléricature se voyait de plus en plus contesté par un pouvoir laïque autonome qui, pourtant, servait les buts de la Hiérarchie, sans toutefois lui être intégralement assujéti. « On instaurait ainsi un pouvoir parallèle dans l'Église, pouvoir de juridiction et pouvoir de pensée ; pour la première fois, s'organisait une résistance structurée à l'épiscopat, résistance particulièrement forte aux centrales de la J.O.C., de la J.E.C. et de

121 Gilles MARCOTTE, *Le Poids de Dieu*, Paris, Flammarion, 1962, pp. 21-22.

122 Noël BÉLANGER, *M^{gr} Courchesne et les mouvements d'Action catholique*, thèse de Ph.D. (Histoire), Faculté des Lettres, Université Laval, Québec, 1982.

l'A.C.C.¹²³. » Parce que l'Église semblait, depuis sa compromission avec le régime duplessiste, une institution exsangue, la critique des militants fut sans appel. Peut-être l'Église canadienne française n'était-elle pas davantage sclérosée qu'en France (nous sommes portés d'ailleurs à croire qu'elles se valaient à bien des égards) mais nous nous sommes alors permis de croire qu'elle était pire qu'ailleurs et volontiers unique au XX^e siècle dans sa petitesse et son obscurantisme. Critiquant « L'heure dominicale », cette émission de radio produite par des clercs plutôt conservateurs censés traduire et actualiser les vérités théologiques à l'aune de la vie des années 1950, Fernand Dumont ne mâche pas ses mots :

L'Heure dominicale est une farce sinistre, une comédie qui ne sert qu'à encroûter les chrétiens dans leur tranquillité coupable. Loin de montrer comment le monde se construit avec les chrétiens, l'Heure dominicale illustre précisément pourquoi il se construit sans eux. Elle illustre très bien la nature de l'absence des chrétiens au monde depuis deux siècles. Chrétiens frileux, chrétiens bavards, chrétiens peureux, chrétiens vantards, chrétiens anti-tout — qui se nourrissent de vent et d'apologétique — incapables de regarder en face ce monde que le Christ leur a donné comme tâche et comme inquiétude¹²⁴.

Quitter l'univers janséniste d'une religion moralisante, repliée sur elle-même, dans un pays où l'Église avait peu à peu envahi l'ensemble de la société civile, cela ne pouvait qu'affecter la vie entière des croyants. Fruit d'une réflexion amorcée quinze ans plus tôt, un livre publié à la fin des années 1960 par les prêtres défroqués Lambert et Bouchard souligne à quel point la révolution morale du personnalisme suit de près, lorsqu'elle ne la devance pas et l'augure en quelque sorte, la Révolution tranquille. Les auteurs comparent le Québec des années 1950 à un immense monastère dans lequel les hommes vivaient le corps et l'esprit immolés à Dieu, leur condition charnelle s'effaçant au profit d'une spiritualité froide, sans jamais connaître qu'une dépossession de vie. L'Église se perdait selon eux dans d'inquiétantes « routines romaines, royales, occidentales et ecclésiastiques », avec pour conséquence que la foi s'anémiait lentement au profit d'un sentimentalisme aux allures de mascarade. Il fallait tenter dès lors une libéralisation des chrétiens. L'Église ne pouvait plus se permettre, ni de renoncer à prendre à bras-le-corps le monde, ni de s'empêcher d'investir l'histoire, ni de faire

123 Gabriel CLÉMENT, *Histoire de l'Action catholique au Canada français*, op. cit., p. 311.

124 Fernand DUMONT, « L'heure dominicale ou la maladie infantile du catholicisme », *Le Carabin*, IX, 25, 15 mars, 1950, p. 1.

la sourde oreille aux revendications de la vie. « Au lieu d'être ce monastère religieux étranger aux générations nouvelles, interrogent les auteurs, l'Église ne pourrait-elle pas être l'unité même d'un monde conscient et responsable de lui-même ¹²⁵ ? » Et les deux prêtres récemment laïcisés de s'écrier dans un élan d'enthousiasme : « Vive l'Église libre ! »

Il ne fait point de doute en effet que, dans l'esprit d'une vaste majorité des jeunes croyants de l'époque, le Canada français s'assimilait sans grandes nuances, et ce, il est vrai, dans une analogie qui peut nous paraître aujourd'hui douteuse, à un Ancien Régime, devant connaître, lui aussi, sa Révolution française. Le cas canadien différait de celui de la France en ceci que c'est non seulement l'Église catholique qui devait rejoindre la Modernité, mais avec elle le pays tout entier. La jeune génération de l'après-guerre reprenait ainsi le constat des personalistes de France, pour qui la société canadienne-française représentait un bastion du cléricanisme dans une époque où l'état d'une chrétienté nostalgique du monde médiéval avait fait long feu. Pour ces militants chrétiens, il s'agissait d'abord de s'arracher à une morale d'enfants, de femmes et de vieillards qu'entretenait le cléricanisme, afin de renouer avec le véritable engagement de la foi ; ensuite de se défaire de ce « dédoublement de conscience ¹²⁶ » qui encourageait une morale à deux vitesses, l'une pour le dimanche, l'autre pour le reste de la semaine ; finalement de cesser de chercher à unir religion et politique. Toutes ces critiques formulées par des chrétiens convaincus formaient ce que l'un des cofondateurs de *Cité libre*, Guy Cormier, appelait un *anticléricanisme de l'intérieur*, c'est-à-dire un mouvement de contestation de la légitimité du régime cléricaliste issu des cercles mêmes de l'Église. L'anticléricaliste n'était pas forcément un anticlérical : la distinction, pour paraître oiseuse, importe pourtant, puisque la critique tous azimuts d'une institution catholique autoritaire, traditionaliste, immobile, dégénérait rarement en haine contre le clergé. Cela n'empêche point qu'aujourd'hui la chose ne laisse pas d'intriguer. Comment des jeunes gens, clercs et laïcs, pourtant fervents catholiques, ont-ils pu s'en prendre à une institution qui consacrait leur foi et sanctionnait leur salut ? Qu'entrent en ligne de compte, dans l'explication, les légendes des abus cléricaux, nous sommes unanimes à le reconnaître, mais de là à vouloir révolutionner la vie de l'Église du jour au lendemain, c'est à n'y rien comprendre. Surtout que ce ne sont pas les rebelles, les agnostiques, les anarchistes, qui ont dressé le plus violemment le procès de l'Église, mais les jeunes croyants, ceux qui, malgré les tentations et le désenchantement du monde, sont

125 Charles LAMBERT et Roméo BOUCHARD, *Deux prêtres en colère : pour la libération des chrétiens*, Montréal, Éditions du Jour, 1968, p. 197.

126 Vianney DUPRÉ, *Le Laïcat*, Éditions Paulines, Montréal, 1961, p. 62.

restés fidèles à un catholicisme de plus en plus délaissé. En fait, ce dont on s'aperçoit à la lecture des textes de l'époque, c'est que c'est au nom d'une foi plus pure, plus authentique, que c'est en vertu des principes évangéliques et non sur la base de doctrines hérétiques, que ces croyants engagés se sont permis de prendre à partie si vertement l'Église. Pour ne faire état que de quelques cas singuliers, les diatribes anticléricalistes d'un Fernand Dumont se réclament autant des épîtres de saint Paul que des encycliques sociales ; les polémiques du chanoine Jacques Grand'Maison, théologien et prêtre, s'appuient sur la tradition patristique ; les protestations de Gérard Pelletier se fondent autant sur les préceptes tirés des écrits de Mounier que sur l'interprétation qu'il fait des directives papales. Est-ce trop dire qu'à cette époque, ces hommes et ces femmes constituaient une part remarquable de leur génération à faire, au nom même du catholicisme, de l'honneur de la foi et de la splendeur de la Vérité, la critique de ce qui s'assimilait pour eux à un simulacre de religion ¹²⁷ ?

Nous voulons d'un Québec chrétien, affirme Guy Cormier en guise de programme dans la première livraison de la revue *Cité libre*, mais chrétien par le dedans — ce qui est bien plus difficile — et non d'un État politico-religieux qui brime les consciences et caricature, aux yeux des voisins et de ses propres enfants, un catholicisme qui transcende l'Histoire et les régimes politiques ¹²⁸.

Après les élections de 1956, où Duplessis fut, une fois de plus, porté au pouvoir, une certaine désolation se lisait sur les figures des militants de la génération d'après-guerre. En ce temps de maccarthysme, l'Union nationale avait la part belle de discréditer les propos des laïcs engagés en les taxant d'anarchistes ou pire, de communistes. Pour en finir, il fallait que la critique amorcée par les laïcs soit relayée par celle des clercs. Or, quelques mois après la reconduction au pouvoir de l'Union nationale, paraît un article faisant état de récents scandales et dénonçant la moralité douteuse des pratiques électorales de ce parti. Ce n'est ni le premier du genre, ni même le plus cinglant. Il a néanmoins cette particularité

127 Ce qui évidemment n'exclut aucunement qu'il y ait eu au Québec d'autres lieux de critique qui n'appartenaient pas au catholicisme (que ce soit Refus global alimenté par les surréalistes français, un syndicalisme tendanciellement très proche du syndicalisme américain, une culture de masse travaillée par l'*american way of life*, un journalisme teinté parfois de socialisme ou plus souvent de libéralisme, ou des fonctionnaires fédéraux qui découvraient les bienfaits du CCF).

128 Guy CORMIER, « Un Québec sans mensonges », *Cité libre*, vol. 1, n° 1, juin 1950, p. 36.

d'avoir été écrit par deux prêtres et, qui plus est, dans une revue adressée essentiellement au clergé. Et il s'avère que quatre-vingt-dix pour cent des neuf cents prêtres à qui cet article est destiné sont d'accord avec son contenu ¹²⁹. *Le Devoir* comprend le parti qu'il peut tirer d'une telle publication et en reprend de larges extraits. Trois mois environ avant l'élection de 1960, les deux auteurs, les abbés Gérard Dion et Louis O'Neill, récidivent et font paraître le livre *Le Chrétien et les élections* ¹³⁰, petit manuel de morale politique, dans lequel ils reviennent sur l'élection de 1956 et identifient les dérives de la société québécoise, rappelant, à ceux qui les auraient oubliés, les devoirs et les responsabilités du chrétien à l'égard du monde temporel. « Premier best-seller politique québécois ¹³¹ », l'ouvrage n'hésite pas à en appeler directement à Rome, citant çà et là, pour l'édification des fidèles d'ici, des morceaux d'éloquence papale qui ne laissent guère de place à la rhétorique duplessiste. Il n'est pas jusqu'à l'intention du livre qui ne soit légitimée d'une parole de Pie XII, qui affirme qu'« il faut créer une opinion publique qui [...] dénonce avec franchise et courage les personnes et les circonstances qui ne sont pas conformes aux lois ou aux institutions justes ou qui cachent déloyalement ce qui est vrai ¹³² ». Devant les élections, les deux essayistes appellent le chrétien à voter pour des idées représentées par un parti, à ne pas être tenu au moment du vote par des critères paternalistes sans liens avec les enjeux de l'élection, à voter pour l'intérêt de tous, à honnir les pratiques immorales (tel marchander son vote), à ne pas donner dans le panneau des dénonciations à l'emporte-pièce (de communisme, d'anarchisme), à ne respecter que l'autorité juste et démocratique, à user en bon citoyen de son droit de parole et de critique, à ne jamais abdiquer sa conscience de citoyen et à viser en tout temps la pratique du civisme en vue de favoriser l'instauration du bien commun. Ces mentions de morale politique témoignent assurément d'une volonté de faire œuvre d'éducation populaire ; elles indiquent aussi à quel point ces auteurs croyaient la situation du Canada français désastreuse, combien elle leur semblait exiger d'être reprise à zéro en revenant sur les bases démocratiques les plus élé-

129 Voir Pierre GODIN, *Daniel Johnson, 1946-1964 : la passion du pouvoir*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1980, p. 76.

130 Abbés Gérard DION et Louis O'NEILL, *Le Chrétien et les élections*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1960. (Achevé d'imprimer le 27 avril 1960.) Dans ce livre est reproduit intégralement leur article « L'immoralité politique dans la province de Québec » publié en juillet 1956 dans la revue *Ad Usam Sacerdotum*.

131 Pierre GODIN, *op. cit.*

132 PIE XII (1^{er} mai 1955) cité par les abbés Gérard DION et Louis O'NEILL, *op. cit.*, p. 27.

mentaires. Ce qui était odieux, pour les auteurs, c'étaient autant les pratiques déloyales de l'Union nationale, que la situation de la religion que trahissait la piètre culture politique de la société québécoise.

Une période électorale comme celle que nous venons de traverser, professent-ils, s'avère un instrument de démoralisation et de déchristianisation. Ce qui fait un pays chrétien, ce n'est pas avant tout le nombre d'églises, les déclarations pieuses des politiciens, l'apparente influence temporelle et politique de l'Église ou les « bonnes relations » entre l'Église et l'État. C'est premièrement le respect de la vérité, le culte de la justice, l'intégrité des consciences, le respect de la liberté ¹³³.

L'ère du duplessisme n'aurait ainsi servi qu'à enfoncer le pays dans un « mensonge érigé en système », dans une « macédoine de sentimentalité pieuse, d'immoralité civique effrontée et de fascisme à peine larvé ». « Et un peuple devenu esclave de cette façon n'est plus chrétien. Son clergé pourra continuer d'administrer les temples religieux, de présider aux offices et de diriger des œuvres d'un déploiement matériel considérable : l'âme spirituelle sera morte ¹³⁴. » Au jugement des abbés O'Neill et Dion, le renoncement à la foi catholique ne vaincra pas ce « déferlement de bêtise » ; au contraire est-ce l'engagement de la foi qui devient plus que jamais nécessaire. Le mal profond de la religion, le mal véritable, le mal essentiel consiste d'abord à avoir réduit la moralité « au problème des shorts, des robes-soleil ou de la loi du cadenas », alors qu'« une morale chrétienne qui respecte l'ordre des vertus pose la charité, la vérité et la justice comme fondement de la vie sociale ¹³⁵ ». Le gouvernement de l'Union nationale ne saurait à lui seul porter l'opprobre de cette situation désastreuse. Il s'y est compromis ; il n'en est point l'auteur. Les abbés Dion et O'Neill rendent le silence voire la prétention de l'Église responsables de cette dépravation morale, religieuse et politique du Canada français. Et derrière ce silence, derrière ces compromissions, ils ne visent rien moins qu'à accuser un régime clérical rompu à toutes les bassesses.

133 Abbés Gérard DION et Louis O'NEILL, *op. cit.*, p. 121. « Jamais peut-être ne s'est manifestée aussi clairement la crise religieuse qui existe chez nous. Jamais ne nous fut fournie une preuve aussi évidente du travail de déchristianisation qui s'opère dans les masses populaires. » *Ibidem*, p. 114.

134 *Ibidem*, pp. 123-124.

135 *Ibidem*, p. 114.

Le cléralisme est un mal et on ne peut l'approuver. Il nuit à l'Église, trouble l'harmonie au sein de la communauté ecclésiale et détourne les clercs de leurs devoirs spirituels. Il nuit à l'État en lui fournissant un prétexte pour ne pas prendre ses responsabilités dans des domaines qui lui appartiennent. Bannir le cléralisme, c'est servir l'Église. C'est favoriser la communication du Message évangélique, qui ne manque pas d'être obscurci lorsque la défense d'intérêts purement temporels occupe le premier plan ¹³⁶.

À peine recevable cinq ans auparavant, la cause était désormais entendue. Et c'est avec en tête la défense de l'authentique tradition chrétienne que sera entreprise, sous le couvert d'une rééducation des mœurs électorales, une réforme des mentalités cléricales. Or, en fait de critique du régime cléraliste, on ne saurait taire une œuvre qui a eu, dès le début des années 1960, un tel retentissement, qu'elle représente un événement littéraire inédit dans l'histoire de l'édition québécoise. Prenant le relais des deux abbés qui avaient pour lui « valeur de symbole ¹³⁷ », le frère Untel s'interroge sur le tabac qui entoure la publication de leurs écrits alors que ceux-ci ne lui apparaissent au bout du compte ni extravagants ni radicaux. Leurs propos de morale civique semblent plutôt

modérés, prudents, calmes [...] plus polis, que les textes des vertueux inquisiteurs qui les dénoncent. Car, enfin, *Le chrétien et les élections*, ce n'est même pas un instrument de précision [...] même pas de la théologie ésotérique. C'est quelque chose d'élémentaire, d'un peu gros, même [...]. C'est du gros pain de famille. Bref, ce n'est ni aigri, ni anarchique. Et ça fait hurler. Non mais, faut-il que les Pouvoirs aient le cuir tendre, pour hurler comme des écorchés à cause de ces textes. Faut-il qu'ils aient peur. C'est bien ça : ils ont terriblement peur, les Pouvoirs. [...] Au Québec, on explique tout par la peur : l'ahurissement des petits, la crispation des grands ¹³⁸.

C'est pour vaincre cette peur, pour contrer l'étroitesse de la culture cléraliste canadienne-française que paraissaient sous forme de lettres au *Devoir* les célèbrissimes *Insolences du frère Untel*. Colligées et réunies dans un volume, elles se-

136 *Ibidem*, p. 39.

137 *Les Insolences du Frère Untel*, Montréal, Les Éditions de l'Homme, 1960, p. 82.

138 *Ibidem*, pp. 84-85.

ront vendues en peu de temps à plus de 175 000 exemplaires ¹³⁹. Ces lettres se veulent un témoignage du recroquevillement frileux du Canada français, encorseté dans des usages « irrationnels et anachroniques ¹⁴⁰ », enclin par réflexe à se soumettre paresseusement à de quelconques autorités ¹⁴¹.

Frère enseignant à une époque où la « haute culture » était supposée mieux enseignée par les pères des collèges classiques, le frère Untel était particulièrement sensible à ce type de mésestime qui affligeait non seulement les siens, mais la grande majorité des Canadiens français devant « les Pouvoirs ». « On était méprisé. Nul n'aime être méprisé », avouait le frère Desbiens, vingt-cinq ans après la parution des *Insolences* ¹⁴². Contre ce mépris et sa source, l'autoritarisme, contre son envers, la peur de l'autorité, il appelle tous les Canadiens français, clercs et laïcs, à enfin trouver le « courage de la liberté ¹⁴³ ». « À une autorité crispée, affirme-t-il, correspond un peuple qui a perdu le sens, jusqu'au goût de la liberté. Encore une fois, cela n'est pas attribuable au catholicisme comme doctrine, mais au catholicisme petitement et sécuritairement vécu ¹⁴⁴. » Loin de l'exaltation des cercles jocistes ou des critiques savantes de l'École des sciences sociales, le frère Desbiens voyait sa tâche comme celle d'un déblayeur.

Déblayer, s'empressait-il d'ajouter, n'est pas œuvrer ; il faut pourtant commencer par déblayer ; et avant même de déblayer, il faut

139 Ce chiffre donné par Pierre GODIN, *op. cit.*, ne comprend pas la réédition récente du livre. Le 5 septembre 1960, les Éditions de l'Homme lançait *Les Insolences*. En quinze jours, 23 000 copies sont vendues. Source : Georges DUFRESNE, « Le phénomène "Frère Untel" », *Cité libre*, 31, novembre 1960, p. 24.

140 *Les Insolences du Frère Untel, op. cit.*, p. 70.

141 « Un petit fait : un jour, je bouquinais aux Presses Universitaires Laval, à Québec. Sur le comptoir, une pile de *Cité libre*. Deux frères enseignants soupèsent le fruit défendu. Ils finissent par s'informer au vendeur : "Est-ce que c'est bon, cette revue-là ?" J'interviens sans qu'on me le demande : "Non seulement c'est bon, c'est indispensable." Un des deux Frères me répondit : "Il y a un prêtre qui nous a dit que c'était mauvais." Dans son esprit, le cas semblait jugé : un prêtre avait parlé. » *Ibidem*, p. 72.

142 Jean-Paul DESBIENS et Jean GOULD, « De l'école des frères au Cégep », *Recherches sociographiques*, XXVII, 3, 1986, p. 510.

143 *Les Insolences du Frère Untel, op. cit.*, p. 74.

144 *Ibidem*, p. 71.

démolir. Saint Léon Bloy se déclarait entrepreneur en démolition. Je relaye Léon Bloy, génie en moins (il faut que je dise ça, mais je n'en crois rien), à cinquante ans de distance, comme il convient dans un pays où l'on vit avec un retard de deux révolutions et demie : horloge d'Amérique, heure du Moyen-Âge ¹⁴⁵.

Lui qui renvoyait dos à dos les athées anticléricaux et les punaises de sacristie parce que les uns et les autres n'avaient compris goutte aux véritables impératifs de la foi, lui qui croyait fermement à un christianisme libérateur, rêvait du jour où les Canadiens français redécouvriraient dans les valeurs chrétiennes une morale d'affranchissement et de sage insoumission. « Ce n'est pas le christianisme qui écrase, c'est la triple concupiscence ; et des trois concupiscences, bien connues, celle qui flagelle le plus durement les hommes [...], celle dont on ne parle jamais, celle qu'on ne dénonce jamais du haut de la chaire : l'esprit de domination ¹⁴⁶. » On retrouve là en d'autres mots les constats des abbés Dion et O'Neill, la verve bloyesque en plus. Et dans un cas comme dans l'autre, une même prédiction pessimiste quant à l'avenir : « De tous les peuples occidentaux, nous sommes parmi les seuls à n'avoir point connu de révolution politique ni de crise religieuse majeure. [...] Mais ce que nous sommes en train de voir s'établir, c'est une désaffection du peuple canadien-français vis-à-vis de la religion. [...] il n'y aura pas de solution de continuité ¹⁴⁷. » Une seule échappatoire à la paganisation du peuple québécois, une seule solution pour le dénouement de la crise qu'il traverse : « Du fond de notre trouille, du fond de notre conformisme, il faut crier et signifier jusque dans notre style que nous en avons soupé du tremblement québécoisé ¹⁴⁸. »

2.2. Une énigme : sans heurts et si rapidement

Les Insolences du frère Untel, comme le titre l'indique déjà assez, n'est pas le livre d'un laïc agnostique ou l'œuvre d'un matérialiste athée, il est signé par un religieux — heureux dans sa vocation, comme il l'a répété —, ce que plusieurs pourtant semblent feindre d'ignorer. De son propre aveu, son but en écrivant son essai n'était pas de promouvoir l'hédonisme des années 1970 ou de favoriser

145 *Ibidem*, p. 18.

146 *Ibidem*, p. 68.

147 *Ibidem*, pp. 81-82.

148 *Ibidem*, p. 80.

l'avènement du Grand Soir. C'était au plus simple « de servir l'Église ¹⁴⁹ ». On insiste rarement sur ce côté des choses ; on préfère en général faire une lecture de la Révolution tranquille qui la situe dans la continuité de l'évolution rationnelle et bureaucratique de la civilisation occidentale ¹⁵⁰. Le passage du Canada français clérical au Québec étatique consacrerait ainsi le Québec comme société moderne, soit comme une « société à la recherche de la rationalité, l'industrialisation, l'urbanisation, la bureaucratisation comme nouvelle forme de rapports humains et la participation ¹⁵¹ ». La religion évacuée du paysage public, les formes de la vie sociale sécularisées, il n'était pas jusqu'à une culture religieuse battue en brèche (dont le signe le plus éclatant reste la baisse du taux de fréquentation de la messe dominicale) qui ne venait confondre l'hypothèse d'une possible contribution du catholicisme à la Révolution tranquille. Ne restait plus qu'à lier celle-ci aux grands facteurs historiques de transformation sociale, quitte à grossir l'importance du *Refus global* et à taire celle de l'Action catholique, mettant chaque fois l'accent sur les explications rationalistes et universalistes plutôt que de restituer dans leur contexte les intentions primordiales des acteurs. Il est certain qu'il est plus savant, et moins périlleux en bout de course, de montrer comment la Raison universelle parle à travers l'Histoire, que de revenir sur les écrits des intellectuels d'après-guerre, surtout lorsque ceux-ci, à l'instar de Maritain, suggèrent à notre grand étonnement que c'est le Christ (l'Ultra-Christ, dirait Teilhard de Chardin), et non l'esprit absolu, qui, par la médiation de l'événement, de l'esthétique et de la grâce, se manifeste aux hommes dans l'Histoire.

La question la plus difficile demeure : comment sommes-nous passés du Canada français clérical au Québec étatique, c'est-à-dire comment, après avoir critiqué le régime clérical au nom de l'authentique tradition chrétienne, en sommes-nous venus à vouloir ériger des institutions séculières dirigées par des individus n'appartenant pas au clergé ? Là-dessus les interprétations sont rares. Car la critique du cléricalisme a beau avoir réussi à miner la légitimité de l'élite au

149 *Ibidem*, p. 149.

150 Les explications courantes n'excluant pas des explications moins communes, ce qui est une vérité de La Palice, il existe également des tentatives de compréhension de la Révolution tranquille en rapport avec les conflits politiques, les intérêts de classe, etc., dont nous aurions pu faire état, n'eût été la brièveté de cet article.

151 Gérald FORTIN, « Comment construire le nouveau monde rural », texte ronéotypé, écrit vraisemblablement après 1965, Bibliothèque de l'Université Laval, p. 80.

pouvoir, elle n'a pas du coup fait s'évanouir l'ensemble de l'Église du Québec. Au début des années 1960, celle-ci était encore bien présente par la richesse de ses avoirs, par ses effectifs (7 908 membres du clergé et 45 253 religieux/religieuses)¹⁵² ainsi que par la tutelle qu'elle exerçait sur les principales institutions de la province. Ce qui apparaît incroyable, c'est que l'Église se soit soudain sabordée au profit de l'État, sans lui déclarer une guerre idéologique, juridique ou constitutionnelle. Quelle raison ces milliers de clercs, de religieux et de religieuses, ayant consacré leur vie à l'apostolat social (soins de santé, éducation, administration) avaient-ils de céder leur place aux laïcs ? On peut ici invoquer la lourdeur administrative et la dépense qu'entraînait le boum démographique, la baisse des vocations religieuses, la difficulté pour l'Église de s'adapter aux derniers développements techniques. Mais tout cela ne nous fera jamais comprendre pourquoi cette transformation d'ampleur de la société québécoise s'est effectuée sans heurts et si rapidement : pourquoi, en d'autres mots, si la société québécoise le devait, l'Église l'a voulu. Des réticences se sont fait entendre, il est vrai ; néanmoins, dans l'ensemble, il s'agissait là davantage des cris d'une inquiétude compréhensible que d'une opposition en bloc à la laïcisation et à la déconfessionnalisation. Une décision du haut-clergé appuyée seulement par les tableaux des prospections socio-économiques aurait suscité des dissensions, une contestation, voire une opposition tranchée. Tel ne fut pas le cas. Au contraire paraissait-il naturel alors que les laïcs s'emparent d'institutions cléricales parfois plus que centenaires, fondées et entretenues par des religieux et des religieuses depuis toujours, ravalant ceux-ci à des rôles subalternes. Comment comprendre le déroulement de ce moment critique de notre histoire, sinon en faisant l'hypothèse que clercs et laïcs partageaient à ce moment un même idéal, une même foi, un même esprit, une même posture, et que cet idéal, cette foi, cet esprit, cette posture étaient semblables parce qu'ils procédaient justement d'une même éthique ? Comment comprendre que, même s'ils le devaient par obéissance aux tendances lourdes qu'étaient alors la montée pancanadienne de l'État-providence et le consensus occidental, par exemple, sur l'assurance-hospitalisation et la démocratisation de l'enseignement, comment croire, disons-nous, que ces clercs et ces laïcs l'aient non seulement sagement accepté, mais ardemment souhaité ?

152 Source : Jean HAMELIN, *Histoire du catholicisme*, t. II, *De 1940 à nos jours*, Montréal, Boréal, 1984, pp. 162 et 173.

3. Déconfessionnalisation et laïcisation : de l'« éthique personnaliste » à l'esprit de la Révolution tranquille

Pour que les changements des années 1960 se déroulent sans heurts, suggérons-nous, il fallait que les clercs, ainsi que les religieux et religieuses, aient été préalablement disposés à accepter la réalisation de nouvelles finalités institutionnelles, ce qui suppose qu'ils aient été déjà en partie convaincus que la réforme de leur vocation pût servir le catholicisme. D'autre part, pour que l'ensemble des laïcs, progressistes ou conservateurs, participent aussi de ce mouvement, encore fallait-il que se soit créé un certain consensus sur les significations sociales et religieuses du passage du Canada français cléricale au Québec étatique. Tout nous permet de croire que, par son insistance sur le rôle prophétique du laïcat dans le monde et sa critique mur à mur du cléricisme, l'« éthique personnaliste » prépara le terrain à une telle mutation sociale. Or, si grande que fût son influence, sa seule promotion par les chrétiens progressistes, œuvrant la plupart du temps en marge de la hiérarchie, n'aurait pu lui rallier la majorité des catholiques de la province. Pour que les conservateurs, reniant leur passé cléricale, aient participé à la constitution d'une société inspirée des préceptes de l'« éthique personnaliste », il était nécessaire en quelque sorte que cette dernière fût (en partie du moins) cautionnée, supportée, sinon promulguée comme nouvelle doctrine d'Église. Et en effet, l'étatisation de services autrefois du ressort de l'Église fut aussi désirée par certains prêtres qui, comme le père André Guillemette, directeur de l'École de service social de l'Université de Montréal en 1942, croyaient de bonne foi servir l'Église en « décléricalisant la charité ». « Le service social, selon la connaissance à vrai dire superficielle que j'en avais à ce moment, m'apparaissait très personnaliste et ne pouvait de soi en aucune façon contredire ou infirmer la charité surnaturelle la plus pure et la plus engagée ¹⁵³. » Si le catholicisme avait le rôle d'inspirer et d'orienter l'aménagement rationnel de la société, il devait laisser le soin de son édification concrète aux experts des sciences humaines.

3.1. Une conjoncture favorable

À la fin des années 1950, des millions de fidèles attendent avec un espoir mêlé de crainte la nomination d'un nouveau pape. Après la condamnation des « nouveaux théologiens » et des prêtres-ouvriers par Pie XII, on s'attendait naturellement à voir apparaître, au balcon surplombant la grande place du Vati-

153 André GUILLEMETTE, « Vingt-cinq ans de service social », *Communauté chrétienne*, XII, 70, juillet-août 1973, p. 274.

can, un pape continuant la tradition conservatrice de l'Église. Jean XXIII prend tout le monde par surprise lorsqu'il annonce, en 1958, son intention de tenir un concile pour accorder l'Église au monde contemporain. Dès les premières discussions conciliaires, coup de théâtre au Vatican. La curie vaticane, dévouée encore aux idées et au style de Pie XII, est incapable d'imposer son intention de préparer seule l'ensemble des schémas doctrinaux : cette tâche, clament des cardinaux progressistes, à qui se sont ralliés une majorité de prélats, ne doit pas être confiée à une minorité. L'hégémonie conservatrice est brisée. En plein travaux conciliaires, Jean XXIII publie l'encyclique *Mater et Magistra* (1961), puis, deux ans plus tard, reprend plusieurs points de cette nouvelle doctrine sociale dans *Pacem in terris*. Ces encycliques allaient imprimer indéniablement leur sens aux débats de l'heure en livrant l'esprit qui émanera du Concile.

Répondant au mouvement de sécularisation de la société occidentale et à celui de la décolonisation des pays du tiers monde, ces deux encycliques semblaient faites sur mesure pour le cas canadien-français, tiraillé entre, d'une part, l'anxiété de perdre, avec son encadrement religieux, son âme catholique, et d'autre part, l'attrait d'une émancipation économique moderne. Ces documents pontificaux allaient fournir des arguments, alimenter des réquisitoires, trancher dans le vif d'une nouvelle querelle des Anciens et des Modernes qui durait depuis près d'un siècle. Pour beaucoup de croyants, pour la totalité des clercs, les lettres encycliques avaient valeur de doctrine et de vérité. Les personnalistes n'étaient plus isolés dans leur espoir d'une réforme en profondeur du catholicisme d'ici, maintenant que le pape en appelait aux mêmes aspirations.

Sous la plume du pape Jean XXIII, la doctrine sociale de l'Église rejoint les grands courants de modernisation à l'œuvre dans le monde occidental depuis la Grande Crise, enjoignant l'Église à accepter le pluralisme et à chercher dans le monde moderne, plutôt que contre lui, les solutions aptes à favoriser une incarnation des préceptes du christianisme. En proposant dans *Mater et Magistra* la notion de « socialisation », Jean XXIII rompt avec près de cinq siècles de tradition naturaliste et reconnaît que l'humanité est en marche vers Dieu, que la vérité de l'Église s'édifie donc aussi dans et par l'Histoire. Le processus de socialisation que Jean XXIII voit s'affirmer dans toutes les sphères de la vie peut être une menace pour l'humanité ; il n'est pas dit qu'il ne puisse également l'entraîner vers une justice plus grande, une société meilleure, plus équitable, où elle ne connaîtra ni la faim ni l'iniquité. C'est à l'homme de décider de ce qu'il adviendra de cet immense effort de progrès. Le pari de Jean XXIII est risqué, sa confiance peut paraître aveugle. Ce serait oublier le rôle névralgique qu'il accorde à l'Église, laquelle a justement pour tâche d'orienter les avancées du monde moderne en lui insufflant les valeurs d'harmonie, de vie et de charité qui lui man-

quent. Ce serait aussi taire les responsabilités réelles qu'il confie à l'État à une époque où la socialisation s'accompagne d'une complexité croissante de la mécanique de la société.

[...] la présence de l'État dans le domaine économique, si vaste et pénétrante qu'elle soit, n'a pas pour but de réduire de plus en plus la sphère de liberté de l'initiative personnelle des particuliers, tout au contraire, elle a pour objet d'assurer à ce champ d'action la plus vaste ampleur possible, grâce à la protection effective, pour tous et pour chacun, des droits essentiels de la personne humaine ¹⁵⁴.

De tous les agents de socialisation, l'État est en effet celui qui peut mobiliser le plus d'effectifs et le plus de moyens pour endiguer la misère humaine ¹⁵⁵. État et Église sont unis autour d'une même tâche et d'un même but : protéger le mouvement de personnalisation qui découle du processus de socialisation à l'œuvre dans l'histoire. Ainsi, l'État exercera, « en ce qui concerne les droits de la personne [...] une double action : l'une de conciliation et de protection, l'autre de valorisation ¹⁵⁶ ». Toutefois, pour qu'ils puissent « interpréter rapidement et

154 JEAN XXIII, *Mater et Magistra* (15 mai 1961), dans *Trois encycliques sociales*, Paris, Seuil, 1967, p. 58.

155 Cependant, pour que le processus de socialisation soit bénéfique, encore faut-il le munir d'un programme social audacieux. Au plan économique, l'État espéré par Jean XXIII doit « [...] donner un emploi au plus grand nombre possible de travailleurs ; éviter la formation de catégories privilégiées, même parmi ces derniers ; maintenir une proportion équitable entre salaires et prix ; donner accès aux biens et services au plus grand nombre possible de citoyens ; éliminer ou réduire les déséquilibres entre secteurs : agriculture, industrie, services ; équilibrer expansion économique et développement des services publics essentiels ; adapter dans la mesure du possible, les structures de production aux progrès des sciences et des techniques ; tempérer le niveau de vie amélioré des générations présentes par l'intention de préparer un avenir meilleur aux générations futures ». *Idem*, p. 66. Et au plan social, ajoutera-t-il dans *Pacem in terris*, les pouvoirs publics devront : « développer dans la mesure de la productivité nationale des services essentiels tels que le réseau routier, les moyens de transport et de communication, la distribution d'eau potable, l'habitat, l'assistance sanitaire, l'instruction, les conditions propices à la pratique religieuse, les loisirs. Ils s'appliqueront à organiser des systèmes d'assurances [...] ; qu'à tous enfin les biens de la culture soient accessibles sous la forme et le niveau appropriés ». JEAN XXIII, *Pacem in terris* (11 avril 1963), Sherbrooke/Montréal/Paris, Apostolat de la Presse, 1963, p. 19.

156 *Ibidem*, p. 19. *Pacem in terris* s'ouvre sur une véritable profession de foi dans

objectivement les cas concrets », pour qu'ils fassent valoir « une volonté décidée et vigoureuse pour agir avec promptitude et efficacité », les gouvernants ne sauraient agir sans « conscience morale ¹⁵⁷ ». Pour Jean XXIII, c'est la charge de l'Église d'enseigner au plus grand nombre la juste doctrine, de mobiliser tous les chrétiens, plus spécifiquement les laïcs, afin d'insuffler les valeurs chrétiennes à tous les paliers de l'État. Le temps n'est plus aux croisades des chrétiens-militants ; l'ère des idéologies cède à une ère de gestion « techno-scientifique » où compte davantage l'esprit des politiques que l'utopie qu'on cherche à promouvoir à travers les ajustements de structures.

Pour pénétrer de sains principes une civilisation et pour l'imprégner d'esprit chrétien, Nos fils ne se contenteront pas des lumières de la foi ni d'une bonne volonté ardente à promouvoir le bien. Mais il faut qu'ils soient présents dans les institutions de la société et qu'ils exercent du dedans une influence sur les structures. Or la civilisation moderne se caractérise surtout par les acquisitions de la science et de la technique. Il n'est donc pas d'action sur les institutions sans compétence scientifique, aptitude technique et qualification professionnelle. [...] il faut déployer son activité comme une réponse fidèle au commandement de Dieu, comme une collaboration à son œuvre créatrice et comme un apport personnel à la réalisation de son plan providentiel dans l'histoire. Ce qui exige des hommes qu'ils vivent leur action comme une synthèse de l'effort scientifique, technique et professionnel avec les plus hautes valeurs spirituelles ¹⁵⁸.

la personne. Après avoir reconnu l'intelligence et la libre volonté de tout être humain, considéré comme personne, Jean XXIII explicite ses droits : droit à l'existence et à un niveau de vie décent ; droit à être respecté ; à diffuser et à exprimer sa pensée ; droit à une information objective ; droit à accéder aux biens culturels par l'éducation, droit d'accéder au mérite au degré supérieur de l'instruction ; droit de culte, droit de choisir librement un état de vie ; droit au travail et à l'initiative au plan économique ; droit au travail dans de bonnes conditions et à un salaire décent compte tenu de ses obligations et charges familiales ; droit d'association ; droit d'immigration et d'émigration ; droits civiques ; droits de concourir au bien commun ; droit à obtenir une garantie juridique de ces droits.

157 *Ibidem*, p. 21.

158 *Ibidem*, p. 40.

Jusqu'à quel point ce morceau de mystique (n'ayant rien à envier, par parenthèse, à l'utopie d'un Saint-Simon) a-t-il facilité le passage du Canada français clérical au Québec étatique, c'est ce qui est difficile à dire. Au strict plan de l'analyse de contenu, il est possible de constater de multiples analogies entre notre modernisation et celle préconisée par Jean XXIII, soit ; mais si nous nous sommes attardés à présenter succinctement ces deux encycliques, ce n'est pas tant pour rendre compte d'une supposée détermination de celles-ci sur la déconfessionnalisation et la laïcisation des institutions d'ici, que pour illustrer combien, au début des années 1960, ces thèmes étaient promus au sein de la pastorale, de l'ecclésiologie et de la doctrine sociale de l'Église. La parole d'un pape (infaillible de surcroît) pèse lourd sur ses fidèles, et davantage sur son clergé. On peut donc croire que *Mater et Magistra* et *Pacem in terris* allaient mettre en partie un terme aux résistances traditionalistes. Cependant, ce serait présenter les choses un peu trop mécaniquement. La synchronie entre la rédaction des encycliques et la période des réformes de nos institutions nationales révèle plus qu'une simple influence, elle décèle, selon nous, une référence commune : celle de l'« éthique personnaliste ». Si les propos de Jean XXIII ont eu un écho au Canada français, cela ne s'explique pas seulement par l'obéissance aveugle des prélats au pape, mais par le fait que ce genre de discours n'était pas étranger ni au clergé ni au laïcat chargé d'entreprendre les réformes. Au contraire venait-il sceller pour ainsi dire le labeur de toute une génération d'intellectuels canadiens-français depuis plus d'une décennie. Qu'on ne s'étonne pas que celle-ci ait saisi au vol cette chance historique de voir enfin l'État et l'Église collaborer, dans leurs champs d'action spécifiques, à l'épanouissement des personnes et à l'édification d'une société juste et fraternelle.

3.2. La conversion du haut-clergé canadien-français à l'esprit du Concile et la laïcisation des institutions

Il est possible de lire un mouvement général de retrait du clergé des institutions canadiennes-françaises des années 1930 aux années 1970¹⁵⁹, retrait d'abord des

159 Il va de soi que le vaste processus de retrait du clergé des principales institutions du Canada français ne comporte pas que des enjeux strictement religieux ou idéologiques, et qu'il fut à l'évidence motivé économiquement. Les transformations dans les pratiques administratives l'illustrent amplement, ce retrait s'est fait aussi en douce et par secteur. Demandant aux gouvernements fédéral et provincial des octrois toujours plus considérables pour assurer le budget de fonctionnement de ses œuvres, le clergé fut peu à peu mis devant l'évidence qu'une réforme était nécessaire. Le but de notre analyse n'est pas de répertorier

œuvres ayant une finalité pour ainsi dire plus « matérielle », ensuite des œuvres comportant des dimensions plus strictement « spirituelles » : débuté au sein des coopératives ¹⁶⁰, le mouvement de déconfessionnalisation gagnera ensuite le syndicalisme, puis les soins de santé, pour finalement atteindre l'éducation. De la querelle entourant la publication de l'article du père Georges-Henri Lévesque en faveur de la non-confessionnalité des coopératives au remplacement expéditif des sœurs hospitalières par de jeunes laïques diplômés ¹⁶¹, la laïcisation des institutions connut, malgré une paix relative en apparence, son lot de controverses et de tiraillements.

De toutes les institutions, c'est celle de l'éducation qui suscita les plus violents débats et les plus profondes résistances de la part du clergé. Et pour cause. L'éducation incarnait pour le clergé le lieu naturel de la formation spirituelle et de l'endoctrinement (au sens neutre) aux idéologies de l'Église. Il y trouvait ainsi une manière détournée mais efficace d'assurer son pouvoir sur la vie civile. Mais davantage, et dans un sens plus excusable, minorer la place de la religion dans les écoles, sortir les frères, les sœurs et les pères des collèges, lui apparaissait comme le renoncement à une transmission naturelle de la foi, ce qui menaçait le caractère catholique de la nation canadienne-française. Il aura fallu que se généralise un vent de réformes au sein même du catholicisme pour que le haut-clergé en arrive à formuler un compromis historique cautionnant la mise sur pied du ministère de l'Éducation.

Au sortir des années 1950, malgré les critiques cinglantes dont il est l'objet, le haut-clergé d'ici est loin d'être gagné à l'« éthique personnaliste » et continue sa tradition autoritaire et conservatrice. Quoique capable à l'occasion de composer

finement des causes économiques, répétons-le, mais plutôt d'élucider un peu mieux ce qui, symboliquement, a légitimé l'ensemble de cette transformation sociale.

- 160 Georges-Henri Lévesque justifiait la non-confessionnalité des coopératives en faisant valoir entre autres que « son objet, qui est spécifiquement économique, en fait une activité qui, formellement et directement, n'a pas de caractère religieux et, de soi, n'exige pas la confessionnalité [...] ». Georges-Henri LÉVESQUE, « La non-confessionnalité des coopératives », *Ensemble !*, vol. VI, n° 10, décembre 1945, p. 4.
- 161 Lire l'essai de Nicole LAURIN dans ce numéro et aussi son article « Le projet nationaliste gestionnaire : de l'hôpital des religieuses au système hospitalier de l'État », dans Michaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest (dir.), *Les Frontières de l'identité : modernisation et postmodernisme au Québec*, Sainte-Foy et Paris, P.U.L. et L'Harmattan, 1996, pp. 95-104.

avec certains impératifs de la vie moderne, il demeure sur ses gardes devant les prétentions trop laïcisantes qui cherchent à l'expulser des cercles du pouvoir. Pour les évêques plus conservateurs, les bouleversements sont trop rapides, les acquis historiques trop vite liquidés. Février 1961, la bureaucratie libérale s'affaire à expliciter ses intentions : une note confidentielle du ministre dévoile le projet de réformer de fond en comble le Comité catholique, entre autres par une diminution du nombre d'évêques y siégeant à sept et une augmentation du nombre des membres nommés directement par le gouvernement à vingt et un. Sur les visages des évêques se lit la consternation. « L'Épiscopat n'acceptera jamais la déconfessionnalisation, l'étatisation de l'école ! », s'exclame M^{gr} Coderre. L'historien Jean Hamelin fait état d'une lettre adressée au gouvernement, dans laquelle des évêques taxent le projet de réforme d'« ingérence accrue de la politique de parti dans l'éducation publique », réclamant le droit de décider à huis-clos des réformes du Comité catholique¹⁶². Cette lettre ne sera pas retenue par l'assemblée des évêques, elle donne néanmoins le ton et nous rappelle que tout est alors loin d'être joué. Au moment où le gouvernement dépose le projet de loi 60, l'épiscopat, écarté du processus, cherche à ne pas trop se compromettre. Mais un jeu de stratégie politique devient clairement visible. L'Église doit réviser ses positions. Peu à peu la digue conservatrice cède sous la force du courant.

Cette pression ne provient pas uniquement des foyers laïcisants, elle émane de l'intérieur même de l'Église. Depuis la mort de Duplessis, on assiste dans l'Église à une véritable « libération de parole ». Des essais font, comme jamais, la promotion du laïcat, de l'engagement, de la posture prophétique, de la conversion de la pensée chrétienne aux signes du temps : un procès religieux de la religion se fait maintenant entendre. L'esprit du Concile ne souffle pas seulement à Rome, il gagne ici les diocèses et les paroisses. Les laïcs ne craignent plus d'exposer publiquement leurs griefs contre une Église hésitante qui, lors même qu'elle fait d'eux « des athlètes capables des plus hautes performances », les invite « à déployer leur force en jouant à la marelle¹⁶³ ». « Il nous est difficile, d'avouer Pierre Dansereau, de nous convaincre que ce que nous avons à y apporter a vraiment de la valeur. Nous avons l'impression qu'on nous est reconnaissant de nous taire. Et en nous taisant nous nous trahissons nous-mêmes et nous trahissons le Christ. Nous voilà dans le portique, sur le parvis peut-

162 Jean HAMELIN, *op. cit.*, p. 252. Sur les rapports entre le gouvernement libéral et l'épiscopat lors de la grande négociation autour de la création du ministère de l'Éducation, nous suivons ici de près la lecture proposée par cet historien.

163 Gérard PELLETIER, « Les laïcs dans l'Église », *Communauté chrétienne*, vol. 1, n° 4, juillet-août 1962, pp. 235-236.

être ¹⁶⁴. » Tandis que « d'en haut », le haut-clergé voit également peser sur lui les nouvelles directives encycliques. Des clercs n'hésitent pas à vouloir presser la marche de la conversion de l'Église canadienne à l'utopie sociale en déduisant pour elle les normes particulières applicables au cas canadien-français.

Le Rapport Parent, implicitement, écrit par exemple l'abbé Gérard Dion, fait confiance à l'Église, et à son influence sur ses membres à elle, qui constituent la grande majorité des citoyens. Enfin, le Rapport Parent, sans l'exprimer, fait confiance aux laïques qui sont de l'Église autant qu'à l'ensemble de la population. En somme, il est pénétré de l'esprit que Jean XXIII voulut voir régner et que son successeur entend continuer à promouvoir. Ce Rapport n'est nullement marqué de ces caractères que dénonçait si fortement au Concile l'évêque de Bruges, M^{gr} de Smedt : « Le triomphalisme, le juridisme, le cléricalisme ». Il se situe dans la perspective de l'Église d'aujourd'hui et non dans celle d'une Église de Contre-Réforme ¹⁶⁵.

« Dévoués indéfectiblement à la papauté ¹⁶⁶ », pressés par les militants laïques, les vingt-huit évêques du Québec doivent repenser leur implication, leur engagement et leur style de gouverner. Il n'est pas jusqu'au cardinal Paul-Émile Léger, celui-là même qu'on avait nommé en remplacement du controversé M^{gr} Charbonneau, qui, lors d'une retraite à la Villa Saint-Martin, n'« accepte de plonger dans l'inconnu » et d'épauler dorénavant « une action pastorale ouverte au dialogue, attentive à la personne et confiante envers le laïcat ¹⁶⁷ ». Devant la chambre de commerce de Montréal, en janvier 1962, il reprendra le thème de la socialisation pour mieux traiter des avantages de la croissance de l'État lorsque celui-ci travaille en collaboration avec les divers corps intermédiaires de la société qui forment « une précieuse protection pour la personne » et assurent une

164 Pierre DANSEREAU, « Lettre à un séminariste sur l'aliénation intellectuelle », *Cité libre*, n° 32, décembre 1960, p. 17.

165 Gérard DION, « La séparation de l'Église et de l'État », *Maintenant*, 21, septembre 1963, p. 265. L'étatisation, rappellera-t-il ailleurs, « n'est qu'une forme par laquelle se manifeste la socialisation [décrite dans *Mater et Magistra*]. La propriété publique des moyens de production dans certains cas, dans certaines circonstances particulières, est non seulement utile, profitable, mais elle est rendue nécessaire pour des raisons de bien commun ». Gérard DION, « Socialisation », *Maintenant*, n° 23, novembre 1963, pp. 331-332.

166 Jean HAMELIN, *op. cit.*, p. 212.

167 *Ibidem*, pp. 212-213.

« critique efficace des décisions du gouvernement ¹⁶⁸ ». « Une adaptation continue et un perpétuel renouvellement, prévient le Cardinal, sont absolument nécessaires pour tout ce qui n'est pas immuable dans la Révélation : l'administration des sacrements, la présentation du message évangélique, l'activité de l'Église elle-même ¹⁶⁹. » En ralliant l'un des membres les plus influents de la Hiérarchie catholique canadienne-française, l'« éthique personnaliste » était pratiquement consacrée. Par elle, l'Église « découvre que d'autres structures peuvent soutenir son objectif ¹⁷⁰ ». La voilà maintenant prête à baisser la garde et accorder certaines concessions.

En juillet 1963, l'épiscopat mandate la Commission sacerdotale provinciale de l'éducation catholique pour analyser soigneusement le projet de loi sur la réforme de l'éducation et pour lui fournir des recommandations. « Elle commence par mettre la doctrine à l'heure de *Pacem in terris* et de Vatican II [...]. Abandonnant la vieille ecclésiologie et la vision d'une société structurée en familles, Église, État, elle assoit sa position sur la liberté de conscience et les droits de la personne [...] ¹⁷¹. » Une fois le travail de la Commission terminé, les évêques se rencontrent, amendements juridiques, observations du cardinal Léger et projet de lettre au premier ministre en main.

Tous ces documents vont dans le même sens. La lettre explicite les principes qui fondent les amendements. [...] Elle fait découler du droit à la liberté de conscience le droit à la confessionnalité. [...] Cette lettre-manifeste est, au plan des idées, un véritable coup de barre. Elle renie un siècle d'intolérance — non d'intransigeance, qui demeure l'attitude du corps épiscopal ¹⁷².

Voulant éviter l'affrontement ouvert, Église et État négocient en coulisses l'amendement du projet de loi. Le compromis historique stipule que l'épiscopat continuera de régir ses institutions scolaires à la condition de respecter les normes et règles élaborées par le ministère. Mais, pour Jean Hamelin, « une inconnue demeure » : comment comprendre que les évêques aient changé si vite de

168 Cardinal Paul-Émile LÉGER, *La Presse*, 1 février 1962, p. 11, cité dans *idem*, p. 248.

169 Cardinal Paul-Émile LÉGER, « Le concile, une exigence dans la vie de l'Église », *Communauté chrétienne*, 4, juillet-août 1962, p. 200.

170 Jean HAMELIN, *op. cit.*, p. 258.

171 *Ibidem*, p. 256.

172 *Ibidem*, p. 257.

position sur la laïcisation de l'enseignement ? « Est-ce une stratégie ou une conversion authentique ? Rien ne nous autorise, dit-il, à mettre en doute la sincérité des évêques. Mais une question se pose : est-ce possible d'intérioriser si rapidement une autre vision du monde et d'en vivre au jour le jour ¹⁷³ ? » Bien entendu, une telle palinodie trouve d'abord son explication dans l'intérêt qu'avait l'épiscopat à invoquer les droits de la personne pour asseoir le bien-fondé de l'école confessionnelle. Or l'admission d'une pareille justification légitimait du même coup le bien-fondé de la création du ministère de l'Éducation. Mais, de notre point de vue, ce changement d'attitude de la part des évêques ne relève ni de la pure stratégie ni vraiment de la conversion authentique. Nul besoin de mettre en doute la sincérité de l'épiscopat : si sa conversion ne résultait pas nécessairement d'une intériorisation ou d'une expérience religieuse profondément vécue, cela n'empêche pas de croire qu'elle fut véritable. Car pour une large part des évêques canadiens-français formés à l'orthodoxie romaine, l'obéissance est aussi une valeur, valeur aussi authentique que la prière ou la méditation intérieure. Il semble donc que, paradoxalement, ce soit le traditionalisme de l'épiscopat canadien-français qui aura finalement eu raison de ses dernières résistances face à la laïcisation, que c'est par obéissance filiale au pape que les évêques auront mis un terme à l'ère d'un catholicisme dominé... par l'autorité et par l'obéissance !

3.3. La personne comme compromis sociétal

Mais jusqu'où ira ce vaste mouvement de laïcisation de la société canadienne-française ? Cette question, qu'on pouvait entendre sur toutes les lèvres, n'était pas sans correspondre à la création du mouvement laïque de langue française en avril 1961 d'où émanait, chez certains de ses membres, un discours radical. Dans maints journaux et revues, se retrouvaient des critiques de la société canadienne-française qui ne reposaient plus sur la philosophie de l'« éthique personnaliste », mais empruntaient principalement un langage alternatif véhiculant l'image d'une religion par nature aliénante ¹⁷⁴. Certains catholiques craignaient

173 *Ibidem*, p. 259.

174 Le cas de Pierre Vallières est à cet égard l'un des plus intéressants. « Dernier » des personnalistes canadiens-français, Vallières tentera en vain de relancer la revue *Cité libre* en lui insufflant un radicalisme tout empreint de la pensée de Mounier et enclin à reconnaître le bien-fondé des mouvements indépendantistes et socialistes. En 1964, il fondera la revue *Révolution québécoise*, témoignant de sa « conversion » à l'action révolutionnaire. « [...] en trois ans, j'étais passé du personnalisme et de l'existentialisme à la violence politique. C'est dire l'impatience que nous éprouvions de secouer la société

le pire. « Il ne faudrait pas, disait Bertrand Rioux, que l'opposition au père, symbolisé par le cléricalisme, porte sur Dieu lui-même et sur le respect dû au caractère sacerdotal des clercs comme représentants de Dieu ¹⁷⁵. »

La critique du cléricalisme, qui avait été le combat des intellectuels de la génération d'après-guerre, semblait peu à peu se transformer, pour les laïcistes radicaux du M.L.F., en une critique de la religion tout court. Bien que ce radicalisme ralliât peu d'intellectuels, il menaçait et exacerbait la situation. L'« éthique personnaliste », en passe de devenir — depuis l'intronisation de Jean XXIII — le discours dominant de la catholicité, semblait dès lors menacée. Le personnalisme n'allait-il être qu'un feu de paille, qu'un discours de transition, qu'une simple idéologie-visa ? L'essor (pourtant timide) d'un laïcisme radical allait au contraire servir sa cause en effrayant la vieille garde conservatrice. Faisant sienne l'idée du pluralisme pour protéger ses minces acquis, cette dernière se ralliera aux idéaux des personnalistes, lesquels, pour leur part, ne manqueront pas d'en appeler à une constitution protégeant les droits et libertés de la personne. La société québécoise « se heurte aujourd'hui à des forces d'évolution naturelle qui travaillent à la disjonction de ses fondements mêmes. Pour restructurer un nouvel équilibre, elle doit faire appel à d'autres notions et les approfondir, non plus dans la perspectives des sociétés, mais de la personne ¹⁷⁶ ». Les personnalistes se méfient en effet des conceptions unanimistes, qu'elles soient cléricales ou anti-cléricales, puisque celles-ci oublient la personne au profit d'un système ou d'une mécanique totalitaire.

[...] un État laïque-par-principe n'est pas forcément un État neutre, même dans un sens relatif. Il risque au contraire d'être un État anti-religieux. Refuser toute reconnaissance à la religion, c'est dire qu'elle n'a aucun rôle comme puissance formatrice de l'homme dans la conception du bien que se fait un État. [...] Or une société et un État vraiment soucieux de l'autonomie de l'homme ne doivent pas se borner à défendre la liberté d'option des particuliers ; ils ne doivent pas même se borner à assurer les conditions de développement des individus suivant des options. [...] Ils doivent assu-

québécoise. Ayant goûté à la liberté, nous la voulions toute et tout de suite. » Pierre VALLIÈRES, *La Liberté en friche*, Montréal, Québec/Amérique, 1979, p. 18.

175 Bertrand RIOUX, « Réflexions sur notre chrétienté », *Cité libre*, 31, novembre 1960, p. 16.

176 Maurice BLAIN, « Situation de la laïcité », *L'École laïque*, Montréal, Éditions du Jour, 1961, pp. 50-53, cité dans Jean HAMELIN, *op. cit.*, p. 233.

rer que personne ne soit dévalorisé ou privé des droits ou des possibilités dont bénéficient les autres, à cause de ses options légitimes. Autrement, en défavorisant certaines options par rapport à d'autres, la société dévaloriserait la liberté d'option elle-même, et partant l'autonomie de la personne ¹⁷⁷.

Alors membre modéré du M.L.F., Charles Taylor résume ici en peu de mots la conception de la laïcité qui, pour l'essentiel, fut cautionnée au Québec. Libérale, cette conception n'en porte pas moins le sceau d'un catholicisme renouvelé faisant de l'État le garant, dans la sphère temporelle, des valeurs professées par l'Église dans la sphère spirituelle. « La laïcité, clamait Maurice Blain, se fera avec les chrétiens, ou elle ne se fera pas ¹⁷⁸. » Les espoirs d'un républicanisme laïque tout comme ceux d'une résistance cléricale étaient mis en échec. Le Québec étatique naissait sous le signe d'un nouveau garant transcendantal. La personne allait pour ainsi dire devenir le *compromis sociétal* par lequel on passait d'un régime privilégiant l'ordre et la hiérarchie à un nouveau mode de régulation sociale favorisant l'épanouissement de la personne ainsi que le pluralisme social.

Le temps de l'institutionnalisme est passé, lançait l'oblat Germain Lesage ; l'avenir exige un personnalisme qui engage pleinement la conscience de tous et de chacun dans la réalisation de la vocation individuelle et de l'idéal collectif. Mieux que des ordres descendant des trônes, il faut des convictions procédant des esprits. L'obéissance récalcitrante aux lois, qui a longtemps été nôtre, doit être obligatoirement remplacée par la réponse spontanée et vertueuse à l'appel des convictions et des consciences ¹⁷⁹.

Après la critique du cléricisme, après la conversion du haut-clergé aux préceptes et à l'esprit du Concile, après la laïcisation de la société canadienne-française sous la gouverne du respect des droits et libertés de la personne, tout était fin prêt pour que débute l'ère de l'épanouissement de la personne. Malheureusement, il était écrit que le consensus sociétal autour de ce garant transcendantal allait connaître des dissensions très vives et très rapides autour de l'établissement des conditions de sa réalisation et du programme socio-politique que l'on devait mettre en œuvre. La définition du Bien commun, tout autant que le poids à accorder à la présence de la communauté furent des pierres

177 Charles TAYLOR, « L'État et la laïcité », *Cité libre*, 54, février 1963, p. 5.

178 Maurice BLAIN, *op. cit.*, cité dans Jean HAMELIN, *op. cit.*, p. 235.

179 Germain LESAGE, *op. cit.*, p. 191.

d'achoppement majeur au milieu d'un accord des intellectuels autrement à peu près général¹⁸⁰.

3.4. Les laïcs dans l'État : la rechristianisation de l'intérieur¹⁸¹

À nos amis incroyants, nous avons toujours dit clairement [...] : Nous sommes des chrétiens ; vous avez quitté l'Église. En dépit de cette différence essentielle, nous désirons de part et d'autre, avec une égale détermination, la mort du cléricisme. Vous êtes persuadés que le repli du clergé hors des responsabilités temporelles qui ne sont pas les siennes entraînera fatalement l'annulation pratique de toute vie religieuse. Nous estimons au contraire que l'Église québécoise a besoin d'abandonner un rôle qui n'est pas le sien pour retrouver son vrai sens et qu'elle sortira plus grande de cette transformation.

Gérard PELLETIER¹⁸².

Au début des années 1960, nous étions déjà bien loin des mises en garde d'un M^{gr} Courchesne contre les excès de l'intervention étatique. « On sortirait l'État de ses attributions, disait-il à l'époque, en le poussant à perdre de vue des mesures destinées à promouvoir le bien commun, pour lui imposer des tâches qui doivent relever de l'initiative familiale, de la coopération intelligente et de la charité organisée¹⁸³. » Autre temps, autres mœurs. Dorénavant, la doctrine

180 À ce sujet, lire Martin-E. MEUNIER et Jean-Philippe WARREN, « De la question sociale à la question nationale : la revue *Cité libre* (1950-1963) », *Recherches sociographiques*, XXXIX, 2-3, 1998.

181 Notre argumentation rencontre la même limite que celle qui était présente dans l'essai de Max Weber sur l'éthique protestante. La tentative de démontrer comment l'éthique personnaliste a pu structurer positivement les réformes des années 1960 est en soi chose impossible. Même si des études sur les motivations et intentions des acteurs de la modernisation restent encore à entreprendre, il est clair que les Arthur Tremblay, Yves Martin, Claude Castonguay, ces grands commis de l'État québécois, ne faisaient pas du « personnalisme » une fois dans leur bureau !

182 Gérard PELLETIER, « À mots découverts », *Cité libre*, 33, janvier 1961, p. 17.

183 « Circulaire au clergé » (12 novembre 1931), MER, M^{gr} Georges Courches-

sociale de l'Église admettait non seulement la nécessité d'une intervention accrue de l'État, elle allait jusqu'à inciter les laïcs à y œuvrer ardemment¹⁸⁴. Et pour que le laïcat fasse de l'État un véritable lieu d'incarnation et d'épanouissement des valeurs spirituelles, l'Église renonçait à sa volonté d'influencer directement les structures temporelles. L'Église ne saurait toucher le monde que « dans le respect absolu des consciences et qu'en agissant par en bas grâce à l'influence morale des chrétiens participant à la communauté des hommes¹⁸⁵ ».

Quand l'Église sait commander les catholiques en tant qu'ils sont ses membres et qu'elle sait inspirer l'État, non pas par des menées guidées par la peur et la défense des privilèges qui ne correspondent plus à l'évolution du milieu, mais par le saint rayonnement de sa doctrine et de ses adeptes, c'est ainsi qu'elle est la plus respectée parce qu'elle fait appel à une plus grande intériorité de vie. Il ne s'agit donc pas de cantonner l'Église dans le spirituel, mais de concevoir un mode d'action sur le temporel qui corresponde à notre âge de culture¹⁸⁶.

Pour les intellectuels catholiques d'après-guerre, le laïc s'impose ainsi comme le médiateur des dimensions spirituelles et temporelles : l'État est sa cité, l'Église sa vigile. Tant que les laïcs canadiens-français exerceront « leur action comme une synthèse de l'effort scientifique technique et professionnel avec les plus hautes valeurs spirituelles¹⁸⁷ », leur implication dans l'État servira donc l'édification de la cité fraternelle annoncée par le christianisme.

L'État, c'est nous ! de s'exclamer au nom des laïcs canadiens-français Pierre Saucier. Les impératifs de la justice distributive veulent une équitable répartition des biens à tous, laquelle exige

ne, I, 80. Cité par Noël BÉLANGER, *M^{gr} Georges Courchesne et les mouvements d'Action catholique*, op. cit., p. 76.

184 Voir Guy BOURRASSA, « La crainte de l'État », dans André Raynauld (dir.), *Le Rôle de l'État, Conférence annuelle de l'Institut canadien d'affaires publiques - 1962*, Montréal, Éditions du Jour, 1962, pp. 105-111.

185 Bertrand RIOUX, « Comment doivent évoluer les rapports de l'Église et de l'État dans le Québec », *L'Église et le Québec, Conférence annuelle de l'Institut canadien d'éducation aux adultes (I.C.E.A.) - 1961*, Montréal, Éditions du Jour, 1961, pp. 116-117.

186 Bertrand RIOUX, « Réflexions sur notre chrétienté », *Cité libre*, 31, novembre 1960, p. 15.

187 JEAN XXIII, *Pacem in terris*, 11 avril 1963, op. cit., p. 40.

une intervention plus poussée de l'État. Il n'est pas besoin d'être marxiste pour professer cette saine doctrine qui sous le nom de catholicisme social a trouvé, il n'y pas longtemps, une éminente illustration dans l'encyclique de Jean XXIII, *Mater et Magistra* ¹⁸⁸.

Pour les laïcs militants appelés à collaborer (de près ou de loin) à la consolidation de l'État québécois, la Révolution tranquille allait représenter un moment d'investissement personnel où seraient confondues vision du monde, identité et profession. « C'était en quelque sorte la synthèse harmonieuse permanente entre l'affirmation comme travailleur, comme Québécois et comme chrétien ¹⁸⁹. » Au début des années 1960, entrer dans la fonction publique, c'est plus que dénicher un bon emploi stable, c'est aussi pour plusieurs entrer dans une nouvelle forme d'apostolat : l'*apostolat de la compétence* au service des personnes et du bien commun. Nombreux furent les jeunes diplômés de l'université qui préférèrent servir les intérêts du peuple plutôt que ceux des compagnies privées. À l'heure du Concile, aussi absurde que cela puisse sembler aujourd'hui, le travail comme bureaucrate est souvent perçu comme une véritable vocation visant à favoriser l'épanouissement des personnes ; et en définitive, à servir la cause du christianisme ¹⁹⁰. « Rationaliser le monde, en l'aménageant autant qu'il est possible », n'était-ce pas en bout de course, dans l'esprit des acteurs de l'époque, « l'humaniser » : « le christianiser » ¹⁹¹ ?

N'ayant trop souvent de la technique qu'une vue utilitaire, l'ayant maintenue hors du champ de la culture, nous sommes assez peu portés à reconnaître la signification profonde, osons le dire, spirituelle, de la rationalisation, constatait le jésuite François Russo.

-
- 188 Pierre SAUCIER, « L'État, c'est nous », *Maintenant*, 21, septembre 1963, p. 267.
- 189 Joseph GIGUÈRE, « Le Dieu des Québécois, acteurs de la Révolution tranquille », dans Marc Lesage et Francine Tardif (dir.), *Trente ans de Révolution tranquille : entre le Je et le Nous. Itinéraires et mouvements*, actes du colloque « Elle aura bientôt trente ans la Révolution tranquille » (21 au 24 août 1989), Montréal, Bellarmin, 1989, p. 60. Joseph Giguère fut président du Conseil de la CSN (région de Québec) de 1975 à 1980.
- 190 Il va sans dire que *perçu* ainsi, il sera *vécu* tout autrement, et que les idéaux personnalistes céderont très rapidement, sauf chez quelques-uns dont il est assez facile de faire le compte, devant des idéaux plus nationalistes et socialistes.
- 191 Danielle HERVIEU-LÉGER, *De la Mission à la protestation*, Paris, Cerf, tiré de René PUCHEU, « Ceux qui ont cru réussir », *Esprit*, mai-juin 1977, p. 18.

Celle-ci manifeste la domination de l'esprit sur la matière. En pénétrant les choses de rationalité, en les ordonnant, nous en exprimons la vérité, en même temps que nous incarnons la science dans les faits. Un monde rationalisé est un monde rendu plus harmonieux. Rationalisée, l'action de l'homme est plus parfaite, plus belle, plus digne d'être offerte à Dieu notre Créateur. [...] Elle [la rationalité] est facteur de communion entre les hommes ; elle contribue à assurer cette convergence de l'humanité, dans une réalité ultra-personnelle, respectueuse des personnes [...] ¹⁹².

En lui insufflant les normes et les valeurs correspondant aux préceptes du christianisme, en rationalisant le monde (pour le faire tendre ainsi vers sa perfection), l'action des laïcs engagés dans l'État ne les éloignait pas trop de la nef de l'église. Avec Vatican II, l'Église s'ouvre au monde ; pis, dirons-nous, celui-ci devient en quelque sorte église. Les laïcs sont dès lors appelés à consacrer le monde, c'est-à-dire qu'ils doivent chercher « à atteindre le Christ au creux de la moindre réalité terrestre pour remonter au Père avec toute la sève du monde ¹⁹³ ». Si l'on reprend les catégories de l'Action catholique, le bureaucrate s'attachera à *voir* avec réalisme les réalités qui oppriment le peuple et ce, en profitant des ressources qu'apporte la science ; à *juger* avec acuité des solutions les plus pratiques pour mettre un terme aux situations humiliantes et aliénantes ; à *agir* afin de transformer la réalité dans le sens d'un plus grand épanouissement personnel et ainsi permettre que chaque être puisse participer à l'élévation des plus riches valeurs spirituelles. Au moment des grandes réformes des institutions du Canada français, de même que des plus imposantes œuvres de rationalisation, maints technocrates n'étaient pas, croyons-nous, sans vivre en partie de cet idéal humaniste. La réforme de l'éducation (avec ses impératifs d'adaptation et d'épanouissement de la personne), les projets d'aménagement du territoire (avec leur insistance sur les thèmes de libération de la parole, de démocratisation et d'efficacité des structures), ne sont-ils pas autant de projets qui ont porté d'une manière ou d'une autre le sceau de l'« éthique personnaliste ¹⁹⁴ » ?

192 François RUSSO, *Technique et conscience religieuse*, Paris, Éditions Bonne Presse, 1961, pp. 42-43.

193 Jacques GRAND'MAISON, *Le Monde et le sacré*, t. II, Paris, Les Éditions ouvrières, 1967, p. 220. Ce livre est la publication remaniée de sa thèse doctorale déposée en 1964.

194 Notons que plusieurs intellectuels de la génération d'après-guerre seront invités à siéger sur les grandes commissions de réforme ou à y travailler comme experts et conseillers. Ne pensons qu'à Guy Rocher (Commission royale

L'affirmation de ce nouvel idéal d'engagement du laïc vient nous faire mieux comprendre la « tranquillité » et la rapidité de la laïcisation des institutions du Canada français. Que pouvaient les clercs les plus cléricalistes, les évêques les plus conservateurs, les religieuses les plus orthodoxes contre cette mouvance d'idées consacrée par le pape lui-même ? Dans l'Église renouvelée, l'engagement d'un nouveau directeur laïque ne pouvait plus être considéré comme un danger potentiel par les clercs : il était des leurs. C'est pourquoi ils laissaient sans trop rechigner la place à ces laïcs appelés pour ainsi dire à un sacerdoce mondain, plus compétents qu'eux, mieux à même par là d'orienter chrétiennement le large processus de socialisation, et d'autre part plus aptes, puisque déjà de plain-pied dans la réalité charnelle, à consacrer le monde. Pour plusieurs laïcs, la laïcisation et la rationalisation des institutions représentaient ainsi un pas de plus vers la rechristianisation authentique d'une société définie par les mots pluraliste, personnaliste et communautaire...¹⁹⁵

4. Conclusion

L'historiographie québécoise des dernières années est déchirée par une opposition qui semble à première vue indépassable. D'abord, elle constate une rupture déterminante dans l'idéologie : il y a une solution de continuité, par exemple entre un Joseph-Papin Archambault et un Pierre Vadeboncoeur, qu'il est impossible de nier ; Jean Lesage n'est pas Maurice Duplessis ; et la liste est longue de ceux qu'on peut ainsi opposer. On ne saurait rejeter la réalité, du moins pour les acteurs de l'époque, de la Révolution tranquille et des divers bouleversements qui s'ensuivirent. D'autre part, la tranquillité de cette révolution incite justement à la relativiser. On serait passé, a-t-on souvent répété, au Québec étatique en troquant les clercs contre des technocrates comme on échange sans s'en apercevoir un bonnet blanc contre un blanc bonnet. Les lames de fond de l'infrastructure économique (Marx), démographique (Riesman), rationalisatrice (Weber), égalisatrice (Tocqueville), disons les déterminismes de ce que Durkheim appelait en son temps la morphologie sociale, auraient eu le dernier mot sur les pétarades et les énervements de la révolution. La lecture que nous proposons de la Révolution

d'enquête sur l'éducation), Claude Ryan et Jacques Grand'Maison (Commission sur l'éducation des adultes), Gérald Fortin (Commission d'enquête sur la santé et les services sociaux), Fernand Dumont (Commission d'enquête sur les laïcs dans l'Église).

195 Voir Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral : problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Fernand Aubier, 1936.

tranquille tente de dépasser ce que nous estimons être un faux dilemme. Il y a eu *à la fois* continuité et rupture. Rupture, parce que l'idéologie canadienne-française est passée en l'espace de vingt-cinq ans d'une éthique de type post-tridentine à une éthique de type personnaliste ; continuité, parce que cette rupture s'est faite à l'intérieur d'une vision du monde catholique. À vrai dire, le terme même de « Révolution tranquille » sied bien à ce moment de notre histoire. Sa véritable nature ne saurait être assimilée tout entière au large processus de modernisation qui a frappé l'Occident à cette période. La Révolution tranquille fut bel et bien révolutionnaire : la fin du régime cléricale en témoigne. Il s'agit d'un événement historique symboliquement significatif marquant sans retour possible le passage du Canada français cléricale au Québec étatique. C'est pourquoi il sera toujours inexact d'estimer que le fonctionnaire de l'État d'aujourd'hui est la réincarnation du clerc d'autrefois. Une nouvelle logique sociétale, radicalement autre, s'est instaurée, rendant toute comparaison douteuse. Cependant, l'« éthique personnaliste » n'a pas contribué qu'à la rupture, elle a aussi favorisé une certaine continuité. En encourageant l'édification d'un État au service des personnes, en allant jusqu'à suggérer que le fonctionnaire, en sa qualité de laïc, devait en quelque sorte prendre le relais du clerc, ne reconduisait-elle pas un trait de culture qui procédait d'une éthique catholique ?

À bien des égards, la société qu'ont instituée les acteurs et penseurs de la Révolution tranquille a été voulue et réformée dans une optique personnaliste qui lui donne un tour particulier et une forme entre toutes reconnaissable. Nous ne sommes ni la France ni l'Amérique, aime-t-on à redire. À force de le répéter on finit par ne plus y croire. La chose nous paraît néanmoins moins banale qu'on le pense d'habitude. Et cette ambivalence marque bien encore une fois ce que nous serions tentés d'appeler l'« échec » et la « réussite » du personnalisme en terre québécoise. Du côté de la « réussite », sans vouloir pénétrer un débat aux multiples ramifications et aux implications aussi nombreuses que subtiles, il nous apparaît important de souligner très sommairement que le Canada et le Québec se sont dotés, sous l'impulsion des Trudeau, Marchand, Pelletier, d'une Charte des droits de la personne qui est, d'une certaine manière, la reprise juridique et formelle de l'« éthique personnaliste » — ce qui ne veut aucunement dire par ailleurs que cette charte ne recoupe et n'origine pas d'autres idéologies alimentées par un contexte socio-politique n'ayant rien à voir avec le catholicisme¹⁹⁶. Contre les tyrannies d'un État de plus en plus bureaucratisé, contre les ensembles

196 Plusieurs recherches devront être entreprises pour étayer cette hypothèse, et ainsi mieux comprendre l'apport possible de l'éthique personnaliste dans l'institution de la Charte des droits de la personne.

économiques surpuissants, contre les tribalismes resurgissants, les politiciens de l'époque Trudeau sentaient le besoin de protéger la liberté compromise de la personne. L'État devait se donner pour tâche de protéger la personne contre tout système oppresseur, sinon contre lui-même. La personne étant perçue comme une entité naturelle, il était possible d'en désigner les besoins (besoin de se nourrir, de s'instruire, d'être protégé, de croire) et de dresser la liste des services étatiques pouvant y pourvoir. Aux fins de démonstration, il est possible d'opposer (un peu grossièrement, il est vrai) les systèmes juridiques français et états-unien au système canadien, en soulignant comment le premier fait de l'État le lieu de synthèse et de réalisation de la liberté individuelle, comment le second perçoit l'État comme un pouvoir par nature asservissant qu'il s'agit de fuir si on ne peut le circonscrire, alors que le dernier croit qu'il est possible d'en arriver à un compromis en mandatant en quelque sorte l'État contre lui-même. Ainsi, si le système français accouche d'un droit formel et universaliste (tous égaux devant la loi, peu importe la condition sociale dans la vie civile), le système américain est l'arène où s'affrontent tous les intérêts particuliers dans la gestion pragmatique et cas par cas des conflits sociaux, tandis que le système canadien tend à favoriser l'élévation de la condition concrète des personnes à l'égalité la plus complète possible. La Charte des droits de la personne en arrive donc à un compromis entre l'aspect plutôt abstrait de la loi française et le règne de l'*a posteriori* et du pragmatisme de la loi américaine. Et si cette conception du droit connaît à l'évidence des ratés, on ne peut dire qu'elle ne soit pas une idéologie mobilisatrice et évocatrice, à la voir devenue la panacée grâce à laquelle on peut décider non seulement du sort de telle ou telle situation sociale, mais de l'avenir d'un pays.

Réussite de l'« éthique personnaliste » donc, dans le sens qu'elle s'est inscrite dans le social (même si cette inscription résulte sans doute de causes qui lui sont étrangères ou résiduelles), mais « échec » d'un autre côté, car le rêve des personnalistes a échoué devant la montée de la technocratie, qu'ils avaient pourtant souhaitée d'une certaine manière, au cours des années 1960 ; il s'achève définitivement, au milieu des années 1970, dans la débâcle d'une génération. L'un après l'autre, les acteurs catholiques se retirent de la scène publique. Dumont s'affirme trahi par la Révolution tranquille dans un article de 1975, Vadeboncoeur signe son testament politique avec *Les Deux Royaumes* en 1978, Grand'Maison se met en courroux dans *La Nouvelle Classe et l'avenir du Québec* en 1979. Le rêve mort, certains ne se sentaient plus le désir ni la force de l'annoncer. C'est peut-être que les militants catholiques de l'époque affichaient une confiance trop aveugle dans la nature humaine et son besoin inextinguible, si elle est libre, de poursuivre une authentique quête spirituelle. Car tous les changements culturels, toutes les révolutions politiques, tous les bouleverse-

ments sociaux n'avaient pour eux en définitive qu'un but : favoriser la quête de l'Être qui fonde pour les personnalistes la richesse et la valeur de l'existence, tant il leur semblait vrai que le christianisme est une réalité éternelle qui transcende l'histoire parce qu'il s'inscrit au cœur de la nature humaine. « Quand je disais plus haut que le christianisme s'est évaporé, je parlais selon les apparences. Au fond, je sais qu'il demeure le seul ferment actif. Le christianisme a introduit une fois pour toutes dans l'Histoire l'intolérable tension qui provoque le progrès. Il y aura toujours des hommes pour supporter cette tension et relayer cette intention ¹⁹⁷. » Cinq ans plus tard on n'en est plus si sûr.

Non, l'homme n'est pas mort. Mais on ne le trouvera pas chez les savants ou dans les discours politiques de gauche, de droite ou du centre, encore moins dans les « grosses patentes de nos cités ». Nous faudra-t-il aller dans le Tiers-Monde pour redécouvrir l'homme nu, vrai et passionnant ? Le non-homme n'est pas là-bas, mais chez nous. Oui chez nous, l'homme le plus nié, le plus vidé, le plus aliéné. Voilà le paradoxe contemporain. L'homme le plus chair, le plus esprit n'est plus dans nos enceintes ¹⁹⁸.

Dix ans plus tard on est complètement désabusé. « L'homme serait-il un chien ¹⁹⁹ ? » C'est qu'au contraire de tous les pronostics, c'est qu'à rebours des espérances nourries par la génération d'après-guerre, l'émancipation religieuse, économique, politique et sociale de l'homme québécois ne tournait pas sa liberté en une angoisse de sa destinée et un questionnement spirituel sur sa finitude, elle se consumait en consommation niaise, en plaisirs bassement matériels. La socialisation faisait des États de plus en plus puissants et bureaucratisés, la personnalisation faisait, elle, des individus égoïstes, narcissiques, repliés sur eux-mêmes, souvent imbus de leur seule réussite. En fait, lorsqu'une Église aussi instituée que l'Église catholique se saborde au profit de la personne, croyons-nous, elle fait un pari énorme qui ne peut être que perdu d'avance. L'impensé de la Révolution tranquille consiste peut-être à avoir cru d'une croyance certaine que Dieu existait, que l'homme était un *homo credens*, que l'univers était une machine à faire des dieux, et que laissé à lui-même, l'homme trouverait en lui les ressources de la foi et la vocation de sa destinée spirituelle. Mais plutôt que le dévier de sa course, on

197 Jean-Paul DESBIENS, *Dossier Untel*, Montréal, Éditions du Jour, 1973, p. 13.

198 Jacques GRAND'MAISON, *Quelle société?*, Montréal, Leméac, 1978, pp. 34-35.

199 Pierre VADEBONCŒUR, *Trois Essais sur l'insignifiance*, Montréal, L'Hexagone, 1983, p. 23.

accélérait fatalement ainsi le mouvement de désenchantement du monde par l'action pourtant sincère des militants chrétiens.

BIBLIOGRAPHIE

Sources concernant « La conversion de l'Église catholique à une utopie personnaliste »

- BARBIER, Jean, *Joseph Folliet, 1903-1972*, Paris, Éditions S.O.S., 1982.
- BARLOW, Michel, *Le Socialisme d'Emmanuel Mounier*, Paris, Privat, 1971.
- BOWMAN, Frank Paul, *Le Christ des barricades*, Paris, Cerf, 1987.
- CARDIJN, Joseph, *Va libérer mon peuple !*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1982.
- CHAIGNE, Hervé, « Emmanuel Mounier ou de l'Incarnation », *Emmanuel Mounier ou le combat du juste : frères du monde*, Bordeaux, Guy Ducros éditeur, 1968.
- CHENU, Marie-Dominique, « Pour une théologie du travail », *Esprit*, janvier 1952.
- CONGAR, Yves, *Une vie pour la vérité : Jean Puyo interroge le père Congar*, Paris, Le Centurion, 1975.
- CONGAR, Yves, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950.
- COUTROT, Aline, *Un Courant de la pensée catholique : l'hebdomadaire « Sept » (mars 1934-août 1937)*, Paris, Cerf, 1961.
- DANIEL-ROPS, *Éléments de notre destin*, Paris, Spes, 1934.
- DANIEL-ROPS, *L'Église des révolutions : un combat pour Dieu*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1963.
- DANIEL-ROPS, *Le Monde sans âme*, Paris, Plon, 1932.
- DANIEL-ROPS, *Les Années tournantes*, Paris, Éditions du siècle, 1932.
- DELAPORTE, Jean, *Péguy dans son temps et dans le nôtre*, Paris, 10/18, 1967.
- DUQUESNE, Jacques, *La Gauche du Christ*, Paris, Grasset, 1972.
- FLAUBERT, Gustave, *La Tentation de saint Antoine*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
- GODIN, H. et Y. DANIEL, *La France, pays de mission ?*, Paris, Cerf, 1943.
- HASARD, Paul, *La Crise de la conscience européenne*, Paris, Fayard, 1978.

- HENRY, A.-M., « Les mouvements du laïcat et notre rattachement à l'Église », *Vie spirituelle*, octobre 1961.
- HERVIEU-LÉGER, Danielle, *De la mission à la protestation : l'évolution des étudiants chrétiens en France (1965-1970)*, Paris, Cerf, 1973.
- JEAN XXIII, *Mater et Magistra* (15 mai 1961), *Trois encycliques sociales*, Paris, Seuil, 1967.
- JEAN XXIII, *Pacem in terris* (11 avril 1963), Sherbrooke/Montréal/Paris, Apostolat de la Presse, 1963.
- JOSSUA, Jean-Pierre, *Le Père Congar : la théologie au service du Peuple de Dieu*, Paris, Cerf, 1967.
- KELLY, Michael, *Pioneer of the Catholic Revival: The Ideas and Influence of Emmanuel Mounier*, London, Sheed and Ward, 1979.
- LACROIX, Jean, *Le Personnalisme comme anti-idéologie*, Paris, P.U.F., 1971.
- LAMENNAIS, *Paroles d'un croyant*, Paris, Garnier, 1923.
- LAGRANGE, Marie-Joseph, *La Méthode historique : la critique biblique et l'Église*, (1902), Paris, Cerf, 1966.
- LEBRET, Louis-Joseph, *Dynamique concrète du développement*, Paris, Les éditions ouvrières, coll. « Économie et Humanisme », 1961.
- LEBRET, Louis-Joseph, *Le Guide du militant*, t. I, L'Arbresle (Rhône), coll. « Économie et Humanisme », 6, 1946.
- LOUBET DEL BAYLE, Jean-Louis, *Les Non-conformistes des années 30 : une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Seuil, 1969.
- MARITAIN, Jacques, *Humanisme intégral : problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Fernand Aubier, 1936.
- MARITAIN, Jacques, *Les Droits de l'Homme et la foi naturelle*, New York, Éditions de la Maison française, 1942.
- MARITAIN, Jacques, *Primauté du spirituel*, Paris, Plon, 1927.
- MARITAIN, Jacques, *Réaction*, n° 7, mai 1931.
- MOUNIER, Emmanuel, *Cité-soir*, 4 août 1945.
- MOUNIER, Emmanuel, *Communisme, anarchie et personnalisme*, Paris, Seuil, 1966.
- MOUNIER, Emmanuel, *Feu la chrétienté*, Paris, Seuil, 1950.
- MOUNIER, Emmanuel, *L'Affrontement chrétien*, Paris, Seuil, 1949.

- MOUNIER, Emmanuel, « Entretiens VIII », 22 novembre 1934, tiré de *Jacques Maritain - Emmanuel Mounier (1929-1939)*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Les Grandes Correspondances », 1973.
- MOUNIER, Emmanuel, *L'Engagement de la foi*, Paris, Seuil, 1968.
- MOUNIER, Emmanuel, *Manifeste au service du personnalisme*, (1936), *Œuvres*, t. I, Paris, Seuil, 1961.
- MOUNIER, Emmanuel, *Révolution personnaliste et communautaire*, (1934), *Œuvres*, t. I, 1931-1939, Paris, Éditions du Seuil, 1961.
- MOUNIER, Emmanuel, *Esprit*, n° 1, octobre 1932.
- MOUNIER, Emmanuel, *Le personnalisme*, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je ? », 1950.
- P.G., « Introduction », *Comment diffuser la pensée chrétienne*, Paris, Éditions de l'Hirondelle, 1950.
- PUCHEU, René, « Ceux qui ont cru réussir », *Esprit*, mai-juin 1977.
- RICŒUR, Paul, « Une philosophie personnaliste », *Esprit*, décembre 1950, n° 174.
- RUSSO, François, *Technique et conscience religieuse*, Paris, Éditions Bonne Presse, 1961.
- TOUCHARD, Jean, « L'esprit des années 1930 : une tentative de renouvellement de la pensée politique », dans G. Michaud (dir.), *Tendances politiques dans la vie française depuis 1789*, Paris Hachette, coll. « Cahiers de civilisation », 1960.
- VEUILLOT, Louis, *Rome pendant le Concile*, Paris, Librairie de Victor Palmé, 1872.

**Sources concernant l'« éthique personnaliste »
et l'esprit de la Révolution tranquille**

- BEAUDET, Colette, *Essai d'explication du problème prolétaire*, mémoire de M.A. (Sociologie), Faculté des Sciences sociales, Université Laval, Québec, 1948.
- BÉLANGER, André J., *Ruptures et constantes : quatre idéologies du Québec en éclatement : la Relève, la JEC, Cité Libre, Parti Pris*, Montréal, Hurtubise HMH, 1977.
- BÉLANGER, Noël, *M^{sr} Courchesne et les mouvements d'Action catholique*, thèse de Ph.D. (Histoire), Faculté des Lettres, Université Laval, Québec, 1982.

- BLAIN, Maurice, « Situation de la laïcité », *L'École laïque*, Montréal, Éditions du Jour, 1961.
- BOURRASSA, Guy, « La crainte de l'État », dans André Raynauld (dir.), *Le Rôle de l'État, Conférence annuelle de l'Institut canadien d'affaires publiques - 1962*, Montréal, Éditions du Jour, 1962.
- BUISSIÈRE, Eugène, « Rôle de l'École des sciences sociales chez nous », *Hebdo Laval*, VI, 6, 18 novembre 1938, p. 4.
- CLÉMENT, Marcel, « Mounier », *Itinéraires*, n^{os} 35-36, juin-juillet 1959, tiré à part.
- CORMIER, Guy, « Un Québec sans mensonges », *Cité libre*, vol. I, n° 1, juin 1950.
- COURCHESNE, M^{gr} Georges, « Circulaire au clergé », 12 novembre 1931, *MER*, I, 80.
- DANSEREAU, Pierre, « Lettre à un séminariste sur l'aliénation intellectuelle », *Cité libre*, n° 32, décembre 1960.
- DESBIENS, Jean-Paul, *Dossier Untel*, Montréal, Éditions du Jour, 1973.
- DESBIENS, Jean-Paul et Jean GOULD, « De l'école des frères au Cégep », *Recherches sociographiques*, XXVII, 3, 1986.
- DESBIENS, Jean-Paul, *Les Insolences du frère Untel*, Montréal, Les Éditions de l'Homme, 1960.
- DESRANLEAU, M^{gr} P., *La Conquête de la classe ouvrière*, conférence aux journées d'études sacerdotales, le 10 février 1942.
- DION, Gérard et Louis O'NEILL, *Le Chrétien et les élections*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1960.
- DION, Gérard, « La séparation de l'Église et de l'État », *Maintenant*, 21, septembre 1963.
- DION, Gérard, « Socialisation », *Maintenant*, 23, novembre 1963.
- DUFRESNE, Georges, « Le phénomène "Frère Untel" », *Cité libre*, 31, novembre 1960.
- DUMONT, Fernand et Yves MARTIN, *L'Analyse des structures sociales régionales*, Québec, P.U.L., 1963.
- DUMONT, Fernand, « Dimensions d'une recherche chrétienne », *Nouvelle Abeille*, V, 5, mai 1949.
- DUMONT, Fernand, « Entrevue avec Denise Bombardier », Radio-Canada FM, 13 février 1997.

- DUMONT, Fernand, « Évocation de Descartes », *Le Carabin*, IX, 28, 19 avril 1950.
- DUMONT, Fernand, « L'heure dominicale ou la maladie infantile du catholicisme », *Le Carabin*, IX, 25, 15 mars, 1950.
- DUMONT, Fernand, *L'Institution de la théologie : essai sur la situation du théologien*, Montréal, fides, 1987.
- DUPRÉ, Vianney, *Le Laïcat*, Éditions Paulines, Montréal, 1961.
- FORTIN, Gérald, « La crèche et la bombe atomique », *Nouvelle Abeille*, IV, 7, décembre 1947.
- FORTIN, Gérald, « Comment construire le nouveau monde rural », texte ronéotypé, écrit vraisemblablement après 1965, Bibliothèque de l'Université Laval.
- FORTIN, Gérald, « Gérald Fortin », « La sociologie au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. XV, 2-3, mai-décembre 1974, Québec, P.U.L., 1975.
- FORTIN, Gérard, « Ouvrier », *Nouvelle Abeille*, V, 5, 1949.
- GIGUÈRE, Joseph, « Le Dieu des Québécois, acteurs de la Révolution tranquille », dans Marc Lesage et Francine Tardif (dir.), *Trente ans de Révolution tranquille : entre le Je et le Nous : Itinéraires et mouvements*, actes du colloque « Elle aura bientôt trente ans la Révolution tranquille », (21 au 24 août 1989), Montréal, Bellarmin, 1989.
- GODIN, Pierre, *Daniel Johnson, 1946-1964 : la passion du pouvoir*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1980.
- GRAND'MAISON, Jacques, *Le Monde et le sacré*, t. II, Paris, Les Éditions ouvrières, 1967.
- GRAND'MAISON, Jacques, *Quelle société ?*, Montréal, Leméac, 1978.
- GUILLEMETTE, André, « Vingt-cinq ans de service social », *Communauté chrétienne*, XII, 70, juillet-août 1973.
- GUINDON, Hubert, *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1990.
- HAMELIN, Jean et Nicole GAGNON, *Histoire du catholicisme québécois : le XX^e siècle*, t. I, 1898-1940, Nive Voisine (dir.), Montréal, Boréal Express, 1984.
- HAMELIN, Jean, *Histoire du catholicisme*, t. II, *De 1940 à nos jours*, Nive Voisine (dir.), Montréal, Boréal, 1984.

- HELLMAN, John, *Emmanuel Mounier and The New Catholic Left 1930-1950*, Toronto, University of Toronto Press, 1981.
- LA L.O.C. CANADIENNE, Montréal, Fides, 1947.
- LAMBERT, Charles et Roméo BOUCHARD, *Deux prêtres en colère : pour la libération des chrétiens*, Montréal, Éditions du Jour, 1968.
- LAMONDE, Yves, « Introduction » (entrevue avec G. Pelletier par Y. Lamonde), *Cité libre, une anthologie*, Montréal, Stanké, 1991.
- LAPOINTE, Simon, « L'influence de la gauche catholique française sur l'idéologie politique de la CTTC-CSN de 1948 à 1964 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 49, 3, hiver 1996, pp. 331-356
- LAURIN, Nicole, « Le projet nationaliste gestionnaire : de l'hôpital des religieuses au système hospitalier de l'État », dans Michaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforest (dir.), *Les Frontières de l'identité : modernisation et postmodernisme au Québec*, Sainte-Foy et Paris, P.U.L./L'Harmattan, 1996.
- LÉGER, cardinal Paul-Émile, « Le concile, une exigence dans la vie de l'Église », *Communauté chrétienne*, 4, juillet-août 1962.
- LÉGER, cardinal Paul-Émile, *La Presse*, 1 février 1962.
- LEMIEUX, Gérald, « Notes sur le mouvement social catholique [canadien-français] », *Chronique sociale de France*, cahier 15, 65^e année, 15 septembre 1957.
- LESAGE, Germain, *Notre éveil culturel*, Montréal, Rayonnement, 1963.
- LÉVESQUE, Ernest, *Le Rôle de l'Action catholique dans la restauration de l'ordre social chrétien*, mémoire de M.A., Faculté des Sciences sociales, Université Laval, Québec, 1945.
- LÉVESQUE, Georges-Henri, « La non-confessionnalité des coopératives », *Ensemble !*, vol. VI, n° 10, décembre 1945.
- LÉVESQUE, Georges-Henri, *Catholique, es-tu social ?*, Québec, Éditions du Cap Diamant, 1942.
- LÉVESQUE, Georges-Henri, *Souvenances*, t. I, Montréal, La Presse, 1984.
- MINVILLE, Esdras, « Conditions de notre avenir », dans Jean-Charles Falardeau (dir.), *Essais sur le Québec contemporain*, Québec, P.U.L., 1953.
- MARCEL, Gabriel, *Histoire de l'Action catholique au Canada français*, Montréal, Fides, 1972.
- MARCOTTE, Gilles, *Le Poids de Dieu*, Paris, Flammarion, 1962.

- MARCOTTE, Gilles, « Le Dieu du "messeux" », *Liberté*, vol. 27, n° 5, octobre 1985.
- MCCALL, Christina et Stephen CLARKSON, *Trudeau : l'illusion héroïque*, Montréal, Boréal, 1995.
- MEUNIER, E.-Martin et Jean-Philippe WARREN, « De la question sociale à la question nationale : la revue *Cité libre* (1950-1963) », *Recherches sociographiques*, XXXIX, 2-3, 1998.
- MEUNIER, E.-Martin, « Intellectuel-militant catholique et théologie de l'engagement : la consécration d'un prophète en Saint-Jérôme », dans ce numéro.
- PELLETIER, Gérard et Pierre Elliott TRUDEAU, « Pelletier et Trudeau s'expliquent », *Cité libre*, n° 80, octobre 1965.
- PELLETIER, Gérard, « À mots découverts », *Cité libre*, 33, janvier 1961.
- PELLETIER, Gérard, « La J.E.C. des années 30 : un vin nouveau », *La Presse*, 19 octobre 1985.
- PELLETIER, Gérard, « Les laïcs dans l'Église », *Communauté chrétienne*, vol. I, n° 4, juillet-août 1962.
- PELLETIER, Gérard, « Procès de nos ferveurs », *Amérique française*, vol. V, n° 3, mars 1946.
- PELLETIER, Gérard, *Les Années d'impatience*, Montréal, Stanké, 1983.
- POMEROYLS, Catherine, *Les Intellectuels québécois : formation et engagement. 1919-1939*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1996.
- POULAT, Émile, « Préface », dans Pierre THIBAUT, *Savoir et Pouvoir : philosophie thomiste et politique cléricale au XIX^e siècle*, Québec, P.U.L., 1972.
- Rapport des journées d'études sacerdotales de la J.O.C.*, les 8, 9, 10 et 11 février 1942.
- RÉDACTION, « Mounier disparaît », *Cité libre*, vol. I, n° 1.
- RIOUX, Bertrand, « Comment doivent évoluer les rapports de l'Église et de l'État dans le Québec », *L'Église et le Québec, Conférence annuelle de l'Institut canadien d'éducation aux adultes (I.C.E.A.) - 1961*, Montréal, Éditions du Jour, 1961.
- RIOUX, Bertrand, « Réflexions sur notre chrétienté », *Cité libre*, 31, novembre 1960.

- RYAN, Claude, *Le Pouvoir dans la société canadienne-française*, Fernand Dumont et Jean-Paul Montminy (dir.), Québec, P.U.L., 1966.
- SAUCIER, Pierre, « L'État, c'est nous », *Maintenant*, 21, septembre 1963.
- SAVARD, Pierre, « Notre Péguy », *Les Cahiers des dix*, 45, 1991.
- STOETZEL, Jean, « Témoignage », *Recherches sociographiques*, 1-2, 1982.
- TAYLOR, Charles, « L'État et la laïcité », *Cité libre*, 54, février 1963.
- VADEBONCŒUR, Pierre, « Les mains », *Liberté*, vol. XXVII, n° 5, octobre 1985.
- VADEBONCŒUR, Pierre, *Trois Essais sur l'insignifiance*, Montréal, L'Hexagone, 1983.
- VALLIÈRES, Pierre, « Premières démarches de notre liberté », *Cité libre*, n° 45, 1962.
- VALLIÈRES, Pierre, *La Liberté en friche*, Montréal, Québec/Amérique, 1979.
- WARREN, Jean-Philippe, « Gérard Pelletier et *Cité libre* », dans ce numéro.
- WARREN, Jean-Philippe, *Un supplément d'âme : les intentions primordiales de Fernand Dumont (1947-1970)*, Québec, P.U.L., 1998.

SOMMAIRE DES NUMÉROS PRÉCÉDENTS

1 LES SCIENCES HUMAINES ENTRE LA RECHERCHE ET L'ENSEIGNEMENT : *Programmes et dispersion des savoirs*, Pierre-Yves Soucy et Olivier Clain ; *Des humanités à l'ingénierie sociale*, Jean Pichette ; *Où en est l'inter-disciplinarité?*, Gilles Gagné ; *Le déclin des sciences sociales*, Alain Caillé ; *Le retour du refoulé: la question de la normativité*, Michel Freitag ; *Le mimétisme technologique en sciences humaines*, Jacques Mascotto.

2 RAISON ET TRADITION : *L'universalisme et la révolution pluraliste*, Jean-Jacques Simard ; *Verstehen et Aufklärung: la difficile synthèse*, Stephen Shecter ; *Raison et dialogue chez Abélard*, Mirela Saïm ; *Raison et communication: critique d'Habermas*, Jean-Luc Cossette ; *La raison devant la guerre: Kant, Hegel*, Jean Pichette ; *La raison insuffisante?*, Michel Freitag ; *Islam et christianisme dans le renversement de la raison*, Karim Ben Driss, Jacques Mascotto et Majid D'Khissy ; *Questions sans objection à la revue Société*, Claude Nelisse.

3 LES ÉPUISEMENTS DE LA MODERNITÉ : *L'oubli de la Société*, Michel Freitag ; *Genèse et dissolution de l'économie*, Aldo J Haesler ; *Des sociétés de droit à la société de fait*, Gilles Gagné ; *L'individualisme aujourd'hui?*, Yves Bonny ; *Le concept de monde chez Arendt*, Robert Nicol ; *Sur le pragmatisme*, Francine Gagnon.

4 RAISON ET TECHNIQUE 1 : *Le statut ontologique de la technique*, Michel Freitag ; *La techno-science et la visée de connaissance*, Olivier Clain ; *L'opérationnalisation de la culture*, Jean-François Côté ; *Claude Lefort et les droits de l'homme: débat*, Yves Bonny et Gilles Gagné.

5 RAISON ET TECHNIQUE 2 : *Le tragique de la technique*, Jacques Mascotto ; *Les limites de l'analyse heideggerienne*, Olivier Clain ; *Le libre-échange: pourquoi faire?*, Gilles Gagné ; *Le crépuscule de l'échange: au-delà de Simmel*, Aldo J Haesler ; *L'agir communicationnel: lecture de Habermas*, Nicole Gagnon.

6 TRADITION ET TRADITIONS : *De la culture au politique*, Gilles Gagné ; *Modernisation sans acculturation?*, Jean-Jacques Simard ; *Sur la naissance du politique*, Michel Freitag ; *Le temps dans la tradition*, Michel Lalonde ; *Les racines de l'échange économique*, Aldo J Haesler ; *Modernité et Islam: lecture de Jacques Berque*, Jean-François Thuot ; *La richesse du singulier*, Claude Javeau.

7 PENSEURS DE LA RÉVOLUTION : *Platon entre la tragédie et la Révolution*, Dario de Facendis ; *Hegel et la raison de la Révolution*, Olivier Clain ; *La question sociale dans la Révolution française*, Jean-Jacques Gislain ; *La Révolution, la Loi, la société*, Brian Singer ; *Le citoyen Bentham et la délibération rationnelle*, Mirela Saïm ; *Tocqueville: la Révolution fatale*, Jean-Luc Cossette ; *Notes de lecture*, Gilles Vigneault, Philippe Raynaud, Serge Leroux ; *Oublis postmodernes*, Jacques Mascotto.

8 ÉCONOMIE ET SOCIOLOGIE : *L'avenir de la théorie dans les sciences sociales*, Gilles Gagné ; *La science économique et la société: critique de Schumpeter*, Michel Freitag ; *La sociologie, le concept de travail et la modernité*, Michel Lalonde ; *La sociologie et l'argent*, Aldo Haesler ; *Lettre ouverte à mes collègues*, Gilles Gagné ; *Lettre ouverte à Michel Freitag*, Henri Denis.

9 CRISE DE LA CULTURE ET IDENTITÉ : *L'identité, l'altérité et le politique*, Michel Freitag ; *La mondialisation des droits de l'homme*, Jean Rousseau ; *Du nouveau sur la frontière Nature-Culture*, Denis Duclos ; *Nature et société: La maternité désenchantée*, Daniel Dagenais ; *Des individus dans la famille ou la crise de l'institution*, Jacques Goguen ; *Postmodernité, théorie et rhétorique en sciences humaines*, Gilbert Laroche.

10 PROJET RÉVOLUTIONNAIRE ET DÉPASSEMENT DE LA MODERNITÉ : *La révolution anglaise*, Jean-Luc Cossette ; *La révolution française*, Brian Singer ; *La révolution russe*, Jacques Mascotto ; *Débats sur la révolution*, GIEP.

11 PRISME DE LA SOCIALITÉ : *La culture du nihilisme*, René-Daniel Dubois ; *Le naufrage de l'université*, Michel Freitag ; *La crise de la pédagogie*, Normand Baillargeon ; *L'inégalité postmoderne*, Stephen Schecter ; *L'économie: vecteur de paix?*, Jean Pichette ; *Le sujet amoureux en Occident*, François Fournier ; *Poèmes*, Jacques-Alexandre Mascotto.

12-13 POSTMODERNITÉ DE L'AMÉRIQUE : *L'Amérique: une société de transition*, Michel Freitag ; *La souveraineté des individus*, Victor Armony ; *La France redécouvre l'Amérique*, Gilles Gagné ; *Le New Deal?*, Rolande Pinard ; *Visage archaïque du serial killer*, Denis Duclos ; *La peine de mort hi-tech*, Jacques-Alexandre Mascotto ; *L'Amérique de Kafka*, Pascal Sanchez ; *Baudrillard aux États-Unis*, Gary Genosco ; *L'American Dream*, Jean-François Côté.

14 DE LA THÉORIE ET DU POLITIQUE : *L'ontologie et la sociologie de Luhmann*, Michel Lalonde ; *Luhmann et le politique incroyable*, Stephen Schecter ; *Habermas: pour une sociologie responsable*, Greg M Nielsen ; *De la tentation antipolitique*, Dick Howard ; *Sur l'État-nation*, Brian C J Singer ; *La modernité à l'anglaise*, Michel Freitag ; *L'avenir du futur*, Michel Lalonde ; *La société encartée*, Aldo J Haesler ; *Autour d'Alexandre Blok*, Jacques-Alexandre Mascotto.

15-16 L'ART ET LA NORME : *Justice de l'art*, Jacques-Alexandre Mascotto ; *La postmodernité : un essai de clarification*, Jacques Hoarau ; *La condition paradoxale de l'art dans la société postmoderne*, Michel Freitag ; *L'autonomie de l'art à l'ère de l'autonomie de tout*, Guy Bellavance ; *Le sens ontologique de l'ornement*, Jacques Dewitte ; *Faire son deuil de la mort des formes*, Robert Laliberté ; *E A Poe et les origines de la modernité esthétique aux États-Unis*, Jean-François Côté ; *Autonomie de l'art et communication*, Michel Ratté ; *Le devenir-monde du musée et le devenir-musée du monde*, Daniel Vander Gucht ; *Principes élémentaires d'une esthétique antibourgeoise*, Dario De Facendis.

17 PSYCHANALYSE ET LIEN SOCIAL : *Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective*, Olivier Clain ; *De l'avenir du sujet : entre acte, passion et politique*, Denis Duclos ; *L'excès de l'acte*, Frank Chaumon ; *Pouvoir et destinée*, Roger Ferreri et Annie Ruat ; *Droit, psychanalyse, politique*, Alain Juranville ; *L'autisme, maladie mentale du moment ?*, Michel Botbol ; *Que peut dire la psychanalyse des pratiques sociales ?*, l'Unité 1418 du CNRS ; *L'œdipe, le genre et la différence des genres*, Daniel Dagenais ; *Imagination sociologique et interrogation philosophique*, Éric Gagnon.

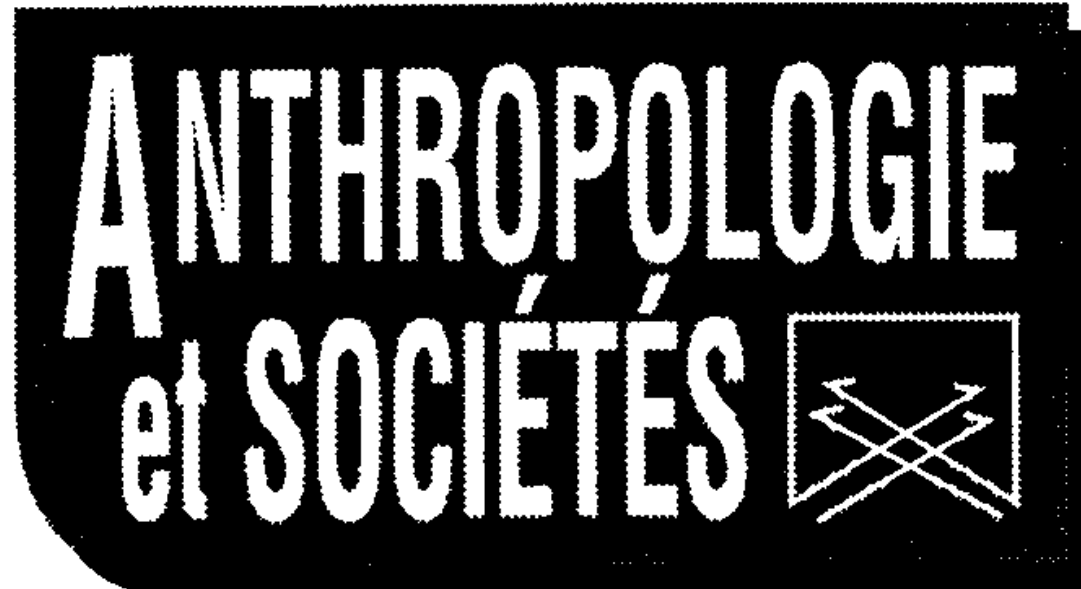
18-19 CRITIQUE DE LA POSMODERNITÉ : *Pour une approche théorique de la postmodernité comprise comme une mutation de la société*, Michel Freitag ; *Le projet de la sociologie dialectique face à la culture contemporaine*, Jean-François Côté ; *Modernité avancée ou postmodernité ? Enjeux et controverses*, Yves Bonny ; *Dialectique et Société : une recension*, Jean-François Filion ; *Contrainte et suicide : notes sur la théorie durkheimienne*, Olivier Clain ; *Marx: la critique du capitalisme comme critique du communisme*, Jacques Mascotto ; *Action et éros chez Kant, Weber et Bakhtine*, Greg M. Nielsen ; *La fin du travail: qu'est-ce à dire ?*, Rolande Pinard ; *Travail et citoyenneté. De la modernité à la postmodernité : l'expérience américaine*, Manfred Bischoff ; *Les rapports de l'État et du citoyen*, Gilles Gagné ; *Socialité et espace social du politique*, Louis Jacob ; *Laïcité et hétéronomie de la société*, Jean Pichette ; *La séparation de la figure parentale moderne*, Daniel Dagenais.

ABONNEMENT

	Canada	États-Unis	Autres
Régulier	38 \$ CAN	45 \$ CAN	70 \$ CAN
Étudiant (avec preuve)	25 \$ CAN	30 \$ CAN	50 \$ CAN
Organisme	70 \$ CAN	82 \$ CAN	95 \$ CAN

Chèque, mandat, Visa et Mastercard acceptés

Taxes incluses au Canada — TVQ : R 119 278 950 — TPS : 1008 154 143 TV 0003



ANTHROPOLOGIE ET SOCIÉTÉS, Département d'anthropologie, Pavillon Charles-De Koninck, Université Laval, Québec, Canada G1K 7P4 — Téléphone (418) 656-2131 poste 3027 ou 3700 — Télécopieur (418) 656-3284

1998, 22-1 AFRIQUE REVISITÉE

23 \$ CAN

Tshikala K. Biaya et Gilles Bibeau Présentation. Modernités indociles et pratiques subversives en Afrique contemporaine • **Allen F. Roberts et Mary Nooter Roberts** L'aura d'Amadou Bamba. Photographie et fabulation dans le Sénégal urbain • **Jill Mac Dougall** *Buhamba* ou « l'ambivalence gémellaire ». Théâtre et rituel, glissements et rencontres • **Birgit Meyer** Les églises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de « la tradition » • **John K. Thornton** Les racines du vaudou. Religion africaine et société haïtienne dans la Saint-Domingue prérévolutionnaire • **Tshikala K. Biaya** Le pouvoir ethnique. Concept, lieux d'énonciation et pratiques contre l'État dans la modernité africaine. Analyse comparée des Mourides (Sénégal) et Luba (Congo-Zaïre) • **Lomomba Emongo** La tradition et son questionnement. Vers un lieu de fondation épistémologique (essai) • **Gérard Buakasa** Itinéraire d'un *nganga*. Simoni Mayaka Ndonzoau (1905-1987)

1998, 22-2 MÉDIATIONS CHAMANIKES

23 \$ CAN

Bernard Saladin d'Anglure Présentation. Médiations chamaniques. Sexe et genre • **Roberte N. Hamayon** Le sens de l'« alliance » religieuse. « Mari » d'esprit, « femme » de dieu • **Bernard Saladin d'Anglure et Françoise Morin** Mariage mystique et pouvoir chamanique chez les Shipibo d'Amazonie péruvienne et les Inuit du Nunavut canadien • **Isabelle Dailant** Ils sont comme nous, mais... Relations de parenté et de genre entre Chimane et « gens de dedans » • **Jean-Jacques Chalifoux** Chamanisme et couvade chez les Galibi de la Guyane française • **Ana Mariella Bacigalupo** Les chamanes mapuche et l'expérience religieuse masculine et féminine • **Laurel Kendall** Mais n'est-ce pas « sexuel » ? Le lapsus derrière le regard ethnographique • **Bénédicte Brac de la Perrière** « Être épousée par un *naq* ». Les implications du mariage avec l'esprit dans le culte de possession birman (*Myanmar*) • **Louis-Jacques Dorais et Huy Nguyễn** Le *Tho Mâu*, un chamanisme vietnamien ?

1998, 22-3 CULTURE ET MODERNITÉ AU JAPON

23 \$ CAN

Bernard Bernier et Margaret Lock Présentation • **William Kelly** Accord avec la modernité. Ethnographie et vie quotidienne dans une plaine rizicole japonaise • **Augustin Berque** Lieu et modernité chez Nishida • **Bernard Bernier** Watsuji Tetsurô, la modernité et la culture japonaise • **Margaret Lock** Technologies de reproduction et reproduction de la société japonaise • **Marilyn Ivy** Mystères criminels du quotidien dans le Japon d'après-guerre • **Thomas Lamarre** L'Empire des figures. Les caractères chinois au Japon des époques Meiji et Taishô • **Alain Côté** La quête de la spécificité japonaise dans le discours sur la réforme de l'éducation

proanth@ant.ulaval.ca — www.fss.ulaval.ca/ant/revuant.html

LA REVUE FRANCOPHONE D'ANTHROPOLOGIE EN AMÉRIQUE DU NORD

La revue *Société* est disponible dans les librairies suivantes :

- **Librairie Champigny, 4380 rue Saint-Denis, Montréal**
- **Coop UQAM, pavillon Judith-Jasmin (JM205), Montréal**
- **Librairie Gallimard, 3700 boul. Saint-Laurent, Montréal**
- **Librairie Générale Française, 10 Côte de la Fabrique, Québec**
- **Librairie Laliberté, 2360 chemin Sainte-Foy, Québec**
- **Librairie Olivieri, 5219 chemin de la Côte-des-Neiges, Montréal**
- **Librairie Pantoute, 1100 rue Saint-Jean, Québec**
- **Librairie Universitaire du Québec Métropolitain, Cité Univeritaire, Québec**
- **Librairie Zone Libre, 262 rue Sainte-Catherine Est, Montréal**

La modernité s'est construite en faisant le projet de réaliser un ordre social fondé non sur l'arbitraire de la domination, ni sur la contingence de la tradition, mais sur une norme universelle: la Raison. Au tribunal de cette dernière elle a donc convoqué tous les pouvoirs et toutes les normes traditionnelles en exigeant des premiers qu'ils rendent compte de leur existence et, des secondes, qu'elles justifient l'insistance qu'elles mettaient à se reproduire. Ce faisant, la modernité dissolvait tout contenu normatif particulier en l'appréhendant comme arbitraire. Face au maintien d'une irréductible diversité concrète des pratiques sociales, les sciences humaines ont prolongé ce projet en tentant de fonder sur la connaissance consensuelle de la réalité sociale (l'évidence scientifique) la légitimation de toute éthique. Mais cela supposait la pertinence de deux postulats: que l'on puisse connaître la réalité sociale (intrinsèquement normative) comme un "fait", et que de la connaissance de ce fait on puisse déduire une autre "norme" que celle qui déjà lui est immanente. Retour au point zéro.

Il est toutefois dans le programme des sciences humaines classiques une chose essentielle qui mérite d'être retenue: la volonté de chercher un consensus sur les orientations normatives de la collectivité par un effort de réflexion rationnelle. Celle-ci ne doit cependant être comprise ni comme rationalité instrumentale (car il s'agit d'une rationalité "expressive" qui est à elle-même sa propre fin), ni comme le moyen d'une loi de l'histoire (car tout devenir collectif est fondamentalement contingent), ni comme un a priori purement formel de l'intersubjectivité (car toute subjectivité est intentionnelle, et par là déjà engagée dans un mode d'existence concret). Ce consensus doit plutôt être compris comme le sens que se donnent les membres de la société lorsqu'ils font retour sur leur propre histoire et s'interrogent sur leur devenir collectif. Nous pensons que les sciences humaines peuvent contribuer de manière privilégiée à cette construction réflexive du sens que peut avoir pour la société sa propre genèse, et que c'est dans la "formation" du citoyen à la discussion des orientations normatives de la vie collective qu'elles peuvent encore aujourd'hui se donner une raison d'être. C'est au travail théorique commandé par cette perspective que les pages de cette revue sont ouvertes.

La postmodernité — qu'on a baptisée avant de l'avoir pensée — sera-t-elle sur le mode purement négatif le meurtre de la modernité, la répétition du rapport de celle-ci à la tradition, ou bien saura-t-elle faire de la modernité sa propre tradition, son propre héritage non pas répudié mais reçu de manière critique? Telle est la question cruciale à laquelle nous sommes confrontés et à laquelle nous nous devons de répondre si nous voulons faire survivre ce qui dans la modernité — l'humanisme et la recherche d'une extension universelle de la reconnaissance dans une compréhension de l'altérité — constitue le fondement d'une vie humaine et sociale digne d'être vécue.