UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

IL ÉTAIT UNE FOI DES BÂTISSEURS…

VERS UNE SYNTHÈSE SOCIO-HISTORIQUE DU CATHOLICISME ET DU NATIONALISME QUÉBÉCOIS EN MODERNITÉ (1840-2015)

THÈSE

PRÉSENTÉE

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DU DOCTORAT EN SOCIOLOGIE

PAR

JEAN-FRANÇOIS LANIEL

JANVIER 2018

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.07-2011). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Toute thèse est éminemment collective. Pareille affirmation peut surprendre tant la solitude du doctorant constitue un lieu commun du cheminement universitaire. Elle n'est assurément pas surfaite : seules deux mains pianotent le clavier de l'ordinateur, seuls deux yeux parcourent les livres et les rangées de bibliothèques, seules deux épaules portent les critiques et les (éventuels) éloges, seules deux jambes arpentent les terrains et les colloques, qu'une tête pense et rêve le manuscrit, qu'une tête angoisse alors que les échéanciers sont repoussés, alors que les ambitions sont recalibrées.

Et pourtant, toute thèse est éminemment collective parce que fondamentalement sociale. Voilà un constat qu'il n'est pas inutile de rappeler – et de remercier la vie – lorsque l'on dépose une thèse en sciences humaines. À chacun, en effet, son *récit d'une émigration*. À chacun sa socialisation première qui aiguillonne de loin en loin un intérêt de connaissance, qui affûte des dispositions premières, qui encourage des entreprises et des aventures, qui relève d'échec en échec, qui propulse de victoire en victoire. Ce récit, le mien, est inséparable d'un terreau particulier, celui de Vanier, ancienne municipalité canadienne-française en bordure du centre-ville d'Ottawa, là où migrèrent nombre de ceux dont les maisons en basse-ville furent un matin rasées.

Élevé dans une famille transfrontalière plus ou moins typique des régions périphériques du Québec de l'Amérique française, mon père, mathématicien, est né à Valleyfield de Salaberry, ma mère, enseignante, est née à Vanier; il en est ainsi, à quelques variantes près, depuis plusieurs générations chez les Laniel et les Proulx, arrivés comme tant d'autres en Nouvelle-France au mitan du XVIIe siècle. Par-delà leurs amicales disputes sur qui, des Québécois ou des Franco-Ontariens, s'expriment le plus mal en français, mes parents partagent un vif souci, ancré dans la culture populaire, du respect de la langue et de la culture françaises d'ici. Il n'en parle jamais,

mais mon père a cru aux mouvements de francisation de Montréal et a voté « oui » au premier référendum sur la souveraineté du Québec; peut-être n'en parle-t-il pas parce que ma mère vit résolument l'Ontario français, marquée de l'expérience de mon grand-père, délégué ontarien aux États généraux du Canada français de 1966 et 1967. Je me souviens vivement de ma jeunesse où ma mère poursuivait à sa manière les campagnes d'achat-chez-nous, exigeant posément mais fermement d'être servie en français, et corrigeant, comme sa mère l'avait fait pour elle, nos tics de langage vernaculaire... Si, parait-il, mon grand-père maternel, Hullois d'origine, a été inhumé seul en Outaouais, c'est parce que ma grand-mère, native de la basse-ville ottavienne, souhaitait continuer d'habiter le sol que ses ancêtres avaient conquis de leur labeur – si ce sol nous revenait de droit, aucune loi ne pouvait l'occuper à notre place.

Ce terreau ambidextre, riche d'ici, c'est aussi *la religion de mon père*, *la religion de ma mère*. C'est celle d'un catholicisme montréalais personnaliste, celui des mouvements chrétiens auxquels mon père participa dans sa jeunesse contemplative, ce qu'il m'a timidement raconté en de rares et précieux soirs, où la figure spirituelle de Gandhi, comme celles de Jean Vanier ou de Jacques Grand'Maison, revenaient avec régularité. C'est aussi celle d'un catholicisme vaniérois traditionnel, celui qui n'en garde que les *belles* traditions, m'a déjà dit ma mère, celui de la pratique religieuse hebdomadaire, avec ses rituels de passage catholiques, mais aussi ses prières intimes aux bienheureux défunts, réunis au ciel, à qui ma mère demande encore de veiller sur nous. Que d'heures boutonneuses passées avec ma sœur Marie-Ève et mon frère Dominique, ces inséparables de mes rires et délires, à tenter de comprendre notre (curieux) univers; que d'heures passées dans la bibliothèque de Vanier à découvrir le monde, cherchant peut-être notre monde, là où ma mère nous menait plusieurs fois par semaine, presque quotidiennement.

Faut-il voir dès ma jeunesse le début de la rédaction de ma thèse doctorale, sous-titrée « Vers une synthèse du nationalisme et du catholicisme québécois (1840-2015) »? Qui sait. Ce n'est pas impossible. L'amour fondateur ouvre la valse des dons heureux.

Mais il fallut avant cela bien d'autres rencontres, dans cette migration de la culture première à la culture seconde. Après tout, mon mémoire de maîtrise, je le voulais porter sur le sous-commandant Marco et ses Zapatistes. Je n'y voyais pas encore quelques parentés avec les théologies de la libération d'Amérique du Sud... Je me souviens qu'un livre, *Change the world without taking power*, avait suscité mon intérêt, jugé « naïf » par mon professeur *ès* socialismes scientifique et utopique à l'Université d'Ottawa, qui avait une nette préférence pour le premier. À bien y penser, c'était tout de même là quelque chose du souci de justice sociale politiquement modéré en nos contrées. Il fallut néanmoins la rencontre décisive d'un premier maître, E.-Martin Meunier, pour que se précise ma culture seconde. De la question nationale, celle qui va de soi hors Québec, celle du quotidien en français, j'en vins à la question religieuse, mais aussi à la pensée proprement québécoise, que je n'avais pas fréquentée, pas plus que la trame historique, dans les écoles franco-ontariennes. À l'école de mon premier maître, patient et exigeant, voyant peut-être ce que je ne voyais pas encore en moi, je pratiquai toute la gamme des « *karatékas* », d'assistanats d'enseignement en assistanats de recherche, de projets en projets, dont le plus éducatif fut probablement celui sur la religion culturelle au Québec : j'y découvris l'étonnante permanence d'une identification québécoise au catholicisme. J'en ai tiré mes premiers articles savants, où ma plume eut le privilège de côtoyer et de se former à la sienne, *Le travail intellectuel* en poche.

Un maître a son école – ses élèves, son institution, ses collègues. Nous étions plusieurs étudiants à la maîtrise et au doctorat à s'éveiller grâce au projet de recherche sur la religion culturelle. Avec eux, dans la serre chaude du *Centre de recherche interdisciplinaire sur la citoyenneté et les minorités* (CIRCEM), j'eus le bonheur de réfléchir et de croître, en savoir et en amitié – je pense tout particulièrement à Jean-Christophe Demers, à Kateri Létourneau, à Sarah Wilkins-Laflamme. Au CIRCEM, fondé par Joseph Yvon Thériault, les Circémiens m'ont instillé un devoir de rigueur et un sens de l'ambition, celle de la « thèse » – de la thèse forte. C'était un plaisir aussi fébrile que craintif de voir Gilles Labelle, Daniel

Tanguay et Stéphane Vibert, virtuoses de voltige, s'élever aux célèbres ateliers du CIRCEM. La barre était haute, très haut placée, souvent jusqu'au théologico-politique. *Mysterium, tremendum, fascinans.*

Ce milieu universitaire premier avait ses cercles concentriques, une marée ses vagues, ses vagues ses vaguelettes. La recherche d'un « je » universitaire m'amena à cofonder le journal universitaire, étudiant, pancanadien et francophone *La Relève*, avec ceux qui devinrent mes compagnons de route : Stéphanie Chouinard, François-Olivier Dorais, Serge Dupuis, Serge Miville. De grandes amitiés en sont nées, sillonnées de longues marches outremontaines dans l'espoir d'un monde, notre monde, où le soleil ne se coucherait que pour mieux se lever. Un chemin en croisant d'autres, j'y retrouvai pour ne plus la quitter Céline Philippe, ma grande amie de toujours, aussi collègue à la Bibliothèque Vanier, aussi compétitrice de jeunesse aux concours d'art oratoire... Lors du lancement de *La Relève*, dans le cadre de la soirée de rentrée du CIRCEM, je me souviens m'être vu accorder quelques précieuses minutes de parole; pris du courage que seul le « nous » donne au « je », j'annonçai d'emblée, aux premières lignes de mon mot, ma détermination à abuser de la patience de mon auditoire, tant il s'agirait probablement là de mon seul lancement à vie. Un rire encourageant m'accueillit.

Ma migration ne cessa pas là – si elle ne doit jamais cesser. À chacun son récit d'émigration, à chacun les étapes de sa migration, à chacune d'elles sa pédagogie appropriée. Généreusement accueilli au doctorat à l'Université du Québec à Montréal par Jacques Beauchemin, un homme que j'estimais de loin, puis de proche, mais que le destin conduit à des fonctions d'État, je m'assis, pendant huit courtes, trop courtes années, aux côtés de Joseph Yvon Thériault, mon second maître, d'où je l'observai de près, de très près... On ne tire pas sur une plante pour la faire pousser plus vite. Mais du soleil, encore du soleil, et la plante fleurit, pourvu que la pousse ait été vers lui orientée, de lui protégée. Au maître classique succéda le maître autogestionnaire, aux « *karatékas* » les heurs et heurts de la liberté. Toutes mes initiatives furent encouragées, simplement et puissamment. Initiatives : le mot est peut-être trop fort; je

ne sais véritablement ce qui est entièrement et uniquement de moi. Un vent de gauche, une brise de droite, une observation générale particulièrement choisie, pour qui sait écouter… Mon second maître sollicita aussi bien ma conscience réflexive que mon inconscient mimétique… L'osmose fut telle que j'en adoptai jusqu'à la courte barbe et le foulard, après le veston du premier maître, qui apparurent bien vite dandys à mes retours à Ottawa, cette tranquille bourgeoise.

Mes plus chers et mes plus vieux amis peuvent en témoigner. André Couture, Mathieu Lagacé, Jak Nehmé, Gregory Ranger, Cayman Rock, Maxime Rousseaux, depuis près de quinze ans, de « *camping* » en « chalet » annuels, m'ont vu migrer. Une saine dose de railleries, dont le foulard « montréalais », et beaucoup d'encouragements au succès. Car du succès, les « *boys* » en veston-complet-cravate bleu-blanc-vert du Collège catholique Samuel-Genest peuvent tous s'en enorgueillir : ingénieur, cadre chez Air Canada, médecin, informaticien et entrepreneur, écrivain et traducteur, biologiste… Tous, ils ont compris mon parcours ailleurs non-orthodoxe; tous, ils l'ont à l'occasion estimé; toujours ils l'ont fait dans le cadre festif et compétitif que permet la virile camaraderie. Je n'ai pas connu le collège classique des anciens, mais tout de sa franche émulation, de sa diversité qui élève à une certaine humanité – et à une humilité certaine.

Lors de cette migration, je trouvai Celle qui est depuis, et pour la vie, de toutes mes migrations – de toutes nos migrations. Je dois à Chanelle Reinhardt l'amour et la tendresse, ceux des matins enthousiastes, ceux des soirs nerveux, ceux des lendemains d'espoir. Pour mon plus grand bien, mon rythme s'est ajusté au sien, mon souffle s'est empli du sien. Dire qu'elle m'apaise, qu'elle m'ennoblit, c'est trop peu dire. Elle me donne la force de poursuivre, la force d'entreprendre, la force d'aimer, la force d'*être*. D'un cours d'anthropologie au baccalauréat, je l'ai suivie à Hull à la maîtrise; nous sommes depuis à Montréal pour le doctorat, nous serons demain postdoctorants au Michigan. Ensemble, tantôt en parcours parallèles, tantôt en tracés convergents, toujours en cœurs et en âmes enlacés.

À vous tous, je dédie cette thèse, qui est la vôtre, celle de l'actualité d'un certain Canada français.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....xi

INTRODUCTION.....1

1. Rupture de la mémoire, mémoire de l'oubli.....2
2. Discernement mémoriel et enjeux du (petit) milieu.....15
3. Pour une sociologie de la société globale – heuristiques de la synthèse compréhensive.....27
4. Urgences d'une pensée enracinée : le renversement de l'universel et du particulier.....33
5. Urgences d'une pensée enracinée : la stagflation des synthèses modernistes.....42
6. Urgences d'une pensée enracinée : les récits modernistes à l'épreuve du réel....54

CHAPITRE I SOCIOLOGIE DU RELIGIO-POLITIQUE : POUR UNE DIALECTIQUE DE LA TRADITION ET DE LA MODERNITÉ.....64

1. Aperçu d'une problématique religio-politique, entre tradition et modernité.....67
2. Problématique et cadre théorique.....83
   - *2.1 Vers le paradigme alter-moderniste des modernités multiples*.....83
   - *2.2 Modernités multiples, sociologie des religions et sécularisation*.....101
   - *2.3 Modernités multiples, sociologie politique, État-nation et nationalismes*....112
   - *2.4 Modernités multiples et phénomènes religio-politiques*.....125
   - *2.5 Modernités multiples et théologico-politique*.....132
3. L'enracinement de la sociologie des modernités multiples – les petites nations et le religio-politique.....141
   - *3.1 Le parcours sociologique juif et israélien de S. N. Eisenstadt – la fondation enracinée de la sociologie des modernités multiples*.....142
   - *3.2 Usages canadiens-français de la « folksociety » – la querelle fondatrice de la sociologie québécoise*.....150
   - *3.3 De la folksociety à la « question de Durham » – vers la société globale canadienne-française*.....172

CHAPITRE II *FAIRE NATION, FAIRE ÉGLISE* : INTÉGRALISME ULTRAMONTAIN, ÉGLISE-NATION, NATIONALISME PROVIDENTIALISTE ET ÉTAT LIBÉRAL *(1840-1900)*.....186

1. Catholicisme et modernité en Occident – introduction.....187

1.1 Le renouveau historiographique du réveil catholique du XIXe siècle.....187

1.2 Le catholicisme en modernité – la voie intégraliste (aperception).....199

2. Catholicisme et modernité au Canada français.....214

2.1 Critiques et oublis du catholicisme canadien-français.....214

2.2 L'insupportable « retard » catholique du Canada français.....230

2.3 L'abstraction ultramontaine du Canada français.....237

2.4 Vers l'inscription à même le réel de l'ultramontanisme canadien-français – arrêt sur image.....243

3. L'ultramontanisme en modernité.....249

3.1 La modernité anti-moderniste de l'ultramontanisme canadien-français.....249

3.2 La modernité de l'ultramontanisme canadien-français – aspects sociaux....254

3.3 La modernité de l'ultramontanisme canadien-français – aspects politiques.....263

3.4 Étudier l'ultramontanisme – conclusions préliminaires.....269

4. Vers une nationalité catholique, une Église nationale et un État libéral.....275

4.1 Une pensée et un contexte politiques aux affinités religieuses.....275

4.2 Le parcours d'Étienne Parent (1802-1874) – le rôle sociétal du clergé.....280

4.3 Le parcours de François-Xavier Garneau (1809-1866) – le rôle national du clergé.....287

4.4 Une pensée et un contexte religieux aux affinités politiques.....311

4.5 La filière ultramontaine et nationaliste – Mgr Lartigue (1777-1840), Mgr Bourget (1799-1885) et Mgr Laflèche (1818-1898).....321

5. *Mise en sens*, *mise en forme* et *mise en acte* de l'affinité élective ultramontaine et nationaliste.....338

5.1 Aux sources mennaisiennes du nationalisme et du catholicisme canadien-français – mise en sens.....338

5.2 Aux sources néo-thomistes de l'Église nation – mise en forme.....354

5.3 Modalités d'expression du nationalisme providentialiste et de l'Église nation – mise en acte.....369

CHAPITRE III *UNE TROISIÈME VOIE* : INTÉGRALISME SOCIAL, ÉGLISE-PROVIDENCE, NÉO-NATIONALISMES ET ÉTAT SUBSIDIAIRE *(1900-1950)*.....385

1. L'entrée non-hégémonique d'une petite nation dans le XXe siècle.....386

1.1 La société globale canadienne-française, entre universel et particulier, entre nouveauté et immobilisme.....386

1.2 De l'a-modernité abstraite à l'immobilisme traditionaliste à l'antimodernisme fasciste du Canada français.....406

1.3 La troisième voie catholique romaine – entre libéralisme et collectivismes.....427

2. La troisième voie néo-nationaliste canadienne-française – vers le « nationalisme canadien » et le « nationalisme laurentien ».....439

2.1 Contexte politique et interpellation religieuse.....439

2.2 L'engagement d'Henri Bourassa (1868-1952) – le nationalisme canadien..449

2.3 L'engagement de Lionel Groulx (1878-1967) – le nationalisme laurentien.....466

2.4 L'engagement de Mgr Paquet (1859-1942) et de Mgr Villeneuve (1883-1947) – l'engagement « juste ».....488

3. *Mise en sens, mise en forme* et *mise en acte* de l'engagement politique et étatique du catholicisme social et des néo-nationalismes.....505

3.1 Aux sources du catholicisme social et des néonationalismes : bien commun, dignité de la personne et Jacques Maritain – mise en sens.....505

3.2 Corporatisme social, Église-Providence et État (libéral) subsidiaire – mise en forme.....521

3.3 L'État de Maurice Duplessis – mise en acte.....531

CHAPITRE IV *UNE SOCIÉTÉ DISTINCTE VITALEMENT CATHOLIQUE* : INTÉGRALISME PERSONNALISTE, ÉGLISE-CITOYENNE, NATIONALISME QUÉBÉCOIS ET ÉTAT-PROVIDENCE *(1950-2000)*.....543

1. Le renversement copernicien du catholicisme social – suites et poursuites d'une modernisation (à la) catholique intégraliste.....544

1.1 Le Canada français à l'heure du catholicisme français d'après-guerre.....544

1.2 Le catholicisme français à l'heure de l'Amérique états-unienne – dans l'œil de Jacques Maritain.....548

1.3 De la critique anti-moderniste de « l'américanisme ».....553

1.4 ...à la valorisation « ultramoderniste » de la démocratie.....559

1.5 ... à l'apologie de la démocratie chrétiennement inspirée des États-Unis d'Amérique.....568

1.6 ... non sans quelques réserves persistantes et symptomatiques.....577

2. L'énigme politique, religieuse et heuristique d'une Révolution *tranquille* – suites et poursuites d'une modernisation (à la) catholique intégraliste.....584

2.1 La « Grande noirceur » comme caricature honteuse – le regard extérieur du « mythe ».....584

2.2 La « Grande noirceur » comme religion honteuse – le regard intérieur de la pratique religieuse.....602

2.3 Le gant retourné de l'intégralisme personnaliste – les sorties paradoxales *du Canada français*.....620

2.3.1 La pensée personnaliste modale de la Révolution tranquille.....620

2.3.2 L'historicité personnaliste de la Révolution tranquille.....630

3. La quête d'une « société distincte vitalement catholique ».....638

3.1 Le parcours d'engagement « radical » de Pierre Elliott Trudeau (1919-2000) – la refondation libérale-républicaine du Canada, ou le néo-nationalisme canadien.....638

3.2 Le parcours d'engagement « radical » de Pierre Vallières (1938-1998) – la refondation décolonisatrice et marxiste du Québec.....655

3.3 Le parcours d'engagement « modéré » de Fernand Dumont (1927-1997) – la vitalisation nationaliste et socialiste du Québec ou le nationalisme québécois.....670

3.4 Le parcours d'engagement « modéré » de Claude Ryan (1925-2004) – la vitalisation nationaliste et fédéraliste du Québec ou la poursuite du nationalisme canadien.....686

4. *Mise en sens, mise en forme* et *mise en acte* du personnalisme intégraliste – Église-citoyenne, État-providence, néo-nationalisme canadien et nationalisme québécois.....703

4.1 Sur certaines tensions « communautaires » internes du catholicisme personnaliste – le personnalisme radical d'Emmanuel Mounier et la question nationale dans l'Église post-conciliaire – mise en sens.....703

4.1.1 La pensée communautaire anti-totalitaire d'Emmanuel Mounier – vue d'en bas.....705

4.1.2 Le « sain » nationalisme de la communauté nationale selon l'Église – vue d'en haut.....714

4.2 L'Église-citoyenne dans l'école personnaliste québécoise – mise en forme.....725

4.3 Nationalisme québécois et État-providence – mise en acte.....736

4.3.1 De l'Église-providence à l'État-providence.....736

4.3.2 L'horizon personnaliste du nationalisme et de l'indépendantisme québécois.....739

CONCLUSION.....750

1. Les suites tendancielles de la laïcisation personnaliste : *à quoi* intégrer les immigrants, dans une société distincte « juste et fraternelle »?.....753

2. Survol de la question identitaire à l'aune de l'école québécoise et des modèles d'intégration des immigrants – tours, détours et retours du catholicisme dans la culture (« commune » ou « publique ») québécoise.....760

BIBLIOGRAPHIE.....781

RÉSUMÉ

Une première « référence » nationale a vu le jour au mitan du XIXe siècle bas-canadien sous le signe de l'Église-nation canadienne-française. Ainsi débutait l'histoire de la société globale canadienne-française, par l'alliance d'un nationalisme romantique et « libéral », avec un catholicisme intégraliste dit ultramontain. Cette matrice fondatrice n'a fait l'objet d'aucune étude suivie, rendant compte de ses nombreuses déclinaisons et de ses étonnantes postérités. Il nous a pourtant semblé y voir l'origine et la singularité du « programme culturel de la modernité » du Québec – ce que tend à confirmer cette thèse.

Comment et en quoi le catholicisme a-t-il influencé le contenu et l'expression du nationalisme québécois, et réciproquement, comment et en quoi le nationalisme a-t-il influencé les propriétés et le rôle du catholicisme d'ici? Par ce biais heuristique qui articule plutôt qu'il n'oppose *la* tradition et *la* modernité, nous donnons à voir les différentes conceptions qu'a eues d'elle-même la société québécoise, ainsi que les différentes voies qu'elle a empruntées pour « faire société », jusque dans les débats récents sur la place de la religion dans l'espace public. De 1840 à 2015, nous dessinons trois grandes périodes et configurations religio-politiques (1840-1900; 1900-1950; 1950-2000), qui débouchent en conclusion sur la période contemporaine. Pour chacun de ces moments historiques, nous soulignons aussi bien les lignes de continuités que les traits de rupture. Nous dégageons : a) les principaux types de catholicisme à l'œuvre, b) les principaux types de nationalisme en cause, c) les formes prises par l'Église, et d) les formes prises par l'État. La pensée, le parcours et l'engagement idéal-typiques de François-Xavier Garneau, Étienne Parent, Mgr Bourget, Mgr Laflèche, Henri Bourassa, Lionel Groulx, Mgr Villeneuve, Mgr Paquet, Fernand Dumont, Claude Ryan, Pierre Elliott Trudeau et Pierre Vallières nous servent de témoins-clés.

Vers une synthèse du catholicisme et du nationalisme, ce sont les jalons d'une première histoire intellectuelle et sociohistorique du religio-politique québécois que nous proposons. Plus exactement, c'est une synthèse entendue comme *chantier* que nous ouvrons, à même de fournir des éléments de lecture pour de futures recherches, notamment en sociologie québécoise et en sociologie des petites nations; en sociologies de l'histoire, de la religion et du politique; ainsi qu'en sociologie de la culture.

MOTS-CLÉS : catholicisme, nationalisme, culture, Québec, modernités multiples

INTRODUCTION

« Si nous ne voulons pas nous perdre ni au-delà du poème ni dans les rets des pouvoirs les plus vils, il nous faudra une Politique. Et plus encore : une Mémoire. »

Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme*, 1968, p. 227.

« La discontinuité introduite par la Révolution tranquille dans l'histoire de nos idéologies nous incite en effet à nous demander ce que nous devons faire de notre passé. Devenues étrangères à nos projets, les idées de jadis et de naguère s'en trouvent-elles simplement réduites au statut d'objets disqualifiables à loisir? Ou bien faut-il, par delà la rupture, les ramener à une autre figure de notre devenir? Se trouve alors en jeu l'angoissant déracinement de notre propre pensée.»

Fernand Dumont, « Le projet d'une histoire de la pensée québécoise », 1976, p. 23.

*« Quand il s'agit de l'appartenance, nous nous reportons aux penseurs du Québec d'avant nous, ne serait-ce que sous le mode de la polémique. Par contre, quand il s'agit de l'*universel *(que nous opposons fréquemment à l'appartenance) nos références sont ailleurs. Comme si nous étions condamnés à vivre de deux traditions, étrangères l'une à l'autre. Comme si la pensée d'ici était impuissante à procéder par universalisation [...] Toujours et partout, la pensée authentique ne s'est élevée aux grandes questions qu'en assumant des situations qui l'ont entraînée à la réflexion. »*

Fernand Dumont, « Y a-t-il une tradition intellectuelle québécoise? », 1989, p. 67-68.

1. Rupture de la mémoire, mémoire de l'oubli

Ces réflexions de Fernand Dumont sur « l'angoissant déracinement » de la pensée québécoise, sur les défis de penser sa tradition intellectuelle comme « universel particulier », sur les impasses politiques d'une « Mémoire » défaillante, ne nous semblent pas avoir vieillies d'une ride. Aujourd'hui comme hier, la « mémoire des origines »[1] nous est fermée, rendue inintelligible par le mépris puis l'indifférence qui pèsent sur elles. Aujourd'hui plus qu'hier, la conscience historique se contente d'oublier, laissant à leurs soupirs les témoins du passé, aux abîmes les ponts du souvenir.

« Quand nous lisons Platon, Hegel ou Marx, nous les ramenons à l'histoire, aux conditions de leurs productions; mais nous leur demandons aussi ce qu'est la vérité »[2], poursuit le sociologue de Montmorency. Aucune recherche de vérité, et si peu de pertinence trouvées auprès de Garneau, Parent, Mgr Laflèche, Mgr Paquet, Bourassa, Groulx, Mgr Villeneuve. Penseurs estimés et écoutés d'un temps, ils ne figurent plus que comme idéologues de la noirceur, artisans d'un brouillard jeté sur un réel captif, savants geôliers d'une histoire populaire à libérer; au mieux, comme utiles faire-valoir d'un passé repoussoir, statues renversées d'une « fondation négative »[3] sans cesse rejouée. « [L]eur production tout entière n'est pour nous que de l'*idéologie* »[4], résume Fernand Dumont.

> Pendant que « l'Amérique » investissait le présent, les Canadiens de langue française s'évadaient dans une idéologie utopique, passéiste, désincarnée; pendant que « l'Amérique » s'adaptait aux réalités nouvelles et dynamiques, le Canada

---

[1] Fernand Dumont, « Le projet d'une histoire de la pensée québécoise », Claude Panaccio et Paul-André Quintin (dirs.), *Philosophie au Québec*, Montréal, Bellarmin-Desclée, 1976, p. 27.
[2] *Ibid.*, p. 26.
[3] Gilles Labelle, « Sens et destin de la colère antithéologique au Québec après la Révolution tranquille », Alain-G. Gagnon, Jacques Palard et Bernard Gagnon (dirs), *Diversités et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, Bruxelles / Québec, Presses interuniversitaires européennes-Peter Lang / Les Presses de l'Université Laval, 2005, p. 337-364.
[4] Fernand Dumont, *op. cit.*, p. 26. En italiques dans le texte, afin de souligner le sens péjoratif du mot. À moins d'avis contraire, les italiques en citation sont des auteurs.

> français cultivait des valeurs réifiées, figées dans une tradition supposée immuable. Un discours qualifié de « théocratique-paternaliste », « clérico-nationaliste », « féodal », « ultramontain », « janséniste », « d'Ancien régime » ou « de type mérovingien » (j'en passe, et des meilleures) dominait la province tout entière, avec pour conséquence que des formules creuses, sans rapport avec la réalité, tenaient désormais lieu de définition de soi pour le groupe canadien-français.[5]

« Moyenâgeux », renchérit Hubert Guindon, le Canada français aurait été

> une société traditionnelle archaïque. Dominé par un clergé autocratique extrêmement jaloux de ses pouvoirs et opposé à la démocratie, à la modernisation ou au progrès social, le Québec, disait-on, était un bled rural où régnaient la pauvreté, l'analphabétisme et le despotisme politique.[6]

Heureusement se dit-on, ces pensées aux fruits douteux sont, « selon les apparences, irrémédiablement mortes ». Par la grâce de la Révolution tranquille, « la désappropriation des appartenances idéologiques paraît acquise au départ par la vertu de la culture elle-même. »[7] Émancipé de ses méditations canadiennes-françaises aussi encombrantes qu'« honteuses », délesté de son « histoire en trop »[8], le Québec aurait spontanément accès à sa nature, indissociablement américaine, moderne et universelle, prémuni de ce « savoir d'empêchement » auquel mène « l'histoire des pensées autochtones »[9]. Le jeune Gérard Bouchard, alors doctorant à Paris, depuis théoricien du souverainisme de l'américanité, celui de la normalité des « sociétés neuves », entonnait ainsi les premiers vers de son hymne émancipateur, en

---

[5] Jean-Philippe Warren, *L'engagement sociologique. La tradition sociologique du Québec francophone (1886-1955)*, Montréal, Boréal, 2003, p. 267.
[6] Hubert Guindon, *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1990, p. 172.
[7] Fernand Dumont, *op. cit.*, p. 27.
[8] Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, Éditions VLB, 2002.
[9] Fernand Dumont, *op. cit.*, p. 25.

agrémentant le mythe de la caverne des états successifs d'Auguste Comte, avec pour ombres métaphysiques les penseurs canadiens-français :

> on assiste au départ à un escamotage des phénomènes, défigurés par les procédés autoritaires de la connaissance. Le dogme est ennemi de l'enquête; c'est l'idéologue qui monte et démonte les conjonctures, qui invente l'univers. L'idéologie nous présente l'image d'un monde suspendu d'où le profane est évacué et dont chaque élément trouve sa raison dans un au-delà. [...] Puis, peu à peu, le réel s'affranchit de la tutelle de la norme, entreprend la conquête de son autonomie. Le voici qui émerge et s'impose; encore un peu et l'on perçoit distinctement ses traits, son visage. Au terme, les pôles sont inversés.[10]

Le réel se libérant de la norme la refonderait en abolissant l'écart entre les deux. Son progrès est toutefois étonnamment lent et exigeant. « [L]'entrée dans la modernité n'a pas encore complètement brisé », déplore trente ans plus tard Gérard Bouchard, les effets de « cette période trouble au cours de laquelle sa vision du Nouveau Monde a été voilée par celle de l'ancien »[11]. Le Québec doit encore se déprendre de ce qu'il reste de ses « fausses représentations », de ses « fausses identités », de ses « mythes dépresseurs »[12] qui, encore aujourd'hui, l'empêchent de

> s'abandonner à la séduction et aux promesses du continent [...] aux rêveries utopiques et novatrices du Nouveau Monde. En conséquence, elle [la culture québécoise] n'a pu jusqu'ici se persuader d'y inscrire un destin autonome, *manifeste*, à l'image des nations du monde ancien, ou comme la plupart des collectivités neuves.[13]

---

[10] Gérard Bouchard, « Apogée et déclin de l'idéologie ultramontaine à travers le journal *le Nouveau Monde*, 1867-1900 », Fernand Dumont, Jean-Paul Montminy et Jean Hamelin (dirs.), *Idéologies au Canada français, 1850-1900*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1971, p. 145.

[11] Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2001, p. 82-83.

[12] *Ibid.*, p. 82.

[13] *Ibid.*, p. 178. Et encore, « Toutes ces données autorisent à conclure que, pendant un siècle environ, cette société s'est donné des représentations souvent incohérentes d'elle-même et des autres, au passé (dans sa mémoire) et au futur (dans ses utopies), en essayant trop souvent de plier la réalité du nouveau continent aux manières de l'ancien. Au propre comme au figuré, la société canadienne-française de cette époque a fait de mauvais rêves. » *Ibid.*

Du modernisme comme rupture au modernisme comme refondation américaine, Gérard Bouchard aura articulé, dans une œuvre d'une grande cohérence d'intention, les deux temps d'une modernité américaine à libérer puis à reconnaître en soi[14].

De fait, si la « terre promise »[15] des intellectuels « néo-nationalistes » de la Révolution tranquille fut l'atteinte d'un statut politique et économique « normal » pour la société québécoise, elle fut pour plusieurs le rêve d'une société enfin réconciliée avec sa « condition de francophonie nord-américaine »[16]. L'obstacle à son plein déploiement sembla essentiellement culturel, voire idéologique, pour une société se découvrant « colonisée » de l'intérieur par l'Église catholique, responsable des illusions et inhibitions collectives[17] – avec ou sans l'aide des Anglais[18]. Les « structures sociales »[19], écrivait Guy Rocher, ou la « culture populaire »[20], ajoutait

---

[14] Ainsi se réconcilient à notre sens les « deux Bouchard » décrits par Joseph Yvon Thériault, historien et politique, et ainsi se nouent les deux temps du récit moderniste. Nous y viendrons. Voir note en bas de page 27. Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec-Amérique, 2005, p. 137-147.

[15] Yves Couture, *La terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécois*, Montréal, Liber, 1994.

[16] Gérard Bouchard, « Une nation, deux cultures. Continuités et ruptures dans la pensée québécoise traditionnelle (1840-1960) », Gérard Bouchard (dir.), *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 42. Voir note en bas de page 17.

[17] Jacques Beauchemin, *La souveraineté en héritage*, Montréal, Boréal, 2015, p. 58-65.

[18] Les écoles historiques de Laval et de Montréal se rejoignent dans la dénonciation d'un commun ennemi, l'Église catholique, mais se divisent sur le rôle du Canada anglais, ce que l'historiographie a davantage retenu. Pour une mise à jour de la thèse des « Écoles » de Montréal et de Laval, François-Olivier Dorais, « Classifier et organiser la production historiographique au Québec : réflexions critiques autour de la notion d'"école historique" », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 24, n° 3, 2016, p. 158-176; « Marcel Trudel et Guy Frégault : regards sur une amitié intellectuelle », *Recherches sociographiques*, vol. 57, n° 2-3, 2016, p. 523-552.

[19] L'un des ouvrages sociologiques les plus représentatifs et exhautifs de l'époque – tant pour son laïcisme, son étatisme, son souverainisme, son américanisme, son anti-colonialisme dirigé contre l'Église catholique et contre le Canada anglais, son primat de la mutation culturelle au nom de l'adaptation matérielle – nous semble celui de Guy Rocher, *Le Québec en mutation*, Montréal, Les Éditions Hurtubise HMH, 1973. Ce que confirme Gérard Bouchard : « Guy Rocher (1973, mais le texte date en réalité de 1971) a été en effet le premier, à notre connaissance, à attirer l'attention sur ce qu'il a appelé "une francophonie nord-américaine originale" pour souligner ce que la culture du Canada français (c'était le terme utilisé à l'époque) devait à la fréquentation du continent. » Gérard Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, Vlb éditeur, 1999, p. 145. Le titre du chapitre où est cité G. Rocher s'intitule toutefois « Un autre modèle : la nation québécoise comme francophonie nord-américaine ». L' « originalité » a disparu.

Gérard Bouchard, étaient normalement intégrées à la modernité continentale; seules les « mentalités culturelles » étaient anormalement « d'Ancien régime ». Les rivages de la souveraineté moderne ne pouvaient être atteints que par la « normalisation » ou l'« américanisation » de la conscience historique et politique québécoise[21], jusqu'alors singulièrement étrangère à l'universalisme continental, car éprises de « différence », d'« unité », d'« origines françaises et catholiques » et bien sûr d'« hostilité à l'américanité ambiante »[22]. La rupture paraît jusqu'à la condition première de toute modernisation réussie : « la rupture elle-même », observe Yves Couture, « transmuée par la suite en idéal de changement continu, devient une valeur en soi qui donne son impulsion comme sa couleur particulière au néo-nationalisme. »[23] La rupture serait en effet l'état normal du continent américain, confirme Yvan Lamonde :

> penser les ruptures ou la rupture est une démarche essentiellement américaine, un préalable même à la constitution d'une américanité, une sorte de doctrine Monroe nécessaire à chacun des pays en voie de souveraineté réussie ou pas [...] si la souveraineté du Québec doit se faire, il faudra bien voir qu'il y a un sens à ce que cette nation et cet État se construisent de ce côté-ci de l'Atlantique.[24]

Qu'il suffise de relire certains ouvrages encore récents, rédigés avec tout le sérieux de la statistique, pour constater que la « dé-canadianisation-française » suffirait à faire

---

[20] Gérard Bouchard, « Une nation, deux cultures. Continuités et ruptures dans la pensée québécoise traditionnelle (1840-1960) », *op. cit.*

[21] G. Bourque, « Société traditionnelle, société politique et sociologie québécoise, 1945-1980 », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 20, 1993, p. 45-83; Ronald Rudin, « La quête d'une société normale. Critique de la réinterprétation de l'histoire du Québec », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 3, n° 2, 1995, p. 9-42; Jocelyn Létourneau, « La production historienne courante portant sur le Québec et ses rapports avec la construction des figures identitaires d'une communauté communicationnelle », *Recherches sociographiques*, vol. 36, n° 1, 1995, p. 9-45; Daniel Salée, « Espace public, identité et nation au Québec : mythes et méprises du discours souverainiste », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 25, 1995, p. 125-153.

[22] Gérard Bouchard, « Une nation, deux cultures. Continuités et ruptures dans la pensée québécoise traditionnelle (1840-1960) », *op. cit.*, p. 10-14.

[23] Yves Couture, *op. cit.*, p. 65.

[24] Yvan Lamonde, « Penser l'américanité du Québec? », *Politique et sociétés*, vol. 18, n° 1, 1999, p. 98.

émerger les « raisons fortes » du projet souverainiste[25]. Chose certaine, c'est du sol américain dégagé des nuages canadiens-français que devaient s'ériger la nouvelle société et la nouvelle identité québécoises. Yvan Lamonde résume d'une équation son projet historien : « L'équation Q = - (F) + (GB) + USA^2 - (R) est un moyen communicationnel de résumer une vision et une révision de l'identité du Québec. »[26] La valence de l'américanité est multipliée, celles de la France et de la Rome catholiques retirées. « Notre objectif général », énonce pour sa part Gérard Bouchard,

> est : a) de montrer à quel point certaines représentations de la société québécoise, de son passé, de sa « vocation » et de ses rapports avec l'américanité ont été tributaires de visées déformantes et contradictoires diffusées par la très grande partie des élites socioculturelles; b) de retracer l'origine et l'histoire de ces distorsions; c) de mettre en lumières certaines de leurs répercussions sur l'évolution culturelle du Québec [...] mentionnons d'abord F.-X. Garneau, le premier historien national...[27]

Cette rupture (ou déconstruction) puis refondation (ou normalisation[28]) de l'histoire canadienne-française est l'un des principaux legs de la Révolution

---

[25] Gilles Gagné et Simon Langlois, *Les raisons fortes. Nature et signification de l'appui à la souveraineté du Québec*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2002. Cela n'est évidemment pas sans rappeler la réflexion du « théoricien du néo-nationalisme » Maurice Séguin, pour qui la culture – et sa singularité – est profondément secondaire. « Le plus important », professait Séguin, c'est d'« être distinct avant d'être différent : il faut exister séparement d'abord (avant d'avoir une personnalité collective) [...] la personnalité, l'originalité viennent nécessairement après le fait d'exister. » Maurice Séguin, *Les normes de Maurice Séguin. Le théoricien du néo-nationalisme*, Montréal, Guérin, 1999, p. 161. Lionel Groulx se plaignit longuement de ces nouveaux historiens de la rupture, du « nationalisme négatif », de la déconstruction. Lire notamment Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise selon Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet (1944-1969)*, Québec, Éditions du Septentrion, 1993.

[26] Yvan Lamonde, *op. cit.*, p. 93.

[27] Gérard Bouchard, « Une nation, deux cultures. Continuités et ruptures dans la pensée québécoise traditionnelle (1840-1960) », *op. cit.*, p. 4, p. 15.

[28] Ou « généralisation » de l'américanité. « À ce propos, une distinction serait utile. Il y a une pensée par généralisation : un enchaînement de concepts où l'origine et la situation de l'intellectuel sont oubliées. Il y a une pensée par universalisation : un cheminement où on percoît le lieu de celui qui pense, sa tension vers un dépassement qui lui permet d'accéder à un dialogue avec d'autres que lui, avec d'autres cultures... Ici [...] nous généralisons plutôt que d'universaliser. De sorte que, non seulement notre pensée est prisonnière du terrain où elle naît, mais la pensée universelle à laquelle nous recourons est elle-même coupée de ses propres racines. Aussi, elle ne nous est peut-être pas

tranquille[29] –et ce qui la distingue d'une simple modernisation des structures et même du cadre politique[30]. De « l'historicité du manque »[31] (1945-1980) à « l'historicité de l'oubli » (1980-), de la trame narrative moderniste à la trame narrative révisionniste, le parcours québécois fut progressivement interprété à l'aune de *la* modernité à atteindre, puis de *la* modernité à reconnaître en soi[32]. Cherchant à « réaliser la

---

parfaitement intelligible. » Fernand Dumont, « Y a-t-il une tradition intellectuelle au Québec? », Nadine Pirotte (dir.), *Penser l'éducation. Nouveaux dialogues avec André Laurendeau*, Montréal, Boréal, 1989, p. 67-68.

[29] « Depuis les débuts de la Révolution tranquille, la transmission de la mémoire du passé est dominée par les historiens néo-nationalistes. » (Éric Bédard et Xavier Gélinas, « Critique d'un néo-nationalisme en histoire du Québec », Stéphane Kelly [dir.], *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 73). Nous ne cherchons pas à gommer les différences entre deux moments historiographiques – le premier fut davantage déconstructiviste, le second normalisateur. Un certain exceptionnalisme canadien-français et même personnaliste chrétien existait encore chez les modernistes en lutte contre la tradition des écoles historiques de Montréal et de Québec. Seulement, en ce qu'il est critique et négatif, cet exceptionnalisme souligne la continuité de l'intention moderniste, au minimum comme paradoxe des conséquences, d'autant qu'elle est cohérente avec le parcours de certaines figures tels Guy Rocher, Gérard Bouchard et Yvan Lamonde. « L'américanité » nous apparaît en cela autant, sinon plus, un révisionnisme achevé qu'un post-révisionnisme. C'est bien la quête d'une modernité normale, ici souverainement américaine, qui est inscrite dans le récit moderniste. Nous tâcherons toutefois, dans le cours de cette dissertation doctorale, d'en dégager le versant positif et catholique, jusque dans une certaine vision personnaliste de l'Amérique, qui permet d'inscrire son premier moment (et la Révolution tranquille) à la suite du récit canadien-français. Sur l'américanité comme postrévisionnisme, et l'américanité comme normalité faite normativité, Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.*, p. 189.

[30] Xavier Gélinas a donné à voir les nombreux terrains d'entente entre la « droite traditionnelle » et la gauche progressiste quant au rôle de l'État, de l'économie et de la souveraineté au tournant de la Révolution tranquille. L'objet de discorde était d'abord religieux et culturel – identitaire. Ce qui suggère par ailleurs, à l'instar des travaux sur le personnalisme chrétien, qu'une « mémoire en tons de gris » de la Révolution tranquille soit possible, ni réifiée ni « oubliée »... à l'instar du passé canadien-français. Xavier Gélinas, *La droite intellectuelle québécoise et la Révolution tranquille*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2007.

[31] « De 1945 à 1980, une nouvelle conception de l'historicité s'affirme que je saisirai sous la notion d'historicité du manque. Cette période que je diviserai ci-après en deux phases n'en présente pas moins une homogénéité certaine si l'on se réfère aussi bien aux conditions de production à la représentation de l'histoire du Québec. [...] L'historicité du manque fait littéralement éclater la dialectique de la résistance et de l'adaptation. Plutôt que d'être conçues comme un lieu de résistance, les instances de la tradition sont dorénavant abordées sous le mode de la déploration. [...] Il s'agit de trouver les causes de l'anormalité d'une nation qui paraît condamnée à évoluer en marge de la modernité. [...] Il s'agit de conformer la nation à la société moderne, solution qui, une fois pour toutes, pensait-on le plus souvent, allait combler le déficit, effacer le déficit. » Gilles Bourque, « Histoire, nation québécoise et démocratie. Ou ne nous en sortirons-nous jamais? », E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dirs.), *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides, 2007, p. 188-190.

[32] Pour un dernier bilan de la modernité canadienne-française et des représentations de la Grande noirceur, voir notamment Benoit Tessier, *De quelle Grande noirceur parlez-vous? Le Québec à*

synthèse optimale, et toujours précaire, entre l'idéal de la nation et le crédo de la *modernité* »[33], le Québec d'abord, et le Canada français ensuite, furent redessinés sous les traits de sociétés aussi « radicalement »[34] modernes que les autres : « pour mieux marquer sa dissociation d'avec un ancien nationalisme jugé rétrograde ou intolérant », soulignent Éric Bédard et Xavier Gélinas, « cette tendance idéologique s'est construite sur le mode de la négation, au lieu de se représenter, plus modestement, comme une nouvelle synthèse. »[35] Dès la fin des années 1970, la mue put paraître réussie, alors que s'essoufflèrent les réflexions « autour de la spécificité »[36] de la culture québécoise, mais aussi, sensiblement à la même période, autour de la « société globale »[37]. Arrimé à l'immanence de sa réalité empirique continentale, diversitaire et processuelle, le Québec comme société globale singulière n'avait plus lieu d'être étudié[38]. Toute velléité distinctive parue même condamnable après le référendum de 1995[39], tandis que s'établissait durablement au Québec la distinction moderniste par excellence entre le « nationalisme civique » et le «

---

l'époque de Duplessis, thèse de maîtrise, Ann Arbor, Université d'Ottawa, 2000; Sébastien Parent, *L'historiographie de la Révolution tranquille et ses rapports à la mémoire canadienne-française : 1960 à aujourd'hui*, thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2013; Alexandre Turgeon, *Robert Lapalme et les origines caricaturales de la Grande noirceur duplessiste : conception et diffusion d'un mythistoire au Québec, des années 1940 à nos jours*, thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2015; E.-Martin Meunier, « La Grande noirceur canadienne-française dans l'historiographie et la mémoire québécoises. Revisiter une interprétation convenue », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 1, n° 129, 2016, p. 43-59.

[33] Éric Bédard et Xavier Gélinas, *op. cit.*, p. 73.

[34] Radicale en ce que tout « écart » à la normalité moderne semble en soi poser problème. Joseph Yvon Thériault, *op. cit.*, p. 166-173.

[35] Éric Bédard et Xavier Gélinas, *op. cit.*

[36] Voir Marcel Fournier, « Autour de la spécificité », *Possibles*, vol. 8, n° 1, 1983, p. 85-112.

[37] Voir Gilles Bourque, « Société traditionnelle, société politique et sociologie québécoise, 1945-1980 », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 20, 1993, p. 81-82; Gilles Bourque, « Histoire, nation québécoise et démocratie. Ou ne nous en sortirons-nous jamais? », *op. cit.*; Gilles Bourque, Jules Duchastel et André Kuzminski (dirs.), « Feu la société globale », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 28, 1997, 191 pages.

[38] Lire à ce sujet Jacques Beauchemin, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Outremont, Athéna Éditions, 2007.

[39] Sur la redéfinition post-référendaire du nationalisme québécois et de l'objet Québec, Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop*, *op. cit.*, p. 94-114; Mathieu Bock-Côté, *La dénationalisation tranquille. Mémoire, identité et multiculturalisme dans le Québec postréférendaire*, Montréal, Boréal, 2007.

nationalisme ethnique »[40]. C'est parmi ces derniers que le Québec risquait d'être catalogué à moins de faire un effort supplémentaire de rupture et de refondation, en limitant à la langue son « coefficient d'ethnicité » – à défaut de le supprimer entièrement[41]. L'heure était à la « culture publique commune » plutôt qu'à la « culture de convergence »[42]. Ainsi Gilles Bourque récapitule-t-il le déclin de l'étude du Québec comme société globale singulière inscrite dans la longue durée :

> Une volonté de double rupture s'impose à partir du début des années 1980. Il s'agit d'abord de remettre en question l'évidence qui s'était imposée du caractère unique et délétère

---

[40] Certes, il s'agit là d'une dichotomie aussi vieille que la modernité nationale, que l'on fait classiquement remonter à Renan et Herder, et qui a été mémorablement rejouée au Québec par Pierre Elliott Trudeau et Hubert Aquin. Toutefois, dans sa formulation désormais usuelle et normative, elle a davantage à voir avec la pensée universitaire et moderniste post-deuxième guerre mondiale, anglo-saxonne, avec son concept phare d'« *ethnic* », et l'ouvrage paradigmatique de Hans Kohn, *The Idea of Nationalism. A Study of its Origins and Background*, New York, Macmillan, 1944. Lire Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism. A critical survey of recent theories of nations and nationalism*, London & New York, Routledge, 1998 ; Dominique Schnapper, *La relation à l'autre au coeur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1998; Joseph Yvon Thériault, « Entre la nation et l'ethnie. Sociologie, société et communautés minoritaires francophones », *Sociologie et sociétés*, vol. 26, n° 1, 1994, p. 15-32; Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.* p. 340-353. On peut suggérer que cette dichotomie importée renouvelle le concept parent de la « *folk-society* », de nouveau importée au Québec depuis les États-Unis, de l'École de Chicago cette fois, dans les années 1940 et 1950.

[41] « Le coefficient d'ethnicité de cette nation [la « nation québécoise comme francophonie nord-américaine »], si on nous permet cette expression, se trouve ainsi réduit à la langue, comme vecteur indispensable de la vie collective. Peut-on faire moins? » Gérard Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, *op. cit.*, p. 64. Un chapitre intitulé « La thèse des nations ethniques au Québec » est pour l'essentiel consacré à Fernand Dumont. De fait, le débat qui eu lieu dans les pages du *Devoir* entre Lise Bissonnette et Fernand Dumont nous semble révélateur d'un tournant (3, 7, 14, 17 et 18 septembre 1982). L'éditorialiste somme F. Dumont de définir la singularité québécoise, ou de se taire enfin, après que fut publié l'extrait d'une conférence re-titrée « Parlons américains... si nous le sommes devenus! » (*Le Devoir*, 3 septembre 1982, p. 17). Fernand Dumont y écrit : « si c'était là [la langue] notre unique différence, nous ne ferions que traduire dans un idiome singulier ce qui n'a rien à faire avec notre être véritable. Semblables à tous ceux qui nous entourent sur ce continent, nous ne serions étranges que par notre langage : et ce langage, suprême aliénation, loin de nous exprimer nous rendrait étrangers à nous-mêmes. » Loin de l'américanité ambiante, il comparait le Québec à ces peuples qui, comme « Lionel Groulx aimait redire [...] se demandent chaque matin de l'histoire s'ils verront le déclin du jour [...] [tels] la Pologne, l'Irlande, et combien d'autres. En affirmant comme nous leur différence, ils défient comme nous l'uniformité des empires... »

[42] Lire notamment Danièle Juteau et Marie Mc Andrew, « Projet national, immigration et intégration dans un Québec souverain », *Sociologie et sociétés*, vol. 14, n° 2, 1992, p. 165-180; Marie Mc Andrew, « Projet national, immigration et intégration dans un Québec souverain : dix ans plus tard, l'analyse proposée tient-elle toujours la route ? », *Sociologie et sociétés*, vol. 38, n° 1, 2006, p. 213-233; Stéphan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux (dirs.), *Du tricoté serré au métissé serré? : la culture publique commune au Québec en débats*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008.

> du passé canadien-français, de rompre, en conséquence, avec cette sorte d'exceptionnalisme qui cherchait les traces du manque dans l' « oppression essentielle », les carences culturelles ou la société traditionnelle. Il importe aussi de prendre congé de l'ethnicisme, implicite ou explicite, qui caractérisait la représentation de la nation. Dans le premier cas, la modernité et l'américanité balaient la tradition, dans le second, la nation civique, pluraliste et multiculturaliste oblitère la nation ethnique[43].

L'étude du religieux – et du catholicisme – au Québec semble confirmer une trajectoire de rupture conduisant son objet vers l'oubli. « Dans le Québec des années 1970 et 1980 », acquiescent Robert Mager et E.-Martin Meunier, « il était mal vu de s'intéresser à la religion, comme pourraient en témoigner les quelques sociologues, historiens et théologiens qui s'y adonnèrent néanmoins.»[44] S'y déployaient

> un processus de définition utopique d'un Québec nouveau à construire et la liquidation d'un passé religieux, qui s'est faite sans ménagement. Dans ce procès, ces sciences n'étaient pas neutres : souvent nées d'un arrachement aux perspectives et au contrôle d'une conception traditionnelle de la religion, elles incitaient leurs représentants à en déclarer la mort ou à en faire l'autopsie.[45]

C'est dire comme cette modernisation comportait un fort prix pour l'intelligence de la société québécoise, pour l'intelligibilité de son passé canadien-français et son déploiement dans le Québec contemporain. Tel est son « talon d'Achille »[46] : afin de faire advenir le Québec moderne, normalement américain, de larges pans de son histoire, même récente, durent être évacués ou placés en porte-à-faux, dans une société minoritaire et catholique largement critique des grands récits modernes – du libéralisme au communisme, en passant par le capitalisme et le

---

[43] Gilles Bourque, « Histoire, nation québécoise et démocratie. Ou ne nous en sortirons-nous jamais? », *op. cit.*, p. 192.
[44] Robert Mager et E.-Martin Meunier, « Introduction : l'intrigue de la production moderne du religieux au Québec », *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 11, n° 1, 2008, p. 15.
[45] *Ibid.*, p. 14-15.
[46] Éric Bédard et Xavier Gélinas, *op. cit.*, p. 73.

fascisme. Plus exactement, c'est tout le « catholicisme d'ici »[47] qui fut écarté de la trame narrative québécoise, lui qui avait pourtant servi à meubler singulièrement son parcours comme « société catholiquement distincte »[48]. Non seulement sa ponction rend-elle incompréhensible le passé canadien-français, mais elle contribue à impenser la société québécoise contemporaine, encore imprégnée de pratiques, d'institutions et même d'utopies catholiques, certaines plus ou moins sécularisées, qui l'animent culturellement et politiquement depuis la Révolution tranquille, alors que « catholicisme et sécularité étaient unis en un même projet national »[49]. Là où la *modernisation prospective* (modernisme classique comme rupture (dé)constructiviste) de la société canadienne-française mit en scène une lutte contre l'Église catholique pour faire triompher la modernité, la *modernisation rétrospective* (modernisme révisionniste comme refondation américaine) passa outre la présence et l'influence du catholicisme pour observer, en deçà d'elle, une modernité infrastructurelle et populaire normalement à l'œuvre. « Dans ces deux récits », écrit Michael Gauvreau, « le catholicisme apparaît plutôt comme un figurant plus ou moins passif, jamais comme un acteur de premier plan dans l'histoire du Québec »[50]. Jugé responsable de l'écart prolongé du Canada français à la modernité (continentale), les récits

---

[47] Une étude plus approfondie de l'usage de ce terme devra être faite. Le « catholicisme d'ici », évoquant le catholicisme québécois, est omniprésent dans la littérature savante, bien que peu ou prou objectivé – comme celui d'« ambivalence », que nous traiterons en conclusion. C'est le signe d'une science qui cherche encore hors de son milieu des concepts pourtant localement disponibles, moyennant un travail de cueillette.

[48] C'est cette historicité de la québécitude catholique que synthétise E.-Martin Meunier dans « Feu la québécitude? », *Le Québec et ses mutations culturelles. Six enjeux pour le devenir d'une société*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2016, p. 1-18, ainsi que dans « La Grande noirceur canadienne-française dans l'historiographie et la mémoire québécoises. Revisiter une interprétation convenue », *op. cit.* Pour l'expression « société catholiquement distincte », E.-Martin Meunier, « L'ancrage du catholicisme au Québec et sa déliaison progressive : une sociologie historique de l'exculturation », Solange Lefebvre, Céline Béraud et E.-Martin Meunier (dirs.), *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, p. 21-44.

[49] C'est cette permanence active d'un rapport au catholicisme qu'ont donné à voir les travaux d'E.-Martin Meunier depuis de nombreuses années, en étudiant cette permanence à partir des origines catholiques de la Révolution tranquille, des pratiques religieuses et de l'appartenance catholique des Québécois. É.-Martin Meunier, « Catholicisme et laïcité dans le Québec contemporain », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 676.

[50] Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008, p. 10.

modernistes opposèrent la modernité au catholicisme ou contournèrent son influence. Soit la modernité s'est-elle faite contre le catholicisme, soit s'est-elle faite indépendamment de lui; dans un cas comme dans l'autre, le catholicisme canadien-français n'aurait pas participé de la modernité, jusqu'à y perdre, chez les révisionnistes, l'influence culturelle, institutionnelle et politique que lui reprochaient les premiers modernistes : « la question de la Révolution tranquille allait être enserrée dans le schéma tradition/modernité et, dans ce procès sociohistorique, le fait religieux, quel qu'il soit, allait peu à peu être rapporté au vecteur unique de la tradition dont il fallait désormais se débarrasser »[51], résument Robert Mager et E.-Martin Meunier. Ainsi Yvan Lamonde pouvait-il juger « naturel » le recul de l'Église et du conservatisme face au changement moderne : « comme au pied du Cap-Diamant à Québec en hiver, le fleuve du changement coule en aval alors que la marée du conservatisme fait remonter, comme les glaces, l'État et l'Église en amont »[52]. Ainsi Gérard Bouchard pouvait-il écrire, en moderniste rétrospectif :

> Quel y est [au Québec] exactement l'héritage culturel et civique de quelques siècles de catholicisme? Où en sont les traces distinctives dans les ressorts, les valeurs, les modèles qui règlent encore aujourd'hui les comportements collectifs? J'ai peine à répondre à ces questions, tant les empreintes sont difficiles à percevoir [...] Ce fait lui-même ne témoigne-t-il pas de ce que furent véritablement les fondements du catholicisme québécois? [...] En somme, pour caractériser cette dimension de l'histoire culturelle québécoise, faut-il dire : trop de religion? Ou trop peu?[53]

---

[51] Robert Mager et E.-Martin Meunier, « Introduction : l'intrigue de la production moderne du religieux au Québec », *op. cit.*, p. 15.

[52] Yvan Lamonde, *L'heure de vérité. La laïcité québécoise à l'épreuve de l'histoire*, Montréal, Delbusso, 2010, p. 185. De même, « on aura à l'esprit que l'impression générale, encore aujourd'hui, d'inachèvement de la "Révolution tranquille" vient pour l'essentiel de l'inachèvement et de la laïcité et de la souveraineté, les deux grands projets de fond de la décennie 1960. Après deux siècles et demi d'hésitations, de tergiversations, de combats, l'heure est venue de faire des distinctions et des choix » (*Ibid.*, 11-12).

[53] Gérard Bouchard, « L'imaginaire de la grande noirceur et de la révolution tranquille : fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 46, n° 3, 2005, p. 430-431.

Seulement, de se demander avec perplexité Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren,

> l'histoire de la Belle Province, jusqu'*au moins* la génération de l'après-guerre, peut-elle s'interpréter sans faire référence à l'univers religieux de la tradition chrétienne? [...] Est-il possible de penser que la configuration de la forme d'expression de la foi rejoigne aussi une posture intellectuelle, une idéologie nationale, un tempérament personnel? Est-il anodin pour l'historien de savoir que Henri Bourassa était catholique pour analyser ses prises de position politique? Est-il superflu de rappeler les idéaux religieux d'un Georges-Henri Lévesque pour analyser ses discours sur la non-confessionnalité des coopératives ou sa collaboration au Rapport Massey?[54]

Et que dire des catholiques Pierre Elliott Trudeau, Claude Ryan, Pierre Vallières, Fernand Dumont, Charles Taylor, et de combien d'autres *baby-boomers*, dont l'œuvre inclut et dépasse la Révolution tranquille? Que faire de toutes ces jeunes générations de Québécois socialisés, jusqu'en 2000, à l'école publique confessionnelle, et jusqu'en 2008, au cours d'enseignement religieux et moral? Que penser de la crise des accommodements religieux, du débat sur la laïcité québécoise, de la défense des crucifix dans les institutions publiques? Le jeu de la tradition et de la modernité est-il nécessairement à « somme nulle »? « La modernité radicale », explique Joseph Yvon Thériault, « n'est donc pas la description correcte d'un état sociologique [...] [Elle] est aussi une lecture réductrice de la modernité faussant la compréhension du processus effectif qu'a été et est la modernité. »[55] Cette lecture radicale – « hypermoderne » et « américaine » – soustrait à l'histoire effective de la modernité sa moitié sensible, historique, culturelle, particulière, au seul profit des processus et principes rationnels, abstraits, « empiriques » et universalistes, dont elle est l'essentiel faire-valoir.

---

[54] Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren (dirs.), *Les visages de la foi. Figures marquantes du catholicisme québécois*, Saint-Laurent, Fides, 2003, p. 29. Nous soulignons.
[55] Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.*, p. 167.

> [N]ous avons assisté à un débordement de rancœur envers le passé. À peu près tous nos gestes d'avant ont été récusés. Sans doute faut-il périodiquement dépoussiérer les statues et réviser les hauts faits enrobés de rhétorique. [...] À la condition qu'elle [une énergique psychanalyse] n'aboutisse pas à un constat généralisé de l'échec cultivé avec masochisme.[56]

2. Discernement mémoriel et enjeux du (petit) milieu

Cette « vision caricaturale»[57] du long passé canadien-français, portée par les pensées modernistes, alimente un trou noir historiographique et sociographique qui pave la voie à la normalisation de la pensée intellectuelle et collective québécoise, tendanciellement réduite à une américanité sublimée. Loin de favoriser une « mémoire en tons de gris »[58], cette mémoire caricaturale creuse plutôt un « hiatus »[59] entre 1840 et 1960, privant le Québec contemporain de tout passé mais aussi de tout prolongement. Elle meuble, de résumer Jean-Marie Fecteau, un « clair-obscur dans lequel est trop souvent laissée la question du sens profond de la présence de l'Église dans notre histoire »[60]. Au contraire de sa réclame positiviste, l'impatience modernisatrice écarte de l'analyse tout « réel » qui la détourne du monde qu'elle cherche à faire advenir; elle réfléchit par rupture, par généralisation. Jacques Grand'Maison prévenait pourtant dès 1970 que « les attitudes religieuses ne se volatisent pas aussi facilement dans quelque domaine que ce soit, même dans des questions très éloignées de la croyance comme telle. »[61] En cela, l'impatience modernisatrice abdique l'articulation sur le temps long « [d']un sens premier du

---

[56] Fernand Dumont, *Raisons communes*, Montréal, Éditions Boréal, 1995, p. 104.
[57] Jean-Marie Fecteau, *La liberté du pauvre. Sur la régulation du crime et de la pauvreté au XIXe siècle québécois*, Montréal, Vlb Éditeur, 2004, p. 343.
[58] E.-Martin Meunier, « Le casse-tête mémoriel de l'Église catholique au Québec », Étienne Pouliot et Anne Fortin (dirs.), *Identité et mémoire des chrétiens : propositions au-delà d'un repli identitaire*, Montréal, Fides, 2013, p. 33.
[59] Jean-Marie Fecteau, *op. cit.*, p. 343.
[60] *Ibid.*, p. 266.
[61] Jacques Grand'Maison, *Nationalisme et religion. Religion et idéologies politiques*, Beauchemin, Montréal, 1970, p. 23.

monde disséminé dans la praxis propre [au] contexte collectif et [d']un univers second où [l]a communauté historique tâche de se donner, comme horizon, une signification cohérente d'elle-même. »[62]

Ces critiques et mises en garde furent entendues par la « nouvelle sensibilité historique » (2000 –), à la suite de laquelle nous inscrivons cette dissertation doctorale[63]. À l'instar du principe de la « tradition vivante »[64], que l'on pourrait opposer au jeu à somme nulle de la modernité radicale, la « nouvelle sensibilité historique » cherche à distinguer parmi la nouveauté ce qui persiste de l'ancien, et même ce que lui doit la nouveauté. Autrement plus près de « l'histoire effective de la modernité »[65], elle réfléchit dialogiquement plutôt que dichotomiquement la dynamique entre la tradition et la modernité; elle s'intéresse autant à leur recomposition qu'à leur seul déclin ou progrès. La tradition vivante de la nouvelle sensibilité historique est ainsi celle d'une expérience historique se renouvelant, d'une « intention vitale »[66] s'actualisant. Selon Stéphane Kelly, « elle veut comprendre le présent en examinant les utopies et les idéaux qui animaient les générations

---

[62] Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme*, *op. cit.*, p. 41.

[63] On retrouve les principaux membres de la « nouvelle sensibilité historique », dont Éric Bédard, Marc Chevrier, Xavier Gélinas, Stéphane Kelly, E.-Martin Meunier, Louis Rousseau, Jean-Philippe Warren dans *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003. Joseph Yvon Thériault semble s'y reconnaître dans « Recension de *Les idées mènent le Québec : Essais sur une sensibilité historique*, sous la direction de Stéphane Kelly, 2002. 222 p. Québec : Les Presses de l'Université Laval », *Mens*, vol. 4, n° 1, 2003, p. 102. Il nous semble aussi que Jacques Beauchemin, dans *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois* (*op. cit.*), offre un plaidoyer semblable pour un rapport revisité et empathique (compréhensif) au passé. Nous formulerons certaines réserves empathiques au sujet de la « nouvelle sensibilité historique » dans le deuxième chapitre.

[64] À l'instar de « petite nation », ou de catholicisme d'ici et de socialisme d'ici, il s'agit d'un terme employé notamment par Lionel Groulx, Fernand Dumont et Joseph Yvon Thériault. Comme pour ces autres termes, il n'a pas encore été tout à fait « objectivé ». Pour en savoir plus à ce sujet, nous nous permettons de renvoyer à Jean-François Laniel, « Petites sociétés, élites intellectuelles et 'tradition vivante'. Contribution à une sociologie des petites sociétés », Mihaï Dinu Gheorghiu et Paul Arnault (dirs.), *Les sciences sociales et leurs publics. Engagements et distanciations*, Roumanie, Éditions Université Alexandru Ioan Cuza, 2013, p. 423-445.

[65] Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.*, p. 170.

[66] Joseph Yvon Thériault et E.-Martin Meunier, « Que reste-t-il de l'intention vitale du Canada français », Joseph Yvon Thériault, Anne Gilbert et Linda Cardinal (dirs.), *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada. Nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, Montréal, Fides, 2008, p. 205-238.

précédentes »; elle souhaite « réexaminer les "principes premiers" qui ont inspiré notre aventure collective »; elle déploie un « effort de réinterprétation systématique du passé récent », où « l'influence des idées, de la politique et de la religion est sérieusement réaffirmée »[67]. Continuiste, ou plutôt synthétique, elle cherche une heuristique qui puisse articuler aussi bien le savoir du modernisme en rupture que celui du traditionalisme continué[68]. En cela, elle s'inspire notamment de Fernand Dumont, préoccupé par la question nodale de l'inscription du catholicisme dans l'histoire québécoise, invitant à une relecture nuancée (« compréhensive ») du passé canadien-français, en évitant aussi bien l'apologie que la dénonciation :

> Comme mes compatriotes, j'aurai vu s'effondrer l'Église triomphante. J'aurai participé au procès de la chrétienté de jadis, connu dans l'angoisse et sans m'y refuser les nécessaires révisions des valeurs au cours des dernières décennies. Au milieu des décombres, j'ai tâché de ne pas me laisser submerger par le scepticisme au point d'en faire une sagesse. J'ai voulu savoir si, parmi les ruines, il ne fallait pas procéder à un réexamen qui exclurait aussi bien les anciennes servitudes que le cynisme affiché en certains quartiers.[69]

Cette posture de discernement est fréquemment retrouvée au sein des petites nations[70], comme d'ailleurs dans la tradition catholique, pour qui le « nouveau *continue* véritablement l'ancien, et s'ajoute, sans la détruire, à la substance

---

[67] Stéphane Kelly, « Introduction », *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 4.
[68] *Ibid.*
[69] Fernand Dumont, *Une foi partagée*, Boucherville, Éditions Bellarmin, 1996, p. 11.
[70] Que l'on retrouve d'ailleurs communément en Europe centrale et orientale, où l'on se sait en marge des grands centres de la modernité – européenne. L'étude irlandaise de J. Hutchinson a admirablement montré la modernité réformiste des nationalistes irlandais, faisant le tri dans la modernité afin d'épanouir et d'actualiser la tradition nationale. Voir John Hutchinson, « Cultural Nationalism and Moral Regeneration », John Hutchinson et Anthony D. Smith (dirs.), *Nationalism*, Oxford et New York, Oxford University Press, 1994 p. 122-131; Peter F. Sugar, « External and Domestic Roots of Eastern European Nationalism », Peter F. Sugar et John I. Lederer (dirs.), *Nationalism in Eastern Europe*, Seattle et Londres, University of Washington Press, 1994, p. 3-54. Plus largement, Ilona Kovâcs (dir.), *Début et fin des Lumières en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale*, Budapest et Paris, Akadémiai Kiado et Éditions du CNRS, 1987; Teodora Shek Brnardic, « Intellectual Movements and Geopolitical Regionalization : the Case of the East European Enlightenment », *East Central Europe/L'Europe du Centre-Est*, vol. 32, n°s 1-2, 2005, p. 147-177.

acquise »[71]. S'agissant de deux sociétés minoritaires, à la fois empiriquement et en vertu de l'idéal qui les anime, en périphéries des grands procès de modernisation, le maintien de leur tradition est toujours vu comme un travail réflexif et volontaire, mais aussi un travail existentiel, fait de « compromis et [d']intransigeance »[72] à l'égard du monde qui les environne. Comme le note justement Émile Poulat,

> Sous cet angle, l'histoire du catholicisme contemporain gagnerait beaucoup à être considérée comme un cas particulier d'un phénomène beaucoup plus vaste, que connaissent bien soit les sociologues, affrontés au développement des pays dits du Tiers Monde, par exemple, soit les ethnologues, préoccupés au contraire de sauvegarder des groupements humains menacés d'extinction ou d'assimilation.[73]

Le rapprochement est d'autant plus de circonstance lorsqu'un catholicisme se fait « petite Église », par exemple sous la forme d'une « Église-nation », c'est-à-dire lorsqu'il s'acculture à une société qui est minoritaire jusqu'au sein de la catholicité. Face à l'irritation que suscite l'existence distincte des petites nations et du catholicisme, fréquemment réduite à son versant négatif – un *écart*, une *résistance*, une *défense*, un *repli*, une *réaction* contre la norme moderne hégémonique –, les entités non-hégémoniques sont appelées à un plus grand effort réflexif, celui de nommer, de justifier et d'instituer la singularité au centre de leur historicité – son versant positif[74]. C'est le sens de l'approche compréhensive de Joseph Yvon Thériault, qui invite à voir le projet, l'« intention », « l'historicité » qu'ont en propre

---

[71] Jacques Maritain, *Antimoderne*, Paris, Éditions de la revue des jeunes, 1922, p. 19.

[72] Paul-André Turcotte, *Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel*, Montréal, Fides, 1994; Paul-André Turcotte et Jean Rémy (dirs.), *Médiations et compromis : institutions religieuses et symboliques sociales*, Paris, L'Harmattan, 2006.

[73] Émile Poulat, Modernistica. *Horizons, Physionomies, Débats*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1982, p. 82.

[74] En effet, on s'étonne que la pensée dite critique et progressiste ne note pas que le « nationalisme civique », par exemple, désigne les grandes nations hégémoniques, et le « nationalisme ethnique » les petites nations non-hégémoniques, qui cherchent à institutionaliser une différence qui va de soi dans les grandes nations – et qui n'aveugle qu'elles.

les petites sociétés en modernité, ce qu'elles souhaitent par et pour elles-mêmes[75]. Cet effort réflexif est un effort d'objectivation qui révèle une identité et une collectivité fragiles puisque non-hégémoniques; leur intention, leur *mise en sens* (tout comme leur *mise en forme* et leur *mise en acte*), n'est pas immédiatement accessible par les grands récits hégémoniques. La production du savoir, et ainsi la cohérence identitaire et réflexive de ces sociétés, est mise en cause. Elle est fragile, elle est incertaine, elle doit être dite.

> Cette interrogation sur l'identité, présente dans toutes les cultures, est particulièrement lancinante au Québec depuis toujours. Au point où on pourrait y reconnaître le trait caractéristique de notre culture. Identité incertaine : telle est la définition que l'on serait tenté paradoxalement de proposer de l'identité québécoise.[76]

Cette réflexivité prudente et inquiète qu'ont en commun les petites nations et le catholicisme, bien loin de l'impatience assurée des modernes, a pour expression intellectuelle, politique et sociologique ce que Jean du Berger nomme le « paradoxe du dynamisme traditionnel », qui consiste à faire le tri dans l'histoire et la mémoire de manière à « assurer l'adaptation des acteurs sociaux à l'environnement et, à ce titre, être inventif, innovateur, souple, créateur; [alors même que] d'autre part, sur lui reposent les processus qui permettent à un groupe de se définir et de ne pas se dissoudre »[77]. Ce dynamisme traditionnel peut paraître aussi « *antimoderne* par son attachement à la tradition qu'*ultramoderne* par sa hardiesse à s'adapter aux conditions nouvelles surgissant dans la vie du monde »[78]. Dans un cas comme dans l'autre, c'est sa propre présence dans le monde que cultive et recherche le dynamisme traditionnel,

---

[75] Jacques L. Boucher et Joseph Yvon Thériault (dirs.), *Petites sociétés et minorités nationales. Enjeux politiques et perspectives comparées*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2005.
[76] Fernand Dumont et Fernand Harvey, « La recherche sur la culture », *Recherches sociographiques*, vol. 26, n°s 1-2, 1985, p. 86.
[77] Jean Du Berger, « Tradition et constitution d'une mémoire collective », Mathieu Jacques (dir.), *La mémoire dans la culture*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 72.
[78] Jacques Maritain, *op. cit.*, p. 15.

ne négligeant aucunement « [s]es vérités enveloppées dans le temps à venir »[79]. Il témoigne de l'ambition de juger et d'instituer de son lieu propre le cours du monde, à l'image des grandes nations et de leurs grands récits, mais avec la conscience de la fragilité de sociétés pour qui ce qui se présente comme universel et ce qui se vit comme singulier coïncident rarement. Qu'il s'agisse de « nostalgie créatrice »[80], d' « exiguïté créatrice »[81] ou de « marginalité créatrice »[82], l'impératif de discernement est sensiblement le même.

Pareille « tradition vivante », trouvant sa force dans une mise en tension entre l'antimodernisme et l'ultramodernisme, entre un soi déjà-là et un soi à venir, se rompt parfois au profit de l'un ou de l'autre de ses pôles. Lorsqu'elle cède à l'impatience modernisatrice, à la « néolâtrie »[83], la pensée du moderne pose « dès le principe le mépris de la pensée des générations précédentes »[84]. Par là, nous l'évoquions plus haut, elle se fait instance normalisatrice, car son iconoclasme est de ceux qui abattent les barrages pour ouvrir aux mers ambiantes. Comme le résume Joseph Yvon Thériault,

> [L]'image la plus forte de la modernité triomphante n'est pas la rationalisation, mais bien la destruction des traditions, la rupture d'avec son propre passé [...] [T]out ce qui particularise le parcours du développement d'un groupement humain, tout ce qui donne une coloration spécifique aux processus de modernisation, tout ce qui confirme une certaine possession du devenir, est renvoyé à un passé mort.[85]

---

[79] *Ibid.*, p. 16.

[80] « Cette idéalisation d'un "passé mort" ne doit pas être perçue comme une simple "nostalgie" mais aussi comme un "désir" d'une société autre. » Joseph Yvon Thériault, *La société civile ou la chimère insaisissable*, Montréal, Québec Amérique, 1985, p. 120, 146. Joseph Yvon Thériault s'inspire de Jean-Jacques Simard, *La longue marche des technocrates*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1979; « Les opérations dignité : luttes d'espace et nostalgies », Alain G. Gagnon (dir.), *Les opérations dignités : naissance d'un mouvement social dans l'Est du Québec*, Ottawa, Université Carleton, 1981.

[81] François Paré, *Les littératures de l'exiguité*, Ottawa, Le Nordir, 2001.

[82] « [L]a foi peut représenter une audace, une marginalité créatrice... » (Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren, *op. cit.*, p. 30).

[83] Jacques Maritain, *op. cit.*, p. 16.

[84] *Ibid.*, p. 19.

[85] Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.*, p. 217.

Cette ultramodernité, conquérante et radicale, s'exprime chez les petites nations par un « désir d'être grand »[86] comme « fatigue » terminale de la petitesse[87]. Il sourd d'une « conscience d'être à la marge, non pas la marge de l'exclusion, mais bien celle de l'intégration à un processus dont le ressort principal est senti comme exogène à sa réalité »[88]. Plutôt que d'être habitée, cette distance se fait refus[89] – *Refus global* de la « petite tenue », de la « petite calotte noire », des « petites écoles », des « petits magasins », de leur « petite valeur marchande », des « petites carrières », des « petits salaires », des « petites soirées », des « petits lexiques », du « petit catéchisme », de la « petite bourgeoisie traditionnelle », du « petit paysan », des « petites histoires »... du « petit peuple »[90]. Tournée contre la petitesse, pareille subversion fait sienne les catégories modernes du grand et de l'hégémonique, de « l'évolution universelle », des « grands faits de l'histoire », de « l'immense Amérique au corps sémillant de la jeunesse au corps d'or »[91]. « Pour sortir de la

---

[86] Joseph Yvon Thériault, « Le désir d'être grand », Jacques L. Boucher et Joseph Yvon Thériault (dirs.), *Petites sociétés et minorités nationales. Enjeux politiques et perspectives comparées*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2005, p. 67-77; Jacques Beauchemin, *La souveraineté en héritage*, *op. cit.*, p. 106-137.

[87] Hubert Aquin, « La fatigue culturelle du Canada français », *Liberté*, vol. 4, n° 23, mai 1962; Daniel Jacques, *La fatigue politique du Québec français*, Montréal, Boréal, 2008.

[88] Jacques L. Boucher et Joseph Yvon Thériault (dirs.), *op. cit.*, p. 2-3.

[89] François Paré, *La distance habitée*, Ottawa, Le Nordir, 2003.

[90] Reconnaissons à l'automatisme la transparence d'intention dont il se revendique. L'exemple de *Refus global* est cité, encore et encore, chez tous les grands modernistes du Québec comme prélude à la modernité de la Révolution tranquille.

« Un petit peuple serré de près aux soutanes restées les seules dépositaires de la foi, du savoir, de la vérité et de la richesse nationale. Tenu à l'écart de l'évolution universelle de la pensée pleine de risques et de dangers, éduqué sans mauvaise volonté, mais sans contrôle, dans le faux jugement des grands faits de l'histoire quand l'ignorance complète est impraticable. / Petit peuple issu d'une colonie janséniste, isolé, vaincu, sans défense contre l'invasion de toutes les congrégations de France et de Navarre, en mal de perpétuer en ces lieux bénis de la peur (c'est-le-commencement-de-la-sagesse !) le prestige et les bénéfices du catholicisme malmené en Europe. Héritières de l'autorité papale, mécanique, sans réplique, grands maîtres des méthodes obscurantistes nos maisons d'enseignement ont dès lors les moyens d'organiser en monopole le règne de la mémoire exploiteuse, de la raison immobile, de l'intention néfaste. / Petit peuple qui malgré tout se multiplie dans la générosité de la chair sinon dans celle de l'esprit, au nord de l'immense Amérique au corps sémillant de la jeunesse au cœur d'or, mais à la morale simiesque, envoûtée par le prestige annihilant du souvenir des chefs-d'œuvre d'Europe, dédaigneuse des authentiques créations de ses classes opprimées. / Notre destin sembla durement fixé. » Paul-Émile Borduas, *Refus global et projections libérantes*, Montréal, Éditions Parti Pris, 1977.

[91] *Ibid.*

dévalorisation dans laquelle l'histoire dominante les maintient », explique Joseph Yvon Thériault, « les petites cultures sont appelées à valoriser en leur sein les critères de l'Autre »[92]; « elles surinvestissent la modernité pour mieux se parer des accusations de traditionalisme, elles deviennent plus modernes que les modernes, les premiers postmodernes, voire… postmodernes avant la lettre »[93]; cette attitude, ajoute Jacques Beauchemin, peut même être vue « comme une stratégie d'évitement face [aux] incertitudes collectives et à l'angoisse que suscite le destin collectif »; un certain « avant-gardisme comme consolation »[94]. Ainsi le Québec, « petite nation avec un grand rêve »[95], aurait-il eu, dès les écrits des premiers néo-nationalistes, comme « nouvelle spécificité d'être précisément le *modèle* d'une société progressiste »[96].

Cet iconoclasme acculturant comme sortie de la petitesse se réalise sous des sentiments divers. Qu'il s'agisse de soulagement[97], de revanche[98] ou de supériorité morale[99], il dessine le contour d'un malaise : celui de la « fatigue » et de la fragilité inhérentes au travail collectif et intellectuel de la périphérie[100]; celui de la lourdeur et de la marginalité d'une pensée issue d'un petit contexte. Il dessine le contour d'une

---

[92] Joseph Yvon Thériault, « Le désir d'être grand », *op. cit.*, p. 70.
[93] Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.*, p. 261.
[94] Jacques Beauchemin, *La souveraineté en héritage*, *op. cit.*, p. 130-137.
[95] Gérard Bouchard, « The Small Nation with a Big Dream. Québec National Myths (Eighteenth – Twentieth centuries) », Gérard Bouchard (dir.), *National Myths. Constructed Pasts, Contested Presents*, London, Routledge, 2013.
[96] Yves Couture, *op. cit.*, p. 71.
[97] Linda Cardinal et Martin Papillon, « Le Québec et l'analyse comparée des petites nations », *Politique et sociétés*, vol. 30, n° 1, 2011, p. 75-93.
[98] Stéphane Paquin, La revanche des petites nations: Le Québec, l'Ecosse et la Catalogne face à la mondialisation, Montréal, Vlb éditeur, 2001.
[99] Alain-G. Gagnon, *La raison du plus fort. Plaidoyer pour un fédéralisme multinational*, Montréal, Québec-Amérique, 2008.
[100] Hubert Aquin, « La fatigue culturelle du Canada français », *Liberté*, n° 23, mai 1962; Daniel Jacques, *La fatigue politique du Québec français*, Montréal, Boréal, 2008.

quête : celle d'une légèreté identitaire et intellectuelle[101] que l'on imagine rassurante et même valorisante[102]. Car, observe Joseph Yvon Thériault,

> si les révolutions françaises et américaines sont inhérentes à la culture politique moderne, il n'en va pas de même pour les révolutions nationales des pays d'Europe de l'Est et encore moins, les rébellions québécoises [...] les connaissances qu'elles produisent n'acquièrent pas une reconnaissance universelle immédiate.[103]

Seulement, redisons-le, si l'inscription de la petite nation québécoise dans les grands récits modernes permet sa reconnaissance immédiate ainsi que le relâchement de sa tension constitutive, il est loin d'être certain que ces récits et leurs grilles d'analyse soient les plus vraisemblables, les plus pertinents, les plus heuristiques – pas même pour un public international conscient « qu'aujourd'hui encore, les spécificités intellectuelles des nations n'ont pas disparu et méritent, à l'heure d'une nouvelle phase d'internationalisation, d'être examinées. »[104] La plupart du temps, ces historicités hégémoniques produisent un savoir du manque, c'est-à-dire une interprétation de la société comme écart à une norme, à un standard, à une ontologie de la normalité à faire advenir – le Québec comme société neuve, à l'américaine. S'ensuit un savoir de l'oubli, non seulement parce qu'elles exigent la mise au rancart

---

[101] Jacques Beauchemin, « L'insoutenable légèreté de l'histoire : de quelques paradoxes du rapport à l'histoire au Québec », Éric Bédard et Serge Cantin (dirs.), *L'Histoire nationale en débat : regards croisés sur la France et le Québec,* Paris, Riveneuve éditions, 2010, p. 79-102.

[102] Il existe une littérature scientifique sur la difficulté de communiquer et de voir reconnaître à l'international le savoir issu de petites sociétés, où les réseaux, les paradigmes et la langue ne sont pas ceux de l'hégémonie. Par exemple, Pádraig Carmody, « The Geography of Small Nation's Journal : Strategy and Scale : Lessons from the Irish Case », *Scottish Geographical Journal*, vol. 124, n° 1, 2008, p. 2-7; Philippe Losego et Arvanitis Rigas, « La science dans les pays non hégémoniques », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 2, n° 3, 2008, p. 334–342; Wiebke Keim, « Pour un modèle centre-périphérie dans les sciences sociales. Aspects problématiques des relations internationales en sciences sociales », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 4, n° 3, 2010, p. 570–598; Wiebke Keim, « Counterhegemonic currents and internationalization of sociology: Theoretical reflections and an empirical example », *International Sociology*, vol. 26, n° 1, 2011, p. 123–145.

[103] Jacques L. Boucher et Joseph Yvon Thériault, *op. cit.*, p. 3.

[104] Johan Heilbron, « Qu'est-ce qu'une tradition nationale en sciences sociales? », *Revue d'histoire des sciences humaines*, vol. 1, n° 18, 2008, p. 9.

de pans entiers de l'histoire, mais plus fondamentalement parce qu'elles se privent de la fécondité de renouvellement qu'offre la complexité du réel, *a fortiori* mis en sens – une tradition de pensée authentique, inscrite dans la recherche et la construction de sens des devanciers nationaux. Dès lors et plus encore, ces grandes historicités peuvent causer de douloureux épisodes politiques, en rendant « incompréhensibles les conditions sociohistoriques [d'une société] particulière »[105]. Anticipant peut-être le débat québécois qui a cours depuis 2006 sur la place de la religion dans l'espace public, sur lequel nous conclurons notre réflexion introductive, Fernand Dumont écrivait en 1995 :

> [I]l se pourrait que, au moment où elle semble disparaître, la culture que l'Église nous a façonnée au cours des temps nous laisse dans un tel état de dénuement et de désarroi, avec des cicatrices si profondes, qu'il soit indispensable, depuis que le pouvoir ecclésiastique s'est desserré, de voir les choses avec plus d'acuité que dans les polémiques passionnées d'hier.[106]

Une autre réponse, redisons-le aussi, est possible à pareille « conscience d'être à la marge », qui n'est pas celle de l'inscription réductice d'une société dans la trame de la modernité des grands. Une voie qui produit non pas un « savoir d'empêchement », encore moins un savoir du manque puis de l'oubli, mais un savoir nécessaire, un savoir authentiquement heuristique et pertinent. C'est la voie, certes plus ardue, de la « tradition vivante », qui cherche à faire sens des mouvements aussi universels que nouveaux, mais au sein d'une société concrète, par définition particulière. Cette intention compréhensive de la « tradition vivante » n'invite ni à se faire apologue ni critique de ses devanciers, mais à se faire leur contemporain. Les « idéologies » tout comme le savoir (pertinent) ne planent pas sur le réel, mais en sourdent. Leur étude compréhensive permet de comprendre la société qui s'en nourrit. « Dès que l'on s'attache à ce qui se présente en surface comme système », note Fernand Dumont, « on est vite renvoyé à des racines enchevêtrées qui finissent par

---

[105] Joseph Yvon Thériault, « Le désir d'être grand », *op. cit.*, p. 76.
[106] Fernand Dumont, *Raisons communes*, *op. cit.*, p. 222.

concerner tout le terreau social. »[107] Il s'agit d'un entendement de la tradition qui « n'est ni celle d'une essence nationale ni celle d'une culture première, mais la trace dessinée par une tradition discursive »[108], explique Joseph Yvon Thériault. Il s'agit d'une tradition,

> qui rappelle moins les faits que l'existence dans le temps d'une conversation, « une conversation nationale » oserons-nous dire, qui se poursuit de génération en génération et qui vise avant tout à constituer une collectivité d'hommes et de femmes en un acteur collectif, en une personnalité historique.[109]

Elle suppose l'existence d'une « tradition politique nationale »[110], d'un « Sujet politique » réflexif doté d'un « projet éthico-politique », qui

> conjugue l'existence de communautés d'histoire, d'un sujet politique rassembleur (la nation) et d'un cadre politique de délibération (la démocratie) au sein de laquelle sont débattues les orientations éthiques du vivre-ensemble et aménagées les revendications conflictuelles issues des diverses communautés d'histoire et de leurs conceptions concurrentes du bien.[111]

Une tradition qui consiste, synthétise Jacques Beauchemin, « à inscrire la société dans la durée, à la placer sous l'égide d'une intention ou, si l'on veut, d'une utopie »[112]. Cette voie compréhensive et heuristique de la tradition vivante exige du chercheur, afin qu'il participe efficacement de cette « conversation nationale », une appropriation sélective et une adaptation créative à tout le moins minimale des grandes théorisations et interprétations, afin qu'elles donnent voix aux préoccupations et aux conditions d'un milieu, en évitant tout déterminisme, « justement pour

---

[107] Fernand Dumont, *Les idéologies*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p. 6.
[108] Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, *op. cit.*, p. 16.
[109] Joseph Yvon Thériault, « Est-ce progressiste, aujourd'hui, d'être traditionaliste? », *Faire société. Société civile et espaces francophones*, Sudbury, Prise de parole, 2007, p. 187.
[110] Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, *op. cit.*
[111] Jacques Beauchemin, *La société des identités*, *op. cit.*, p. 46.
[112] *Ibid.*, p. 30-31.

sauvegarder cette faculté d'interprétation qui est la marque de la mémoire authentique, de la tradition vivante »[113]. Une pratique historienne et sociologique, au mieux cette fois, enracinée dans son milieu, tirant d'elle ses concepts, sinon ses problématiques.

> Au lieu de nous recouvrir de concepts livresques, nous serions plus attentifs au terreau largement idéologique, à ses variations historiques, aux sentiments qui le nourrissent; nous nous garderions du péril d'ajuster le concept à la magie plutôt que de l'en faire surgir.[114]

L'ambition intellectuelle de la « tradition vivante », de la « nouvelle sensibilité historique », n'est pas simplement d'offrir une autre interprétation de la société québécoise et de son évolution, mais de fournir une synthèse plus fine, plus heuristique, plus riche, qui parvienne à inclure autant la production intellectuelle passée que celle contemporaine – nous ne voudrions rejouer la « fausse querelle des anciens et des modernes »[115].

Son défi, notre pari, qui prend à partie la bravade rhétorique de Gérard Bouchard sur l'absence rétrospective de religiosité canadienne-française, par-devers ce qu'en ont dit et ce qu'en ont discuté des générations de Québécois[116], est de déployer un dialogue heuristique et continu entre la tradition et la modernité, plus exactement entre le catholicisme et le nationalisme d'ici. D'étudier, autrement dit, la définition du Sujet politique québécois en relation avec un « catholicisme de référence » qui, hier et aujourd'hui, aujourd'hui autrement qu'hier, contribue bel et

---

[113] Fernand Dumont, *L'avenir de la mémoire*, Montréal, Nuit blanche éditeur, 1995, p. 73.
[114] Fernand Dumont, « Le projet d'une histoire de la pensée québécoise », *op. cit.*, p. 32.
[115] Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.*, p. 221-261.
[116] « Quel y est [au Québec] exactement l'héritage culturel et civique de quelques siècles de catholicisme? Où en sont les traces distinctives dans les ressorts, les valeurs, les modèles qui règlent encore aujourd'hui les comportements collectifs? J'ai peine à répondre à ces questions, tant les empreintes sont difficiles à percevoir [...] Ce fait lui-même ne témoigne-t-il pas de ce que furent véritablement les fondements du catholicisme québécois? [...] En somme, pour caractériser cette dimension de l'histoire culturelle québécoise, faut-il dire : trop de religion? Ou trop peu? » Gérard Bouchard, « L'imaginaire de la grande noirceur et de la Révolution tranquille : fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec », *op. cit.*, p. 430-431.

bien, nous en faisons notre hypothèse, à « intégrer la personnalité québécoise dans une sorte de référent commun »[117]. Un référent commun, une tradition vivante, écrit André Charron, qui fait

> référence à l'origine commune d'un peuple de baptisés, à l'héritage familial fait de croyances et de valeurs chrétiennes, au patrimoine collectif, compren[ant] un répertoire, un lexique, des rites, des symboles et plus profondément des attitudes de foi, de charité et d'espérance, tout cela transposé sur le terrain séculier.[118]

Notre pari heuristique : que le nationalisme québécois, dans ses diverses modalités d'expression, est au mieux intelligible, synchroniquement et diachroniquement, dans son dialogue continu, intime et conflictuel avec la pensée catholique; et que l'inverse est tout aussi vrai, tant l'un et l'autre s'incarnent et s'articulent dans de mêmes personnes, dans de mêmes institutions. Loin de mieux se comprendre sans la variable religieuse catholique, nous faisons l'hypothèse que le nationalisme et la société globale d'ici ne se comprennent jamais autant qu'avec elle. Mais pour le voir, peut-être faut-il les étudier là où ils sont, là où se met en sens, en forme et en acte leur intention.

3. Pour une sociologie de la société globale – heuristiques de la synthèse compréhensive

Afin d'étudier le nationalisme et le catholicisme québécois sur la longue durée, afin d'en dégager une certaine « tradition vivante », c'est-à-dire une synthèse heuristique, nous sommes d'avis que le regard du chercheur doit se situer à hauteur de « société globale », c'est-à-dire du lieu où est produite et reproduite la société, du lieu

---

[117] Raymond Lemieux, « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, 1990, p. 163.

[118] André Charron, « Catholicisme culturel et identité chrétienne », Brigitte Caulier (dir.), *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 168.

des institutions du sens que sont les idéologies, les partis politiques, l'éducation, le pouvoir[119]. Cette dissertation doctorale consistera donc pour beaucoup en une histoire intellectuelle, une analyse des représentations, une analyse du discours du catholicisme et du nationalisme, tout en prenant bien soin de traduire sociologiquement et sociohistoriquement leur mise en forme et leur mise en acte, concrètes et effectives. En cela, pareil regard part du sens que se donne d'elle-même une société, pour aller ensuite vers un objet plus précis, quitte à remonter ensuite vers la norme ainsi précisée, ce qui permet de mesurer l'écart (ou le progrès ou la routinisation) entre un idéal et sa réalisation. Pareil regard ne privilégie pas le parcours inverse, qui fait d'une partie (subjectivement choisie) le tout. Nous suivons en cela Fernand Dumont :

> Chaque société présente une configuration singulière pour laquelle il faut préciser un mode d'approche original [...] On doit alors recourir, du moins dans les premières démarches, aux représentations idéologiques où se marque l'appartenance à telle ou telle société globale. On pourra chercher ensuite les mécanismes spécifiques qui soutiennent ces représentations. De sorte que si la société est d'abord un construit, il se pourrait qu'elle corresponde aussi à des éléments concrets.[120]

En effet, les représentations collectives sont des outils d'intelligence de la société globale (des « mémoires d'intention »), bien avant d'être des outils politiques au service du « réel » (des « mémoires utilitaires »[121]). Elles fournissent des clés interprétatives pour l'étude des sociétés concrètes, auxquels peuvent être rapportés les réalités et phénomènes qu'elles contiennent et dont elles font la médiation – les sociétés se meuvent par rapport à ce qu'elles disent d'elles. Les représentations

---

[119] Fernand Dumont, « L'étude systématique de la société globale canadienne-française », *Recherches sociographiques*, vol. 3, n° 1-2, 1962, p. 277-292.
[120] *Ibid.*, p. 277-278.
[121] Fernand Dumont, « Le projet d'une histoire de la pensée québécoise », *op. cit.*, p. 29.

collectives fournissent ainsi un lieu de synthèse, un « foyer particulier de lecture qui concerne la réalité collective tout entière »[122].

Lorsque tiré d'un milieu de sens plutôt que construit *a priori* contre lui, ce lieu de synthèse[123] : a) oriente le regard du chercheur vers ce qui est dans les faits pertinent car informant significativement l'action des acteurs sociaux : il prévient contre un intérêt de connaissance certes valable, mais secondaire; b) il facilite l'interprétation des phénomènes sociaux en les rapportant à un tout qui en ordonne la place et le rôle contextuels : il réduit le risque de surestimer ou de sous-estimer la portée toujours relative d'un phénomène; c) il détourne de tout déterminisme, *a fortiori* matérialiste et utilitariste, en reconnaissant que toute « empirie » et tout « intérêt » est socialement interprété, débattu, « médié »; d) il suppose en cela une singularité qui fonde l'existence d'*une* société concrète : il évite de décontextualiser, de simplifier ou de plaquer, par généralisation, abstraction ou incantation, l'interprétation d'un phénomène retrouvé « empiriquement » ailleurs; e) il permet, en bref, d'étudier le sens qui fait société : il évite d'y substituer sa propre subjectivité.

Pareille sociologie de la société globale pourra être dite compréhensive, social-historique et totalisante, mais aussi singulière, et dès lors, dans le cas québécois, particulièrement sensible à l'articulation du catholicisme et du nationalisme d'*ici*.

Compréhensive, elle cherchera à étudier de l'intérieur les motivations des acteurs sociaux, plutôt qu'à les expliquer à l'aune d'idéaltypes processuels préalablement construits – *la* modernisation, *la* sécularisation, *l'*industrialisation, *l'*américanisation, etc. C'est dire que l'explication (le pourquoi) découlera de la

---

[122] Fernand Dumont et Fernand Harvey, *op. cit.*, p. 85.

[123] Sur l'importance méthodologique de pareil lieu de totalisation, Fernand Dumont, « L'étude systématique de la société globale canadienne-française », *Recherches sociographiques*, vol. 3, n° 1-2, 1962, p. 277-292; Joseph Yvon Thériault, « La société globale est morte… vive la société globale ! », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 28, 1997, p. 19-35 ; Jonathan Roberge, Yan Sénéchal et Stéphane Vibert, *La fin de la société. Débats contemporains autour d'un concept classique*, Outremont, Athéna éditions, 2012; Stéphane Vibert, *La communauté des individus. Essais d'anthropologie politique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2016. Voir aussi l'œuvre d'Alain Caillé, de l'école du MAUSS.

compréhension (du comment)[124]. Pour dépasser le « malaise plus ou moins obscur devant tant de discussions ou de travaux récents sur notre histoire, [...] [où] les catégories utilisées, généralement importées, habillent mal les phénomènes dont on veut rendre compte »[125], Fernand Dumont soulignait précisément « la nécessité de multiplier les lectures afin de pénétrer dans la pertinence de ces pensées défuntes qui suggèrent d'emblée le sentiment de la futilité. Tant que les écrits de Dessaules ou de Laflèche nous apparaîtront comme des "niaiseries", nous n'aurons rien compris. »[126] Pour cette même raison, pareille sociologie ne saurait être utilitariste : si la société n'est pas causalement réductible aux processus rationnels impersonnels, mais intelligible à l'action signifiante des acteurs sociaux, elle ne saurait non plus être réductible à la rationalité instrumentale et intéressée des acteurs sociaux, dont on pourrait *a priori* déduire les motivations universelles. La société est d'abord culturelle, jusque dans la culture utilitaire.

Ce qui signifie qu'une telle sociologie est également *social-historique*, tant il est vrai que les personnes ne viennent « au monde tout constitués et armés de toutes pièces »[127], mais qu'elles sont socialisées à même un univers de sens les précédant; c'est « le lieu de l'homme » auquel Fernand Dumont a consacré son œuvre. Il ne faudrait y voir un déterminisme et/ou un essentialisme culturels : simplement, les idées ont leurs sources et leurs lieux d'institutionnalisation, dont rien ni personne ne possède la totalité. Les idées ne sont jamais « pures » adéquations avec « le réel »[128]. Certaines personnes et institutions ne possèdent pas moins une part essentielle de la

---

[124] Lire Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.*, p. 190-200.
[125] Fernand Dumont, « Le projet d'une histoire de la pensée québécoise », *op. cit.*, p. 33.
[126] Fernand Dumont, « Le projet d'une histoire de la pensée québécoise », *op. cit.*, p. 33.
[127] Jeremy Bentham, cité par Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Éditions du Seuil, Paris, 1985, p. 98.
[128] Lire la dynamique entre la « culture première » et la « culture seconde » chez Fernand Dumont, et la critique de la recherche d'adéquation pure avec le « matériel » dans l'américanité décortiquée par Joseph Yvon Thériault.

totalité, car elle est en acte : sociale-historique, la culture est incarnée, médiée, représentée, instituée[129].

En cela, une sociologie de la société globale sera *totalisante*, car le monde de sens dans lequel évolue et innove l'acteur social est doté d'une cohérence, d'une pré-existance, qui permet d'articuler et de hiérarchiser le contradictoire et le diversifié[130]. Les idéologies étudiées par Fernand Dumont, au premier chef « la référence », avaient cette réalité et cette utilité méthodologique de totalisation[131].

Une telle sociologie de la société globale s'intéresse plus encore à une totalité signifiante par définition *singulière*, car concrète, celle-ci plutôt que celle-là, instituée sur ses différences mises en acte au quotidien, et que révèle « la mise au jour de la hiérarchie de valeurs propre à chaque totalité sociale »[132]. Pareille sociologie sera à ce titre soucieuse, pour la société globale québécoise, du *religio-politique*, ou de l'éthico-politique catholiquement inspiré, comme avaient l'habitude de la concevoir les premiers sociologues canadiens-français, chez qui une « visée de totalité » articulait une « intention modernisatrice » à une « inspiration catholique »[133]...

---

[129] « Sont alors évacuées les deux tentations symétriques de penser l'ordre social comme émergeant à partir de l'activité de sujets autonomes, rationnels et primitivement asociaux (schème contractualiste) ou comme mécanisme déterministe surplombant et impersonnel se surajoutant aux consciences individuelles pour les contraindre ». Stéphane Vibert, « La société comme "totalité" », *La communauté des individus. Essais d'anthropologie politique*, Lormont, Le bord de l'eau, 2015, p. 187-188.

[130] Ces « "significations communes" qui "sont ce moyennant et à partir de quoi les individus sont formés comme individus sociaux, pouvant participer au faire et au représenter/dire social, pouvant représenter, agir et penser de manière compatible, cohérente, convergente même si elle [cette totalité de sens] est conflictuelle" » Cornelius Castoriadis, cité dans Stéphane Vibert, *op. cit.*, p. 193. C'est ce que condense le concept de « l'antécédance (structurante) du social-historique ».

[131] La société globale dumontienne, résumera Nicole Gagnon, « c'est une collectivité, une référence et un État (ou son équivalent) » (« Fernand Dumont et la conscience historique », *Possibles*, vol. 18, n° 2, 1994, p. 133); c'est même d'abord une référence, tant il existe, par exemple, des nations sans État et des États à plusieurs nations. « Comme pour les classes sociales, nous sommes obligés d'admettre que les données concrètes ne se composent entre elles, et de façon fort diverses selon les cas, que par leur transposition dans des références auxquelles se reportent les individus pour l'interprétation de leur identité nationale. » Fernand Dumont, « Idéologie, historiographie, littérature : l'interprétation des sociétés globales », *Paragraphes*, n° 8, 1992, p. 35.

[132] *Ibid.*, p. 198.

[133] Nous croyons pouvoir en voir encore la trace aujourd'hui. Gilles Gagné et Jean-Philippe Warren, « La sociologie québécoise d'expression française : du fait de la morale à la morale du fait », *Sociologie et valeurs. Quatorze penseurs québécois du XXe siècle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2003.

« Histoire du catholicisme québécois, histoire d'une société »[134], professait Fernand Dumont, « crise d'une Église, crise d'une société »[135], ajoutait-il... L'étude du catholicisme québécois importe « pour une raison qui n'a rien à faire avec les astuces de l'apologétique [mais] pour comprendre ce que nous avons fait de la culture. »[136]

Pour toutes ces raisons, cette sociologie sera bien loin des lectures téléologiques et univoques de *la* modernité rationaliste, et lui préférera la perspective sociétale des « modernités multiples »[137] – « on ne change pas les consciences comme on déplace les bureaucraties »[138], notait encore Dumont.

De fait, Jocelyn Létourneau observait récemment que « les progrès de l'historiographie des trente dernières années ont très peu influencé la conscience historique des jeunes ainsi que celle de la population en général »[139], et ce, alors même que s'essouffle le récit moderniste prospectif, celui de la Révolution tranquille entendue comme rupture[140]. On peut alors penser qu'une sociologie de la société

---

[134] Fernand Dumont, « Histoire du catholicisme québécois, histoire d'une société », *Recherches sociographiques*, vol. 27, n° 1, 1986, p. 115-125.

[135] Fernand Dumont, « Crise d'une Église, crise d'une société », Fernand Dumont, Jacques Grand'Maison, Jacques Racine et Paul Tremblay (dirs.), *Situation et avenir du catholicisme québécois. Entre le temple et l'exil*, Montréal, Leméac, 1982, p. 11-48.

[136] Fernand Dumont, *Raisons communes*, *op cit.*, p. 222.

[137] Schmuel N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations & Multiple Modernities. A Collection of Essays*, 2 vol., Leiden-Boston, Brill, 2003.

[138] Fernand Dumont, *Raisons communes*, *op cit.*, p. 222.

[139] Jocelyn Létourneau, *Je me souviens? Le passé du Québec dans la conscience de sa jeunesse*, *op. cit*, p. 229.

[140] Voir *Ibid.*, p. 220-229. Constat semblable chez Jacques Beauchemin (*La souveraineté en héritage*, *op. cit.*) et Joseph Yvon Thériault au sujet de l'historicité motrice du souverainisme (« Politique et démocratie au Québec : de l'émergence de la nation à la routinisation du souverainisme », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 1, 2011, p. 13-25), et plus largement chez E.-Martin Meunier (« Feu la québécitude », *op. cit.*). Joseph Yvon Thériault offre une explication de l'échec du récit de l'américanité : « on cherche encore l'analyse synthèse qui fera de tous les traits épars d'une américanité refoulée le fait générateur de la plupart des lois, des coutumes et des idées qui a réglé la conduite du Québec historique. » (Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité, op. cit.*, p. 54). L'explication nous semble autre pour les travaux de la nouvelle sensibilité historique. Cette fois, aucun grand récit ou grande synthèse n'a été proposé. En fait, s'intéressant essentiellement aux environs immédiats de la Révolution tranquille, et peu au politique, l'étude « post-révisionniste » ou « néo-historique » du catholicisme tend à faire de ce dernier un simple élément de « coloration » du récit moderniste de la Révolution tranquille – comme « religion de la sortie de la religion ». Voir Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité, op. cit.*, p. 313; Joseph Yvon Thériault, « Stephane Kelly (dir.). Les idées mènent le Québec », *Mens*, vol. 4, n° 1, 2003, p. 99-103.

globale, au prisme de la religion et du politique, soit enfin *urgente*, qu'il presse de contribuer à la médiation, sans cesse à recommencer, entre les faits découverts, les questions de l'heure et la conscience historique et politique[141]. Ceci participant de cela, toutes les synthèses ne sont également vraisemblables, heuristiques, pertinentes, efficaces… et enracinées, comme en témoigne un rapide bilan phénoménologique du champ d'étude des sciences humaines québécoises.

4. Urgences d'une pensée enracinée : le renversement de l'universel et du particulier

Nous proposons ce travail de synthèse sociohistorique alors même que l'internationalisation des sciences sociales québécoises et plus particulièrement celle de la sociologie québécoise suscite des inquiétudes de plus en plus nombreuses. Dans une vaste étude publiée en 2014, Jean-Philippe Warren observait que le mouvement d'« indigénisation » de la discipline sociologique subissait un ressac depuis le début des années 2000, se demandant même si l'heure de la « fin des traditions sociologiques nationales »[142] québécoise et canadienne n'était pas advenue. Seuls 41,7% des sociologues en poste dans une université québécoise ont obtenu leur diplôme doctoral au Québec, entre 2003 et 2012, alors qu'ils étaient 54,5% entre 1993-2002[143]. Si le mot « Québec » se trouvait dans 24,6% des titres et résumés d'articles sociologiques québécois entre 1983-1992, il ne s'y trouve plus qu'à hauteur de 15%, entre 2003 et 2012; le mot « Canada » a augmenté de 9,8% à 23,3%; le mot « États-Unis » de 0% à 6,7%; le mot « France » de 0% à 3,9%[144]. L'incitatif à publier dans des revues de renoms, internationales et anglo-saxonnes, pourrait y être pour

---

[141] Sur le (re)commencement comme inscription plutôt que rupture, Myriam Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.
[142] Jean-Philippe Warren, « The End of National Sociological Traditions? : The Fates of Sociology in English Canada and French Quebec in a Globalized Field of Science », *International Journal of Canadian Studies*, vol. 50, 2014, p. 87-108. Nous traduisons.
[143] *Ibid.*, p. 92.
[144] *Ibid.*, p. 95.

quelque chose, en alignant les thèmes de recherche sur ceux que privilégie le public de ces revues, mais aussi leur équipe éditoriale et leurs évaluateurs[145]. L'étude de la « société globale » canadienne et québécoise en pâtit : les sociologues du Canada ayant obtenu leur diplôme doctoral avant 2003 sont quatre fois plus susceptibles d'indiquer le mot « Canada » ou « Québec » dans leur aire de spécialisation, sur leur site web, que les sociologues ayant obtenu après 2003 leur diplôme (9.0% vs. 2.1%)[146]. Plus alarmant encore, car touchant au cœur du projet d'une sociologie nationale, d'une « pensée authentique » ajustée à un milieu, près de 80% des ouvrages cités par les sociologues québécois sont désormais écrits en anglais; ils constituaient 50% des travaux cités entre 1990 et 1999[147], ce que confirment Sébastien Mosbah-Natanson et Yves Gingras...

> *Social scientists from peripheral regions, while producing more papers in the core journals compiled by the SSCI, have a stronger tendency to cite journals from the two central regions, thus losing at least partially their more locally embedded references, and to collaborate more with western social scientists. In other words, the dynamic of internationalization of social science research may also lead to a phagocytosis of the periphery into the two major centers, which brings with it the danger of losing interest in the local objects specific to those peripheral regions.*[148]

« Pour avoir une place sur la scène sociologique mondiale, il faut publier en anglais ou être traduit en anglais », résume Jean-Philippe Warren[149]. C'est le prix à payer pour être cité dans les grandes revues internationales, tout particulièrement les revues sociologiques américaines, qui ne citent à peu près jamais les travaux écrits

---

[145] *Ibid.*, p. 93.
[146] *Ibid.*, p. 96.
[147] *Ibid.*, p. 100.
[148] Sébastien Mosbah-Natanson et Yves Gingras, « The globalization of social sciences? Evidence from a quantitative analysis of 30 years of production, collaboration and citations in the social sciences (1980–2009) », *Current Sociology*, vol. 62, n° 5, 2014, p. 626.
[149] Jean-Philippe Warren, « The End of National Sociological Traditions?: The Fates of Sociology in English Canada and French Quebec in a Globalized Field of Science », *op. cit.* Nous traduisons.

dans une autre langue que l'anglais[150]. Vincent Larivière problématise ainsi le déracinement de la pensée québécoise :

> depuis une vingtaine d'années, on favorise la publication des résultats de recherche dans les revues internationales, généralement au détriment des revues nationales [...] Or, effet pervers, en favorisant la publication des résultats de recherche dans les revues internationales, on réduit d'autant la diffusion des travaux sur les objets locaux ou nationaux. En effet, les revues internationales – qui sont bien souvent des revues anglo-américaines – sont beaucoup moins susceptibles de publier des articles dont les thématiques sont locales ou, pourrait-on dire cyniquement, ne sont pas américaines [...] [Q]u'attend-on des chercheurs canadiens et québécois en sciences sociales? Qu'ils travaillent sur l'histoire, la société, l'économie et la culture américaine, ou bien qu'ils contribuent à l'avancement des connaissances sur la société dans laquelle ils évoluent?[151]

Si les revues internationales anglophones sont plus que jamais prisées par les chercheurs québécois comme lieu de publication, mais aussi comme références bibliographiques, il peut être utile, pour notre propos, de se pencher sur ce qu'elles relaient comme sources et ce qu'elles impriment comme réflexions en matière de religion et de politique au Québec.

À cet égard, *Nations and Nationalism*, l'une des revues les plus en vue pour l'étude du nationalisme, éditée par la London School of Economics, a publié depuis 2014 six articles sur le Québec. Éloquemment, si trois textes traitent de religion et de nationalisme, ils sont le fait de chercheurs de l'extérieur du Québec – de l'Allemagne, du Canada anglais et de l'Espagne[152]. Un premier texte allemand traite des débats que

---

[150] *Ibid.*

[151] Vincent Larivière, « De l'importance des revues de recherche nationales », *Découvrir. Le magazine de l'ACFAS*, n° 9, 2014, disponible en ligne : http://www.acfas.ca/publications/decouvrir/2014/09/l-importance-revues-recherche-nationales

[152] Les trois autres articles, écrits de plumes québécoises, se penchent sur les politiques d'avortement dans les pays catholiques, sur l'immigration et la gestion de la diversité culturelle au Québec, sur les politiques fiscales en contexte pluri-national canadien. Voir respectivement : Iga Kozlowska, Daniel Béland et André Lecours, « Nationalism, religion, and abortion policy in four Catholic societies », *Nations and Nationalism*, vol. 22, n° 4, 2016, p. 824-844; Luc Turgeon, « Minority nations and

connaît le Québec depuis 2006 sur la place de la religion dans l'espace public[153]. Les travaux québécois auxquels il se réfère sont ceux de Hubert Guindon (1967)[154], Raymond Breton (1988)[155], Gérard Bouchard (2013)[156], Deirdre Meintel et Géraldine Mossière (2013)[157]. Le second texte, canadien-anglais, porte sur le même thème[158]. Il cite les travaux québécois de Michael D. Behiels (1985)[159], de Danielle Juteau (2002, 2004)[160] ainsi que les auteurs de l'autodésignée « École québécoise de la diversité »[161] – Jocelyn Maclure[162], Gérard Bouchard[163], Charles Taylor, André Lecours, Geneviève Nootens[164] et Alain-G. Gagnon[165]. Le troisième texte, espagnol, compare le Québec aux Pays basques en matière de nationalisme et de catholicisme. Plus étoffée, plus francophone, sa bibliographie se réfère aux travaux de Richard Arès

---

attitudes towards immigration: the case of Quebec », *Nations and nationalism*, vol. 20, n° 2, 2014, p. 317-336; Daniel Béland et André Lecours, « Accommodation and the politics of fiscal equalization in multinational states: The case of Canada », *Nations and Nationalism*, vol. 20, n° 2, 2014, p. 337-354.

[153] Marian Burchardt, *op. cit.*

[154] Hubert Guindon, « The church in French-Canadian society », *Canadian Dimension*, vol. 4, n° 3, 1967, p. 29-31.

[155] Raymond Breton, « From ethnic to civic nationalism : English Canada and Quebec », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 11, n° 1, 1988, p. 85-102.

[156] Gérard Bouchard, « The small nation with a big dream : Québec national myth (eighteenth to twentieth century), G. Bouchard (dir.), *National myths : constructed pasts, contested presents*, New York, Routledge, 2013, p. 1-23.

[157] Danielle Meintel et Géraldine Mossière, « In the Wake of the Quiet Revolution : From Secularization to Religious Cosmopolitanism », *Anthropologica*, vol. 55, n° 1, 2013.

[158] Emily Laxer, Rachael Dianne Carson et Anna C. Korteweg, « Articulating minority nationhood: cultural and political dimensions in Québec's reasonable accommodation debate », *Nations and Nationalism*, vol. 20, n° 1 2014, p. 133-153.

[159] Michael D. Behiels, *Prelude to Québec's Quiet Revolution : Liberalism versus Neo-nationalism*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1985.

[160] Danielle Juteau, « The citizen makes an entrée : redefining the national community in Québec », *Citizenship Studies*, vol. 6, n° 4, p. 441-458; « "Pures laines" Québécois : the concealed ethnicity of dominant majorities », E. F. Kaufamann (dir.), *Rethinking Ethnicity : Majority Groups and Dominant Minorities*, London, Routledge, 2004.

[161] Hélène Roulot-Ganzmann, « Il existe une école québécoise de la diversité », *Le Devoir*, 19 septembre 2015; Jessica Nadeau, « Diversité : exporter le modèle québécois », *Le Devoir*, 5 janvier 2017. Son « porte-parole » semble Alain-G. Gagnon, qui en a popularisé le nom.

[162] Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *Secularism and Freedom of Conscience*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.

[163] Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Building the Future: A Time for Reconciliation*, Québec, Gouvernement du Québec, 2008.

[164] André Lecours et Geneviève Nootens (dirs.), *Dominant Nationalism, Dominant Ethnicity : Identity, Federalism, and Democracy*, New York, P.I.E. Peter Lang, 2009.

[165] Alain-G. Gagnon et Raffaele Iacovino, *Federalism, Citizenship, and Quebec : Debating Multinationalism*, Toronto, University of Toronto Press, 2007.

(1968)[166], Louis Balthazar (1986)[167], Gérard Bouchard (2001)[168], Yves Couture (1994)[169], Andrée Ferretti et Gaston Miron (1992)[170], Hubert Guindon (1998)[171], Jacques Lazure (1970)[172], Phyllis M. Senese (1979)[173] et Jacques Zylberberg (1994)[174].

Ces bibliographies ont en commun, en proportions variables, de citer peu de travaux québécois, parmi eux très peu de travaux récents, et une infime portion de travaux en français. Une lecture plus attentive donne à voir l'absence complète de travaux québécois associés à la « nouvelle sensibilité historique », mais aussi l'absence des travaux associés à l'historiographie révisionniste et, plus largement, l'absence de travaux d'histoire religieuse et politique – lesquels, il est vrai, sont essentiellement rédigés en français, dans des maisons d'édition et des revues québécoises. De fait, la trame narrative de ces trois articles est sensiblement la même : celle de l'incomparable modernisation *qua* sécularisation de la société québécoise depuis la Révolution tranquille, transmuée depuis les débats sur les accommodements raisonnables et la Charte des valeurs québécoises en « nationalisme ethnique », c'est-à-dire en nationalisme majoritaire et défensif, celui d'une laïcité interdisant la religion dans les institutions étatiques tout en « patrimonialisant » les symboles catholiques. En fait, c'est à souligner, les travaux québécois écrits en français (souvent plus

---

[166] Richard Arès, « Catholicisme et nationalisme en une synthèse vivante », *L'Action nationale*, vol. 57, n° 10, 1968, p. 936-947.
[167] Louis Balthazar, *Bilan du nationalisme au Québec*, Montréal, L'Hexagone, 1986.
[168] Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2001.
[169] Yves Couture, *La terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécois*, Montréal, Liber, 1994.
[170] Andrée Ferretti et Gaston Miron (dirs.), *Les grands textes indépendantistes. Écrits, discours et manifestes québécois, 1774-1992*, Montréal, L'Hexagone.
[171] Hubert Guindon, « Chronique de l'évolution sociale et politique du Québec depuis 1945 », *Cahiers de recherches sociologiques*, n° 30, 1998, p. 33-78.
[172] Jacques Lazure, *La jeunesse du Québec en révolution*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1970.
[173] Phyllis M. Senese, « "Catholique d'abord!" : catholicism and nationalism in the thought of Lionel Groulx », *Canadian Historical Review*, vol. 60, n° 2, 1979, 154-177.
[174] Jacques Zylberberg, « Le nationalisme québécois. De l'ethnoreligion à la religion étatique », G. Goriély et J. Lemaire (dirs.), *Les nationalismes*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1994.

anciens), servent habituellement à asseoir la trame de la sécularisation, tandis que les travaux québécois écrits en anglais (souvent plus récents), servent généralement à confirmer la thèse d'un nationalisme depuis peu ethnicisé, exclusif. Voilà ce qui fait le suc de ces analyses publiées à l'international.

Les travaux de Geneviève Zubrzycki, docteure de la University of Chicago et professeure à la University of Michigan, sont particulièrement éclairants, parmi les plus riches et les plus cités à l'international[175]. Elle a publié de nombreux articles au cours des dernières années sur le catholicisme et le nationalisme québécois[176], dont certains se sont mérité de grands prix états-uniens[177]. Son dernier livre, *Beheading the Saint. Nationalism, Religion and Secularism in Quebec* (2016), a été publié à la University of Chicago Press. Il se propose d'être une synthèse des liens entre le catholicisme et le nationalisme au Québec[178]. Il est acclamé, dans la quatrième de

---

[175] Nous estimons grandement les travaux de Mme Zubrzycki : nous cherchons ici à dégager une tendance interprétative liée au contexte de publication (revues) et de réception (public) international de la recherche, fréquemment anglo-saxon.

[176] Geneviève Zubrzycki, « Religion, Religious Tradition and Nationalism: Jewish Revival in Poland and "Cultural Heritage" in Quebec » dans le *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 51, n° 3, 2012, p. 442-455; « Negotiating Pluralism in Québec : Identity, Religion and Secularism in the Debate over "Reasonable Accommodation" », dans Courtney Bender, Wendy Cadge, Peggy Levitt and David Smilde (dirs.), *Religion on the Edge: De-centering and Re-centering the Sociology of Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 215-237; « Aesthetic Revolt and the Secularization of National Identity in Quebec, 1960-1969 » dans *Theory and Society*, vol. 42, n° 5, 2013, p. 423-475. Ils sont d'ailleurs cités dans les articles ci-haut énumérés.

[177] Son article « Aesthetic revolt and the remaking of national identity in Québec, 1960-1969 » (*op. cit.*), que l'on retrouve dans son dernier livre *Beheading the Saint : nationalism, religion and secularisim in Québec* (Chicago et Londres, University of Chicago Press, 2016), s'est mérité un *Distinguished Article Award* de la *Society for Scientific Study of Religion*, et un *Best Article Award – Honorable Mention* de l'*American Sociological Association*.

[178] « *One of the principal challenges this book undertakes is to trace and document this ghostly presence as it haunts new social projects, from "cultural heritage" to "reasonable accommodation" to the Charter of Values* » (p. 9-10); « *To my knowledge, there is to date no extensive study of the transformation of national identity from French Canadian to Quebecois in the English-language literature on nationalism* » (p. 15); « *Beyond shedding light on the transformation of French Canadian identity into Québécois nationalism – a topic that has received little attention in the English-language literature* – Beheading the Saint *has three primary objectives. The first is theoretical and aims to interpret the role of religious and secular ideologies and practices in the making of national identity and its transformation [...] The second objective is empirical: it seeks to highlight the role of symbolic politics in shaping new identities and advancing institutional transformations [...] The third objective of* Beheading the Saint *is to provide a methodological blueprint for a visual and material sociology of*

couverture, par quatre professeurs états-uniens en vue : Robin Wagner-Pacifici (The New School University), Robert Wuthnow (Princeton University), Michèle Lamont (Harvard University) et William H. Sewell (University of Chicago). Selon ce dernier, le sujet du livre « *is one of the most interesting, but insufficiently well known, social and political transformation of the past half-century* ». Si l'on se fie à la maison d'édition, à la langue de publication, aux recensions « promotionnelles » (endos de couverture) et aux observations sur l'absence de synthèse anglophone sur les liens entre catholicisme et nationalisme au Québec, le livre est destiné à un public universitaire anglophone, peu au fait du cas québécois. De nouveau, les travaux historiographiques et sociographiques des trois dernières décennies sont pour l'essentiel absents, à tout le moins de l'analyse. Certains d'entre eux sont énumérés, en début de livre, dans deux notes en bas de page[179].

Ceci participant peut-être de cela, la trame narrative est celle du modernisme prospectif, celle de la Révolution tranquille comme « *structural pivot and narrative turning point* »[180], avec la modernisation exceptionnelle de la société québécoise[181], plus exactement sa « *dramatic* »[182] sécularisation, effectuée contre la « *double*

---

identity transformation » (p. 15-18). Les citations sont extraites de Geneviève Zubrzycki, *Beheading the Saint : nationalism, religion and secularisim in Québec*, *op. cit.*

[179] a) « *That representation of history [Great Darkness], however, is increasingly questioned. Québec historians and sociologists have in recent years engaged in a critical reexamination of the putative chiaroscuro that constrats the Great Darkness of the Duplessis years with the 'light' of the Quiet Revolution (see, e.g., Bourque, Duchastel, and Beauchemin 1994; Gagnon and Sarra-Bournet 1997; Bélanger, Comeau, Métivier 2000; Bouchard 2005). Several Studies have identified the Quiet Revolution's roots in the 1930s and 1940s, either in liberal activism (Behiels 1985) or even in religious movements within the Catholic Church itself (Meunier and Warren 1999, Gauvreau 2008)* »; b) « *For analyses of the role of Catholicism in the constitution of French Canadian society, and Catholicism's trajectory in twentieth-century Québec, see Dumont (1986); Heap et al. (1986); Lemieux (1990); Beauchemin, Bourque et Duchastel (1991); Baum (1991); Lemieux (2006); Christiano (2007); and Dillon (2007)* » (*Ibid.*, respectivement p. 5-6, note en bas de page 3; p. 8, note en bas de page 8).

[180] *Ibid.*, p. 5.

[181] « *These various sociopolitical, cultural, and demographic trends were not unique among industrial societies in that period, but the degree and rapidity at which they occured in Québec was indeed revolutionary* » *Ibid.*, p. 8.

[182] *Ibid.*, p. 18.

colonization of French Canadians by the English and by the Catholic Church »[183] – d'où la décapitation de la statue de Saint Jean Baptiste sur un char allégorique lors du défilé de la Fête de la Saint Jean Baptiste de 1969, dont l'analyse des plus riches constitue le cœur du livre. Tout au plus les Québécois seraient aujourd'hui, à l'aune des débats sur la place de la religion dans l'espace public, des « *recovering Catholics* »[184]. Le catholicisme y est présenté comme une « *ghostly presence* »[185], « *a skeleton in Québec's closet [...] like a phantom limb pain* »,[186] qui « infiltre » la « *secularity* »[187]. « *Their story is one of* overcoming *Catholicism* »[188], of « *becoming secular* »[189]. Si le catholicisme y est présenté comme variable politique et identitaire, c'est sous le visage de l'Autre d'une modernité en progrès. De fait, à l'instar des travaux de *Nations and Nationalism*, le cadre interprétatif plus large est celui de l'opposition entre le « nationalisme civique » et le « nationalisme ethnique ». Il permet d'opposer deux camps sur le temps long du Québec : les Patriotes, les libéraux et les pluralistes contemporains, d'une part, les clérico-nationalistes, les laïcistes et les « conservateurs contemporains », d'autre part. En cela, le débat sur la Charte des valeurs québécoises, qui dans l'ouvrage se trouve au centre de l'analyse du Québec contemporain, permet de souligner de quelle manière la « majorité » a « soudainement » et « stratégiquement » « recodé » ses symboles religieux en symboles culturels[190]. Puisque le Québec aurait abandonné depuis la Révolution tranquille le catholicisme au profit d'une identité « civique », le « retour » du catholicisme semble traduire le retour instrumental de « l'ethnique », ce dont les immigrants feraient les frais[191].

---

[183] *Ibid.*, p. 73.
[184] *Ibid.*, p. 186.
[185] *Ibid.*, pp. 10, 17, 27.
[186] *Ibid.*, p. 2.
[187] *Ibid.*, p. 17.
[188] *Ibid.*, p. 186.
[189] *Ibid.*, p. 17.
[190] *Ibid.*, pp. 12, 159, 163, 168, 176, 177.
[191] « *The proposal [Charte des valeurs] gained the support of feminists, LGBT communities, and the secular left – though many tempered their support with a caveat about the crucifix – as well as*

S'agissant de travaux destinés à un public international et publiés dans des revues et maisons d'éditions anglo-saxonnes, on comprendra aisément la surreprésentation d'un corpus en anglais sur le Québec, dont personne n'est responsable qu'il soit ancien, ainsi qu'une lecture mettant l'accent sur la sécularisation rapide du Québec, ce pour quoi il semble connu et étudié à l'étranger[192]. On ne s'étonnera pas davantage de l'opposition entre le « nationalisme civique » et le « nationalisme ethnique », qui fait office de grille d'analyse – voire de barème éthique – dans les corpus supra nationaux, en ce qu'il offre une classification comparatiste commode et intuitive de l'ensemble de l'humanité. On trouve une lecture interprétative, conceptuelle et bibliographique semblable, même si elle est plus sensible et souple à la réalité distincte des sociétés non-hégémoniques, dans *Morality and Mortality of Nations*, de l'Israélien Uriel Abulof, publié en 2015 chez Cambridge University Press[193].

Seulement – et la question vaut pour l'ensemble des textes rapidement présentés plus haut –, dans la mesure où ce sont les travaux et les réseaux internationaux anglo-saxons qui recevoient désormais le haut du pavé dans la production et la citation, même québécoise, nous l'avons vu, que penser de l'absence

---

xenophobic, anti-immigrant groups and individuals. By flirting with that constituency, however, the PQ ended up losing moderate party members and supporters, who left in droves. » (Geneviève Zubrzycki, *Beheading the Saint. Nationalism, Religion and Secularism in Quebec*, *op. cit.*, p.162). « *What appeared to be a debate about a secularism threatened by the religious otherness of immigrants, then, was also – perphaps even primarely – about the examination of Québec's religious past and its forceful yet incomplete break with that past during the Quiet Revolution [...] Québec's "religious others" were, unfortunately, injured in a mostly intramural contest* » (*Ibid.*, p. 187-188).

[192] Selon certains, le Québec serait même l'un des rares, sinon le seul cas, permettant de sauver la thèse forte de la sécularisation comme disparition du religieux en modernité : au Québec, écrit Peter L. Berger, pourtant critique des théories de la sécularisation, « [the] so-called secularization theory [...] was valid and continues to be valid » (Peter L. Berger, « Sociology : A Disinvitation? », *Society*, vol. 30, 1992, p. 15). C'est en tout cas ainsi qu'il semble présenté et utilisé dans les corpus internationaux. À ce sujet, en sus des articles ci-haut présentés, voir la réflexion à ce sujet d'un bon connaisseur du Québec (et des travaux américains), Kevin J. Christiano, « The Trajectory of Catholicism in Twentieth-Century Québec », Leslie Woodcock Tentler (dir.), *The Church Confronts Modernity. Catholicism since 1950 in the United States, Ireland, & Québec*, Washington, The Catholic University of America Press, 2007, tout particulièrement les pages 26-28.

[193] Uriel Abulof, *The Mortality and Morality of Nations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

de publications québécoises dans ces revues, et plutôt de la présence de travaux de facture et de tradition interprétative anglo-saxonnes? À l'évidence, les Québécois pourraient publier davantage en anglais. Mais pour l'heure, ce n'est pas le cas : quel effet cela peut-il avoir sur l'intelligibilité de la société québécoise, sur l'historiographie et la sociographie locale, ici comme ailleurs? Et qu'arrive-t-il lorsque ces mêmes travaux internationaux sont ensuite traduits en français pour consommation locale? Peut-on craindre que c'est d'un contexte international souvent anglo-saxon, parfaitement légitime en lui-même, que viendraient néanmoins désormais les réflexions en langue vernaculaire sur le catholicisme et le nationalisme québécois?

5. Urgences d'une pensée enracinée : la stagflation des synthèses modernistes

À moins, justement, car on peut difficilement demander aux autres ce qu'on se refuse à faire, que ces travaux internationaux ne correspondent à un certain état de la recherche sur la religion et le politique au Québec[194]. Se peut-il que la recherche québécoise n'ait, *in fine*, plus rien à ajouter sur la religion et le politique, que son dernier mot interprétatif ait été dit avec les synthèses modernistes, dont les travaux internationaux seraient alors l'écho amplifié? Après tout, répétons-le, les articles proprement québécois publiés dans *Nations and Nationalism* ne traitent ni de catholicisme ni de nationalisme au Québec, ni des débats récents sur la place de la religion en société. Pour le dire (trop) crument : le point de vue de synthèse québécois serait-il devenu à ce point commun – ou stagnant – qu'il n'intéresserait plus les chercheurs d'ici, tout en étant à ce point reproductible – ou inflationniste – qu'il serait

[194] C'est dans le contexte d'une absence relative de travaux québécois sur le sujet que nous estimons problématique un corpus et un cadre interprétatif extérieurs. Dans le meilleur des mondes, qui n'est peut-être pas si loin, tous se nourriraient des travaux des uns et des autres, et naturellement de ceux, plus abondants, qui sont sur le terrain.

possible de faire outre des travaux québécois des trente dernières années pour étudier la religion et le politique dans le Québec d'aujourd'hui?[195]

Un coup d'œil aux rares synthèses québécoises du nationalisme d'ici[196] – aussi rares que consensuelles – confirme l'omniprésence de la grille d'analyse tradition-modernité, ainsi que ses présupposés normatifs et ses effets d'uniformisation. En cela, si toutes traitent des liens entre la religion et la politique, nécessairement au cœur des périodisations et classifications tradition-modernité, aucune ne propose une synthèse claire, dialogique et approfondie de leurs relations, ni même, lorsque la date de parution le permet, ne discute des travaux de la nouvelle sensibilité historique ou de l'histoire religieuse et politique récente.

Paru en 1975, l'ouvrage *Nationalismes et politique au Québec* du politologue Léon Dion avertit d'emblée que le livre ne « prétend pas offrir une analyse définitive du nationalisme québécois. Il se concentre sur les dimensions politiques de ce dernier. Se trouvent donc abordées de façon subsidiaire ses dimensions sociologiques et économiques. »[197] De fait, Dion entend étudier *les* nationalismes québécois, à savoir les différences principales entre les diverses périodes nationalistes. Il choisit pour ce faire le critère de « l'idéologie sociale » dans son rapport à « l'idéologie nationale »[198]. Dès lors, le nationalisme qu'étudie Dion n'est pas compris comme phénomène sociologique et historique se construisant progressivement et

---

[195] Toute petite nation, non-hégémonique et périphérique, voit son savoir mis en tension avec les canons internationaux, jusque dans son objet propre, sa société. Mais jamais ces canons ne prennent-ils toute la place, ni les savoirs nationaux n'en deviennent-ils de pâles copies, reprenant leur grille d'analyse et leur intérêt de connaissance. La société serait alors impensée, son champ intellectuel décimé et surtout, devenu proprement inutile – mieux vaut l'original universel à la copie autochtone.

[196] Nous n'avons pris que les ouvrages ayant pour ambition explicite de proposer une synthèse du nationalisme – pas de l'un de ses aspects, pas une période, pas un débat historiographique à son sujet, pas l'analyse « des idéologies ». D'autres ouvrages, par exemple ceux de Denis Monière, Jacques Beauchemin, Gérard Bouchard, Jocelyn Létourneau ou encore Joseph Yvon Thériault seront utilisés et parfois discuté dans le reste de l'ouvrage. Nous ne recensons pas non plus ici les ouvrages de synthèses sur le catholicisme. Rarement traitent-ils explicitement de nationalisme, et souvent ils s'arrêtent aux années 1960, aux suites immédiates de la Révolution tranquille. Nous puiserons toutefois dans l'incontournable *Histoire du catholicisme québécois*, dirigée par Nive Voisine, et dans le non moindre ouvrage de Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, 1999.

[197] Léon Dion, *Nationalismes et politique au Québec*, Hurtubise HMH, Montréal, 1975, p. 9.

[198] *Ibid.*, p. 12.

conflictuellement sur le temps long de l'histoire canadienne-française et québécoise, mais comme discours toujours aboutit, complet et clos, surdéterminé, à chaque époque, par une idéologique sociale. Ainsi existe-t-il selon Dion des nationalismes de type « conservatiste », « libéral » puis « social-démocrate » et « socialiste ». Dans le premier cas, qui correspond à ce que l'on nomme communément le nationalisme traditionnel ou canadien-français (1840-1960), Dion l'explique par un sentiment de minorisation et de crainte permanente.

> Condamnés à vivre comme une minorité permanente au milieu d'étrangers infiniment supérieurs à eux dans tous les domaines, les Canadiens français ne sauraient survivre que s'ils savent se protéger contre toutes les sources de contamination en se recroquevillant sur eux-mêmes. D'où leur insécurité individuelle et collective que le nationalisme conservatiste reflète et tente d'exorciser.[199]

Résolument craintifs face à tout ce qui serait exogène et qui menacerait la fragile collectivité canadienne-française, « les nationalistes conservatistes ont voulu river ces derniers aux cadres de la société traditionnelle, agricole et artisanale »[200], le nationalisme conservatiste agissant ainsi « comme un écran servant à masquer aux Canadiens français leur situation réelle. »[201] Ce faisant, il y aurait lieu selon Dion de s'interroger sur la sincérité des élites conservatistes qui faisaient l'apologie de la nation canadienne-française, compte tenu de sa pauvreté objective, quitte à évoquer une « certaine trahison » des « hautes élites » comme condition à la survivance. Bref, « la grande fonction politique du nationalisme conservatiste aurait été [...] d'être un ferme garant du *statu quo*. »[202]

Fort de ces constats, Dion considère ce nationalisme conservatiste comme « une exception à la règle » « d'après la jauge occidentale ». Car, « tandis qu'au Québec le nationalisme se fusionne tout d'abord à un conservatisme axé sur les

---

[199] *Ibid.*, p. 32.
[200] *Ibid.*, p. 34.
[201] *Ibid.*, p. 41-42.
[202] *Ibid.*, p. 47.

conditions et les valeurs propres à la société traditionnelle et que cet amalgame domine pendant cent vingt ans [...], en Europe et aux États-Unis, c'est généralement avec le libéralisme alors triomphant que les premiers nationalismes furent associés. »[203] Si Dion consacre autant de pages au nationalisme « conservatiste » qu'aux nationalismes « libéral » et « social-démocrate »/« socialiste », l'analyse de ces deux derniers est moins approfondie – l'ouvrage est publié au lendemain de la Révolution tranquille. On en retient essentiellement que le nationalisme « libéral » se résume à la maxime du « maîtres chez nous » de Jean Lesage. Il viserait à rapatrier le plus de pouvoirs à Québec et chercherait à bâtir un État québécois fort[204]. Pour sa part, le nationalisme « social-démocrate » et « socialiste » se trouverait *grosso modo* incarné par la posture de la revue décolonisatrice *Parti pris*, tout à la fois souverainiste et socialiste, ou sociale-démocrate, en ce qui concerne le Parti Québécois.

Onze ans plus tard paraît *Bilan du nationalisme au Québec* du politologue Louis Balthazar. Il note en introduction que si de nombreux travaux se sont intéressés au nationalisme au Québec, « chose étrange, aucun ouvrage n'a encore été consacré à une synthèse du phénomène nationaliste comme tel en terre québécoise. »[205] Balthazar considère également que l'étude de Léon Dion « visait surtout à éclairer les différents visages idéologiques du nationalisme des Québécois et se souciait assez peu de la dimension historique du phénomène. »[206] Afin d'y remédier, Balthazar se propose de diviser l'évolution du nationalisme canadien-français et québécois en trois grandes périodes historiques, allant des Patriotes bas-canadiens au Québec moderne, en passant par le nationalisme canadien-français, en insistant sur « le dénominateur commun à toutes les tendances nationalistes », celui de « l'autonomisme », à la suite duquel il inscrit sa sensibilité, celle d'une « empathie pour le mouvement nationaliste

---

[203] *Ibid.*, p. 53.
[204] Voir *Ibid.*, p. 71, p. 76, p. 81.
[205] Louis Balthazar, *Bilan du nationalisme au Québec*, Éditions de l'Hexagone, Montréal, 1986, p. 11
[206] *Ibid.*

québécois sous ses formes les plus modérées et une profonde aversion pour les fanatismes de toutes couleurs. »[207]

Il existe selon Balthazar quatre modèles de nationalisme, « qui se veulent en même temps des tentatives d'explication du phénomène : les modèles moderne, traditionnel, étatiste et autonomiste. »[208] Le nationalisme moderne, qu'« on pourrait appeler aussi "nationalisme classique" », trouve son origine dans les Révolutions française, américaine et britannique. Porté par les bourgeois, il viserait à « se libérer des contraintes anciennes pour créer de nouvelles structures » et il coïnciderait avec leur modernisation et laïcisation[209]. Au contraire, le nationalisme traditionnel « est l'antithèse du précédent. Il s'enracine historiquement dans la résistance de l'ancien régime aux idées de la Révolution française. [...] Cette "réaction" s'inspirait d'une fidélité à l'ancien régime [...] il [ce nationalisme] apparaissait tout à coup dans un nouvel effort pour légitimer la tradition. »[210] Il trouverait un terreau fertile au sein des nations sans États et se caractériserait, tour à tour, par un « complexe d'infériorité » qui « paradoxalement » « ne suscite pas une prise de conscience politique », par une évasion collective dans « des aspirations spirituelles plutôt confuses », par une solidarité « beaucoup plus ethnique que volontaire » et par son « apolitisme ». Si le nationalisme moderne correspond au nationalisme des Patriotes de la première moitié du XIXe siècle ainsi qu'au nationalisme québécois de la Révolution tranquille, le nationalisme traditionnel serait celui des nationalistes canadiens-français entre 1840 et 1960[211]. Étonnamment, les exemples internationaux appelés en renfort afin de décrire le « nationalisme moderne de type français » sont ceux que la littérature regroupe communément sous le terme de « nationalisme culturel », lequel s'apparente idéal-typiquement à la description que fait Balthazar du nationalisme traditionnel. Ainsi, les nationalismes où il y aurait « conquête de la souveraineté nationale sur les

---

[207] *Ibid.*, p. 13.
[208] *Ibid.*, p. 25.
[209] *Ibid.*, p. 26.
[210] *Ibid.*, p. 27-28.
[211] *Ibid.*, p. 28-29.

débris d'anciens empires multinationaux et d'organisations religieuses internationales »[212] ainsi que les cas d'« éclosion de plusieurs nationalismes, même en dehors de l'Europe, en Orient, puis en Afrique au moment de la décolonisation, en Amérique latine et au Canada »[213] seraient des exemples de nationalisme moderne; seuls le romantisme allemand et le traditionalisme canadien-français semblent se qualifier pour Balthazar comme cas de figure du nationalisme traditionnel[214]. À l'instar de l'ouvrage de Dion, l'anormalité canadienne-française place son nationalisme à l'extérieur des schèmes occidentaux; ici toutefois, elle le place également parmi les horreurs de l'histoire. Il s'en faut d'ailleurs peu pour que le nationalisme canadien-français ne soit jugé vétuste dès sa naissance. Balthazar écrira, entre autres choses, que

> beaucoup plus tôt, dès le début du siècle [XXe siècle], on peut noter des signes avant-coureurs de l'éclatement de cette idéologie [traditionnelle] conçue essentiellement en fonction d'une société paysanne, artisanale et autoritaire. La contradiction apparaît déjà [début du XXe siècle] entre une société engagée dans un processus d'industrialisation et une pensée officielle d'ancien régime.[215]

Chose certaine, le nationalisme moderne, autonomiste ou étatiste, patriote ou québécois, est synonyme d'une « véritable conscience internationale »; *a contrario*, « le Canada français apparaissait bien petit, avec ses structures anciennes, en regard des grandes civilisations du monde et face à une vie internationale mouvementée. Comment le nationalisme avait-il pu nous tenir à l'écart aussi longtemps »[216]?

---

[212] *Ibid.*, p. 27.
[213] *Ibid.*
[214] *Ibid.*, p. 29.
[215] *Ibid.*, p. 83. Sur la même note, « Le nationalisme [traditionnel] avait aussi entretenu une conception monolithique et unanimiste de la société. Les carcans ethniques et religieux avaient étouffé la société canadienne-française. Il fallait désormais [suivant la Deuxième guerre mondiale] s'ouvrir résolument au pluralisme sous peine de s'asphyxier. Une société moderne ne pouvait être autre chose que laïque et ses institutions sociales et culturelles devaient être non confessionnelles. Le nationalisme était confondu avec le cléricalisme de ses dirigeants. Il était confondu aussi avec une certaine fermeture aux autres réalités ethniques entretenues par les élites traditionnelles » (*Ibid.*, p. 85).
[216] *Ibid.*

De facture plus récente, la synthèse de Raphael Canet, publiée en 2003, s'intitule *Nationalismes et société au Québec*. Elle ne se distingue pas des synthèses précédentes; elle s'inscrit d'ailleurs explicitement à leur suite. L'histoire des nationalismes québécois est divisée en trois grands moments, allant du nationalisme canadien, au nationalisme canadien-français, au nationalisme québécois. On retrouve néanmoins deux inflexions. La première nouveauté, si l'on peut la présenter ainsi, est l'explicitation du point de vue normatif trouvé chez Dion et davantage encore chez Balthazar; Canet introduit en effet la distinction entre « nationalisme inclusif » et « nationalisme exclusif »[217], qui renvoie elle-même à la dichotomie entre nationalisme civique et culturel, ici synonyme d'« ethnique »[218]. « Ainsi, à la définition première, politique et inclusive, se confronte une définition seconde, culturelle et exclusive, qui conduit bon nombre de gens à affirmer que tous les Québécois ne sont pas québécois. »[219] Cette dernière se retrouverait dans « les nations sans État, tel que l'Allemagne avant son unification en 1870, [qui] tend[ent] à promouvoir un nationalisme culturel, alors que les nations pourvues d'État, telle que la France d'après 1789, tendaient plutôt à privilégier un nationalisme politique »[220].

> [L]a représentation politique de la nation tend à promouvoir une identité nationale ouverte et inclusive dont l'inspiration universaliste conduit à élargir les frontières du Nous à l'ensemble des Autres et à partager les fruits de la relation privilégiée que l'État entretient avec ses citoyens. La représentation culturelle de celle-ci tend à enfermer l'identité nationale dans un particularisme nécessairement exclusif conduisant à ériger une barrière étanche entre Nous et les Autres et instaurer un État suspicieux à l'égard de l'Étranger.[221]

---

[217] Raphaël Canet, *Nationalismes et société au Québec*, Outremont, Athéna Édition, 2003, p. 130.
[218] Comme toujours, le classique du genre est alors cité : Hans Kohn, *The Idea of Nationalism. A Study of its Origins and Background*, New York, Macmillan, 1944.
[219] Raphaël Canet, *op. cit.*, p. 131.
[220] *Ibid.*
[221] *Ibid.*, p. 131-132.

Canet met toutefois en garde contre les « impasses » inhérentes aux « caricatures » de ces deux types, l'un conduisant à « la disparition de l'identité par dilution », l'autre à la « disparition de l'identité par fossilisation ». Prémuni de ces deux extrêmes[222], la typologie sera celle employée dans l'ouvrage. Dès lors, la « nation canadienne-française, souvent présentée sous le terme de race, que nous pourrions traduire par le concept moderne d'ethnie, apparaît ainsi comme un modèle essentiellement exclusif »[223]; d'autre part, « établie sur une base territoriale, la nation québécoise devait renouer théoriquement avec sa caractéristique inclusive telle qu'elle était formulée par le projet des Patriotes et, de ce fait, intégrer dans sa définition les minorités présentes dans l'espace provincial, à savoir les anglophones, les immigrants et les autochtones. »[224] On voit poindre ici la seconde nouveauté introduite par Canet : il n'est pas certain que le nationalisme civique prôné par les néo-nationalistes se soit pleinement réalisé au tournant de la Révolution tranquille. On observerait en effet « [d]es relents de nationalisme exclusif », des « signes de la persistance de la tentation exclusive de la définition culturelle de la communauté nationale », « alors que le vieux tarde à mourir et que le nouveau n'arrive pas à naître. »[225] Dans pareil contexte, où le discours de Parizeau sur les « votes ethniques » tient lieu de fait social total, « nombre d'intellectuels s'attellent à la tâche de reformuler un nationalisme québécois politique et inclusif, épuré de ses réminiscences culturelles et exclusivistes héritées de son prédécesseur canadien-français. »[226] La lutte moderniste contre la

---

[222] On retrouve la même mise en garde théorique chez plusieurs théoriciens dudit nationalisme civique, soulignant que la typologie est idéaltypique et qu'en réalité le phénomène national est un mélange des deux types, sans que cela ne change rien, *in fine*, à l'analyse et au jugement. Un bon exemple est encore Gérard Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, *op. cit.*, p. 20-61. Il s'y fait d'ailleurs l'avocat d'un déplacement de la distinction entre nationalisme ethnique et civique (disons plutôt un ajout, une surenchère) vers celle de « l'homogénéité et de la diversité ». Qu'on en juge : « lorsqu'on pose à propos de la France la question de la diversité, on découvre le paradoxe d'une authentique nation civique qui, à la longue, a fini par produire une culture nationale originale, très uniforme et très sûre d'elle-même, pour ne pas dire une ethnicité *tricotée sérré*, qui éprouve beaucoup de mal à aménager la différence. » *Ibid.*, p. 40. Nous soulignons.
[223] Raphaël Canet, *op. cit.*, p. 162.
[224] *Ibid.*, p. 188.
[225] *Ibid.*, p. 192.
[226] *Ibid.*

tradition religieuse et traditionnelle canadienne-française se poursuit dans la lutte contre une conception majoritaire de la nation[227]. La dichotomie entre la tradition et la modernité se couple de la dichotomie entre l'exclusivité et l'inclusivité, tous deux au prisme de l'opposition entre le nationalisme ethnique et le nationalisme civique.

En 2013 paraît une réédition, revue et augmentée, de la synthèse du nationalisme de Louis Balthazar : *Nouveau bilan du nationalisme au Québec*. Elle offre une occasion de voir, en trente ans, ce que l'auteur juge intact ou nécessaire de modifier dans son analyse, notamment à l'aune des nombreux travaux historiens, dont ceux de la « nouvelle sensibilité historique », mais aussi à l'aune des débats contemporains sur la place de la religion dans l'espace public. Pour tenir compte de ces deux nouveaux faits, la grille d'analyse mise en place trente ans plus tôt tient-elle encore?

Comme l'écrit l'auteur, il n'a à peu près rien changé. L'essentiel se trouve dans trois nouveaux chapitres qui lient les années 1980 aux années 2010, et dans de brèves discussions, ici et là, avec certaines nouvelles études historiographiques, dont il juge d'emblée de l'intérêt :

> La seconde critique [que reçu le livre en 1986] pouvait davantage faire l'objet de longues discussions, qui n'ont pas manqué depuis cette époque. Elle portait sur mon traitement de la Révolution tranquille et de la rupture entre deux types de nationalismes, le canadien-français, traditionnel, et le québécois, moderne. On me reprochait de gommer la continuité de l'histoire politique du Québec [...] Je veux bien plaider coupable d'excès d'enthousiasme pour ces années que nous avons vécues avec euphorie [...] [Néanmoins,] je persiste et signe : je demeure convaincu que ces années sont celles d'une mutation rapide et profonde, tout à fait exceptionnelle dans notre histoire. Cet ouvrage poursuivra

[227] Comme l'exprime Gérard Bouchard, que cite Canet : « En un mot, il faut revoir les assises culturelles de la communauté politique. Si la modernité a consisté dans l'essor du moi, de l'esprit critique, de la conscience individuelle, on pourrait caractériser la postmodernité par la crise de la conscience non plus des individus mais des sociétés elles-mêmes, désormais en perte d'identité, en rupture avec l'ancien paradigme de l'homogénéité, en quête elles aussi de nouvelles références » (Gérard Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, *op. cit.*, p. 17-18, cité dans Raphaël Canet, *Ibid.*, p. 204).

> dans la même veine. Il n'apportera que quelques amendements mineurs à la thèse qui voit dans la Révolution tranquille le passage d'une société imprégnée dans ses institutions d'une mentalité proche de celle de l'Ancien régime à une société animée par la modernité.[228]

Et il tient parole, du moins jusqu'à quelques pages de la conclusion.

Le dernier chapitre et la conclusion annoncent d'abord de

> nouveaux mouvements [...] qui réhabilitent un conservatisme qu'on croyait disparu. Par exemple, de jeunes historiens contestent la diabolisation du régime Duplessis qui a selon eux caractérisé la chronique de la Révolution tranquille. Certains insistent pour atténuer le traditionalisme des élites d'une époque qu'on aurait désignée à tort par le terme de « grande noirceur ».[229]

À cela, comme en introduction, il concède que, « bien sûr, le Québec d'avant 1960 n'était pas plongé dans les ténèbres, mais il était tout de même habité d'une mentalité passablement obscurantiste – celle que j'ai qualifiée de mentalité d'Ancien régime – dont plusieurs éléments ont persisté jusqu'aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale »[230]. Prescriptives, les dernières pages en appellent à la grille d'analyse de l'inclusion civique et moderne :

> comme j'ai tâché de le montrer dans un chapitre précédent, à partir du moment où la majorité francophone du Québec se définit en fonction du territoire où elle envisage son émancipation et son avenir, elle ne peut se permettre de ne pas s'appliquer à la construction d'un nouvel espace national. Les deux grandes chartes qui fondent la nation québécoise contemporaine sont tout à fait inclusives, sans pour autant renier l'histoire [...] Sans doute l'histoire a façonné une nation française en Amérique. Mais pourquoi cette nation devenue adulte et plus sûre d'elle-même ne s'ouvrirait-elle pas à tous ceux qui habitent le territoire?[231]

---

[228] Louis Balthazar, *Nouveau bilan du nationalisme*, Montréal, VLB Éditeur, 2013, p. 13-14.
[229] *Ibid.*, p. 286.
[230] *Ibid.*, p. 289.
[231] *Ibid.*, p. 290-291.

Cette lecture inclusiviste, adossée à la distinction ethnique et civique, elle-même érigée sur celle de la tradition et de la modernité, s'applique sans peine, telle est son universelle heuristique, aux débats récents sur les accommodements raisonnables et la laïcité. Suivant l'analyse et les recommandations du rapport Bouchard-Taylor, Balthazar explique que le problème des Québécois à l'égard des divers « accommodements raisonnables » est finalement assez simple : il se trouve

> surtout dans la perception des Québécois [...] Ces perceptions, déformées, grossies et entretenues à souhait par la radio et la presse populistes, ont réveillé un vieux malaise canadien-français à l'endroit des étrangers. Non pas de la xénophobie, mais une incompréhension de la complexité du processus de l'immigration [...] Comment ne pas y voir un relent des vieilles inquiétudes d'une nation canadienne-française fragile?[232]

« Force est de constater que les Québécois francophones, surtout s'ils sont plus âgés, ne sont pas encore tout à fait habitués de vivre dans un Québec multiethnique. »[233] Et de conclure,

> aujourd'hui plus que jamais, le pari des Québécois consiste à miser sur tous les tableaux : le Québec, le Canada, l'Amérique du Nord, la francophonie, le monde. Le nationalisme, en deux cents ans d'histoire, a pu être parfois une entrave à ce pari de l'ouverture. Il a occulté bien des choses, mais il a signé une fidélité qui conforte encore, en dépit de toutes les menaces, une existence difficile, mais originale.[234]

De l'opposition entre la tradition et la modernité, à celle entre le nationalisme ethnique et le nationalisme civique, à celle entre l'exclusivisme et l'inclusivisme, le récit moderniste n'aura pas simplement stagné en n'incorporant rien des nouvelles réflexions historiennes et sociologiques[235], mais il aura connu une fièvre

---

[232] *Ibid.*, p. 295.
[233] *Ibid.*
[234] *Ibid.*, p. 312-315.
[235] Ce qui est curieusement ce que certains reprochent aux penseurs de la nation québécoise dans son épaisseur historique et sociologique (voir Jean-Marc Piotte et Jean-Pierre Couture, *Les nouveaux*

inflationniste, divisant de ses grosses mitaines l'humanité en deux camps toujours plus nettement et sévèrement antinomiques, s'appareillant en cela admirablement aux lunettes internationales[236]... Est-ce là l'essentiel, répétons-le, de l'histoire politique et identitaire d'ici? Ces termes, ces questions, ces divisions en rendent-ils compte le plus fidèlement, le plus richement? Comment peuvent-ils si aisément faire fi de travaux toujours plus fins, complexes, nombreux? Les tentatives de comparaison des nationalismes québécois révèlent l'étendue de la stagflation moderniste : le nationalisme canadien-français n'a plus que l'Allemagne (pré)nazie comme vis-à-vis historique, ce qui est déjà plus que le nationalisme québécois, qui n'a plus qu'un horizon sans visage dans lequel se mirer, la France n'y trouvant même plus grâce. Si « la nuit tous les chats sont gris »[237], en certains jours d'éclipse il n'y a plus ni chats, ni gris[238].

---

visages du nationalisme conversateur au Québec, Montréal, Québec Amérique, 2012). Peut-être confondent-ils innovations théorico-normatives avec découvertes empiriques?

[236] En crescendo : « Ainsi donc le nationalisme québécois s'alimente à tout ce qui lui permet de répondre aux accusations qu'on lui porte. Il a dépassé le conservatisme inhérent à la pensée canadienne-française, il se manifeste au-delà des murs d'une société fermée, il accompagne et renforce tout ce qu'on s'est habitué à considérer comme un dépassement de l'idéologie nationaliste. Il a même évacué, au moins dans sa logique interne, sinon dans les mentalités, la notion d'ethnicité, qui menace toujours de glisser vers le racisme. » (Louis Balthazar, *Nouveau bilan du nationalisme*, *op. cit.*, p. 165).

[237] Sur cette expression, lire Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.*, p. 200-220.

[238] Toutes les synthèses ne favorisent de fécondes comparaisons pour le Québec. Qu'on en juge : invitant le chercheur québécois à « briser cette articulation du savoir à son enracinement socioculturel, non pour le récuser [...] mais bien pour en renégocier les ancrages, pour la soumettre elle aussi au processus critique de construction de l'objet », espérant ainsi « enrichi[r] le regard scientifique en ce que, non seulement il fait mieux voir le social à partir d'une matrice culturelle particulière, mais il fait voir aussi *cette matrice elle-même*, fournissant ainsi les moyens de la modifier », Gérard Bouchard en vient à montrer en quoi la « matrice [québécoise] elle-même » n'est pas la « matrice culturelle particulière » de l'américanité. Plutôt que d'y voir une impasse de la comparaison, il s'en sert pour mieux souligner les voies et « les moyens de modifier » la première. Il ne s'agit donc pas d'une comparaison cherchant à mieux comprendre la société québécoise, mais d'une comparaison cherchant à illuster et à expliquer son écart à l'idéal-type américain; c'est une grille d'abord politique avant d'être heuristique; ou plutôt, l'heuristique est réduite à celle du manque, de la carence – avec tout le vocabulaire que cela implique : « fausses représentations », « fausses identités », « société coincée », « société dépendante », « société hésitante », « petite nation en porte-à-faux ». Que penser d'un « autrui significatif » dont le précipité est le constat d'une non-correspondance, d'une non-adéquation, et qui serve néanmoins à caractériser l'essentiel? « Existe-t-il des collectivités neuves qui se soient construit un imaginaire aussi éloigné de leur réalité? » Certes, comparer des pommes à des oranges sous prétexte qu'elles poussent sous le même climat offre bien quelques éléments de distinction,

Et pourtant... dans les dernières pages, Balthazar glisse de mystérieux énoncés qui, s'ils ne sont aucunement intégrés à sa trame et s'ils demeurent sans suite, ne la questionnent pas moins intimement : « le nationalisme québécois n'entretient aucun lien privilégié avec la religion, même s'il demeure marqué culturellement par le catholicisme pratiqué pendant de si longues années par la grande majorité de la population »[239]. Qu'est-ce à dire? Plus loin,

> il est évident que le Québec contemporain doit beaucoup à l'opiniâtreté des ancêtres qui ont maintenu tant bien que mal une culture et une langue distinctes dans l'Amérique du Nord anglophone. Il doit beaucoup notamment aux clercs et aux communautés religieuses qui ont longtemps présidé à ces luttes pour la survivance et qui ont accepté d'assez bonne grâce de passer le flambeau à des élites laïques tout en contribuant, pour une large part, à l'éclosion de la Révolution tranquille. Un certain héritage chrétien, tout à fait compatible avec la laïcité, peut et doit même être vu comme un fil conducteur de notre histoire, au-delà des ruptures.[240]

Quel est cet héritage qui loge au cœur du nationalisme québécois et contredit une lecture toute en rupture *des* nationalismes au Québec? Par quoi reconnaître ce « fil conducteur de notre histoire »?

6. Urgences d'une pensée enracinée : les récits modernistes à l'épreuve du réel

À défaut de répondre à ces questions essentielles, la crise des accommodements religieux et son prolongement dans le débat sur le modèle québécois de laïcité les auraient donc (res)suscitées. La crise qui a cours depuis 2006 sur la place de la religion dans l'espace public québécois a offert, et offre toujours,

---

surtout quant aux propriétés du climat, mais pour qui souhaite étudier les pommes, n'obtient-on pas plus de propriétés et de différences significatives à les comparer entre elles? Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, *op. cit.*, p. 75; p. 82-101; p. 179.

[239] Louis Balthazar, *Nouveau bilan du nationalisme*, *op. cit.*, p. 287.

[240] *Ibid.*, p. 289.

l'occasion d'une rare « aperception sociologique »[241]; l'un de ces moments où la société s'ouvre et se révèle au regard de l'observateur, alors que les grands courants et les grands acteurs de la pensée se font connaître et s'expriment politiquement – précisément, ici, en lien à la religion et à l'identité québécoise, question que d'aucuns croyaient périmée, décisivement réglée. Il est alors possible de juger de l'heuristicité et de l'efficacité des mises en récit historiques en vigueur, plus exactement de leurs cadres interprétatifs.

Sans surprise, les termes du débat furent pour l'essentiel circonscrits par la trame moderniste (prospective et rétrospective), mais aussi par ses disciplines reines. En effet, un débat portant sur la religion a (pourtant) surtout mis aux prises juristes, philosophes et politologues – ou leurs outils et cadres d'analyses, jusqu'en sociologie, en science des religions, en histoire. De la manne intarissable d'ouvrages sur la laïcité juridique ou la neutralité religieuse de l'État pour l'occasion publiés, il ne fut généralement question que de principes et d'interprétations juridiques, exceptionnellement en rapport avec la religion telle qu'elle existe et telle qu'elle est vécue et comprise au Québec[242]. En fait, ce n'est que très lentement que l'objet « religion », même nominalement, a trouvé son chemin dans les débats. Avant de faire référence à « la religion », c'est d'abord à la seule « diversité culturelle », aux seules « pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles » que firent écho les débats et travaux savants[243]. De nouveaux concepts furent même déployés

---

[241] Louis Dumont, « Introduction », *Homo hierarchicus : le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966, p. 13-35.

[242] C'est à pareille carence qu'un numéro récent de *Recherches sociographiques* cherche à remédier. Lire l'introduction de David Koussens, éloquemment intitulée : « Pour des recherches sociographiques sur la laïcité au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 56, n°s 2-3, 2016, p. 275-286. Notons au moins une exception, celle du numéro dirigé par E.-Martin Meunier, *Catholicisme et laïcité au Québec*, vol. 52, n° 3, 2011. Lire aussi, dans une moindre mesure, Louis Rousseau, *Le Québec après Bouchard-Taylor : les identités religieuses de l'immigration*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2012; Paul Eid *et al.* (dirs.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne : un équilibre en tension*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009.

[243] Ne pensons qu'à la Commission... Voir par exemple, Bernard Gagnon (dir.), *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Québec Amérique, 2011. Il en est significativement tout autrement des *mémoires*, issus de la société civile, déposés à la Commission Bouchard Taylor.

afin de justifier la prééminence de la réflexion juridique et morale, où un certain droit positif et abstrait dirait seul sa vérité : une « laïcité réelle » – celle de la liberté religieuse – s'opposerait à une laïcité sociologique et historique, dite « narrative »[244], et ce, même chez les sociologues, loin de la « sociologie internormative du droit » préconisée par Guy Rocher[245]. À bon droit, on a pu parler d'une « moralisation » du discours savant et public, bien loin d'une « tradition politique nationale »[246].

S'agissant néanmoins d'un débat de société fortement politisé, des manifestes furent publiés, qui associèrent pétitions de principe et contextualisation démocratique. Deux grandes propositions s'affrontèrent : celle du modernisme prospectif et du modernisme rétrospectif, de la « laïcité stricte » et de la « laïcité ouverte »[247].

Le premier récit correspond au modernisme prospectif, c'est-à-dire à l'opposition entre la Grande noirceur et la Révolution tranquille. Intitulé « Déclaration des Intellectuels pour la laïcité – Pour un Québec laïque et pluraliste »[248], le manifeste interprète l'évolution de la laïcité au Québec à l'aune du combat contre l'Église catholique, typique des sociétés où le catholicisme fut monopolistique. Le passage du Canada français traditionnel au Québec moderne prend le visage français d'une lutte entre l'Église et l'État, d'un combat laïc en faveur

---

[244] Voir David Koussens, « Une mise en scène nationaliste de la laïcité en porte-à-faux avec la réalité des aménagements laïques canadiens: éléments du débat québécois », *Revue de droit Université de Sherbrooke*, vol. 43, n°s 1-2, 2013, p. 183-204; David Koussens, *L'épreuve de la neutralité : le débat français entre droits et discours*, Bruxelles, Bruylant, 2015.

[245] Où il voyait précisément la distinction entre le travail « interne » du juriste et celui, à la fois externe et interne, du sociologue (Guy Rocher, « Pour une sociologie des ordres juridiques », *Études de sociologie du droit et de l'éthique*, Montréal, Éditions Thémis, 1996, p. 123-150). Ce n'est pas sans rappeler la critique de la sociologie politique naissante, « fille incestueuse de l'histoire et du droit », où la « statologie » se fait lancinante, oubliant que « la politique est d'abord une activité sociale. Le fait politique est d'abord un fait social » (Jean-Pierre Cot et Jean-Pierre Mounier, *Pour une sociologie politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1974, p. 11-15).

[246] Joseph Yvon Thériault, « Moralisation de la question identitaire : le retour à une tradition politique nationale », Micheline Labelle, Rachad Antonius et Pierre Toussaint (dirs.), *Les nationalismes québécois face à la diversité ethnoculturelle*, Montréal, Éditions IEIM, 2013, p. 41-59.

[247] Lire à ce sujet Guillaume Lamy, *Laïcité et valeurs québécoises : les sources d'une controverse*, Montréal, Québec Amérique, 2015.

[248] *Déclaration des Intellectuels pour la laïcité – Pour un Québec laïque et pluraliste*, *Le Devoir*, 16 mars 2010, en ligne : http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/285021/declaration-des-intellectuels-pour-la-laicite-pour-un-quebec-laique-et-pluraliste (consulté le 25 septembre 2017).

de la liberté *face* au croire[249]. Il reproduit ainsi certains éléments de la « guerre des deux France », opposant la France catholique à la France laïque, ici représentée par la tradition politique des « Rouges », du *Mouvement laïque de langue française* (MLF) puis du *Mouvement laïque québécois* (MLQ). En ce sens, le « drame » de la laïcité québécoise serait qu'on l'ait crue achevée au tournant de la Révolution tranquille : son ambition aurait en quelque sorte été dévoyée, à tout le moins retardée, jusqu'à aujourd'hui[250]. Ce républicanisme à la française n'attendrait plus que son « achèvement » dans une laïcisation intégrale des institutions publiques, là où le républicanisme à l'américaine attendrait sa « reconnaissance »[251]. Mais comment comprendre, avec pareil récit au seul versant négatif, le maintien de l'enseignement confessionnel jusqu'aux années 2000, et de l'enseignement religieux et moral catholique jusqu'en 2008, avec l'appui majoritaire des parents?[252] Comment faire sens de l'histoire canadienne-française à partir d'une infime minorité active, décimée dès la fin du XIXe siècle, lequel se poursuit jusqu'à l'orée de la Révolution tranquille dans l'ultramontanisme doctrinal et populaire?

Le second récit, celui du « Manifeste pour un Québec pluraliste »[253], peut être dit moderniste prospectif. À titre de « société neuve », le Québec participerait de la logique nord-américaine en matière de gestion de la diversité religieuse, conçue

---

[249] Peter Berger, Grace Davie et Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe ? A Theme and Variations*, Burlington, Ashgate Publishing, 2008.

[250] Voir Yvan Lamonde, *L'heure de vérité : la laïcité québécoise à l'épreuve de l'histoire*, *op. cit.*; Yvan Lamonde, « Malaise dans la culture québécoise : les méprises à propos de la Révolution tranquille », *op. cit.*

[251] Il s'agit néanmoins dans les deux cas de réflexions sur « l'américanité » du Québec. La première, classique et prospective, table uniquement sur l'américanité comme « rupture » et concède un peu plus « d'originalité » à la francophonie d'Amérique québécoise (voir Guy Rocher, Yvan Lamonde); la seconde, plus récente et rétrospective, voit l'américanité certes comme rupture, mais aussi comme refondation « pluraliste inclusive », où le modèle français est ici de trop (voir Gérard Bouchard, Louis Balthazar, Micheline Milot).

[252] Micheline Milot, *Une religion à transmettre ? Le choix des parents : essai d'analyse culturelle*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1991.

[253] « Manifeste pour un Québec pluraliste », *Le Devoir*, 3 février 2010, en ligne : http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/282309/manifeste-pour-un-quebec-pluraliste (consulté le 25 septembre 2017).

comme liberté *de* croire[254]. À l'instar du pluralisme protestant américain, le Québec, par le biais de son inscription canadienne, aurait connu dès sa fondation un pluralisme religieux – protestant et catholique – reconnu par l'État, notamment dans le droit scolaire confessionnel constitutionnalisé en 1867, construisant *de facto* une laïcité ouverte dont il ne s'agirait plus aujourd'hui que de reconnaître *de jure* l'existence et surtout, de l'étendre aux autres religions[255]. La laïcisation du Québec se serait alors déroulée « silencieusement[256] », dans l'« impensé[257] », « implicitement[258] », « tranquillement » et « en douce[259] », puisque par-delà les représentations collectives d'une société régie par le monopole catholique, elles-mêmes jugées fausses[260], car ne correspondant ni au pluralisme religieux des territoires canadien, québécois voire américain, ni au droit qui encadre le catholicisme et le protestantisme. Ici, l'histoire de la laïcité québécoise se confond avec l'évolution « implicite » du droit canadien et québécois. Le Québec est vu comme le cadre dans lequel évoluent différentes communautés culturelles et religieuses – dont les héritiers de la nation canadienne-française –, chacune aspirant légitimement à reproduire ses différences. Le Québec ayant de tout temps été « pluraliste », la « laïcité narrative » de la population et de certains politiciens, arquée sur la mémoire de la Grande noirceur et de la Révolution

---

[254] Peter Berger, Grace Davie et Effie Fokas, *op. cit.*

[255] Gérard Bouchard, à la suite de Jack Jedwab, reconnaissait d'ailleurs que les principes interculturels n'ont pas été traduits en politiques au Québec (voir Jack Jedwab, « Le Québec est-il vraiment un État interculturel? », *Le Devoir*, 25 février 2015, [En ligne], [http://www.ledevoir.com/politique/quebec/432789/le-quebec-est-il-vraiment-un-etat-interculturel], et Gérard Bouchard, « Précisions au sujet de l'interculturalisme québécois », *Le Devoir*, 12 mars 2015, [En ligne], [http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/434116/double-replique-precisions-au-sujet-de-l-interculturalisme-quebecois]).

[256] « En fait, tout se passe comme si les principes de séparation, d'égalité, de liberté de religion que tentent d'acquérir les grandes nations au prix de débats houleux, voire de combats, s'infiltraient silencieusement au Québec. Comme si le pragmatisme politique permettait de 'faire' sans 'dire' ». Micheline Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde : le cas du Québec*, avec une préface de Jean Bauberot, Turnout, Brepols, 2002, p. 44.

[257] *Ibid.*, p. 19.

[258] Micheline Milot, « L'émergence de la notion de laïcité au Québec : résistances, polysémie et instrumentalisation », Paul Eid *et al.* (dirs.), *op. cit.*, p. 67.

[259] Louis Balthazar, « La laïcisation tranquille au Québec », Jacques Lemire (dir.), *La laïcité en Amérique du Nord*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990, p. 31-42.

[260] Micheline Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde*, *op. cit.*, p. 20, 21 et 24.

tranquille, serait davantage l'effet de « peurs » que d'une compréhension de la « laïcité réelle ». *Exit* le catholicisme comme dimension structurante, quand bien même que négative, de l'imaginaire québécois et de son rapport (institué) à la religion. Mais comment comprendre quoi que ce soit de l'histoire canadienne-française et québécoise, ne serait-ce que la Révolution tranquille et sa « colère anti-théologique », avec pareil récit sans Sujet?

Autrement dit, là où le modernisme prospectif fait de la laïcité québécoise, et de son histoire politique, un combat contre la religion centré sur la majorité canadienne-française, le modernisme rétrospectif fait du territoire québécois, canadien et américain le cadre dans lequel coexistent depuis toujours, dans la reconnaissance mutuelle, des communautés de cultures et de religion différentes. Dans ce second récit, le versant même négatif de l'histoire canadienne-française n'existe plus.

Dix ans après le début de ces débats, aucune loi sur la laïcité n'a été votée, malgré une alternance politique, malgré une impatience et une frustration populaires croissantes. Que traduit cette incapacité des partis politiques au pouvoir à légiférer en matière de religion? Certes, le cadre politique canadien peut y être pour quelque chose, en limitant les options politiques constitutionnellement permises, sans que les partis politiques et l'opinion publique ne s'y résoudent, indiquant l'une des conséquences de la non-souveraineté du Québec. Mais la clause dérogatoire demeure une option qui les rétablit toutes. Certes, la division du vote francophone morcelle un consensus politique potentiellement existant, et certes, les stratégies politiques peuvent prendre le pas sur les consensus. Mais le Parti québécois fut au pouvoir, refusa un compromis politique avec la Coalition Avenir Québec, et son projet de Charte des valeurs québécoises ne fut pas suffisant pour le réélire.

Ne peut-on, aussi, y voir une difficulté de nommer ce qu'est le Québec, ce qu'est son projet éthico-politique, ce qu'est sa tradition politique nationale? Ne peut-on y voir le signe d'une dissociation entre les principes et les récits invoqués d'en haut, et les attentes et les représentations d'en bas? Ne peut-on y voir un symptôme

de la désarticulation entre le politique et l'éthique, l'une faisant feu de tout bois pour faire advenir, sur une terre brulée, une Charte, une Constitution, un Pays Québec, l'autre peinant, avec ses principes abstraits, ses vertus continentales, ses terres sans fins, à s'inscrire dans le réel, à s'y acculturer, à en sourdre[261]? Ne peut-on y voir un effet de « l'exculturation » du catholicisme québécois tendanciellement observé depuis les années 2000, où une certaine idée de l'identité québécoise se couplait à une éthique commune[262]? Ne peut-on y voir une « synthèse ratée » entre une certaine idée républicaine et un ancrage communautariste[263]?

Peut-être faudrait-il commencer la réflexion – et l'histoire – là où un certain consensus s'est effectivement, bien que discrètement dégagé, celui de la place du catholicisme dans la société québécoise. Car, en vérité, une motion, une seule, a été votée, que ni le projet de loi 60, ni le projet de loi 62 n'ont désavoués :

> l'Assemblée nationale réitère sa volonté de promouvoir la langue, l'histoire, la culture et les valeurs de la nation québécoise, favorise l'intégration de chacun à notre nation dans un esprit d'ouverture et de réciprocité et témoigne de son attachement à notre patrimoine religieux et historique représenté par le crucifix de notre Salon bleu et nos armoiries ornant nos institutions.[264]

« C'est notre histoire, on ne peut écrire l'histoire à l'envers. L'Église a joué un rôle important dans l'histoire du Québec et le crucifix est le symbole de cette histoire »[265], ajouta Jean Charest en point de presse. Peut-être faut-il, effectivement, raconter l'histoire à l'endroit, en plongeant à nouveau dans les profondeurs de la mémoire

---

[261] Jacques Beauchemin, *La société des identités*, *op. cit.*, p. 28.
[262] E.-Martin Meunier, « L'ancrage du catholicisme au Québec et sa déliaison progressive : une sociologie historique de l'exculturation », *op. cit.*
[263] Joseph Yvon Thériault, « Entre républicanisme et multiculturalisme : la commission Bouchard-Taylor, une synthèse ratée », dans Bernard Gagnon (dir.), *La diversité québécoise en débat : Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Québec Amérique, 2010, p. 143-155; Joseph Yvon Thériault, « Identité: le Manifeste de Burke. Aujourd'hui, le penseur plaiderait pour une politique d'intégration nationale », *Le Devoir*, 10 avril 2010.
[264] « Québec garde le crucifix », Radio-Canada, 22 mai 2008, en ligne : http://ici.radio-canada.ca/nouvelle/397862/reax-bt-politique (consulté le 25 septembre 2017).
[265] *Ibid.*

religieuse et nationale du Québec[266], dans la « construction religieuse de la nation »[267]. Chemin faisant, peut-être découvrirons-nous quelques clés explicatives de ces innombrables « ambivalences » de la société québécoise, qui trouveront tout à coup quelques cohérences – à défaut de solutions définitives.

* * *

Nous chercherons ainsi, dans notre dissertation doctorale, à comprendre comment le catholicisme a influencé le contenu et l'expression du nationalisme québécois, et réciproquement, comment le nationalisme a influencé les propriétés et le rôle du catholicisme d'ici. Nous espérons que par ce biais heuristique tradition-modernité, le parcours de la société globale québécoise, qui comprend son passé canadien-français, se fera autrement plus lisible. Pour ce faire, nous étudierons les relations tantôt intimes tantôt conflictuelles entre le catholicisme et le nationalisme québécois, tel qu'elles furent *mises en sens*, *mises en forme* et *mises en acte* de 1840 à 2015. Nous chercherons à comprendre comment ces relations ont contribué à articuler, sur le temps long, la conception que la société québécoise a d'elle-même, ainsi que sa manière de faire société – sa tradition politique nationale, son projet éthico-politique, sa tradition vivante – en dessinant aussi bien les lignes de continuités que les traits de rupture entre trois grandes périodes et configurations religio-politiques – qui constituent autant de chapitres –, afin de mieux éclairer, en conclusion, les débats québécois récents sur la place de la religion dans l'espace public. Un premier chapitre nous mettra sur le chemin en précisant notre perspective théorique.

Vers une synthèse du catholicisme et du nationalisme québécois, nous ne saurions, ni même n'aspirons, à proposer une synthèse religio-politique exhaustive et

---

[266] Louis Rousseau, « Le travail obscur de la mémoire identitaire dans les débats nés d'une nouvelle diversité religieuse au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 57, n°s 2-3, 2016, p. 289-310.
[267] Louis Rousseau, « La construction religieuse de la nation », *Recherches sociographiques*, vol. 46, n° 3, 2005, p. 437-452.

définitive, à l'image d'une somme encyclopédique. Nous espérons fournir une certaine intelligibilité au parcours québécois, jusqu'aux débats qui l'animent depuis dix ans, à l'aune de la religion et du politique, question négligée, s'il en est une, par *la* modernité. Tout au plus est-ce quelque chose d'une première histoire intellectuelle et sociohistorique du religio-politique québécois que nous souhaitons proposer. Plus exactement, une synthèse entendue comme *chantier* que nous tentons d'ouvrir, une conversation que nous aspirons à prolonger avec nos devanciers et à renouer avec nos contemporains. En cela, répétons-nous, l'exhaustivité ne pourra être au rendez-vous : il s'agit autant d'une question de capacités (les nôtres sont limitées), que d'une question d'intérêt de connaissance : c'est une nouvelle trame heuristique, ouvrant de nouveaux horizons de recherche, que nous aspirons contribuer à dégager. Si, en dernière instance, le lecteur s'étonne de la richesse à (re)découvrir du passé canadien-français et québécois, ou se la voit confirmée, nous croirons avoir réussi notre modeste tâche. Et s'il en excuse nos maladresses et nos insuffisances certaines, nous serons humblement reconnaissant.

Pour cela, nous naviguerons de récif en récif, muni pour boussole des travaux historiens, sociologiques et théologiques, sur une carte qu'ils ont déjà peinte. À l'occasion nous emprunterons notre propre chemin, que nous prolongerons ou raccourcirons, ici et là, au gré de notre réflexion…

* * *

… Au terme de ce parcours, que nous avons désormais complété avec bonheur et épuisement, alors que nous retouchons notre introduction de ces dernières lignes, nous croyons avoir trouvé au fil de l'histoire québécoise un catholicisme *intégraliste* et un nationalisme *éthique*, tous deux bien d'*ici*, qui forment ensemble quelque chose d'une *foi des bâtisseurs*. Loin d'avoir fait un « mauvais rêve », d'avoir eu des « mythes dépresseurs », de se mériter une « mauvaise conscience », le Sujet « éthico-politique » québécois nous est apparu déployer, avec une constante

distinctive, une étonnante « primauté du spirituel sur le temporel » qui, loin d'inciter à l'inaction politique, s'est édifié à hauteur de société globale. Pour le dire avec la clarté du langage familier, nous sommes dorénavant d'avis que les Québécois d'hier et d'aujourd'hui ont oeuvré à être de *bonnes personnes*, à faire une *bonne société*.

Nous en sommes venus à dégager : a) les principaux types de catholicisme intégraliste à l'œuvre (*ultramontain*; *social*; *personnaliste*); b) les principaux types de nationalismes en cause (*providentialiste*; *néo-nationalismes canadiens-français laurentien* et *canadien*; *nationalisme québécois* et *néo-nationalisme canadien*); c) les formes prises par l'Église (*nationale*; *providence*; *citoyenne*); d) les formes prises par l'État (*libéral*; *subsidiaire*; *providence*), chaque fois articulés dans une logique d'ensemble qu'évoque le titre de chaque chapitre (*faire nation, faire église*; *une troisième voie*; *une société vitalement catholique*). À des fins d'illustration, d'explicitation et d'approfondissement, nous avons puisé dans les *parcours* et les *engagements* de François-Xavier Garneau, Étienne Parent, Mgr Bourget, Mgr Laflèche (chapitre II), Henri Bourassa, Lionel Groulx, Mgr Villeneuve, Mgr Paquet (chapitre III), Fernand Dumont, Claude Ryan, Pierre Elliott Trudeau et Pierre Vallières (chapitre IV). Nous nous sommes également intéressé à certains de leurs « autrui significatifs »[268], à certains ceux qui les ont tour à tour inspirés : Félicité de Lamennais, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier…

Mais nous reparlerons de tout cela au terme de cette dissertation.

---

[268] Ces auteurs, œuvres et sociétés à partir desquels se pensent les individus, ceux qu'ils rencontrent, fréquentent et observent comme modèles ou contre-modèles. Georges H. Mead, *L'esprit,* le soi *et la société*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

CHAPITRE I

SOCIOLOGIE DU RELIGIO-POLITIQUE : POUR UNE DIALECTIQUE DE LA TRADITION ET DE LA MODERNITÉ

« [L]imiter l'histoire de la modernité à ses processus rationalisants n'est que la moitié de l'histoire de la modernité. Si la modernité peut se comprendre comme une rationalisation inhérente au monde humain [...] elle fut aussi subjectivation, c'est-à-dire éternelle tentative de vouloir donner une signature à ce monde, d'en définir un auteur, de lui insuffler une âme, une langue, une histoire. La sociologie ne peut se limiter à rendre compte des processus sociaux, sans sujets, inhérents à la modernité, elle doit aussi comprendre le désir du sujet d'être l'auteur de son histoire. »

Joseph Yvon Thériault, « L'oubli du "monde commun" dans "l'intermonde" », 2010, p. 214.

« Peut-on dire que la religion s'est simplement effacée devant la politique (pour ne survivre qu'à sa périphérie), sans se demander ce que signifiait autrefois son investissement dans l'ordre politique? Ou bien ne faut-il pas supposer que cet investissement fut si profond qu'il en est devenu méconnaissable à ceux-là mêmes qui jugent ses effets épuisés? »

Claude Lefort, *Essais sur le politique*, 1986, p. 278.

«[T]he field of sociology is strongly biased in favor of medium-sized or large societies; it takes them for granted, and structural differentiation has, accordingly, come to be seen not only as the least expensive way but also as the natural way of coping with new problems.»

S.N. Eisenstadt, « Sociological Characteristics and Problems of Small States: A Research Note », *The Jerusalem Journal of International Relations*, 1976-1977, p. 41.

Avant de nous aventurer sur le chemin de la synthèse du catholicisme et du nationalisme québécois, un pas de côté, ou une première halte, nous semble de mise afin d'expliciter l'enjeu d'une lecture dialectique plutôt que dichotomique des liens entre la tradition et la modernité. Nous esquisserons dans ce chapitre le schème sociologique classique de *la* modernité, en lien et au sein des réflexions sur la religion (théorie de la sécularisation) puis sur *la* nation (ethnique *vs* civique). Nous en dégagerons les limites et les apories heuristiques, qui se résument au paradigme du jeu à somme nulle, celui de la disparition et de l'obsolescence de la tradition, des particularismes et des cultures en modernité, modernité entendue en un sens abstrait, universel, processuel et téléologique.

À la suite du regretté sociologue israélien Shmuel N. Eisenstadt (1923-2010), nous plaiderons en faveur d'une approche en termes de « *modernités multiples* », s'intéressant non pas aux avancées et aux reculs d'une conception idéaltypique de la modernité, mais à ses interprétations, articulations et manifestations concrètes, chaque fois historiquement, culturellement et politiquement situées. Une sociologie de la société globale, où *la* modernité n'est pas à l'étude, mais bien les sociétés *en* modernité. Nous y reconnaîtrons l'étude de ce qu'Eisenstadt a nommé les « programmes culturels de la modernité », c'est-à-dire ce que chaque société conçoit, désire et refuse du moderne; nous retrouverons par là l'étude des « *traditions vivantes* », c'est-à-dire ce que chaque société conçoit et espère de sa vie collective, au-delà de la seule question de son inscription et de son déploiement modernes; nous découvrirons alors le *religio-politique*, voire le théologico-politique, c'est-à-dire la mise en sens, la mise en forme et la mise en acte d'un monde commun sur la longue durée[269].

Pareille approche nous paraît plus proche de la réalité des sociétés en modernité, et même de la sociologie qui les côtoie. Nous la mettrons à l'épreuve en revisitant la querelle fondatrice de la sociologie québécoise, celle de la « *folk-*

---

[269] Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 20.

society », moment pivot du savoir moderniste, généralement identifiée aux origines sociologiques québécoises de la dichotomie entre la tradition et la modernité. Nous y verrons certes cela, mais plus encore, nous y verrons une dialectique entre la tradition et la modernité, au visage pluriel, annonciateur des divers courants historiographiques québécois, plus précisément des divers rapports à la tradition et à ses pratiques. Par là, le point de vue des modernités multiples nous semble repérable au berceau de la sociologie québécoise – au minimum comme pratique face à un réel distinct de la théorie, parfois même comme volonté de tri et d'appropriation sélective, comme « dynamisme traditionnel » – ce que sa généalogie théologique et pastorale laisse deviner[270]. De fait, non seulement la sociologie des modernités multiples nous semble-t-elle convenir davantage aux petites nations, nous le suggérerons plus avant, mais elle en émerge historiquement, auprès de la petite nation juive d'Eisenstadt, nous le suggérerons également. En cela, nous aborderons l'emblématique « énigme de la survivance » juive posée par Eisenstadt, semblable à « la question de Durham »[271] posée par Joseph Yvon Thériault, interrogeant l'étonnante persistance historique de deux petites sociétés, généralement jugées étrangères à la modernité, généralement condamnées par ses interprètes modernistes. Cette question conclura notre chapitre, en l'ouvrant sur quelques considérations préliminaires sur la genèse de l'édification nationale au Canada français. Celle-ci constituera le point de départ anti-réductionniste et alter-moderniste de notre parcours synthétique du religio-politique québécois, sensible à la diversité des modernités multiples, des traditions vivantes, des sociétés globales.

---

[270] Lire la thèse, désormais classique, de Jean-Philippe Warren sur les origines catholiques de la sociologie québécoise : Jean-Philippe Warren, *L'engagement sociologique. La tradition sociologique du Québec francophone (1866-1955)*, Montréal, Boréal, 2003. Sur la sociologie des religions, lire les articles récents de Jean-Philippe Warren et de E.-Martin Meunier : Jean-Philippe Warren, « Grandeur et déclin d'une science au service de l'Église : sociographie et sociologie religieuses au Québec (1945-1970) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 67, n° 3-4, 2014, p. 317-341; E.-Martin Meunier, « Sociology of religion in French Canada. Vicissitudinous relations between autonomous knowledge and institutional dependence », Anthony Blasi et Giuseppe Giordan (dirs.), *Sociologies of Religion. National Traditions, Brill Publishers,* Leyde, Pays-Bas, 2015 p. 5-34.

[271] Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité : Mémoire et démocratie au Québec*, Éditions Québec Amérique, Montréal, 2005, p. 286-318.

1. Aperçu d'une problématique religio-politique, entre tradition et modernité

Dans son maître ouvrage *La tradition sociologique*, Robert A. Nisbet fait de l'opposition entre la tradition et la modernité le principal prisme d'analyse de la pensée sociologique, voire des sciences sociales. « Plus que toute autre discipline, la sociologie part de ce qui, dans la tradition culturelle européenne, oppose le traditionalisme au modernisme, pour élaborer une série de concepts sur lesquels elle fonde son analyse et son interprétation des phénomènes. »[272] Tel un jeu à somme nulle, les réalités attribuées au monde de la tradition (communauté, autorité, morale, hiérarchie, sacré) sont appelées à être remplacées par les réalités modernes (individualisme, égalité, libération des mœurs, techniques rationnelles d'organisation et d'exercice du pouvoir). Accordant peu de place aux « formes hybrides »[273] de la modernité, et encore moins à l'idée de « modernités multiples »[274], ces premières thèses modernistes trahissent les difficultés d'une théorie générale de la modernité conciliant tout à la fois les nouveautés augurées par celle-ci et leurs rapports aux objets (croyances, pratiques et institutions) de la tradition.

Parmi d'autres, Émile Durkheim, dès *De la division du travail social*, posait les termes d'un questionnement sur la modernité nationale et religieuse qui n'a eu de cesse depuis d'informer les débats en sciences sociales sur la place et la persistance du religieux et de « l'ethnique » dans les sociétés modernes[275]. Alors même qu'il

---

[272] Robert A. Nisbet, *La tradition sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 10-11.
[273] Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 2001, (1966), p. 378 et p. 395. Voir également, du même auteur, « Introduction », *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 11-32.
[274] Shmuel N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations & Multiple Modernities. A Collection of Essays*, 2 vol., Leiden-Boston, Brill, 2003.
[275] À l'instar de Robert A. Nisbet, nous aurions pu parler d'auteurs tels Tocqueville et Weber qui, s'ils voyaient malaisément l'avenir des religions historiques en modernité, ne pouvaient, dans le cas de Tocqueville, écarter l'influence considérable de la religion protestante et du déisme chez les Américains, ni Weber le rôle historique des religions, *a fortiori* du protestantisme, dans sa thèse bien connue sur le procès moderne de rationalisation du monde, pas plus que l'irréductible part de « charisme » dans les sociétés contemporaines. À ce sujet, pour Durkheim lui-même, nous aurions également pu parler de sa distinction entre le sacré et le profane, qui place la religiosité au cœur des

observait la disparition progressive de la solidarité dite « mécanique » (du même) au profit de la solidarité « organique » (du différent complémentaire), Durkheim notait néanmoins la part d'indépassable que comporte la « conscience collective » du semblable. Autant le mouvement général de l'histoire qu'anticipait Durkheim était orienté vers la différenciation croissante des sphères d'activités humaines, vers une solidarité axée sur la spécialisation fonctionnelle des individus, autant il lui apparaissait fort difficile de concevoir l'entière disparition de cette solidarité mécanique hypostasiée dans une conscience collective (religieuse et ethnique) du pareil. Déjà, prévenait-il, « la conscience commune ne se constitue en effet que très lentement et se modifie de même. Il faut du temps pour qu'une forme de conduite ou une croyance arrive à ce degré de généralité et de cristallisation, du temps aussi pour qu'elle le perde. »[276] Selon Durkheim, et comme toute une tradition sociologique classique[277], on ne saurait comprendre la fonction des représentations et des rituels collectifs traditionnels qu'avec une logique purement utilitaire ou décisionnelle, encore moins individualiste, comme si ceux-ci se recomposaient et s'inventaient *ex nihilo* suivant les aléas des révolutions, des gouvernements et des préférences individuelles. Par cela, Durkheim ne cherchait pas tant à souligner l'incontournable antécédence social-historique des représentations collectives, ni leur potentiel anachronisme ou leur part d'arbitraire, qu'à en souligner la fonction sociale première, nommément le maintien de la cohésion sociétale autour de pratiques historiques et collectives réitérant une commune appartenance et filiation – ce que réfléchit

---

sociétés modernes. Nous prenons toutefois Émile Durkheim pour cas-type puisque c'est lui, avec la pensée française ayant la France pour modèle, qui a poussé le plus loin l'idée de la modernité comme liquidation de la religion et du religieux.

[276] Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 277.

[277] Ce serait là l'axiome de la discipline sociologique, à tout le moins chez ses fondateurs, mobilisés contre le réductionnisme individualiste et utilitariste de l'économie politique. Voir Christian Laval, *L'ambition sociologique. Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*, Paris, Éditions Gallimard, 2012 (2002).

aujourd'hui toute une littérature sur « la raison des nations » dans l'aventure moderne et démocratique[278].

> Quelle que soit l'origine de ces sentiments, une fois qu'ils font partie du type collectif, et surtout s'ils en sont des éléments essentiels, tout ce qui contribue à les ébranler ébranle du même coup la cohésion sociale et compromet la société [...] Voilà pourquoi il est bon, en général, que les actes qui les offensent ne soient pas tolérés. Sans doute, en raisonnant dans l'abstrait, on peut bien démontrer qu'il n'y a pas de raison pour qu'une société défende de manger telle ou telle viande, par soi-même inoffensive. Mais une fois que l'horreur de cet aliment est devenue partie intégrante de la conscience commune, elle ne peut disparaître sans que le lien social se détende, et c'est ce que les consciences saines sentent obscurément[279].

Non sans raison, c'est toutefois bien davantage ce que la pensée durkheimienne annonçait du sens de l'histoire original à la modernité que la sociologie aura retenu, et dès lors le schéma classique du Progrès, évolutionniste et univoque, suggéré par l'opposition dichotomique entre la tradition et la modernité :

> le progrès de la division du travail, sera d'autant plus difficile et lent que la conscience commune aura plus de vitalité et de précision. Inversement, il sera d'autant plus rapide que l'individu pourra plus facilement se mettre en harmonie avec son milieu personnel.[280]

En sciences sociales, la tension est forte entre la reconnaissance de l'antécédence structurante du social-historique[281] et l'ambition de gestion

---

[278] Pierre Manent, *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris, Gallimard, 2006; Will Kymlicka et Christine Straehle, « Cosmopolitanism, Nation-States, and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature », *European Journal of Philosophy*, vol. 7, n° 1, 1999, pp. 65-88; Joseph Yvon Thériault, « Pourquoi le "Cosmo" a besoin d'une "politie" », Josiane Boulad-Ayoub (dir.), *L'homme est né libre...! Raison, politique, droit. Mélanges offerts à Paule-Monique Vernes*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2014, p. 351-364.

[279] Émile Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, p. 75-76.

[280] *Ibid.*, p. 268.

[281] Sur l'antécédence structurante du social-historique, ou l'homme culturel par nature (comme Fernand Dumont disait de la culture qu'elle est « le lieu de l'homme »), lire l'œuvre du sociologue

technoscientifique du social. À l'aune du schéma du Progrès, les nouveautés tendent à être inscrites à l'avant-scène du changement, où elles sont jugées révélatrices de la société en devenir, qu'il faudrait d'ores et déjà préparer, sinon faire advenir[282]. Ainsi, malgré ses réflexions prudentes sur la pérennité de la tradition en modernité, Durkheim, intellectuel engagé de la Troisième République, appelait à la création d'une nouvelle morale française, laïque, devant suppléer et soutenir les exigences normatives d'une modernité individuelle, universelle et solidaire, déliée du parti de l'hétéronomie et de la tradition. Pourtant, la République française, certes unique et exemplaire par son ambition de refondation, ne s'est faite ni rapidement ni sans heurts, ni sans dette à l'égard de l'Ancien régime, de l'Église catholique et d'un rapport substantiel à la culture nationale[283] – ce que rappellent aujourd'hui les débats entourant la « catho-laïcité »[284] française, ou sa « catholicité laïcisée »[285], qui témoignent de la profonde imprégnation en France du catholicisme, « pays laïc de culture catholique »[286], jusque dans ses institutions modernes par excellence[287]. Il

---

franco-québécois Stéphane Vibert, spécialiste de la pensée de Louis Dumont et plus largement de la pensée française portant sur le holisme et l'institution symbolique du social. Notamment : Stéphane Vibert, *La communauté des individus. Essais d'anthropologie politique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015.

[282] Sur l'idéologie du « bougisme » futuro-centrique des sociétés modernes, Pierre-André Taguieff, *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, Paris, Fondation du 2 mars : Mille et une nuits, 2001. Voyons là ce que nous avons appelé en introduction les modernismes prospectif et rétrospectif, la modernité à venir, la modernité à faire advenir; la modernité en soi, la modernité à reconnaître.

[283] Sur l'échec des religions et célébrations de remplacement du Directoire, lire notamment Joseph F. Byrnes, « National Ideas and their Failure : *Festival Celebration Under the Directory* », *Religious and National Identity in Modern France. Catholic and French Forever*, University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 2005, p. 47-68. Lire aussi, sur les emprunts au catholicisme pour la construction des « marqueurs identitaires » de la nation française, Dominique Schnapper, « L'institution de la singularité nationale », *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994, p. 115-155.

[284] Jean Baubérot, *La laïcité falsifiée*, Paris, Éditions La Découverte, 2014 (2012), p. 66.

[285] Danièle Hervieu-Léger, « Pour une sociologie des "modernités religieuses multiples" : une autre approche de la "religion invisible" des sociétés européennes », *Social Compass*, vol. 50, n° 3, 2003, p. 292-293.

[286] Jean-Paul Willaime, « Laïcité et religion en France », Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger (dirs.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.

[287] Institutions françaises qui, selon Jean Birnbaum, caractérisent idéal-typiquement le modèle de l'État moderne des sociétés de tradition catholique majoritaire, celles de « l'État fort », unitaire, centralisé et universaliste. Jean Birnbaum, « Défense de l'État "fort". Réflexions sur la place du religieux en France

n'empêche, si Durkheim « insistait tant sur la morale laïque comme instance unificatrice »[288], c'est bien parce qu'il ne pouvait concevoir la société comme la simple addition des individualités, ni concevoir l'absence d'une forme de totalisation, hypostase de la société, mettant en sens et en scène les aspirations individuelles et collectives[289].

Ainsi, tout en ayant le regard tourné vers la modernité, Durkheim tempérait ses pronostics sur la refondation radicale des sociétés modernes et l'universalité de ses processus et de ses finalités par des considérations sur la fonction pérenne de la conscience collective, voire de la mémoire collective[290], et donc sur l'antécédence structurante du social-historique. Comme la culture et les représentations collectives, la conscience commune s'enracine profondément chez Durkheim dans la texture et la sédimentation historique des sociétés[291]; elle possède sa logique propre, partiellement autonome (donc irréductible) aux volontés individuelles et aux transformations du monde matériel[292]; elle répond à un besoin de solidarité et d'appartenance collective consubstantiel à l'idée de société comme totalité. « En général », de résumer

---

et aux États-Unis », *Revue française de sociologie*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 559-578; Bertrand Badie et Pierre Birnbaum, *Sociologie de l'État*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1982 (1979), p. 173-195. Cela rejoint le paradoxe de l'auto-fondation moderne (voir Stéphane Vibert, « L'auto-fondation comme mythe fondateur paradoxal de la démocratie », Anne Trépanier [dir.], *La rénovation de l'héritage démocratique. Entre fondation et refondation*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2009, p. 138-159).

[288] Émile Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, p. 13.

[289] « On peut dire en résumé que toutes les grandes institutions sociales sont nées de la religion. Or, pour que les principaux aspects de la vie collective aient commencé par n'être que des aspects variés de la vie religieuse, il faut évidemment que la vie religieuse soit la forme éminente et comme une expression raccourcie de la vie collective tout entière. Si la religion a engendré tout ce qu'il y a d'essentiel dans la société, c'est que l'idée de société est l'âme de la religion » (Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 598-599).

[290] Barbara A. Misztal, « Durkheim on Collective Memory », *Journal of Classical Sociology*, vol. 3, n° 2, 2003, p. 123-143.

[291] « Ce serait méconnaître l'état des choses que de vouloir d'ores et déjà ramener cette dualité [nation/individu] à l'unité, que de vouloir effacer dès maintenant toutes ces institutions, toutes ces pratiques que nous a léguées le passé, alors que les conditions qui les ont suscitées survivent encore parmi nous. » (Émile Durkheim, « Morale civique. L'État et l'individu. La patrie », *Leçons de sociologie*, PUF, Paris, 1950, p. 105).

[292] Émile Durkheim, « Représentations individuelles et représentations collectives », *Sociologie et philosophie*, PUF, Paris, 1967, p. 1-38.

Durkheim, « le passé ne disparaît jamais tout entier. Il en survit toujours quelque chose dans l'avenir. »[293]

À l'instar de la pensée durkheimienne, la sociologie a pour défi persistant – et le paradigme moderniste pour difficulté lancinante – de penser la dialectique de la tradition et de la modernité, la dynamique d'articulation et de recomposition de la conscience collective, faite de similitudes historiques, religieuses et culturelles, avec la société moderne, rationaliste et individualiste. Un siècle après Durkheim, c'est cette problématique classique que l'on retrouve au cœur de la floraison d'ouvrages dédiés depuis les années 1990 aux phénomènes dits ethniques et religieux des nationalismes de l'Europe postsoviétique et des Balkans – et depuis peu au sujet de l'islamisme politique[294] – et que l'on regroupe communément sous le vocable du « retour du religieux » et de la « résurgence du nationalisme ethnique », desdits « vestiges » ou « ersatz » de la tradition[295]. Ces deux phénomènes, ethniques et religieux, sont bien les principaux éléments de cette conscience collective des similitudes que Durkheim situait *in fine* à l'encontre du mouvement de la modernité nationale, civique et laïque.

La sociologue française Dominique Schnapper offre un aperçu utile de la postérité du paradigme moderniste dans deux articles sur le phénomène « ethnico-religieux », l'un écrit en 1993 et le second, lui faisant suite, en 2005. Ces articles offrent un exemple subtil et condensé de la grille d'analyse – et de ses limites – qui prévaut dans l'étude des relations entre la religion et le politique, entre la religion et la nation dans les travaux sociologiques contemporains. Nous le disions, si la

---

[293] Émile Durkheim, « Morale civique. L'État et l'individu. La patrie », *op. cit.*, p. 105.

[294] Comment interpréter l'islamisme politique? Résurgence d'un Islam traditionnel ou avènement d'un Islam modernisé, fascisé? À ce sujet, voir notamment S.N. Eisenstadt, *Les antinomies de la modernité. Les composantes jacobines de la modernité et du fondamentalisme*, Paris, L'Arche, 1997; Olivier Roy, *La Sainte ignorance. Le temps de la religion dans culture*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

[295] Voir entre autres : Patrick Michel, *Politique et religion. La grande mutation*, Albin Michel, Paris, 1994; Vjekoslav Perica, *Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States*, New York, Oxford University Press, 2002; Thomas Ferenczi (dir.) *Religion et politique. Une liaison dangereuse?*, Éditions Complexe, Paris, 2003, et, au Québec, le numéro spécial « Après le désenchantement du monde », *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 33, 1999.

fécondité analytique de la grille d'analyse moderniste tient à sa capacité de souligner les éléments inhérents et nouveaux de la modernité, sa difficulté première est de les articuler aux éléments dits traditionnels, et de donner à voir pour ces derniers les raisons de leur pérennité ainsi que le travail qu'effectue sur eux la modernité[296], et plus encore leurs influences sur l'entendement même des modernités, possiblement multiples.

Selon Schnapper, l'interprétation des faits religieux et ethniques depuis les années 1950 et 1960 peut être classée en deux catégories. D'abord,

> selon ces [premières] interprétations, qu'on peut grossièrement rassembler sous le terme de théories de la survivance, les formes sociales qui relèvent de la logique de la *Gemeinschaft* sont vouées à la disparition ou en tous cas à l'affaiblissement, au fur et à mesure que se développe et s'impose la logique propre à la modernité.[297]

On retrouve pêle-mêle dans cette catégorie des « théories de la survivance » la myriade de travaux des années 1950 et 1960 inspirés de la pensée marxiste ou libérale[298], ainsi que de la pensée évolutionniste et « étapiste » – la « transitologie » – mesurant le niveau et les conditions de développement/modernisation des sociétés. Pour ces dernières, la modernité se solde à terme par la dissolution des éléments de la tradition dans un universel individuel et rationnel, selon « l'opposition binaire [...] qu'on peut grossièrement résumer par le célèbre couple *Gemeinschaft* vs

---

[296] Articulation sous tension que Joseph Yvon Thériault a formulée par l'expression : « l'identité *à l'épreuve* de la modernité » (Joseph Yvon Thériault, *L'identité à l'épreuve de la modernité*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1995).

[297] Dominique Schnapper, « Le sens de l'ethnico religieux », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 81, 1993, p. 152-153. Ou encore, « pour les premiers auteurs [de la théorie de la survivance], dont la pensée a longtemps dominé le champ sociologique, les sociétés modernes se caractérisaient par un processus de rationalisation, parallèle au rétrécissement du domaine du religieux et à l'affaiblissement de l'influence du religieux sur la vie collective. De même, les affiliations ethniques s'épuisaient progressivement avec le processus de construction des nations (nation building). » Dominique Schnapper, « Renouveau ethnique et renouveau religieux dans les "démocraties providentielles" », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 131-132, 2005, p. 1.

[298] Dominique Schnapper, « Le sens de l'ethnico religieux », *op. cit.*, p. 151-152.

Gesellschaft »[299]. Si l'apparition des « Nouveaux mouvements religieux » dans les années 1970 ainsi que les flambées nationalistes dites ethniques dans l'Europe post-communiste sont venues remettre en cause les thèses dudit schéma de la « survivance », nombreux ont malgré tout été ceux à l'employer, diagnostiquant une « résurgence imprévue » d'éléments « prémodernes » à l'assaut de la nation moderne. Sans doute, à l'aune de la théorie évolutionniste de la survivance, rien n'interdit de parler de régressions temporaires sur le chemin de la modernisation. Mais la nouveauté, l'intensité et l'improbabilité des renouveaux ethnico-religieux dans le cadre dudit paradigme – ne surviennent-ils pas au sein de sociétés développées, farouchement sécularistes? – en ont tout de même amené la révision. Ainsi, toujours selon Schnapper, ce premier type d'étude a été progressivement concurrencé et affiné par l'hypothèse du caractère intrinsèquement moderne plutôt que prémoderne des manifestations ethnico-religieuses : « Non seulement les nouvelles formes de la vie religieuse [et ethnique] ne sont pas incompatibles avec la modernité [théories de la survivance], mais ne pourrait-on faire l'hypothèse qu'elles en sont le produit? »[300] Schnapper privilégie ainsi en 1993 ce qu'elle nomme les « théories de la compensation » pour comprendre ces renouveaux ethnico-religieux : face à l'avancée de la modernité rationnelle désenchantée, les individus chercheraient à nouveau, sous un mode recomposé, le confort et la chaleur des identités émotives: « [ces mouvements] traduisent ce qu'on a pu appeler le "retour du refoulé" »[301].

C'est cette thèse et cette dynamique de « compensation » que Schnapper creuse davantage dans son article de 2005 intitulé « Renouveau ethnique et renouveau religieux dans les "démocraties providentielles" » et qui fait écho à son ouvrage *La*

---

[299] *Ibid.*, p. 150.
[300] *Ibid.*, p. 153.
[301] *Ibid.*, p. 154. Ces théories de la compensation s'inscrivent par ailleurs dans le cadre du regain d'intérêt pour la notion durkheimienne du « sacré » et de son « transfert » en sociologie des religions et en sociologie politique. Notons l'analyse de Danièle Hervieu-Léger, « Tours et retours du sacré », *La religion pour mémoire*, Éditions du Cerf, 1993, p. 65-94. Et de manière exemplaire, à la croisée des sociologies de la religion et du politique, Jean-Pierre Sironneau, *Sécularisation et religions politiques*, Mouton Éditeur, La Haye, 1982 ou encore, du même auteur, *Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique*, L'Harmattan, Paris, 1993.

démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine[302]. Schnapper cherche à y « montrer comment la citoyenneté dite classique, en se transformant sous l'effet de la dynamique démocratique, tend à favoriser l'émergence des renouveaux ethniques et religieux. »[303] En effet,

> avec le déploiement de la démocratie providentielle, l'individu devient premier, l'identification aux particularismes tend à primer sur l'aspiration à l'universel, l'expression des émotions est valorisée aux dépens du contrôle de soi, les institutions de l'Église et de la démocratie représentative sont affaiblies par la critique systématique ou radicale.[304]

Ainsi, afin de répondre aux besoins identitaires de l'individu et selon la logique de reconnaissance de ses particularités, l'État moderne neutre et universel multiplie ses interventions « dans le domaine qu'on peut qualifier d'identitaire ou d'ethnique »[305]. Cherchant à affiner le paradigme de la compensation en liant le besoin psychologique de sens à la rationalité moderne et à l'État démocratique, Schnapper étudie le renouveau ethnico-religieux comme besoin engendré et comme possibilité offerte par l'État rationnel et providentiel. Une telle reconnaissance du fait ethnico-religieux serait d'autant plus aisée et souhaitable, de proposer le prolifique paradigme du « post-sécularisme », que le religieux et les religions seraient désormais acculturés (ou sécularisés) au libéralisme, à la démocratie et à l'individualisme. La religion pourrait ainsi pallier les insuffisances de la modernité sans pour autant la compromettre, en lui insufflant éthique et identité, d'où les appels à une laïcité « ouverte » au fait religieux, une laïcité post-sécularisté[306].

---

[302] Dominique Schnapper, *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, Gallimard, Paris, 2002.
[303] Dominique Schnapper, « Renouveau ethnique et renouveau religieux dans les "démocraties providentielles" », *op. cit.*, p. 2.
[304] *Ibid.*, p. 9.
[305] *Ibid.*, p. 7.
[306] Chez des auteurs souvent multiculturalistes. Voir, par exemple, certaines figures de proue : Charles Taylor, *L'âge séculier*, Montréal, Éditions du Boréal, 2011; Jürgen Habermas, *Entre naturalisme et religion : les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008; Jürgen Habermas, « Qu'est-ce qu'une société postséculière? », *Le Débat*, vol. 5, n° 152 (novembre-décembre 2008), p. 4-15. Voir également

Qu'est-ce à dire pour l'analyse, au sein des sociétés occidentales, du large rapport entre la tradition et la modernité, entre la religion, la culture et le politique, dont le champ est pour l'essentiel circonscrit par les deux interprétations ci-haut discutées, aux mieux exprimées dans l'étude des « renouveaux ethnico-religieux » des dernières décennies? Si la théorie de la survivance/disparition situe au niveau macrosociologique les vestiges (à disparaître) de l'ethnico-religieux (au sein des grandes institutions nationales et des représentations et pratiques collectives, dont la nation et le nationalisme), la théorie critique de la compensation, reprise et élaborée par Schnapper, reconduit néanmoins la thèse moderniste forte – à l'instar des tenants du post-sécularisme *qua* post-durkheimisme, quoique ceux-ci de manière programmatique plutôt que critique. En effet, le phénomène religieux et ethnique n'y est plus abordé que sous l'angle de « l'infra-étatique », au niveau des appartenances individuelles, voire communautaires, et non comme une dimension constitutive et pérenne de la conscience collective, de l'État-nation. Comme si, afin de comprendre les « renouveaux ethnico-religieux » autrement que sur le mode de la régression ou de la prémodernité, la logique moderniste d'un État moderne neutre, universel et rationnel était poussée jusqu'au bout; une fois consacré à cet État moderne un triomphe effectif que ne lui accordaient pourtant pas encore les théories de la survivance, il ne restait plus qu'à réduire l'étude des « émotivités » aux marges de celui-ci, en deçà de la « société globale »[307], en deçà de la mise en sens et de la mise en forme de la société[308].

---

l'œuvre du philosophe Jean-Marc Ferry et les travaux de José Casanova. Pour une synthèse critique de cette constellation de travaux : James A. Beckford, « Public Religions and the Postsecular : Critical Reflections », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 51, n° 1, 2012, p. 1-19.

[307] Georges Gurvitch, « Le concept de structure sociale », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 19, 1955, p. 3-44; Georges Gurvitch, *Traité de sociologie*, t. 1, Paris, Presses universitaires de France, 1958; Fernand Dumont, « L'étude systématique de la société globale canadienne-française », Marcel Rioux et Yves Martin (dirs.), *La société canadienne-française*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1971, p. 389-404. Plus récemment, Jonathan Roberge, Yan Sénéchal et Stéphane Vibert, *La fin de la société. Débats contemporains autour d'un concept classique*, Outremont, Athéna éditions, 2012.

[308] Ce schéma présente en quelque sorte, de manière très webérienne, l'aboutissement de la « rationalisation du monde » avec en fin de parcours un « paradoxe des conséquences », nommément la montée des émotivités en marge de l'État rationnel triomphant, une « guerre des Dieux » face à la

S'il est indiscutable qu'une telle interprétation décrit bien les demandes de reconnaissance identitaire des minorités culturelles et religieuses dans les démocraties occidentales[309], elle reconduit jusqu'à l'évacuer l'impensé de l'articulation de la tradition et de la modernité au niveau de la société globale et des représentations et institutions de la majorité historique, dont le nationalisme dans son rapport au christianisme. Elle néglige ce que la philosophe belge Justine Lacroix nomme le « communautarisme d'en haut »[310] ou, plus exactement, le « sujet politique unitaire »[311] dans ses fondements historico-culturels et dans son rapport à la religion, comme antécédence structurante du social-historique – lequel affecte pourtant, et précisément, juqu'aux types de réponses nationalement données aux demandes de reconnaissance religieuse et culturelle[312]. Elle néglige *a fortiori* la présence continue des religions historiques institutionnalisées au sein des démocraties occidentales, et leur capacité d'adaptation et de recomposition, de dialogue avec la modernité, à titre de traditions vivantes historiquement et culturellement ancrées – présence et

---

« cage d'acier ». Une autre trame du schéma de la compensation et de ses conséquences processuelles, est celle, naguère plus populaire, de la religion civile et du nationalisme comme religions modernes, précisément religions de *remplacement*, selon un processus de transfert de sacralité, où l'identité, sous toutes ses formes, de manière quasi-indifférenciée, répond au besoin de sens naguère pris en charge par les religions historiques. Jose Santiago, « From "civil religion" to nationalism as the religion of modern times : rethinking a complex relationship », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 48, n° 2, 2009, p. 394-401; « Secularisation and nationalism : a critical review », *Social Compass*, vol. 59, n° 1, 2012, p. 3-20.

[309] Jacques Beauchemin, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Deuxième édition, Outremont, Athéna Éditions, 2007 (2004).

[310] Justine Lacroix, « Communautarisme et pluralisme dans le débat français. Essai d'élucidation », *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, vol. 9, n°1, 2007, p. 50-55.

[311] Jacques Beauchemin, *op. cit.*

[312] Matthias Koenig consacre des études à cette question depuis quelques années. Voir par exemple, Matthias Koenig, « How Nation-States Repond to Religious Diversity », Paul Bramadat et Matthias Koenig (dirs.), *International Migration and the Governance of Religious Diversity*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2009, p. 293-322; « The right to freedom of religion – a modern pattern of differentiation », M.-C. Foblets et *al.* (dirs.), *Belief, Law and Politics : What Future for a Secular Europe?*, Aldershot, Ashgate, 2014, p. 71-78.

dynamisme irréductibles à leur entière sécularisation dans la culture contemporaine[313].

Ainsi en est-il des théories post-séculières, qui prennent la vitalité religieuse, le pluralisme religieux et la « laïcité ouverte » des États-Unis pour modèle paradigmatique et programmatique, voyant en lui la pointe avancée du procès moderniste, remplaçant l'universalisme de la modernité sécularisme française[314]. Elles pronostiquent l'avènement d'une « ultramodernité », sécularisant jusqu'à (l'idéologie de) la sécularisation[315], d'une part, et jusqu'aux prétentions holistes, intransigeantes et conservatrices des religions, d'autre part. Elles extraient par là le modèle libéral et pluraliste états-unien de son cadre national, ainsi que de ses fondements théologico-politiques protestants[316], qui ne sont toutefois pas oubliés pour expliquer le « retard » – qui serait en voie d'être comblé depuis Vatican II – des pays de tradition catholique majoritaire dans la reconnaissance du pluralisme religieux[317].

---

[313] Jean du Berger, « Tradition et constitution d'une mémoire collective », Mathieu Jacques (dir.), *La mémoire dans la culture*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 43-77; Paul-André Turcotte, *Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel*, Montréal, Fides, 1994.

[314] Joseph Yvon Thériault, « Les variantes politico-culturelles de la laïcité démocratique », sur le site *Monde commun*, décembre 2005, [http://www.mondecommun.com/uploads/PDF/Texte TheriaultLaicite.pdf] (18 juin 2014); Philippe Portier, « Charles Taylor et la sociologie de la sécularisation », Sylvie Taussig (dir.), *Charles Taylor. Religion et sécularisation*, Paris, CNRS Éditions, 2014, p. 83-111.

[315] Jean-Paul Willaime, « La sécularisation : une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, vol. 17, n° 4, 2006, p. 755-783. En ce sens, on peut dire des théories post-sécularistes qu'elles sont tout autant « ultra-sécularistes », puisque pour ces dernières, si les religions peuvent revenir au-devant de la scène sans compromettre la modernité démocratique, c'est à la fois parce qu'elles communient à son ethos religions sécularisées et parce que l'État lui-même a poussé l'idée de neutralité jusqu'à ne plus défendre d'idée du *bien commun*, qu'il serait extrait de toute trame socio-historiquement *connotée*. Voir notamment Claude Lefort sur « l'idéologie invisible », ou le libéralisme comme idéologie anti-idéologique, « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes », *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978, p. 478-569.

[316] Sur une telle typologie évolutionniste, universaliste et abstraite, ayant pour point cime les États-Unis, Micheline Milot et Jean Baubérot, *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil, 2011. Sur la culture politique américaine et son lien au protestantisme, voir notamment Denis Lacorne, *De la religion en Amérique*, Paris, Gallimard, 2012 (2007); Stephen Kalberg, *L'éthique protestante et l'esprit de la démocratie. Max Weber et la culture politique américaine*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2014.

[317] Voir notamment José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1994, p. 61-66. Dans cet ouvrage, Casanova avance que le catholicisme tendrait depuis Vatican II vers l'abandon de sa forme webéro-troelschienne historique d'« Église », (ce, heureusement selon l'auteur), et migrerait ainsi vers la forme « confessionnelle »

Ainsi, théories de la survivance ou théories de la compensation, toutes deux soulignent l'entendement répandu d'*une* modernité, universelle, rationnelle, civique et (post ou ultra) sécularisée, qui ne peut concevoir « l'ethnico-religieux » que comme un atavisme « communautariste » à rebours de la modernité (modèle français) ou un phénomène qui s'inscrit certes dans la dynamique démocratique moderne, mais dans l'infra-sociétal de l'individualité, en marge de l'appareil étatique et des représentations collectives (modèle états-unien)[318]. L'autre moitié de la modernité,

---

(« *denominations* ») des Églises protestantes américaines, n'ambitionnant plus de faire société autour d'elle, en cela « post-durkheimienne », selon Charles Taylor. Sur ce point et le précédent, voir : Charles Taylor, *L'Âge séculier*, Montréal, Boréal, 2011 (2007), p. 859-912. Il nous semble que ces interprétations négligent à la fois le conservatisme intransigeant de l'Église catholique (aujourd'hui montant et militant), et les formes sociétales produites dans leur dialogue historique avec l'Église catholique (que ce soit la place du catholicisme dans les institutions et représentations collectives, dont l'idée unitaire de république et de laïcité, mais aussi l'idée unitaire de la « religion culturelle », qui ne sont ni naturellement ni spontanément solubles dans le « post-sécularisme » des sociétés protestantes pluralistes, nonobstant la prétention de ces dernières à incarner un universel apte à s'exporter partout). Sans compter l'absence de réflexions sur le rapport à la liberté de conscience, à l'égalité homme-femme ou à la privatisation de la religion dans les religions non-chrétiennes. Voir sur ces derniers points Alessandro Ferrara, « From Multiple Modernities to Multiple Democracies », Massimo Rosati et Kristina Stoeckl, *Multiple Modernities and Postsecular Societies*, Farnham, Ashgate, 2012, p. 17-40. Pour une critique de ces conceptions « protestantisées » de la religion, Slavica Jakelic, *Collectivistic Religions : Religion, Choice, and Identity in Late Modernity*, Farnham, Ashgate, 2010. Pour une typologie des rapports Église-État différenciés selon les traditions religieuses nationalement majoritaires, voir David Martin, *A General Theory of Secularization*, New York, Harper and Row Publishers, 1979; Françoise Champion, « Les rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique : essai d'analyse », *Social Compass*, vol. 40, n° 4 (décembre 1993), p. 589-609; Françoise Champion, « Entre laïcisation et sécularisation : des rapports Église-État dans l'Europe communautaire », *Le Débat*, n° 77 (novembre-décembre 1993), p. 40-63.

[318] Ce qui a pour curieux effet de passer sous silence ce que le pluralisme religieux états-unien, et sa laïcité « ouverte », doivent à une religion civile où la nation est élue de Dieu, où les politiciens font constamment appel à la rhétorique religieuse, et au cadre socio-historique et religio-politique bien particulier de l'édification nationale états-unienne. En outre, il est frappant de lire, par exemple sous la plume de Danièle Hervieu-Léger, ici inspirée de Dominique Schnapper, que la « religion civile » luthérienne des Suédois et des Finlandais est à mettre au compte de « ces phénomènes de compensation ethnico-religieuse à la perte d'identité collective » qui, « dans un contexte de crise et d'incertitude [...] [peut] prendre des formes aiguës, voire menaçantes » (Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf, 2008 [1993], p. 234). L'affiliation des Suédois et des Finlandais à leur Église nationale n'est pourtant pas nouvelle, loin s'en faut, ni n'est-elle « réactive » ou « menaçante ». C'est dire toutefois combien la religion instituée n'est plus même imaginée en lien avec la société globale et ses institutions. Le paradigme du renouveau compensatoire se prive d'une lecture socio-historique du rapport qu'a une collectivité à l'endroit de sa religion majoritaire, que surdétermine une théorie de la démocratie et de la modernité radicales selon laquelle la *persistance* du religieux est en fait un *renouveau* ethnico-religieux à mettre au compte de la modernité triomphante. En effet, cette persistance comme renouveau serait une réaction religieuse et identitaire aux crises que

celle de la culture, de la tradition et de la religion, ancrées, partagées et instituées *au niveau de la société globale*, porteuses de réflexivité et d'historicité singulières, en dialogue avec les processus rationnels de la modernité, est évacuée[319]. Pourtant,

> Dans tous les pays d'Europe [et d'Amérique], le style de la vie politique, le contenu du débat public sur les problèmes sociaux, la définition de la responsabilité de l'État et celle de la responsabilité de l'individu, la conception de la citoyenneté, les visions de la nature et de l'environnement et les règles concrètes de la civilité, etc., ont pris corps dans des contextes historico-religieux qui continuent de les orienter.[320]

C'est dire comme pareille soustraction de la deuxième moitié de la modernité diminue la compréhension qu'ont d'elles-mêmes les sociétés, tout en orientant l'action politique. Ainsi en est-il de la crise des accommodements religieux puis du débat sur le modèle québécois de laïcité (2006-2014), qui mirent en scène ces deux modèles modernistes et sécularistes. Si pour les uns le « retour » du religieux sur la scène publique québécoise exigeait la poursuite du projet sécularisme de laïcisation complète des institutions publiques, pour les autres il s'agissait d'accueillir ces religiosités individualisées au sein de l'État de droit libéral. Dans le premier cas, à la

---

la modernité triomphante suscite, réaction heureuse si elle est acculturée au libéralisme (post-sécularisme), malheureuse si elle est conservatrice ou collectiviste (« retour du refoulé »).

[319] Autrement dit, si les poussées identitaires et religieuses peuvent être mises au compte de crises de la modernité rationalisante, elles ne s'y réduisent pas. Culture, tradition et religion, à degrés variables, persistent dans les sociétés modernes, et ne sont pas que « réactions » et « renouveaux » face à elle, mais des pratiques, coutumes, institutions et éthiques partagées, transmises et réflexives. Si ces traditions culturelles et religieuses peuvent faire l'objet de nombreux emplois et réemplois, c'est qu'elles font en quelque sorte intrinsèquement partie des sociétés modernes, qui ne les ont jamais entièrement liquidées – on ne saurait confondre le projet de la modernité avec sa réalisation effective. D'où l'expression d'une « deuxième moitié de la modernité », d'un dialogue incessant entre tradition et modernité, dont l'ancrage et l'historicité de la première est pour le moins sous-estimée, car surdéterminée par la logique endogène à la modernité rationalisante. Ni simples atavismes (car réflexives), ni simples réactions (car persistances), ni simples identités individuelles ou communautaires (car sociétales), elles sont des persistances réflexives et sociétales, des traditions vivantes à hauteur de société. C'est dire aussi que leur contenu propre doit être pris en compte, qu'il produit des configurations sociétales singulières. Sur la « deuxième moitié de la modernité », voir Joseph Yvon Thériault, « La première crise de la raison », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 57, n° 4, 1987, p. 49-62. Voir également Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992, p. 47-48, 133.

[320] Danièle Hervieu-Léger, « Pour une sociologie des "modernités religieuses multiples" : une autre approche de la "religion invisible" des sociétés européennes », *op. cit.*, p. 293.

française, le catholicisme majoritaire fut tendanciellement écarté de la réflexion sur l'identité et les institutions québécoises (en sécularisant *in extenso* son contenu ou en invitant à la sécularisation de ses « vestiges »), dans le second, à l'américaine, non seulement le catholicisme majoritaire fut-il écarté des institutions publiques (au nom de la neutralité), mais les « nouveaux » mouvements religieux furent *a priori* sécularisés, c'est-à-dire libéralisés et individualisés[321]. Ni le catholicisme, ni son effet « en haut » sur la construction de l'identité et de la laïcité québécoises ne furent pris en compte, pas plus, *in fine*, qu'« en bas », la pleine religiosité des « nouvelles religions ». Français ou Américain, ces deux entendements de la laïcité sont modernistes et universalistes, respectivement la « laïcité stricte » de l'« autonomie » (individuelle et collective) et la « laïcité ouverte » de l'« authenticité » (individuelle)[322].

---

[321] Un bel exemple de cette réflexion, menée avec complexité et force argumentative, tout en relevant le défi d'inscription dans le cadre historique québécois, se trouve dans un ouvrage de Jean-Marc Larouche (*La religion dans les limites de la cité. Le défi religieux des sociétés postséculières*, Montréal, Liber, 2008). Dans le registre du discours politique contemporain, le gouvernement Couillard aime à dire qu'il ne souhaite pas légiférer sur « le linge », qu'il ne proposera pas une « Charte sur le linge ».

[322] Ces différences sont claires dans la discussion entre Marcel Gauchet et Charles Taylor, « Le désenchantement désenchanté », ainsi que dans l'article de Philippe Portier, « Charles Taylor et la sociologie de la sécularisation », qui retrace la genèse sociohistorique de ces deux conceptions de la sécularisation. Tous deux se trouvent dans Sylvie Taussig (dir.), *Charles Taylor. Religion et sécularisation*, Paris, CNRS Éditions, 2014. Il est particulièrement frappant à la relecture de *Multiculturalisme : différence et démocratie* de Charles Taylor, de constater combien l'effroi de l'auteur provient du constat que les promesses universalistes de la modernité, de la pleine égalité, liberté et dignité pour tous, aient pu être dévoyées par un universalisme de la non-différence, « aveugle », blessant les minorités, seules, en vérité, à ne pas être reconnues, car sous l'universel de la non-différence se cacherait en fait une culture majoritaire (voir Charles Taylor, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1997). Son universalisme l'est néanmoins tout autant que l'univeralisme à la française, simplement à l'américaine, fondé sur la pleine reconnaissance de la différence individuelle. Entre la pleine indifférence et la pleine reconnaissance, il n'y a plus de place médiatrice pour la société, pour l'universel concret, particulier. Si l'universel à la française est aveugle aux différences infra-sociétales, l'universel à l'américaine est aveugle aux différences sociétales. De fait, Taylor cite fréquemment G. H. Mead, pour parler de ses « autrui significatifs »... sans ne jamais parler de son « autrui généralisé » – la société. L'individu aurait une pleine originalité tout en lui, dès la naissance, que les « autrui significatifs » reconnaîtraient ou non : il n'existerait pas de propositions sociétales de sens, instituées, sans lesquelles il n'y aurait pourtant ni sociétés, ni personnes. Cet ouvrage est également un bon exemple de travaux nombreux récents en philosophie, par exemple chez Alain Renault, qui amputent la pensée du collectif (nation, société, volonté générale) chez Herder, Fichte ou Rousseau, pour s'approprier, sous le mode d'un libéralisme individualiste « augmenté »,

Ceci participant de cela, des critiques de plus en plus vives se font entendre contre ces conceptions diversement linéaires et universalistes de la modernité, critiques auxquelles participe la sociologie des modernités multiples. Seulement, là où, plus généralement, la critique du paradigme moderniste se fait postmodernisme (radicalisation du pôle de la rupture déconstructiviste) ou néomodernisme (actualisation du pôle de la convergence normalisatrice)[323], voire modernisme fataliste (épuisement déçu de la trame moderne conduisant soit à un cul-de-sac, soit à un sursaut formaliste) elle se fait, à défaut d'un autre terme, « alter-modernisme » chez ceux pour qui importent et existent les deux moitiés de la modernité. En effet, le paradigme des modernités multiples cherche à complexifier et à corriger le paradigme moderniste : *il cherche à réintégrer la tradition à l'étude de la modernité des sociétés globales.*

Afin d'en mesurer la pertinence et la portée, revenons plus méthodiquement au paradigme sociologique dit moderniste, tout particulièrement aux « théories de la modernisation », à son récit de la convergence sur fond de jeu à somme nulle, ainsi qu'à ses déclinaisons en sociologie de la religion et en sociologie de la nation, afin d'y voir le traitement sociologique de la tradition et de la modernité, mais surtout de

---

l'aspiration romantique à la culture et à l'identité. Encore et toujours retrouve-t-on ce même douloureux dualisme : en voulant évitant l'essentialisme du collectif, sans revenir à la raison froide des Lumières, pensant faire de la thèse et de l'antithèse une nouvelle synthèse, gage d'un progrès moderne ainsi renouvelé, nombreux sont ceux qui versent dans un essentialisme miroir, celui de l'« identité » individuelle, qui n'a de dialogique que le moment de reconnaissance d'un *homo* autrement *clausus* – ce n'est pas le moindre des paradoxes que la figure de l'immigrant soit au centre de ce nouvel essentialisme libéral, lui qui, plus que quiconque, est non seulement *conscient de son arrachement* à une culture sociétale, mais aussi du *choix de son inscription* dans une autre. C'est d'ailleurs tout le sens du romantisme d'Herder et de Fichte relu par Robert Legros, par exemple, qui voit dans leur conception du romantisme (collectif) le meilleur allié contre l'essentialisme induit par la fiction naturaliste de l'état de nature. La médiation sociétale, donc le monde commun culturellement institué, rassemble *et* distancie ses membres, les transcende *et* accommode leur diversité, *a contrario* des risques de heurts croissants entre « autrui significatifs », qui ne peuvent être pacifiés que par la force de l'État « de droit ».

[323] Et les deux chez les tenants de l'ultra ou de l'hypermodernité, expliquant la connivence de la gauche progressiste et de la droite libertaire, du progressisme et du libéralisme, au-delà de leur opposition sur le rôle redistributeur de l'État. C'est Jean-Claude Michéa qui a le mieux exposé cette alliance au cours de la dernière décennie. Lire notamment : Jean-Claude Michéa, *L'Empire du moindre mal : essai sur la civilisation libérale*, Paris, Climats, 2007.

la religion et du fondement culturel de la nation. Nombre de leurs impensés expliqueront l'intérêt récent pour la perspective des « modernités multiples », *a fortiori* parmi les « petites nations ».

2. Problématique et cadre théorique

2.1 Vers le paradigme alter-moderniste des modernités multiples

Les décennies entourant la Seconde Guerre mondiale ont vu fleurir les travaux sur les processus de modernisation, dans l'optique du « développement » des sociétés, apothéose technoscientifique de la perspective moderniste, évolutionniste et univoque[324]. Pour le sociologue israélien Shmuel Noah Eisenstadt, ces travaux participaient de la « théorie de la convergence », selon laquelle « *all modern industrial systems will ultimately develop similar major institutionnal features. Behind this theory there loomed a conviction of the inevitability of progress toward modernity, be it political development or industrialization.* »[325] En peu de mots, la théorie classique de la modernisation s'intéressait aux processus d'« *autonomization and individualization; the development of industrialization and capitalism; state formation, nation-building and democratization; as well as rationalization, secularization and value generalization.* »[326] À tous les niveaux sociétaux, il fallait favoriser

> *a more dynamic aspect of the processes of modernization, namely the continuous expansion of human possibilities, of what can be called sustained growth and/or change – a*

[324] La postérité de la perspective modernisatrice et développementaliste est notamment à trouver dans les études inspirées du paradigme de la mondialisation. Voir notamment le classique de Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, France, 1992.
[325] Shmuel N. Eisenstadt, « The Problem of Modernization and Development in Sociological Analysis », *Tradition, Change and Modernity*, New York, John Wiley & Sons, 1973, p. 15.
[326] Willfried Spohn, « An Appraisal of Shmuel Noah Eisenstadt's Global Historical Sociology », *Journal of Classical Sociology*, vol. 11, n° 3, 2011, p. 283.

> *concept originated by the economist, but one which can be transferred to other institutional spheres.*[327]

La *mobilisation/mobilité sociale* et la *différenciation fonctionnelle* des sphères de la société s'avéraient pour ces théories de la convergence les conséquences et les conditions premières de la modernisation, à l'œuvre dans les sphères sociales, politiques, culturelles et économiques de la société[328]. Schématiquement, selon Eisenstadt, la modernisation se donnait à voir d'abord dans la *sphère économique*, où celle-ci se traduisait par la spécialisation des activités économiques et des professions, par la libéralisation de l'économie, la complexification de l'économie de marché et, bien sûr, par l'industrialisation. Dans la *sphère de « l'organisation sociale »*, la modernité passait par l'urbanisation, laquelle devait transformer la morphologie sociale et contribuer à créer une nouvelle forme de sociabilité, axée notamment sur une mobilité sociale et individuelle accrue, plus flexible, tout à la fois conditionnelle (à) et encourageant l'effritement des modèles sociaux prescrits. Dans la *sphère politique*, la modernisation se caractérisait tout à la fois par le développement d'un État-nation, d'un État de droit, d'une bureaucratie et d'une autonomisation croissante des activités et institutions politiques, lesquelles devenaient les institutions premières de l'encadrement de la société. Ces différents changements politiques devaient culminer par une participation croissante des citoyens à la gouverne de la société et ultimement par la démocratisation de celle-ci *via* l'instauration d'une démocratie libérale. De même, dans la *sphère culturelle*, c'est la sécularisation qui tenait le haut du pavé et jouait un rôle central dans le processus plus large de modernisation. Par elle s'effectuaient en effet la différenciation fonctionnelle des systèmes de valeurs (religion, idéologie, économie, etc.), l'affaiblissement des élites traditionnelles et, par cela, la levée des limites culturelles posées au développement des « potentialités humaines ».

---

[327] *Ibid.*

[328] S. N. Eisenstadt, « Modernization: Growth and Diversity », *Tradition, Change and Modernity*, *op. cit.*, p. 23.

Dans tous les cas,

> *the main assumption of these approaches has been that those societies or sectors of societies which are typologically and structurally closer to the modern type are best able to modernize themselves, that is, to effect those changes which will assure the maximum extent of continuous expansion and change.*[329]

Non seulement les sociétés ayant le plus rompu avec les valeurs et institutions de la tradition étaient jugées les plus à même de réussir le passage aux institutions de la modernité, mais, plus largement, la rupture d'avec la tradition comportait la promesse d'une modernisation infinie, entendue comme éternel progrès du fait de la libération des potentialités humaines. Eisenstadt note que pour ces premières formulations de la modernisation, la construction d'idéaux types purs (radicalement différenciés et opposés) était méthodologiquement primée afin de départager les seuils de la tradition et de la modernité, et ainsi élaborer des gradients et conditions de modernisation[330]. Pour un temps, le déclin des marqueurs de la tradition pouvait apparaître autant comme une condition du développement qu'un indicateur de son succès.

À ces considérations sur le développement des multiples mesures de mobilité/mobilisation sociale et de différenciation fonctionnelle[331], se sont progressivement ajoutés l'enjeu des conditions préalables à la modernisation et la capacité des différents modèles institutionnels et culturels d'absorber, sur la longue durée, les appels au changement. En effet, la multiplication des exemples et tentatives de développement provenant des nouveaux États-nations de l'après-guerre et de la décolonisation exigeait la complexification des indicateurs de modernisation afin de rendre compte de la diversité des situations et de leurs différents défis. Et ce, alors que la corrélation présumée entre l'affaiblissement, voire la disparition, des éléments

---

[329] *Ibid.*, p. 27.
[330] Shmuel N. Eisenstadt, « The Problem of Modernization and Development in Sociological Analysis », *op. cit.*, p. 12.
[331] S. N. Eisenstadt, « Modernization: Growth and Diversity », *op. cit.*, p. 25.

de la tradition et le succès de la modernisation paraissait de plus en plus douteuse. Revenant sur cette période, Eisenstadt se remémore le diagnostic qu'il partageait alors avec quelques-uns :

> *the implicit assumption in many studies (and the one most closely related to the dichotomous conception of traditional versus modern societies) that the less « traditional » a society is, the more capable it is of sustained growth was proven incorrect. It became clear that the mere destruction of traditional forms did not necessarily assure the development of a new, viable, modern society, and very often the mere disruption of traditional settings – be they family, community, or even sometimes political settings – tended to lead to disorganization, delinquency, and chaos rather than to the setting up of a viable modern order*[332].

Cette complexification des indicateurs de modernisation, qui peut être considérée comme une première remise en cause des formulations générales du paradigme de la modernisation, ira dès lors en s'accélérant. À mesure que le paradigme de la modernisation et la théorie de la convergence devaient se perfectionner afin de tenir compte des multiples réalités empiriques nationales, c'est l'idée même d'un parcours univoque et linéaire qui parut problématique, à l'instar de la caractérisation idéale-typique de la modernité. En outre, parallèlement aux effets pervers imprévus d'une trop brusque et radicale rupture d'avec la tradition (comme en Amérique du Sud)[333], se sont additionnés les cas où une modernisation réussie s'effectuait sans renier l'héritage du passé. Autant au Japon qu'en Angleterre, par exemple, la modernisation a plutôt été le fait d'élites traditionnelles, effectuée avec la légitimité des symboles de la tradition[334]. Par le fait même, il devenait de plus en plus difficile de défendre l'idée de « modèles transitoires » vers la modernité (« *concepts*

---

[332] S. N. Eisenstadt, « The Disintegration of the Initial Paradigm of Studies of Modernization – Reexamination of the Relations Between Tradition, Modernity, and Social Order », *op. cit.*, p. 98-99.
[333] S. N. Eisenstadt, « Breakdowns of Modernization », *op. cit.*, p. 47-72.
[334] S. N. Eisenstadt, « The Disintegration of the Initial Paradigm of Studies of Modernization – Reexamination of the Relations Between Tradition, Modernity, and Social Order », *op. cit.*, p. 99. Eisenstadt fait notamment référence ici à l'article d'Edward Shils, « Tradition », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 13, n° 2, avril 1971, p. 122-159.

of transitional societies »[335]) ou encore celle de « pannes » (« *breakdowns* »[336]) de la modernisation. Dans l'un et l'autre des cas, l'échelle et l'idéal-type de la modernisation faisaient de plus en plus défaut afin d'expliquer les différents parcours de modernisation :

> *it became clearer that such breakdowns or stagnations did not necessarily mean a total collapse of these new regimes or their retreat to some traditional social and political forms. Such polities and societies certainly differed in many ways from the « older » (Western) modern ones; nor did the new societies even necessarily develop in the direction of these « older » ones.*[337]

Plutôt qu'une simple incomplétude ou qu'un simple « retard » dans le passage à la modernité, se pouvait-il que l'hybridité des différentes modernités soit le fait d'une multiplicité de modèles de modernisation, indissociable de multiples recompositions et alliages entre la tradition et la modernité? « *Not all massive social change necessarily leads to differentiation. [...] and, more important, [...] institutional developments that take place at seemingly similar "stages" of differentiation may nevertheless lead in different directions.* »[338] Soumise à ces critiques et à ces contre-exemples historiques, l'idée d'un modèle évolutionniste univoque de la modernisation, avec différentes étapes et déviances tendant ultimement vers la convergence parut, à partir des années 1970, de moins en moins crédible. Quelques décennies plus tard, les exemples desdits « retours » « ethno-religieux » d'Europe de l'Est, mais également la persistance dans les pays d'Europe de l'Ouest de symboles, de valeurs, de pratiques et d'institutions liées aux différentes traditions religieuses

---

[335] S. N. Eisenstadt, « The Disintegration of the Initial Paradigm of Studies of Modernization – Reexamination of the Relations Between Tradition, Modernity, and Social Order », *op. cit.*, p. 100.
[336] *Ibid.*
[337] *Ibid.*
[338] S.N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations & Multiple Modernities. A Collection of Essays by S.N. Eisenstadt*, vol. 1, Brill, Leiden-Boston, 2003, p. 6-7.

nationales[339], sans parler de l'Islam en modernité, tendront à confirmer la nécessité d'un renouvellement des travaux sociologiques sur la modernité, la modernisation, et ses différents avatars – on peut toutefois penser, avec plusieurs, que la fin de la guerre froide et le triomphe de l'Amérique convertie au néolibéralisme ont réintroduit le schéma classique de la modernisation, sous la forme de la mondialisation[340].

Surtout et il n'empêche, ces remises en question de la transitologie moderniste réintroduisirent l'importance de la sphère culturelle et symbolique pour comprendre l'entrée et l'évolution des sociétés en modernité[341]. Comme le proposera Eisenstadt, la réflexion sur la modernisation ne pouvait plus faire fi de la culture, de la tradition et de l'histoire, et ainsi de la religion; elle ne pouvait plus faire d'eux le simple reflet (volontairement ou automatiquement malléable) des processus empiriques et techniques de modernisation. Et ce d'autant plus que l'idée répandue de la modernité se révélait de plus en plus comme un projet culturel occidental, plus ou moins universalisable, à tout le moins le fait d'un « *large-nation bias* »[342], celui de quelques grandes nations d'Europe de l'Ouest et des États-Unis. Comme chez Durkheim, la culture devint chez Eisenstadt une variable indépendante, à tout le moins dialectique:

---

[339] Voir par exemple Grace Davie, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, New York, Oxford University Press, 2005 (2000).

[340] La critique du paradigme de la mondialisation et du cosmopolitisme, comme extension du paradigme linéaire, évolutionniste et uniformisant de la modernisation, est forte chez Eisenstadt et chez ceux qui se revendiquent de sa perspective. Par exemple, « Today, when it is assumed that we understand contemporary nationalism and nation-building, rarely considering the very different traditions from which such state-building sprang, when there is almost too much discussion of the "global village", with its uniformities and purportedly inevitable trajectories, there is a need for seeing modernity as something other than a single condition with a preordained future » (Stephen R. Graubard, « Preface », dans « Early Modernities », *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, *op. cit.*, p. VII). Ou encore, voir Bruce Mazlish, « Globalization : The Most Recent Form of Modernity? », *Reflections on Multiple Modernities. European, Chinese & Other Interpretations*, Dominic Sachsenmaier & Jens Riedel avec Shmuel N. Eisenstadt (dirs.), Leiden, Boston & Köln, Brill, 2002, p. 68-78; José Casanova, « Cosmopolitanism, the clash of civilizations and multiple modernities », *Current Sociology*, vol. 59, n° 2, 2011, p. 252-267.

[341] S. N. Eisenstadt, « The Disintegration of the Initial Paradigm of Studies of Modernization – Reexamination of the Relations Between Tradition, Modernity, and Social Order », *op. cit.*, p. 103.

[342] Stein Rokkan, « Nation-Building : A Review of Models and Approaches », *Current Sociology*, vol. 19, n° 3, 1971, p. 10.

> *the recognition of the importance of such historical forces and their analytical implication tended to stress the relative autonomy of the symbolic sphere in its relation to structural aspects of life – a recognition which [...] assumed crucial importance in the reappraisal of the place of tradition in social life.*[343]

C'est dans ce contexte que s'inscrit l'intérêt pour la perspective des « modernités multiples », attribuée à S.N. Eisenstadt, natif d'une modernité périphérique, la Pologne, et œuvrant au sein d'une seconde, Israël[344]. Fortement inspiré des travaux de Max Weber quant à l'incidence des différentes traditions religieuses sur le procès de rationalisation du monde, Eisenstadt invite à inscrire les processus de modernisation au sein des multiples histoires et cultures nationales et, dira-t-il, civilisationnelles. *A contrario* des lectures classiques de la modernisation et plus récemment de la mondialisation comme récits de la convergence calqués sur le modèle de certains États-nations d'Europe de l'Ouest puis des États-Unis, Eisenstadt considère que

> the history of modernity *is best seen as a story of continual development and formations, constitution and reconstitution of a multiplicity of cultural programs of modernity and of distinctively modern institutional patterns, and of different self-conceptions of societies as modern – of multiple modernities.*[345]

Une telle perspective accorde une grande importance aux interactions (débats, compromis, conflits) entre les traditions nationales et les élites qui les portent, d'une part, et les processus de modernisation et les élites militant pour ceux-ci, d'autre part.

---

[343] S. N. Eisenstadt, « The Disintegration of the Initial Paradigm of Studies of Modernization – Reexamination of the Relations Between Tradition, Modernity, and Social Order », *op. cit.*, p. 103.

[344] Ce qui lierait peut-être intimement, biographiquement, les questions des modernités multiples, des singularités nationales et celle des petites nations (nous y viendrons). Voir notamment Ilan Troen, « Multiple Modernities: A View from Jerusalem », *Society*, vol. 51, n° 2, 2014, p. 145-151.

[345] S. N. Eisenstadt, « The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity As A Distinct Civilization », *Comparative Civilizations & Multiple Modernities. A Collection of Essays by S.N. Eisenstadt*, vol. 2, *op. cit.*, p. 509. Nous soulignons.

Il ne s'agit pourtant pas là, contrairement aux théories dites de la « survivance », d'une tradition entendue comme « reste » dans le grand procès de rationalisation du monde, ni comprise comme préférence individuelle ou ethnique « compensatoire » ou « authentique » en ultramodernité, mais bien d'une « tradition vivante », située au niveau de la société globale, de son arrière-plan matriciel, en constant dialogue avec les modernités nationales, aussi bien travaillée par celles-ci que pétrissant ces dernières :

> *these [multiple institutional and ideological] patterns did not constitute simple continuations in the modern era of the respective traditions of these societies. They were distinctively modern even if their dynamics were greatly influenced by their cultural premises, traditions and historical experiences. Within all of them developed distinct modern dynamics, distinctive ways of interpretation of modernity, for which the original Western project constituted indeed the crucial starting point and continual – usually ambivalent – reference point*[346].

Il s'agit pour la perspective des modernités multiples d'étudier l'incessant procès de négociations, de compromis, de confrontations idéologiques entre les acteurs et les institutions traditionalistes et modernistes; ultimement, une telle analyse témoignerait d'un « programme culturel de la modernité » propre à chaque nation – pourvu que la nation fut le principal véhicule de la culture sociétale en modernité –, quelque chose d'un débat national avec ses récurrences, ses défis, ses préoccupations, ses références et ses projets propres. Par cette lorgnette, Eisenstadt invite à comprendre la trame, les débats et les formes de modernisation propres à chaque nation et à chaque civilisation :

> *The idea of multiple modernities presumes that the best way to understand the contemporary world – indeed to explain the history of modernity – is to see it as a story of continual constitution and reconstitution of a multiplicity of cultural programs. These ongoing reconstructions of multiple*

[346] *Ibid.*, p. 504.

> *institutional and ideological patterns are carried forward by specific social actors in close connection with social, political, and intellectual activists, and also by social movements pursuing different programs of modernity, holding very different views on what makes societies modern. Through the engagement of these actors with broader sectors of their respective societies, unique expressions of modernity are realized*[347].

Ces différents programmes culturels de la modernité s'inscrivent pour Eisenstadt aussi bien au sein de multiples aires civilisationnelles[348], de projets idéologiques de la modernité[349] (fascisme, communisme, démocratie libérale capitaliste, islamisme), qu'au niveau des États-nations et, enfin, au niveau des acteurs intra-sociétaux, dans la mesure où des groupes dits « hétérodoxes » peuvent être porteurs de projets distincts à même d'influencer le cours de la société[350]. Il est à noter que si Eisenstadt lui-même s'est beaucoup intéressé à la perspective civilisationnelle dans ses travaux sur l'âge axial, ceux qui poursuivent ses travaux et ceux qui se revendiquent de son approche travaillent essentiellement à partir de cas nationaux[351], d'une singularité culturelle politiquement instituée. C'est d'ailleurs là l'une des différences du paradigme des modernités multiples avec le post et le néo

---

[347] S. N. Eisenstadt, « Multiple Modernities », *Comparative Civilizations & Multiple Modernities. A Collection of Essays by S.N. Eisenstadt*, vol. 2, *op. cit.*, p. 536.

[348] Qu'il fait correspondre, *in fine*, bien qu'il s'en défende, aux grandes traditions religieuses dites « axiales », l'hindouisme, le bouddhisme, le confucianisme et le judaïsme. Voir S. N. Eisenstadt, « The Civilizational Dimension in Sociological Analysis », *op. cit.*, p. 33-56; « The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and The Rise of Clerics », *Ibid.*, p. 195-218; Johann P. Arnason, « The Axial Conundrum: Between Historical Sociology and The Philosophy of History », Eliezer Ben-Rafael and Yitzhak Sternberg (dirs.), *Comparing Modernities. Pluralism Versus Homogenity. Essays in Homage to Shmuel N. Eisenstadt*, *op. cit.*, p. 57-82; Björn Wittrock, « Cultural Crystallization and Civilization Change: Axiality and Modernity », *Ibid.*, p. 83-124.

[349] S.N. Eisenstadt, « The Breakdown and Transformation of Communist Regimes », *Comparative Civilizations & Multiple Modernities. A Collection of Essays by S.N. Eisenstadt*, vol. 2, *op. cit.*, 679-700; Björn Wittrock, « Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition », *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 129, n° 1, 2000, p. 31-60; Johann P. Arnason, « Communism and Modernity », *op. cit.*, p. 61-90.

[350] S.N. Eisenstadt, « Multiple Modernities », *op. cit.*

[351] Willfried Spohn, « Political Sociology: Between Civilizations and Modernities. A Multiple Modernities Perspective », *op. cit.*, p. 62.

modernismes, en ce qu'il fait, *in fine*, du cadre de la société comme totalité le lieu de structuration des rapports sociaux et de l'analyse sociologique :

> *The very constitution of some sort of collectivity means already that some boundaries are constituted. [...] When I speak of multiple modernities, I am not addressing the important question of how the hybridities have come about and how different tropes are combined in them. What I ask is how different collectivities define themselves in different ways with respect to the common problematic of modernity*[352].

Le cadre de l'État-nation s'en trouve analytiquement privilégié, car, même si les États-nations sont affaiblis, même s'ils n'opèrent pas en autarcie ni en vase clos, « *they are still probably the single most important set of actors in most, if not all, arenas but they are no longer setting the agendas, the rule of the game, in the way they once did* »[353].

Le sociologue des religions José Casanova a plus encore distingué le paradigme des modernités multiples des théories cosmopolites de la fin de l'Histoire[354] et des théories essentialistes du « clash of civilizations »[355] : « *In a certain sense, it shares elements of both* »[356]. Il partage avec les premières l'idée de processus et d'idées communes à la modernité, au point d'évoquer l'existence d'une

---

[352] S.N. Eisenstadt, cité dans G. Delanty, « An Interview with S.N. Eisenstadt. Pluralism and the Multiple Forms of Modernity », *European Journal of Social Theory*, vol. 7, n° 3, p. 396-397. Voir aussi S. Weil, « On Multiple Modernities: Civilizations and Ancient Judaism. An Interview with Prof. S. N. Eisenstadt », *European Societies*, vol. 12, n° 4, 2010, 457. S.N. Eisenstadt réfère dans de nombreux textes au concept gurvitchien de « société globale », qu'il nomme « *total society* », peut-être pour ne pas le confondre avec celui de société globale dixit mondiale – « *global society* ». Notons qu'Eisenstadt est un lecteur de Cornélius Castoriadius (*L'institution symbolique de la société*) et de Louis Dumont, aussi bien de ses travaux sur l'Inde que ceux sur l'holisme méthodologique.

[353] S.N. Eisenstadt, cité dans G. Delanty, *op. cit.*, p. 403. Il faudrait ici préciser que seuls quelques États-nations correspondent à cette période « d'âge d'or » où l'État-nation pouvait paraître « *hegemonic* » (S.N. Eisenstadt, dans G. Delanty, *op. cit.*, p. 403); mais ceux-ci étaient en fait des empires – français, anglais, allemand, états-uniens. En ce sens, les « petites nations » sont beaucoup plus représentatives de l'expérience historique et contemporaine du phénomène national, qui est non-hégémonique... et fragile. Nous y viendrons.

[354] Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press, 1992.

[355] Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996.

[356] José Casanova, « Cosmopolitanism, the clash of civilizations and multiple modernities », *Current Sociology*, vol. 59, n° 2, p. 263.

« civilisation moderne »[357]. Au contraire d'elles toutefois, il ne pronostique pas l'expansion globale et homogénéisante de la « civilisation moderne », qui paverait la voie à une « société-monde »[358]. Bien au contraire, le paradigme des modernités multiples souligne « *the irreductible multiplicity of modernities* »[359], « *radically mediated by the historical and cultural backgrounds of each society it encounters* »[360]. Il évite toutefois le déterminisme culturel huntingtonien en accordant aux acteurs et aux institutions sociétaux un pouvoir réflexif tel qu'ils peuvent réinterpréter les traditions culturelles[361]. De fait, à équidistance des théories postmodernes et huntingtoniennes, et à certains égards à l'instar des théories de la « seconde modernité » – « hyper », « ultra », « avancée », « liquide » –, le paradigme

---

[357] S.N. Eisenstadt, « The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization », *International Sociology*, vol. 16, n° 3, 2001, p. 320-340.

[358] « *Each modern or modernizing and developing society, crystallized out of a selective incorporation and hence also transformation of the major symbolic premises and institutional formations of the original modern civilization in the West, opened up new options for various groups within it. [...] This approach entails a far-reaching reformation of the vision of modernization, of modern civilization. Instead of looking at modernization or modernity as the ultimate end point in the evolution of all known society, [...] we must view modernity as one specific type of civilization, which originated in Europe and which has spread throughout the world, encompassing almost all of it after the Second World War. These considerations do not negate the obvious fact that in many central aspects of their institutional structures [...] very strong convergences have developed [...] But the modes of coping with these problems have differed greatly between different modern civilizations, and these differences are to no small degree attributable to the different traditions – especially basic premises – which became crystallized and continuously reconstructed in these civilizations and to the distinct historical experiences of these civilizations.* » S.N. Eisenstadt, « Cultural Tradition, Historical Experience and Social Change: The Limits of Convergence », *The Tanner Lectures on Human Values* XI, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990, p. 504.

[359] D. Inglis, « Civilizations or Globalization(s)? : Intellectual Rapprochements and Historical World-Visions », *European Journal of Social Theory*, vol. 13, n° 1, 2010, p. 137.

[360] E. Fourie, « A future for the theory of multiple modernities : Insights from the new modernization theory », *Social Science Information*, vol. 51, n° 1, 2012, p. 54. « *Today, when it is assumed that we understand contemporary nationalism and nation-building, rarely considering the very different traditions from which such state-building sprang, when there is almost too much discussion of the "global village", with its uniformities and purportedly inevitable trajectories, there is a need for seeing modernity as something other than a single condition with a preordained future* » (Stephen R. Graubard, « Preface », dans « Early Modernities », *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, *op. cit.*, p. VII). Voir aussi Bruce Mazlish, « Globalization : The Most Recent Form of Modernity? », *Reflections on Multiple Modernities. European, Chinese & Other Interpretations*, Dominic Sachsenmaier & Jens Riedel avec Shmuel N. Eisenstadt (dirs.), Leiden, Boston & Köln, Brill, 2002, p. 68-78.

[361] I. Kaya, « Modernity, Openness, Interpretations : A Perspective on Multiple Modernities », *Social Science Information*, vol. 43, n° 1, 2004, p. 35-57.

des modernités multiples ne conçoit pas de rupture postmoderne avec les principes et processus de la modernité, dont la « société globale »[362], mais une accentuation de certains d'entre eux, au premier chef la réflexivité et l'individualisme, sources d'incertitudes[363]. Pour S.N. Eisenstadt, lecteur du philosophe français Claude Lefort[364], théoricien tocquevillien de la démocratie comme régime du « lieu vide », l'incertitude est inhérente à la modernité : « *it was already there from the beginning. The postmodern is one version of the modern. Modernity has always been characterized by antinomies, as I remarked above, which have been inherited from the Great Civilizations and their transformation in modernity.* »[365]

Dans tous les cas, par l'analyse des différents parcours modernes, les nombreux processus de modernisation sont à comprendre chez Eisenstadt comme autant de défis, de questions posées à la société et aux acteurs sociaux qui en font l'expérience. Si la modernité d'Eisenstadt participe effectivement de problématiques communes à la majorité des pays du globe – notamment l'urbanisation, l'industrialisation, l'expansion des moyens de communication, la politisation, la sécularisation, mais aussi l'autonomie et la réflexivité humaines – c'est toutefois en tant qu'épreuves que s'entendent ces processus, c'est-à-dire comme « problèmes » ou « questions », avec, ainsi, un horizon plus ouvert et multiple de « solutions », elles-mêmes conditionnées par la définition des besoins collectifs et des enjeux sociétaux

---

[362] Sur cette question, Jonathan Roberge, Yan Sénéchal et Stéphane Vibert (dirs.), *La fin de la société. Débats contemporains autour d'un concept classique*, Outremont, Athéna Éditions, 2012.

[363] R. L. M. Lee, « In search of second modernity : reinterpreting reflexive modernization in the context of multiple modernities », *Social Science Information*, vol. 47, n° 1, 2008, p. 55-69; R. L. M. Lee, « Reinventing Modernity : Reflexive Modernization vs Liquid Modernity vs. Multiple Modernity », *European Journal of Social Theory*, vol. 9, n° 3, 2006, p. 355-368.

[364] Voir notamment S.N. Eisenstadt, *Paradoxes of Democracy: Fragility, Continuity, and Change*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999.

[365] S.N. Eisenstadt, cité dans Delanty, *op. cit.*, p. 395. L'incertitude moderne remonterait en fait selon lui à l'âge axial étudié par Karl Jaspers, où le mondain fut dissocié du transcendant, l'ici-bas de l'au-delà, ouvrant une brèche du sens dont le colmatage, aussi impossible qu'espéré, conduit à tenter de réaliser *hic et nunc* les promesses extramondaine, dont l'expression la plus radicale est le « jacobinisme » politique ou religieux. S. N. Eisenstadt, *Les antinomies de la modernité : les composantes jacobines de la modernité et du fondamentalisme : hétérodoxies, utopisme et jacobinisme dans la constitution des mouvements fondamentalistes*, Paris, L'Arche, 1997.

culturellement informés et politiquement institués[366]. Selon le sociologue allemand Willfried Spohn, dans la perspective des modernités multiples,

> *there is no basic difference in considering the manifold key processes of modernization from social differentiation to individualization, capitalist development and nation-state formation, democratization and secularization – though these basic social processes are complemented by others and conceptualized in different ways. First, modernization is not seen as a teleological and functional process of social evolution but rather as a fragile, contradictory and open development. Second, modernization is not considered as emerging from* tabula rasa *but shaped by different traditions from and through which modernization processes evolve. [...] Third, modernity and modernization thus do not primarily encompass economic, social, political and rationalizing process but also cultural dimensions of religion and collective identity. From this perspective, there is no one homogenizing modernity but several developing modernities.*[367]

C'est d'ailleurs moins ce que les différentes nations ont en commun qui intéresse Eisenstadt que leurs singularités sociétales, ce en quoi « *they differ in the institutional "solutions" to these problems, as we have seen in the definitions of these problems or "needs"* »[368]. Il est de fait un grand lecteur de Weber, pour qui « il est indispensable de ne mettre en valeur les similarités entre deux sociétés qu'afin de mieux dégager la singularité de chacune »[369]. La modernité envisagée en tant que défis plutôt que processus convergents traduit bien l'importance accordée aux acteurs sociaux et à la culture, cette dernière constituant, à l'instar de la tradition[370], le socle

---

[366]S. N. Eisenstadt, « Introduction: Comparative Studies and Sociological Theory – From Comparative Studies to Civilizational Analysis: Autobiographical Notes », *Comparative Civilizations & Multiple Modernities. A Collection of Essays by S.N. Eisenstadt*, vol. 1, *op. cit.*, p. 24-25.

[367] Willfried Spohn, « Political Sociology: Between Civilizations and Modernities. A Multiple Modernities Perspective », *op. cit.*, p. 52.

[368] S. N. Eisenstadt, « Introduction: Comparative Studies and Sociological Theory – From Comparative Studies to Civilizational Analysis: Autobiographical Notes », *op. cit.*, p. 25.

[369] Weber 1909, cité dans Stephen Kalberg, *op. cit.*, p. 135.

[370] « *[T]he reservoir of the most central social and cultural experiences prevalent in a society, as the most enduring element in the collective social and cultural construction of reality* » *(S.N. Eisenstadt, « Intellectuals and tradition »*, S.N. Eisenstadt et S.R. Graubard (dirs.), *Intellectuals and Tradition*,

et la matrice à partir desquels les acteurs sociaux transigent et interprètent les défis posés par la modernité et son incessant travail réflexif de fondation et de refondation[371]. Le paradigme des « modernités multiples » souligne le rôle de la culture et de ses porteurs (acteurs et institutions) comme matrice d'appréhension et de direction des processus empiriques et principiels (endogènes ou exogènes) de modernisation[372]. Par là, il accorde une importance toute particulière à la religion, qui se trouve, ne serait-ce qu'historiquement, au cœur de la culture et de la tradition[373].

New York, Humanities Press, 1973, p. 3, cité dans E. A. Tiryakian, « A sociological odyssey: The comparative voyage of S.N. Eisenstadt », *Journal of Classical Sociology*, vol. 11, n° 3, p. 245). Eisenstadt a été influencé par Edward Shils, qui a écrit un important livre sur la tradition : *Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

[371] « *Culture mediates in the definition of sex, growth, and aging; mental and physical capacities; and the importance of time. It mediates definitions of the major arenas of social activity as well, specifying the ground rules that regulate social interaction and the flow of resources. Such definitions and regulations construct the broad contours, boundaries, and meanings of the major institutional formations and their legitimation and shape the major contours and boundaries of the major institutional arenas. First of all, culture structures the boundaries of major collectivities and the symbols, their centers and center-periphery relations; patterns of political authority; the modes of dominance and organization, and economic formations of structuring of social hierarchies; conceptions of authority and its accountability; various forms of conflictual behaviour and challenges to authority; and the structure and symbolism of the different manifestations and movements of protest.* » S. N. Eisenstadt, *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1992, p. 14-15.

[372] « *Historical changes and the constructions of new institutional formations have been the outcome, as we have seen, of basic institutional and normative forces, of processes of learning and accommodation, and of different types of decision-making by individuals placed in appropriate arenas of action, necessarily responding to a great variety of historical events. Similar contingent forces, however, can have different impacts in different civilizations – even civilizations sharing many concrete institutional or political-ecological settings – because of the differences in their premises. Thus, any concrete pattern of change is to be understood as the combination of historical contingency, structure, and "culture" – the basic premises of social interaction and the reservoir of models, themes, and tropes that are prevalent in the particular society.* » S. N. Eisenstadt, « Introduction: Comparative Studies and Sociological Theory – From Comparative Studies to Civilizational Analysis: Autobiographical Notes », *op. cit.*, p. 27.

[373] « *Religion represents one, if not the most important element among the cultural fundaments that shape the modernization patterns of different societies. For Eisenstadt, religion does indeed constitute the main factor in the emergence of multiple modernities, since he sees multiple modernities rooted in earlier patterns of Axial Age civilizations, which, in turn, crystallize around religion* » (K. Stoeckl, « European integration and Russian Orthodoxy: Two multiple modernities perspective », *European Journal of Social Theory*, vol. 14, n° 2, 2011, p. 222). Eisenstadt lui-même est plus nuancé: « *Although in the history of humankind civilizations and religions were very closely interwoven – at the same time many religions have been only a part of the component or not necessarily the most central component of civilizations.* » (S. N. Eisenstadt, *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*, *op. cit.*, p. 1). Mais elle demeure de première importance : « *Finally, the*

Ainsi s'explique l'emploi du terme de « modernités multiples » plutôt que celui des « variétés de la modernité »[374]. Cette dernière appellation renvoie en effet davantage à de simples variations internes à *la* modernité. Mis de l'avant par Volker Schmidt, théoricien néomoderniste de la « global modernity »[375], puis par Rogers Brubaker, spécialiste du nationalisme, le concept de « variétés de la modernité » se veut une critique du paradigme des modernités multiples. La modernité, écrivent-ils, présuppose après tout l'existence de grandes similarités entre les sociétés modernes (processus, principes et enjeux), sans quoi le concept de « modernité » serait lui-même vide. Une version « modérée » des modernités multiples ne serait-elle pas alors plus indiquée, se demandent-ils, tout en ayant le mérite de se donner les moyens de répondre aux questions qui les préoccupent? « *Should some [cultural and political programs] be characterized as modern, others as traditional or antimodern? Can they be ranked by their degree of modernity? Or are they all equally modern, representing not differing* degrees *but differing* kinds *of modernity?* »[376]. En définitive, poursuivent-ils, les sociétés sont-elles à ce point « *fondamentally* » et « *substantially* » « *different* » « *in nature* » qu'elles justifient la thèse d'une pluralité de modernités?[377] La question mérite que l'on s'y arrête plus longuement puisqu'elle

---

appropriation of modern themes allowed non-Western elites and broader stata of many non-European societies to incorporate some of the universalistic elements of modernity in the construction of their new collective identities. This did not necessarily imply the rejection of either specific components of their traditional identities, often also couched in universalistic – especially religious – terms which differed from those that were predominant in the West, or of their negative attitude towards the West. » S. N. Eisenstadt, « The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of "Multiple Modernities" », *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 29, n° 3, 2000, p. 597-598.

[374] Volker H. Schmidt, « Multiple Modernities or Varieties of Modernity? », *Current Sociology*, vol. 54, n° 1, 2006, p. 77-97; Volker H. Schmidt, « Modernity and Diversity: Reflections on the Controversy Between Modernization Theory and Multiple Modernists », *Social Science Information*, vol. 49, n° 4, 2010, p. 511-538. Rogers Brubaker reprend cette critique dans *Grounds for Difference*, Cambridge & London, Harvard University Press, 2015.

[375] Volker H. Schmidt, *Global modernity : a conceptual sketch*, Basingstoke, Palgrave Pivot, 2014.

[376] Rogers Brubaker, *Grounds for Difference*, *op. cit.*, p. 146.

[377] Volker H. Schmidt, « Modernity and diversity: reflections on the controversy between modernization theory and multiple modernists », *op. cit.*, p. 518. Cette question est axiomatique. C'est à l'aune du paradigme moderniste que les autres perspectives devraient justifier leur existence : « *Multiple modernists have yet to show that and why these differences are theoretically important and*

touche à la raison d'être du paradigme des modernités multiples[378]; elle interroge non seulement sa critique fondatrice de la théorie évolutionniste de la modernisation (ses insuffisances empiriques et son ethnocentrisme), mais également son point de vue propre.

L'enjeu est non seulement théorique – qu'est-ce que la modernité?; qu'est-ce que sont les sociétés en modernité? – et méthodologique – comment étudier la modernité; comment étudier les sociétés en modernité? –; il est également épistémologique : est-ce la modernité ou les sociétés en modernité qui sont à l'étude? Ainsi, les critiques et les questions que posent Schmidt et Brubaker expriment des intérêts de connaissance qui ne sont pas d'abord ceux des modernités multiples. La question des (néo)modernistes est celle du *semblable* et de sa diffusion. Son objectif est d'abord de recenser et de mesurer l'avancée de *la* modernité, de repérer le déploiement de ses principes et processus jugés propres. Sa méthode est celle de la construction de types idéaux, qui servent à calculer l'écart des sociétés par rapport à l'idéal-type moderne. Sa grille d'analyse fondatrice est la distinction entre les sociétés traditionnelles et les sociétés modernes, entre les éléments dits de base des sociétés traditionnelles et les éléments dits de base des sociétés modernes. C'est l'écart au monde traditionnel qui est étudié. C'est l'idée d'une *singularité moderne*, de son progrès et de ses avatars, qui est l'objet d'étude[379].

Il en va tout autrement du paradigme des modernités multiples, nous le disions. Il s'intéresse moins aux différences idéal-typiques entre sociétés traditionnelles et sociétés modernes, qu'aux différences entre sociétés modernes (ou

---

in which sense they subvert the notion of convergence as understood by modernization theory, the theory from which they distance themselves. » *Ibid.*, p. 519.

[378] Ce que Schmidt souligne à juste titre. *Ibid.*, p. 528.

[379] « To question the significance of some kinds of difference for a theory of modernity is not to suggest that social sciences should be indifferent to differences per se. Modernization theory is certainly not. But to the extent that it does concern itself with differences, they tend to be ones that set modern society apart from pre-modern types of societal organization, that reflect with greater or lesser degrees of modernization and development, that pertain to factors which are conducive or detrimental to modernization, etc. Differences of *this* sort, on the other hand, are largely ignored by the multiple-modernities school despite their undeniable relevance for a theory of modernity. » *Ibid.*, p. 519.

« post-traditionnelles »[380]). Sa méthode s'en distingue alors, en accordant moins d'importance à une définition première et théorique de la modernité dont l'avancée serait ainsi repérable, qu'à une version ouverte de la modernité laissant place à l'étude de ses multiples parcours. Cette « histoire de la modernité »[381], phénoménologique, a d'imprévisibles finalités et expressions. Le paradigme des modernités multiples étudie la dialectique entre la tradition et la modernité, plutôt que le procès de la modernité contre la tradition. Sa question n'est pas d'abord celle de la *modernité*, ou de la *singularité moderne* dans ses progrès face aux sociétés traditionnelles, mais celle des *sociétés*, ou de la *singularité des sociétés* en contexte de modernité. Il s'intéresse davantage à l'étude des sociétés *en* modernité plutôt qu'à l'essence d'une modernité dont il s'agirait de repérer les avancées et les reculs.

Cet intérêt de connaissance premier pour les sociétés, et par là pour leurs singularités, explique l'usage d'une version forte (multiples) plutôt que modérée (variétés) des modernités. Mais plus encore, cet intérêt de connaissance a lui-même un fondement heuristique – épistémologique et méthodologique. Il s'inscrit à la suite des carences interprétatives du jeu à somme nulle des théories modernisatrices[382] (sans compter leurs échecs pratiques, socialement et humainement déstructurants), qui ont révélé l'autonomie relative des cultures, et ainsi le caractère intégrateur des sociétés globales, et par la même occasion, leur multiplicité. En effet, les concepts et les principes, même celui de *la* modernité, même celle de *la* liberté, n'ont de réalité propre que sociale, culturellement « médiée ». Ils peuvent être diffusés, partiellement appropriés, d'où leur potentiel d'universalité, mais ils n'existent pas en soi, comme ils ne sont en soi universels. Ils ne peuvent constituer de véritables points de vue de synthèse, si ces derniers sont mesurés à l'aune de leur heuristicité concrètement et

---

[380] S. N. Eisenstadt (dir.), *Post-Traditional Societies*, New York, Norton, 1974.

[381] S.N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations & Multiple Modernities. A Collection of Essays by S.N. Eisenstadt*, *op. cit.*, p. 509.

[382] Une étude explicite et exhaustive des théories de la modernisation au Canada français et au Québec reste à être entreprise, discipline par discipline, en recensant leurs provenances, leurs objectifs, leurs indicateurs, leurs conséquences; un bilan reste à faire.

véritablement sociétale. Encore et toujours, l'idéal-type n'est qu'un type, idéalisé, utile aux fins de l'analyse, pourvu qu'il ne serve d'idéal concret pour tous.

Autrement dit, afin d'observer les singularités indicatrices de sociétés globales, c'est vers l'amont des processus matériels et principiels de la modernité que se tourne le paradigme des modernités multiples, nommément vers les traditions, la culture et tout spécialement la religion; il se tourne vers les institutions du sens, qui modèlent, intègrent et trient en amont le cours de la modernité. La culture et la religion y deviennent donc quelque chose comme des variables indépendantes de la société globale, dialectiques, et non des variables dépendantes de processus économiques, technologiques, empiriques (en bas) ou de principes universalistes (en haut). La reconnaissance de l'antécédence structurante du social-historique, et surtout de son autonomie relative par rapport à l'infrastructurel, conduit ainsi à souligner le caractère intégrateur de la culture et de ses institutions, à l'aune de la « société globale ». Cette conception holiste du social a pour résultat de penser la modernité dans ses réalisations particulières, situées et déterminées en dernière instance dans le cadre culturel où elles se réalisent; c'est-à-dire souvent un cadre national. Ce point de vue heuristique au service de la singularité plutôt que de l'uniformité se comprend d'autant plus que l'ambition de comprendre *la* modernité conduit fréquemment – telle est la critique fondatrice du paradigme des modernités multiples – à surinvestir, explicitement ou implicitement, un cas national jugé exemplaire ou annonciateur. Qu'il s'agisse d'un processus (théories de la modernisation *qua* mondialisation) ou d'un principe (théories de la justice), leur forme est habituellement empruntée à une grande nation, française ou américaine, et ne permet de comprendre que très partiellement (superficiellement et extérieurement) les sociétés concrètes – tout comme *leur* (programme culturel de la) modernité.

Chemin faisant, c'est la religion et la nation, ou la singularité culturelle politiquement instituée, qui figurent au sommet du questionnement du paradigme des modernités multiples[383]. Il est maintenant temps de les regarder plus attentivement.

2.2 Modernités multiples, sociologie des religions et sécularisation

En effet, au cœur de la théorie de la modernisation se trouve la thèse de la sécularisation, qui arrime l'étude de la religion à une vision téléologique et univoque du changement social. Ici comme là, toute une tradition sociologique cherche désormais à proposer une lecture complexifiée, décloisonnée et multiple de la place de la religion en modernité, au-delà de la « danse des distinctions binaires »[384], au-delà de la mesure de sa disparition ou de sa réapparition anti-moderne et/ou individualisée. Voyons d'abord d'abord ce que dit la théorie classique de la sécularisation.

Selon le sociologue britannique David Martin, appréciatif du travail d'Eisenstadt[385], une lecture classique de la sécularisation voudrait que les processus de sécularisation et de modernisation aillent nécessairement de pair et qu'ils soient

---

[383] De fait, Eisenstadt reproche aux successeurs de Max Weber dans l'étude du capitalisme moderne de ne pas avoir pleinement pris au sérieux l'approche webérienne qui accorde aux idées plutôt qu'aux structures une place prépondérante dans l'analyse du changement social. Il reproche même à Weber de s'être trop intéressé aux liens entre le protestantisme et le capitalisme, et non entre le protestantisme et la société globale, comme il le prévoyait. « *Thus, Protestantism is given an important place as one causal element in the rise of capitalism. The main problem with his [R. Collins] explanation is not whether the relative weight he assigns to Protestantism is the correct one, but rather that he does not face up to what is Weber's main problematic* - the principled place of "ideas" or religion in the construction of social order, and in institutional dynamics. *This is probably due to the fact that he views, as do the other scholars mentioned here, religion (or culture) and social structure as distinct ontological entities* » (S.N. Eisenstadt, « Max Weber on Western Christianity and the Weberian Approach to Civilizational Dynamics », *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, vol. 14, n° 2, 1989, p. 213). Nous soulignons.

[384] David Martin, *Religion and Power. No logos without Mythos*, Farnham & Burlington, Ashgate, 2014, p. 124.

[385] *Ibid.*, p. 23.

tous deux inévitables, malgré d'épisodiques reculs. Ils signifieraient, à terme, la disparition de la religion, au minimum sous sa forme historique institutionnelle :

> *characteristically these narratives [of secularization and modernization] join together the varied elements of nature, whether physical or social, to create a running narrative of the steady supersession of religion. Once there was a religious past, and that bit by bit emerged as the secular future. The natural (often equated with science) wins out over religion through uninterrupted increments; however religion resists and engages in rearguard actions.*[386]

Ainsi, la religion est posée dans son opposition à la modernité et à ses processus, en tant que composante clé de la tradition. En fait, la sociologie des religions elle-même est indissociable des axiomes et prévisions du schéma moderniste, en ce qu'elle s'est fondée et constituée sur la théorie paradigmatique de la sécularisation. De l'avis du sociologue français Jean-Paul Willaime,

> la sociologie des religions [...] a été centralement marquée par des considérations récurrentes sur le déclin, l'érosion ou l'éclipse de son objet : la religion. Comme si l'étude scientifique de cette activité sociale consistait à s'interroger sur son déclin, fut-ce en étudiant sa persistance en termes de résistances résiduelles face aux avancées de la modernité. [...] La sécularisation a donc fonctionné comme un paradigme interprétatif global permettant de rendre compte des sociétés occidentales contemporaines.[387]

Dès lors, de poursuivre Willaime, « la perte d'influence sociale des religions sur les individus et les sociétés tend [...] à être considérée comme un indicateur du passage d'une société traditionnelle à une société moderne »[388].

À la suite du sociologue suisse Olivier Tschannen, Willaime considère que la théorie classique de la sécularisation des sociétés met en scène trois grands processus

---

[386] David Martin, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Burlington, Ashgate, 2005, p. 9.
[387] Jean-Paul Willaime, « La sécularisation : une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, vol. 47, n° 4, 2006, p. 756-757.
[388] *Ibid.*, p. 756.

modernisateurs, qui renvoient à ceux discutés précédemment : « il s'agit d'un modèle expliquant la diminution de la signification sociale [et la place sociale] de la religion par trois facteurs-clés de la modernisation : 1) la différenciation sociale, 2) la sociétalisation, 3) la rationalisation. »[389]

Soumise à la différenciation sociale et fonctionnelle, la religion cantonnerait en modernité son exercice à son aire de spécialisation, le croire, libérant ainsi de sa tutelle les autres sphères de la société:

> celle-ci [la religion] n'est plus qu'une activité parmi d'autres et [...] les autres activités sociales (l'économie, l'éducation, la santé, la politique, etc.) se développent selon leur logique propre : elles ne sont plus encadrées ou enchâssées dans des représentations religieuses. Cela engendre une diversification des expériences de la vie entrainant elle-même une diversification des conceptions de la vie.[390]

À terme, c'est bien « l'autonomie des sujets croyants [qui] l'emporte[rait] sur le pouvoir de la communauté »[391].

La sociétalisation, quant à elle, signifierait le passage de la communauté rurale à la vie urbaine et nationale via l'industrialisation et l'urbanisation des sociétés. Dans ce passage du monde rural au monde urbain, de la vie agricole à la vie industrielle, l'Église perdrait son terreau de prédilection, celui-là même qui traduirait sa vision traditionnelle du monde, où la vie de la société est rythmée par les saisons agricoles et les fêtes religieuses, la solidarité communautaire et l'importance de la famille[392]. Se fondant historiquement dans une « célébr[ation] et légitim[ation] de la vie locale »[393], la religion perdrait de sa légitimité, de sa pertinence, de sa force de persuasion.

---

[389] *Ibid.*, p. 763; Olivier Tschannen, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Librarie Droz, 1992.
[390] Jean-Paul Willaime, « La sécularisation : une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *op. cit.*, p. 763.
[391] *Ibid.*
[392] Voir notamment Danièle Hervieu-Léger pour une analyse contemporaine reprenant cette grille interprétative. Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme. La fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.
[393] Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 763.

Ainsi, la différenciation sociale et la sociétalisation participent également du processus d'étatisation[394] en ce que, graduellement, la légitimité sociale et politique se déplacerait de la religion vers le pouvoir politique, vers les « sujets croyants autonomes » et la figure du peuple souverain. En ce sens, plus largement, Tschannen parle de mondanisation pour décrire le processus séculier par lequel « une société, un groupe ou une organisation détournent leur attention [ou fondement] du monde surnaturel pour s'intéresser aux affaires de ce monde – par exemple en diminuant la part de leurs ressources consacrées à des objectifs extramondains »[395]. « Au niveau culturel », ajoute-t-il, « le même processus abouti[rait] au remplacement d'une éthique tournée vers l'au-delà par une éthique mondaine »[396].

Indissociablement liée aux processus sociaux susmentionnés, la rationalisation des sociétés, portée notamment par la science et la technique, désenchanterait l'univers surnaturel des religions en privilégiant l'explication empirique et rationnelle à la compréhension surnaturelle et morale de l'organisation du monde. Cette rationalisation « change[rait] la façon dont les gens pensent le monde et leur action »[397], dans des termes qui seraient incompatibles avec le vocabulaire surnaturel et magique de la religion. Cette rationalisation « ne se limite[rait] pas à une transformation intellectuelle, mais [...] a[urait] un impact direct sur la vie sociale, en ce qu'elle s'exprime[rait] en des systèmes économiques, administratifs et juridiques rationnels »[398].

---

[394] La différenciation sociale et la sociétalisation « impliquent une dévolution à l'État de ce qui était un pouvoir sacerdotal et ecclésial. La sécularisation [...] est largement (quoique non exclusivement) une étatisation. [...] Les Églises reculent alors que l'État qui fait la guerre, qui ordonne de tuer, qui réprime, mais aussi qui se mue en "État-Providence" (l'expression en français apparait dans les années 1880) et qui s'octroie le monopole de la charité, des soins aux malades, de certains niveaux de l'enseignement "public"... » (Marc Angenot, *En quoi sommes-nous encore pieux? Sur l'état présent des croyances en Occident*, PUL, Québec, 2009, p. 12). Voir aussi, bien sûr, pour le processus d'étatisation, Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
[395] Olivier Tschannen, *op. cit.*, p. 69.
[396] *Ibid.*
[397] Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 763.
[398] Olivier Tschannen, *op. cit.*, p. 67.

En somme, les théories classiques de la sécularisation appréhendent le phénomène religieux en fonction de son incompatibilité avec les nouvelles modalités de la vie sociale moderne, plutôt que dans une dialectique ouverte avec ceux-ci. Tout au plus, s'agissant de sociétés protestantes, elles étudient l'affinité élective entre la religion et la modernité, à l'aune de laquelle la modernité individuelle, infrapolitique et rationaliste digère la religion – ce que Françoise Champion nomme « l'évidement interne » des églises protestantes[399]. Jean-Claude Monod résume ainsi ces deux acceptions de la sécularisation-liquidation, comme opposition ou absorption :

> la sécularisation « couvre » d'une part l'émancipation du « monde » culturel et social occidental vis-à-vis de la religion et d'autre part la « métabolisation » de cette religion sous une forme cachée au cœur même de cette modernité « laïque », les héritages inattendus et involontaires du christianisme.[400]

Ces théories étudient ainsi pour l'essentiel la religion comme un phénomène monolithique et anhistorique.

Pourtant, en Europe même, des études de plus en plus nombreuses remettent en question la théorie forte et classique de la sécularisation comme disparition ou

---

[399] Françoise Champion, « Les rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique : essai d'analyse », *op. cit.*

[400] Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation*, Vrin, Paris, 2002, p. 35. Nous pourrions ajouter à ce thème de la métabolisation les travaux en sociologie des religions sur le « sacré ». Soit, de dire Hervieu-Léger, on réduit la religion à un sacré expérientiel, entendu comme « "émotion des profondeurs" [...] [faite d']échauffement, soulèvement de forces, effervescence, passion intense, frénésie, transfiguration, envahissement, métamorphose, puissance extraordinaire qui galvanise jusqu'à la frénésie, hyperexcitation, exaltation psychique... », voulant qu'« au principe de toute religion, il y ait d'abord cette expérience intense du sacré, expérience élémentaire, extrasociale (ou au moins présociale), expérience essentiellement collective... ». Soit, au contraire, on postule que découlerait de cette expérience intense un second niveau, où s'institutionnaliserait la religion, *via* « un palier secondaire, dans lequel cette expérience se socialise et se rationalise, en se différenciant en croyances d'une part, en cultes et rites d'autre part. "Croyances, cultes et rites ont ainsi pour fonction de perpétuer, commémorer, organiser, communiquer, transmettre, diffuser, éventuellement réactiver – en tout cas, résister à la désactivation – bref, rendre viable, durable, inoubliable, universelle, dans le temps et dans l'espace, une expérience élémentaire, de soi invivable, éphémère, ineffable et circonscrite." » Une telle réduction de la religion à l'expérience ou à tous les cultes et rites, conduirait à faire autant « d'analogies structurelles ou fonctionnelles » avec la religion historique et conséquemment, à voir dans des parties de soccer, par exemple, autant d'expressions de la religion en modernité. Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Éditions du Cerf, Paris, 1993, p. 79-88.

métabolisation du religieux en modernité, non seulement dans les cœurs, justement, mais aussi dans l'espace public[401]. Elles soulignent en cela la multiplicité des configurations religieuses et ainsi des différents modèles et parcours de sécularisation. Par exemple, le sociologue français Pierre Bréchon propose trois grandes configurations religieuses occidentales: a) les pays « à faible appartenance confessionnelle », comme la France et les Pays-Bas, où tous les indicateurs classiques de vitalité religieuse sont faibles; b) les pays « à appartenance confessionnelle forte et pratique religieuse faible », notamment les pays scandinaves; c) « de vieille culture catholique à sécularisation lente », où l'ensemble des indicateurs de vitalité religieuse demeure élevé, comme c'est le cas notamment en Grèce, en Pologne et en Irlande[402].

Ces travaux s'inscrivent plus largement dans une volonté d'étudier la religion et la sécularisation autrement qu'avec les prémisses de la sécularisation comme liquidation du christianisme ou du religieux en général, en questionnant le cadre général d'interprétation des évolutions religieuses des sociétés modernes[403]. Pour ce faire, Willaime invite à considérer la sécularisation comme un ensemble de processus sociaux (et non de conséquences ou finalités nécessaires) affectant à la fois la société et la religion. On retrouve cet effort de complexification des processus et effets de la sécularisation/modernisation dans les travaux remarqués du sociologue belge Karel Dobbelaere. Il opère en effet une distinction entre trois niveaux sociaux de sécularisation : un niveau *macro*, celui des représentations collectives et de

---

[401] Voir le classique de José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, *op. cit.* Une proposition plus forte est faite par Slavica Jakelic (*op. cit.*), en ce qu'elle montre la persistance non seulement de « religions publiques », qui s'expriment publiquement (dé-privatisation) depuis leur libéralisation (religions choisies), mais aussi de religions collectives, nationales, jamais privatisées, dans lesquelles les individus naissent et croient naturellement. Encore une fois, on en revient à la distinction Europe de l'Ouest et États-Unis, d'une part, et Europe de l'Est, d'autre part; mais aussi protestantisme, d'une part, et catholicisme et orthodoxie, d'autre part.

[402] Pierre Bréchon, « Influence de l'intégration religieuse sur les attitudes : analyse comparative européenne », *Revue française de sociologie*, vol. 43, n° 3, 2002, p. 461-483.

[403] Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 756.

l'encadrement sociétal, un niveau *meso*, celui des institutions religieuses – terrain de la laïcisation — et un niveau *micro*, celui des pratiques cultuelles[404].

> Si l'on prête bien attention à ces trois dimensions, l'on peut en effet très bien concevoir que la diminution de l'importance sociale de la religion, en particulier à la suite de la différenciation fonctionnelle des institutions et activités, n'implique pas en soi une diminution de l'importance sociale de la religion. Inversement, une baisse des pratiques et engagements individuels ne signifie pas forcément une perte d'influence de la religion au niveau sociétal.[405]

Lui faisant écho, le sociologue français Jacques Palard observe la persistance de rapports contrastés et variés entre les sphères religieuse et politique dans la majorité des pays occidentaux, et ce, à au moins trois niveaux sociétaux, c'est-à-dire au

> *niveau institutionnel*, qui se manifeste dans les formes d'organisation des rapports entre l'Église et l'État, notamment au plan scolaire; [au] *niveau des comportements* individuels ou collectifs, tant religieux, en terme de « pratiques » ou de comportements prescrits, que politique, en particulier électoraux; enfin, [au] niveau que l'on pourrait qualifier de *matriciel*, en ce qu'il permet de déceler dans les représentations idéologiques et jusqu'aux conceptions mêmes de l'agir politique le poids structurant et rémanent du religieux.[406]

Les articulations entre religion et politique à chacun de ces niveaux, de suggérer Palard, seraient en bonne partie balisées par le contexte sociohistorique propre à chaque pays, la relation historique entre l'Église et l'État, et partant, par les diverses traditions religieuses (et théologiques) en jeu.

---

[404] Voir Karel Dobbelaere, « Secularization : A Multi-Dimensional Concept », *Current Sociology*, vol. 29, n° 2, 1981, p. 3-153 et aussi, du même auteur, *Secularization : An Analysis at Three Levels*, Bruxelles, P.I.E.-Peter Lang, 2002.
[405] Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 764.
[406] Jacques Palard, « Religion et politique dans l'Europe du Sud : Permanence et changement », *Pôle Sud*, n° 17, novembre 2002, p. 25.

C'est d'ailleurs cette voie qu'a grandement travaillée le sociologue britannique David Martin, dès 1978[407], et qu'il a actualisée en 2005[408], en proposant un modèle d'analyse différencié des processus de sécularisation. Schématiquement, Martin retient trois facteurs à même de prédire les modulations dans le processus de sécularisation. Selon une perspective de la sécularisation proche de l'étude des rapports entre l'État et l'Église, Martin considère que, a) le type de christianisme à l'œuvre dans un pays (protestantisme ou catholicisme), b) l'état religieux monopolistique, dual ou pluriel de la société et, c) le contexte national minoritaire ou majoritaire du groupe ethno-religieux, conduisent non seulement à différents schémas de sécularisation, mais également à une place différenciée de la religion et de la confession religieuse dans l'identité nationale. Autrement dit, « *such a categorization must turn around the following criteria : whether or not the religion concerned is Catholic, whether or not there is a monopoly of religion, and whether or not the "frame" of society is set up through conflict against external or internal oppressors.* »[409] En cela, les sécularisations française et états-unienne – celles des deux nations les plus « achevées », selon Marcel Mauss, car tout y est « intégré »[410] – présentent deux *modèles particuliers et idéal-typiques* de la sécularisation, soit comme opposition à la religion (catholicisme contre modernité – sécularisme), soit comme acculturation de la religion (protestantismes comme modernisation – post ou ultra sécularisme)[411]. Et précisément, dans l'un et l'autre de ces cas, leurs parcours s'expliquent par une histoire religio-politique particulière, où la religion a au minimum une présence comme empreinte structurelle (France), et une présence

---

[407] David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell, 1978.
[408] David Martin, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, *op. cit.*
[409] David Martin, *A General Theory of Secularization*, *op. cit.*, p. 17.
[410] Le pouvoir central, la souveraineté nationale et les frontières recoupent un « caractère national ». Marcel Mauss, « Nations et nationalites », *La nation*, édition et présentation de Marcel Fournier et Jean Terrier, Paris, Presses universitaires de France, 2013, p. 72-114.
[411] « The prime historical circumstance was the difference between those countries, mainly Protestant, where Enlightenment and religion overlapped and even fused, and those countries, mainly Catholic, where Enlightenment and religion clashed. » David Martin, « Sociology, Religion and Secularization : an Orientation », *Religion*, vol. 25, 1995, p. 298.

comme religiosité nationale (États-Unis). C'est cette double présence dont ne tient pas compte, sinon que de manière épiphénoménale, le schéma de la disparition (même en France, que faire de la mobilisation récente contre le mariage pour tous?) ou celui de la métabolisation (ne pensons qu'au renouveau des églises évangéliques conservatrices voire fondamentalistes américaines). Qui plus est, non seulement existe-t-il de fortes différences parmi les sociétés historiquement catholiques et protestantes, mais il faut aussi compter, en Occident, les sociétés orthodoxes, où l'on trouve les cas de « religions collectives »[412].

Ces différents travaux indiquent déjà la diversité des parcours et des trames de sécularisation, irréductibles aux modèles idéal-typiques, ainsi que les nombreux critères contribuant à encadrer et à singulariser l'entrée d'une collectivité en modernité ainsi que les modalités de tri et de recomposition parmi ses traditions religieuses. C'est dire aussi, en deçà des modèles français et états-uniens, l'existence de nombreux contextes où un tri dans la tradition ne signifie pas sa disparition-fusion complète, mais au contraire, sa « recomposition » sous de multiples formes, où donc elle continue d'exister comme variable à part entière.

> La remise en cause des schémas linéaires de la sécularisation invite ainsi à sortir d'oppositions simplistes entre religion et modernité. Il y a bien un profond réaménagement du statut social et culturel de la religion dans les sociétés européennes, mais celui-ci n'est pas réductible à un effacement des pratiques religieuses [...] Débarrassée de ses perspectives évolutionnistes et idéologiques, la sociologie des religions peut d'autant mieux s'atteler à l'analyse des formes diverses de reconfigurations des pratiques symboliques dans les sociétés européennes.[413]

D'où l'appel, chez Danièle Hervieu-Léger, à un entendement de la religion comme mémoire croyante, comme inscription dans une tradition croyante autorisée,

---

[412] Voir note en bas de page 48 et 131. Lire aussi l'ouvrage au titre évocateur : David Martin, *Forbidden Revolutions - Pentecostalism in Latin American Catholicism in Eastern Europe*, Londres, SPCK, 1996.
[413] Jean-Paul Willaime, *op. cit.*, p. 777.

où l'on croit « comme mes pères avant moi ont cru » : une mémoire, culturellement ancrée et institutionnellement « médiée », à même d'être fondée et refondée[414]. Ainsi, faisant le pont entre les invitations à ouvrir le schéma moderniste de la sécularisation et la perspective des « modernités multiples », Hervieu-Léger propose de revisiter les lectures modernistes et sécularistes conventionnelles pour s'attacher davantage à l'étude des nombreuses articulations sociohistoriques originales entre une Église, une tradition religieuse et une collectivité[415] – elle le fait, d'ailleurs, dans un ouvrage en hommage posthume à Eisenstadt[416]. À son avis, il s'agit désormais pour la sociologie des religions, mais également pour une sociologie politique s'intéressant aux rapports entre un État-nation et les Églises historiques, de

> se doter des instruments d'analyse permettant d'identifier et de comparer des configurations socioreligieuses dans lesquelles se réalise, de façon éminemment variable, le principe fondateur de toute modernité : un principe que l'on peut placer, au niveau le plus général, dans la distinction que toutes les sociétés modernes acceptent entre le sens que la croyance religieuse assigne au monde et l'ordre de la société.[417]

---

[414] « [O]n dira, dans cette perspective, qu'une "religion" est un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience [individuelle et collective] de l'appartenance à une lignée croyante. Ce n'est pas la continuité qui vaut en elle-même, mais le fait qu'elle soit l'expression visible d'une filiation que le croyant individuel ou collectif revendique expressément et qui le fait membre d'une communauté spirituelle qui rassemble les croyants passés, présents et futurs. La rupture de la continuité peut même être, dans certains cas, une manière de sauver ce lien fondamental avec la lignée croyante. Celle-ci fonctionne comme référence imaginaire, légitimatrice de la croyance. Elle fonctionne, inséparablement, comme principe d'identification sociale, ad intra [par incorporation à une communauté croyante], et ad extra [par différenciation d'avec ceux qui ne sont pas de cette lignée]. » Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, *op. cit.*, p. 119.

[415] Danièle Hervieu-Léger, « Pour une sociologie des "modernités religieuses multiples" : une autre approche de la "religion invisible" des sociétés européennes », *op. cit.*, p. 290.

[416] En fait, il existe deux versions de cet article, l'une en français, l'autre en Anglais, publié dans l'ouvrage en hommage à Eisenstadt : Eliezer Ben-Rafael et Yitzhak Sternberg (dirs.), *Comparing Modernities. Pluralism Versus Homogenity. Essays in Homage to Shmuel N. Eisenstadt*, Leiden & Boston, Brill, 2005.

[417] Danièle Hervieu-Léger, « Pour une sociologie des "modernités religieuses multiples" : une autre approche de la "religion invisible" des sociétés européennes », *op. cit.*, p. 289.

Hervieu-Léger propose pour ce faire deux angles d'analyse complémentaires, soit l'approche dite « *généalogique* » et l'approche « *géologique* ». Dans le premier cas, il s'agirait d'étudier les « différents parcours de la modernisation » afin de « ressaisir, de façon comparative, les différentes trajectoires historiques de la construction de la modernité et la manière spécifique dont le facteur religieux s'y inscrit. »[418] Une telle perspective, sous l'angle « géologique » cette fois, invite à voir les « différents registres de la modernisation », en quoi cette dernière « attein[rait] de façon différente et inégale les institutions et les activités collectives, la conscience et les représentations individuelles (les "mentalités") ou le "socle civilisationnel" que constitue la culture – sédimentée dans la longue durée – d'une société donnée. »[419] Autrement dit, il s'agit pour Hervieu-Léger

> de localiser des niveaux successifs d'enquête qui imposent d'aller du plus directement saisissable empiriquement (la sécularisation « objective » des institutions et des pratiques sociales) au plus enfoui (le degré de sécularisation « subjective » des consciences d'abord, et au-delà, l'imprégnation – plus ou moins résorbée ou préservée – d'une société par la puissance civilisationnelle d'une religion).[420]

De fait, toute une littérature en appelle désormais à retracer l'histoire et l'entendement socioculturel des catégories « religion », « sécularité » et « laïcité »[421], c'est-à-dire à les réintégrer dans un cadre d'intelligibilité (national, civilisationnel et théologique), où elles occupent toutes une place – et une tradition – en propre.

---

[418] *Ibid.*, p. 290.
[419] *Ibid.*, p. 291.
[420] *Ibid.*
[421] Ce à quoi invitaient déjà d'autres chercheurs. Voir : Jacques Zylbergerg, « Laïcité, connais-pas : Allemagne, Canada, États-Unis, Royaume-Uni », *Pouvoirs*, n° 75, 1995, p. 37-52; Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003; Philip S. Gorski, « Historicizing the Secularization Debate. An Agenda for Research », Michele Dilon (dir.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge : Cambridge University Press, 2003, p. 110-122; Marian Burchardt, Monika Wohlrab-Sahr, Matthias Middel (dirs.), *Multiple Secularities Beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age*, Boston & Berlin & Munich, De Gruyer, 2015.

2.3 Modernités multiples, sociologie politique, État-nation et nationalismes

Cette littérature trouve naturellement sur son chemin celle portant sur le phénomène national, là où se définit et s'institue la culture commune en modernité. Comme l'écrit David Martin, « *the sociology of religion only makes sense when pursued in close dialogue with political sociology [...] with the kind of history that combines religion and politics in a holistic analysis of power* »[422]. Pourtant, comme l'observe cette fois Steve Bruce, « *social scientists interested in politics have generally not given much attention to religion and much sociology of religion ignores politics entirely* »[423].

Et pour cause. On trouve en effet dans l'étude du phénomène national la même opposition entre tradition, religion et modernité, entre certains éléments types de la « prémodernité » et ceux correspondant à l'idéal type de la modernité rationnelle, civique et individuelle. Là encore, ces derniers recoupent et reproduisent la prévalence d'un modèle de sécularisation, de modernisation et d'édification nationale jugé universel, plus ou moins caractéristique de l'Europe de l'Ouest et des États-Unis. Cette fois, peut-être plus qu'en matière de religion, l'histoire des « petites nations » rend immédiatement sensible aux effets socialement et heuristiquement distordants du modernisme, principiel et processuel. Si l'histoire des grandes nations est celle de l'universel, l'histoire de « l'autre Europe »[424], celle de ses petites nations, faite d'incertitudes existentielles, pourrait bien être l'histoire de l'universel concret, de la dialectique explicitement réflexive entre la tradition et la modernité[425].

---

[422] David Martin, *Religion and Power*, *op. cit.*, p. 9.

[423] Steve Bruce, *Politics and Religion*, Cambridge et Malden, Polity Press, 2003, p. xi.

[424] Czesław Miłosz, *Une autre Europe*, Paris, Gallimard, 1964. Sur l'actualité de sa contribution espérée à une nouvelle Union européenne, lire Chantal Delsol et Jean-François Mattéi (dirs.), *L'identité de l'Europe*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.

[425] Réitérons que la petite nation ne se caractérise avant tout ni par sa taille, ni par sa superficie, mais par son destin, a écrit l'auteur et intellectuel tchèque Milan Kundera. La petite nation est celle, a-t-il écrit, « dont l'existence peut être à n'importe quel moment mise en question, qui peut disparaître, et qui le sait » (Milan Kundera, « Un Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale », *Le Débat*,

Dès le début du XVIIIe siècle, comme l'a montré l'historien Larry Wolff, les récits de voyage de grandes et moins grandes figures des Lumières observaient, à l'est de l'Allemagne, une Europe en marge de la modernité, à mi-chemin entre le progrès de l'Occident et l'obscurantisme de l'Orient[426]. La jeunesse lettrée et bien née s'y rendait s'encanailler, en quête d'expériences exotiques – et libidineuses. Ce premier regard porté sur les nations, dites « sans Histoire » par Hegel, se trouvera amplifié et politisé par les grandes histoires modernes. Pour Marx et Engels, le combat nationaliste des nations sans État souverain était rétrograde, puisque l'avenir appartenait au prolétariat post-national porté par les sociétés les plus industrialisées[427]; pour l'impérialisme continental fasciste, la hiérarchie des races et cultures, fondée sur le progrès biologique et culturel néo-darwinien, vouait à la conquête les petites nations d'Europe centrale et de l'Est, et à l'extermination le peuple juif[428]; pour les élites libérales et progressistes d'Europe, en vertu du « principe du seuil » des nationalités, toutes ne pouvaient légitimement aspirer au statut d'État-nation : il fallait répondre à certains critères de développement, dont l'étendue géographique, puisque le progrès tendrait vers les grands ensembles[429]. Au Québec, toutes proportions gardées, c'est bien un *lord* anglais progressiste, Lord Durham, qui a proposé l'assimilation bienfaitrice des Canadiens français, « peuple

---

n° 27, 1983/5, p. 11). Elle est celle qui, ce faisant, est inlassablement confrontée au choix de « son existence et [de] sa non-existence; autrement dit », de poursuivre Kundera, « entre sa vie nationale authentique et l'assimilation à une plus grande nation » (*Ibid.*, p. 8). Selon les sociologues québécois Jacques L. Boucher et Joseph Yvon Thériault, le concept de petite nation renvoie à une expérience historique particulière, celle de la « non-hégémonie », celle « [d']une certaine conscience d'être à la marge, non pas la marge de l'exclusion, mais bien celle de l'intégration à un processus dont le ressort principal est senti comme exogène à sa réalité » (Jacques L. Boucher et Joseph Yvon Thériault [dirs.], *Petites sociétés et minorités nationales. Enjeux politiques et perspectives comparées*, Sainte-Foy, PUL, 2005, p. 2-3). Ainsi, comme l'a écrit cette fois le sociologue anglais Anthony D. Smith, « for small nations, their culture and history have become both means and ends of their existence [...] For it defines their very *raison d'être* as a separate unit » Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1988, p. 217.

[426] Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press, 1994.

[427] Georges Haupt, Michaël Löwy, Claudie Weill, *Les marxistes et la question nationale, 1848-1914*, Paris, François Maspero, 1974.

[428] Hannah Arendt, *L'impérialisme. Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002, p. 179-250.

[429] Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992, p. 25-62.

sans histoire », au nom de leur inclusion dans le progrès matériel et culturel anglais. Comme le note le sociologue français Pierre Birnbaum,

> nombreux ont été les commentateurs à souligner le parfait mépris, à la limite parfois du racisme qui se dégage de ces analyses inspirées par la notion hégélienne de « peuples sans histoire » et le privilège accordé aux nations anciennes solidement constituées comme l'Angleterre ou l'Allemagne.[430]

Nulle surprise alors si les petites nations font preuve, comme l'écrit Milan Kundera, d'« une méfiance profonde à l'égard de l'Histoire (avec un grand H). L'Histoire, cette déesse de Hegel et de Marx, cette incarnation de la Raison qui nous juge et qui nous arbitre, c'est l'Histoire des vainqueurs »[431]. On ne peut s'empêcher de penser à un auteur contemporain canadien, Michael Ignatieff, auteur critique du nationalisme s'il en est, notamment du nationalisme québécois, dont la pensée fut qualifiée « d'impérialisme humanitaire », celle d'un « faucon libéral » partisan avoué d'un « empire allégé », celui de l'Amérique du marché et des droits de l'homme[432]...

De fait, seule la première vague de constitution des États-nations, notamment celle de l'Europe de l'Ouest et des États-Unis, serait représentative des caractéristiques d'un État-nation moderne. Elle se caractérise par la présence originaire d'un État souverain, centralisé et d'une bureaucratie bien constituée[433]. Dans ce premier cas, que reconduiraient à leur manière les sociétés du Nouveau Monde[434], l'unité nationale s'est créée autour de la participation au pouvoir détenu

---

[430] Pierre Birnbaum, « Dimensions du nationalisme », Pierre Birnbaum (dir.), *Sociologie des nationalismes*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 6.
[431] Milan Kundera, « Un Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale », *op. cit.*, p. 9.
[432] Pierre Guerlin, « L'impérialisme humanitaire de Michael Ignatieff : le cas d'un "*liberal hawk*" », *La revue LISA*, vol. 5, n° 3, 2009, p. 74-89.
[433] Hugh Seton-Watson, « On Trying to be a Historian of Eastern Europe », Dennis Deletant et Harry Hanak (dirs.), *Historians as Nation-Builders. Central and South-East Europe*, Houndsmills, Basingstoke, Hampshire et Londres, MacMillan Press, 1988, p. 10-11; Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres, 2006 (1983).
[434] La lutte de tous contre la *monarchie* est remplacée par la lutte de tous contre la *métropole*. Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, 2001.

par l'État, tandis que le travail d'homogénéisation culturelle a été subséquent. Au contraire, pour les peuples situés au sein des empires austro-hongrois et ottomans, mais aussi les peuples allemand et italien[435], c'est l'appel à l'unité culturelle, à partir de traits culturels et historiques partagés, au premier rang desquels la religion, qui a précédé la constitution d'un État leur correspondant[436]. Si le rationalisme des Lumières a favorisé la constitution desdites « premières démocraties » autour de la figure de l'État de droit et de la citoyenneté, c'est davantage le romantisme, avec son amour de la tradition, de la religion, du sentiment et du peuple historique qui a fondé en légitimité et en discours le nationalisme des petites nations[437]. Là où l'État crée le nationalisme, c'est le nationalisme qui crée ailleurs l'État[438]. Tandis qu'au sein des premiers États modernes la souveraineté nationale s'est traduite par des demandes de participation politique démocratique, il plane sur la deuxième vague un soupçon d'anti-modernisme, en raison du recours premier à la tradition, à l'histoire, à la religion[439]. Ce qui ne signifie pas que ces aspirations nationales n'étaient fondées que sur l'idée d'une culture distincte : elles s'appuyaient également sur le principe démocratique du droit des peuples à s'auto-gouverner, soutenu par une histoire nationale encore habitée de la souveraineté étatique passée. En effet, « la plupart des peuples d'Europe centrale et orientale », précise l'historien hongrois István Bibó,

---

[435] C'est toutefois la question de l'*unification* politique d'une nation se pensant dans son unité culturelle qui est en jeu, plutôt que l'*émancipation* politique.

[436] Anthony D. Smith distingue les peuples fondés autour d'une dynastie de ceux fondés par la communauté de culture; les États-nations construits dans le passage de l'État à la nation, et ceux de la nation à l'État (Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, *op. cit.*).Voir sur l'évolution de l'entendement de la nation (d'élite à peuple souverain puis à peuple unique *et* souverain) Liah Greenfeld, *Nationalism : Five Roads to Modernity*, Cambridge, Harvard University Press, 1992, p. 9.

[437] Peter F. Sugar, « External and Domestic Roots of Eastern European Nationalism », Peter F. Sugar et Ivo John Lederer, *Nationalism in Eastern Europe*, Seattle & London, Washington University Press, 1994 (1969), p. 3-54; Chantal Delsol et Michel Maslowski, *Histoire des idées politiques de l'Europe centrale*, Paris, Presses universitaires de France, 1998; *Début et fin des Lumières en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale*, Budapest et Paris, Akadémiai Kiadó et Éditions du CNRS, 1987.

[438] Hugh Seton-Watson, *op. cit.*

[439] Voir notamment István Bibó, *Misère des petits États d'Europe de l'Est*, Paris, Albin Michel, 1993 (1946), p. 127-202 et John Hutchinson et Anthony D. Smith (dirs.), « Nationalism in Europe », *Nationalism*, Oxford Readers, New York, Oxford University Press, p. 160-195.

« les Polonais, les Hongrois, les Tchèques, les Grecs, les Roumains, les Bulgares, les Croates, les Lituaniens ont disposé, pendant de longs siècles, d'États ou d'organisations quasi étatiques : ils avaient chacun une conscience politique »[440]. Ces peuples étaient encore présents à eux-mêmes

> par leurs institutions ou dans les souvenirs, sous forme de symboles, cadres qui, malgré leur état anarchique, malgré leur caractère régional, représentaient des moteurs politiques plus puissants que les organisations en place, mais faiblement implantés, du pouvoir d'État existant[441].

Ce sont ces fragiles cadres nationaux, parmi lesquels les Églises tenaient une place d'importance[442], que mobilisèrent les mouvements nationalistes et démocratiques d'Europe de l'Est. Chemin faisant, c'est d'abord comme « peuple d'héritage », plutôt que « peuple d'individus » qu'adviennent à la modernité nationale les petites nations[443]. L'autre moitié de la modernité portée par « l'autre Europe » pourrait bien être cela : le rappel que les démocraties modernes sont aussi des sujets collectifs, rendant possible le projet moderne du gouvernement de soi par soi, et non seulement le cadre des droits individuels.

Seulement, à l'aune du schéma classique de la sécularisation et de la modernité nationale, le nationalisme culturel des petites nations est vu comme le fruit de la pensée d'une élite sous-développée, craintive face à la modernité, nourrie de ressentiment à l'endroit des grandes nations, et s'inventant de toutes pièces un passé mythique, fortement exclusif et traditionaliste, voire raciste et réactionnaire, pour compenser sans succès son infériorité. C'est cette définition de la petite nation que l'on retrouve classiquement développée chez Hans Kohn en 1944 dans *The Idea of Nationalism*, ou encore chez John Plamenatz en 1973 dans « Two Types of Nationalism », et vingt ans plus tard chez Michael Ignatieff dans *Blood and*

---

[440] István Bibó, *op. cit.*, p. 136.
[441] *Ibid.*, p. 135.
[442] Voir notamment Bernard Michel, « Les communautés religieuses », *Nations et nationalismes en Europe centrale, XIXe-XXe siècle*, Paris, Éditions Aubier, 1995, p. 181-199.
[443] Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.*, p. 295.

belonging : journeys into the new nationalism. Loin d'être inhabituelle, cette définition est celle que l'on retrouve, sous une forme ou une autre, dans un grand nombre de travaux sur la nation, comme l'a recensé John Hutchinson[444]. Le nationalisme culturel – souvent religieux – est perçu comme étant régressif, et il est représenté par le nationalisme des petites nations d'Europe centrale et de l'Est[445].

Ainsi, le schéma d'analyse moderniste départage-t-il d'emblée les bons et les mauvais États-nations, Ouest et Est européen, grandes et petites nations, selon leur positionnement sur le spectre tradition-modernité, avec aux pôles les nations dites culturelles (ou « ethniques ») et les nations dites civiques et politiques. Selon le sociologue français Pierre-André Taguieff, le paradigme moderniste révèle ici une part de son paradoxe. En effet,

> ce phénomène moderne par excellence qu'est le nationalisme (au regard même des antinationalistes) est stigmatisé d'être à la fois non-moderne et anti-moderne. C'est ce paradoxe que permet de surmonter magiquement la théorie évolutionniste du progrès : si le nationalisme est à la fois moderne et archaïque, contemporain et « barbare » ou « tribal », c'est simplement qu'il est une survivance du passé le plus lointain, ou qu'il incarne une forme collective de « régression » aux « instincts » primitifs de l'humanité… »[446].

---

[444] John Hutchinson, « Cultural Nationalism and Moral Regeneration », John Hutchinson et Anthony D. Smith (dirs.), *Nationalism*, Oxford & New York, Oxford University Press, 1994, p. 127.

[445] Et lorsqu'il n'est plus décrit comme étant régressif, par exemple sous la plume du politologue écossais Michael Keating, c'est qu'il se définit désormais par l'économie mondialisée, par sa coïncidence avec les processus de la mondialisation néolibérale… Mais il cesse du même coup d'être petit et culturel. Voir Michael Keating, *Nations Against the State. The new politics of nationalism in Québec, Catalonia and Scotland*, Basingstoke & New York, Macmillan & St. Martin's Press, 1996; Michael Keating, *Plurinational democracy. Stateless nations in a post-sovereign era*, Oxford, Oxford University Press, 2001. Pour une thèse semblable, lire Linda Cardinal et Martin Papillon, « Le Québec et l'analyse comparée des petites nations », *Politique et Sociétés*, vol. 30, n° 1, 2011, p. 75-93.

[446] Pierre-André Taguieff, « Le nationalisme des "nationalistes". Un problème pour l'histoire des idées en France », Gil Delannoi et Pierre-André Taguieff (dirs.), *Théories du nationalisme*, Paris, Éditions Kimé, 1991, p. 54.

Cette opposition tranchée et hiérarchique entre nation politique et nation culturelle est tenace. C'était déjà, dit-on souvent, le schéma proposé par Renan[447]... Elle connait toutefois un sursaut d'utilisation depuis l'effondrement du communisme. Faisant le parallèle entre le « siècle des nationalités » et le nationalisme au sein de l'ancien espace soviétique, Eric Hobsbawm juge par exemple que

> les mouvements nationalistes de la fin du XXe siècle sont essentiellement négatifs, ou plutôt diviseurs. D'où leur insistance sur les différences « ethniques » et linguistiques, les unes ou les autres, et parfois les deux, se combinant avec la religion. En un sens, on peut les considérer comme les successeurs, voire les héritiers de mouvements de petites nationalités contre les empires des Habsbourg, des tsars et des Ottomans [...] Bien des fois, ces mouvements nationalistes semblent être des réactions de faiblesse et de peur, des tentatives d'érection de barricades destinées à tenir à distance les forces du monde moderne.[448]

Il n'en est pas beaucoup autrement aujourd'hui avec les dénonciations du « populisme », ces « demeurés de l'Histoire »[449], qui en appellent au peuple tel qu'il est – au grand dam des modernistes lors des suites démocratiques islamiques des printemps arabes, par exemple.

Même chez certains auteurs pourtant nuancés, l'opposition est *in fine* la même. De manière exemplaire, citons à nouveau Dominique Schnapper. À son avis, si toutes les nations contiennent un élément de particularisme culturel qui plonge ses racines dans la tradition longue de la « communauté des citoyens », c'est néanmoins

---

[447] En vérité toutefois, Renan reconnaissait volontiers l'importance de la culture, des coutumes et de l'histoire partagées. Sa conception de la nation n'était pas fondée sur le sang, sur la pureté héréditaire de la lignée, ni n'était-elle a-réflexive, essentiellement imposée, ni n'était-elle le résultat automatique et direct du développement d'un groupe ethnique; sa nation n'en était pas moins culturelle et historique, certes une nation faite conscience et volonté. En cela, il faisait remonter l'origine de la France au Xe siècle environ. Voir Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Paris, Flammarion, 2011, p. 53-55.

[448] Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992, p. 210-211.

[449] Chantal Delsol, *Populisme: les demeurés de l'Histoire*, Paris, Éditions du Rocher, 2015; Christine Couvrat et Joseph Yvon Thériault (dirs.), *Les formes contemporaines du populisme*, Outremont, Athéna Éditions, 2014.

son pendant universaliste qui permettrait au mieux de caractériser le type national proprement moderne, celui de l'appel au dépassement des particularismes culturels et religieux au nom de l'universalité citoyenne et de la neutralité étatique :

> les nations, qu'on a traditionnellement appelées, selon les pays et les traditions intellectuelles, civiques, occidentales, « à l'américaine » ou « à la française », [...] étaient plus proches de cette idée ou de cet idéal-type, puisqu'elles faisaient de l'existence d'une société politique et de la citoyenneté le principe organisateur de la vie commune.[450]

Ce sont celles, autrement dit, qui semblent avoir le plus rompu avec la tradition et ses contraintes prescriptives, ses particularismes locaux, qui s'avèreraient conformes au sens de l'histoire, acquérant ainsi valeur de modèles pour les différents projets d'édification nationale :

> Les nationalistes et les idéologues d'une nation ethnique ou à l'allemande invoquaient des valeurs pré-nationales et non les valeurs spécifiques ou caractéristiques de la nation, forme particulière de l'organisation politique à l'âge démocratique. En insistant sur les liens ethniques préexistants plutôt que sur l'ambition de créer une société politique, ils négligeaient ce qui caractérise en propre le projet national [...] L'idéologie de la nation ethnique a été le moyen de justifier l'échec de la nation dans l'Europe centrale.[451]

Certes, concèdera Schnapper, il n'existe « qu'une seule idée de la nation », par là diversement accomplie, mais c'est « l'effort d'arrachement aux identités et aux appartenances vécues comme naturelles par l'abstraction de la citoyenneté qui caractérise le propre de la nation »[452]. Et cet effort, jugera-t-elle, est « inégalement et différemment accompli »[453] parmi les nations.

De fait, comme le notait Eisenstadt, une majorité de théories de la nation et du nationalisme effectue l'adéquation idéale-typique entre la dissolution de la tradition et

---

[450] Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens*, *op. cit.*, p. 179.
[451] *Ibid.*, p. 180.
[452] *Ibid.*, p. 24.
[453] *Ibid.*, p. 178.

la modernité nationale. L'arrachement citoyen aux particularismes traditionnels constituerait en quelque sorte la conséquence culturelle et politique des effets sociologiques et morphologiques de la modernisation. Dans son maître ouvrage *Nationalism and Modernism*, le sociologue anglais Anthony D. Smith, fondateur de l'approche « ethno-symbolique », explique ainsi les liens entretenus entre les indicateurs de la modernisation et les théories sur la nation :

> *this emphasis on civic participation was indicative of the modernism of their outlook. For it was only in a « modern », i.e. both recent and industrial-bureaucratic, era that high level of political participation by the masses was possible; and so it was only in modern era that nations could flourish and become the sole political actors and units of government [...] In a non-developmental era, there was no need, no room, for nations. On the contrary : traditional religions acted as barriers to the formation of both nations and desire for social change and development. With the erosion of traditional religions and the rise of nations, national self-government was the only way to harness the social and political resources for social development*[454].

Ainsi, parmi les différentes versions théoriques de la nation comme fruit de la modernité, de ses processus et de ses agents de modernisation, l'accent sera tour à tour mis : a) sur l'industrialisation et la dislocation des liens traditionnels ruraux, lesquelles rendraient nécessaire, en contexte urbain, la création d'un sentiment collectif national fédérant les liens sociaux, que propageront l'école et la scolarisation de masse (ex : Ernest Gellner); b) sur les effets du capitalisme et de son développement inégal comme explication des nouveaux besoins de solidarité et des sursauts nationalistes contre l'impérialisme économique (ex : Tom Nairn); c) sur l'État bureaucratique comme source et agent créateur de l'État nation moderne et, ainsi, des forces et des impératifs politiques et militaires les vecteurs de constitution des États-nations (ex : Anthony Giddens et Charles Tilly).

---

[454] Anthony D. Smith, *Nations and Modernism. A critical survey of recent theories of nations and natianlism*, Londres et New York, Routledge, 1998, p. 21.

Lorsque le « *nation-building* » est ainsi compris à l'aune des éléments distinctifs de la modernité, l'analyse des fondements culturels, religieux et traditionnels de la nation est reléguée dans l'ordre de l'épiphénomène, de l'anormal, voire de la régression :

> *The attempt to impose a single, abstract « pure type » of modernity (and modernisation) on the rich variety of historical processes, so as to illuminate the underlying logic of contrast and transition between a state of « tradition » and one of « modernity », exaggerates the historical gulf between them and denies important continuities and coexistence between elements of both.*[455]

Lorsque Anthony Smith reprochera à Ernest Gellner, en 1996, de n'avoir tenu compte que de la moitié de l'histoire de la nation, celle débutant avec les processus modernisateurs, et d'avoir ainsi négligé ses fondements culturels, religieux et traditionnels, Gellner lui répondra que ce n'était peut-être là que la moitié de l'histoire de la nation, mais la seule qui importait véritablement[456]. Autrement dit, il est bien rare de trouver des travaux sur l'Église comme acteur de la modernisation et de l'édification nationale.

Au mieux, comme dans les travaux modernistes de Hobsbawm et d'Anderson, la part de tradition que comporte la nation est reconnue, mais est vue comme le travail conscient des nouvelles élites modernes construisant, arbitrairement, un récit national à partir d'éléments hétéroclites contenus dans le réservoir des traditions collectives[457]. La dimension culturelle et particulariste des nations est alors réduite au

---

[455] *Ibid.*, p. 37.

[456] Ernest Gellner, et Anthony D. Smith, « The Nation : Real or Imagined? The Warwick Debates on Nationalism », *Nations and Nationalism*, vol. 2, n° 3, 1996, p. 357-370.

[457] Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism*, *op. cit.*, p. 23. Smith souligne d'ailleurs la prévalence d'une conception fonctionnaliste et constructiviste (voire instrumentaliste) de la nation chez les modernistes, ce qui serait notamment imputable à son aspect programmatique, « développementaliste ». «*In the mid-twentieth century, right up indeed until the late 1960s and early 1970s, an optimistic and realist view of nations and nationalism prevailed. [...] They spoke of the need to "build" nations through such techniques as communications, urbanisation, mass education and political participation, in much the same way as one might speak of building machines or edifices [...] It was a question of institutionalisation, of getting the necessary norms embodied in appropriate*

statut de l'invention rendue nécessaire par les besoins fonctionnels (en termes de solidarité et d'homogénéisation) de l'État bureaucratique ou de la société industrielle et capitaliste. Le fait que la culture ou la tradition soit entendue comme réponse fonctionnelle et constructiviste – et, partant de là, souvent instrumentaliste – aux défis infrastructurels de la modernité signifie toutefois que l'étude de la culture nationale, son contenu, ses porteurs, la raison du choix de certains éléments plutôt que d'autres, tout comme les dynamiques structurelles qui expliqueraient les différents tris dans la tradition, sont pour l'essentiel écartées. Ces tris et dynamiques sont plutôt vus comme le résultat prédéterminé des exigences infrastructurelles de la nation moderne et de ses processus jugés inhérents[458]. Ainsi, dira Smith, en souhaitant démystifier le discours idéologique des nationalistes qui présentaient la nation comme naturelle, ancestrale et intemporelle, les études scientifiques modernistes auront accentué la thèse du caractère construit, contemporain, nouveau de la nation, qui se trouve dès lors rattachée aux seuls processus de modernisation, jusqu'à en oublier d'étudier ses modalités d'acculturation et surtout d'appropriation située. À l'idée de la nation comme communauté culturelle, on opposera l'idée de communauté politique; au caractère immémorial son caractère moderne; à son enracinement historique, son caractère construit; à la société organique la société mécanique; à l'homogénéité nationale ses divisions multiples; à l'ancrage populaire de la nation, le rôle d'ingénierie nationale des élites[459].

Même le paradigme des « religions politiques », en apparence nominalement sensible à la culture et à la tradition, s'inscrit pourtant dans cette trame moderniste

---

institutions, so as to create good copies of the Western model of the civic participation. This became a technical question of appropriate recipes for national development, of securing balanced and diversified economic growth, open channels of communication and expression, well organised and responsive publics, and mature and flexible elites » (*Ibid.*, p. 2-3). Pour un constat semblable : Damian Tambini, « Nationalism : A Literature Survey », *European Journal of Social Though*, vol. 1, n° 1, 1998, p. 137-154 et Christophe Jaffrelot, « Pour une théorie du nationalisme », *Repenser le nationalisme. Théories et pratiques*, Alain Dieckhoff et Christophe Jaffrelot (dirs.), Paris, Sciences Po Les Presses, 2006.

[458] S.N. Eisenstadt et Wolfgang Schluchter, « Introduction », dans « Early Modernities », *Daedalus : Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, *op. cit.*, p. 14.

[459] Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism*, *op. cit.*, p. 23.

réduisant le nationalisme à une réponse fonctionnelle et instrumentale à la modernisation. L'analogie avec la religion concourt tout autant à marquer la rupture avec l'ordre traditionnel qu'à insister sur un « besoin » de sens au contenu aussi secondaire qu'arbitraire. D'ailleurs, dira Smith, la « religion politique » constitue pour plusieurs de ses théoriciens un « recul » (« *relapse* ») caractéristique d'une « painful transition to modernity »[460]. En effet, « *once development has been achieved, and the threshold of modernity crossed, there will be no further need of the political religion of nationalism or of the political mobilisation system built up on its basis* »[461].

En somme, ce n'est pas tant le caractère moderne de la nation qui doit être remis en cause, ni même la distinction entre la nation politique et la nation culturelle, mais plutôt les limites heuristiques qu'engendre ce parti pris idéaltypique pour les éléments jugés nouveaux et propres à la modernité, et ainsi ce que ce parti pris suscite de points aveugles – nommément les liens entretenus par la nation avec la tradition, ses institutions et ses élites – mais aussi de préjugés normatifs[462]. Comme si, à trop se préoccuper du caractère intrinsèquement moderne de la nation, sa dette à l'égard du temps long de la tradition et de la culture s'en trouvait négligée, voire écartée, et souvent réduite aux procès infrastructurels et/ou à un usage instrumental et arbitraire des élites. Pourtant, comme le notait lui-même Hobsbawm, s'il importe de comprendre le contexte moderne qui a favorisé l'émergence des États-nations, comme cadres et acteurs politiques et économiques de la modernité, il ne faudrait pas pour autant négliger les tours et les détours, les amalgames et les recompositions qu'y prend la tradition, de manière à comprendre les termes structurants et différenciés de

---

[460] *Ibid.*, p. 98.
[461] *Ibid.*
[462] D'ailleurs, rien n'interdit d'effectuer une analyse proprement éthique ou normative de la nation et du nationalisme ou de mettre à jour certaines typologies plus soucieuses des pathologies de la nation, par exemple le « nationalisme de puissance », voire le « nationalisme excessif » et « outrancier ». Voir par exemple Gregory Baum, *Le nationalisme : perspectives éthiques et religieuses*, Boucherville, Bellarmin, 1998; René Girault, *Peuples et nations d'Europe au XIXe siècle*, Paris, Hachette, 1996.

« l'invention de la tradition »[463]. Si la nation est « imaginée »[464], elle n'est pas pour autant imaginaire, comme le soulignait Benedict Anderson, et mérite d'être comprise en elle-même, dans ses différentes déclinaisons et non pas seulement comme dérivé secondaire de la modernité.

C'est en ce sens que la perspective des « modernités multiples », de l'avis de Willfried Spohn, tranche avec la pensée moderniste du « *nation-building* » sur la nation et le nationalisme. Au minimum, la perspective des « modernités multiples » appelle à l'étude des recompositions de la tradition en modernité nationale et invite à analyser les parcours d'édification nationale dans leur diversité, sans chercher à en mesurer l'écart ou la correspondance avec certains modèles d'Europe de l'Ouest et des États-Unis[465]. La perspective d'édification nationale inspirée des « modernités multiples » se démarque de quatre autres manières. D'abord, en renouant avec une sociologie historique soucieuse des différentes institutions et traditions culturelles nationales; ensuite, en étudiant la modernisation politique autant comme un processus culturel de « *nation-building* » et de création d'une identité nationale qu'un processus d'étatisation ou de démocratisation; en ajoutant aux variables des conflits politiques et économiques les conflits culturels, voire religieux (orthodoxie vs hétérodoxie, élites vs mouvements populaires) dans l'élaboration des institutions et de l'identité nationale; enfin, en posant comme axiome la multiplicité des modèles de modernité politique et de démocratie[466]. Ce faisant, une telle approche élargit les réponses possibles à l'édification nationale. Elle rend compréhensibles les différents parcours

---

[463] Eric Hobsbawn, « Introduction : Inventing Traditions », *The Invention of Tradition*, Eric Hobsbawn et Terence Ranger (dirs.), Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge, 1993, p. 1-14.
[464] Benedict Anderson, *op. cit.*
[465] Qui ne sont eux-mêmes pas solubles dans ces schématisations. Comme l'explique Joseph Yvon Thériault, que nous citons en anglais (une fois n'est pas coutume) : « *although the great powers [...] can mask the cultural dressing they operate on modern civilization, these small cultures have had to emphasize it. By thus making visible – too visible – such a cultural dressing, the small nations have opened themselves up to the accusation of turning their backs on the universal.* » *Joseph Yvon Thériault « Universality and Particularity in the National Question in Quebec* », Will Kymlicka and Kathryn Walker, *Rooted Cosmopolitanism. Canada and the World*, Vancouver etToronto UBC Press, 2012, p. 78.
[466] Willfried Spohn, « Political Sociology: Between Civilizations and Modernities. A Multiple Modernities Perspective », *op. cit.*, p. 53.

et les logiques institutionnelles, en plus de concéder la possibilité d'une implication des institutions et acteurs de la tradition (religieuse) aux procès d'édification nationale et de modernisation, sans pour autant les y réduire.

2.4 Modernités multiples et phénomènes religio-politiques

En résumé, l'étude sociologique de la religion et de la nation dans les sociétés modernes a souffert de la grille d'analyse moderniste, davantage soucieuse d'étudier les signes distinctifs et universalistes d'une modernité en progrès que d'analyser ses transactions, ses compromis et plus généralement son ancrage et sa filiation dans les éléments traditionnels différenciés des sociétés. Si pour ces analyses la nation ne pouvait être conçue que comme un contrat social et politique entre citoyens dépris de tout particularisme, la religion était quant à elle condamnée à disparaître, d'abord sous sa forme institutionnelle, et même souvent dans le cœur et l'esprit des gens. Tout au plus concédait-on que certains éléments de la religion persisteraient dans l'espace du privé et de la conscience, tandis que certains attributs religieux et culturels du groupe historique majoritaire persisteraient en marge de l'État-nation et des Églises, sous des formes et chez des groupes marginaux ou folkloriques. Chose certaine, les manifestations de ces solidarités et expressions dites « prémodernes » ne pouvaient traduire que des « restes » ou des « reculs », des survivances ou compensations, au mieux sécularisées, mais ne participant jamais des institutions et représentations collectives de la modernité elle-même.

Ce que soulignent pourtant un nombre croissant d'études, nous avons cherché à le donner à voir dans les sections précédentes, c'est bien le fondement culturel (donc historique et traditionnel) de la nation ainsi que la persistance différenciée de la religion dans les sociétés occidentales. Pour le dire à nouveau avec Willfried Spohn,

> *in light of the worldwide revival and strengthening of ethnic and religious nationalism, one basic premise of the conventional modernization paradigm has become particularly questionable : the assumption of the general and*

> *universalizing evolution of a civic and secular form of national integration, nationalism and national identity.*[467]

À rebours des thèses modernisatrices communément présentées, les sciences sociales entreprennent aujourd'hui, dans plusieurs circonstances, de reconsidérer la dialectique de la tradition et de la modernité, que traduit de manière exemplaire l'expression conjointe du fondement culturel de la nation et de la religion. Inspirés explicitement du questionnement desdites « modernités multiples », ou à tout le moins conformes à son esprit, certains travaux comparatistes récents offrent une première incursion dans l'articulation de la religion, de la nation et du nationalisme en modernité. En réintroduisant le facteur religieux dans l'analyse du politique autrement que sur le mode de l'instrumentalisation ou de la régression, en prenant acte de la diversité des rapports entre traditions religieuses et expressions politiques, ces travaux invitent par le fait même à reprendre les études sur la genèse du nationalisme en lien avec la sécularisation, entendue désormais comme la place de la religion en modernité. Parmi d'autres, le sociologue américain Roger Friedland juge sévèrement la grille d'analyse moderniste : « *we have become to equate secularity, the disengagement and differenciation of the public sphere from religion, with modernity. This has led to its analytic neglet* »[468]. Son de cloche semblable chez sa collègue Barbara-Ann J. Rieffer, qui souligne que si le « *nationalism is associated with modernity and modernity is inherently thought to be secular, this explains why there have been few analyses of the effect of religion on nationalism* »[469].

Critique des analyses qui réduisent l'édification nationale aux procès infrastructurels de la modernité, Rieffer argue en faveur de la prise en compte du

---

[467] Willfried Spohn, « Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective », *Current Sociology*, vol. 51, n° 3, 2003, p. 267.
[468] Roger Friedland, « Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation », *Annual Review of Sociology*, vol. 27, 2001, p. 127.
[469] Barbara-Ann J. Rieffer, « Religion and Nationalism. Understanding the Consequences of a Complex Relationship », *Ethnicities*, vol. 3, n° 2, 2003, p. 223.

facteur religieux dans l'analyse de la constitution et de la nature des nations et des nationalismes, même occidentaux :

> *first, the economic arguments developed to explain the rise of nationalism in Western Europe are incomplete; the development of nationalism in some countries (Great Britain, Ireland, the Netherlands) had primarily religious, not economic, origins; second, the intensity and influence of religion on different national movements have varied and produced different outcomes. Therefore, understanding the strength of religion within a national movement is helpful to understanding what type of state or political institutions will follow.*[470]

D'ailleurs, de souligner Rieffer et Friedland, faisant ainsi écho à Eisenstadt, n'est-ce pas précisément en contexte de modernisation que la culture et la religion pourraient être susceptibles d'acquérir une importance renouvelée, comme matrice de réponse aux défis modernes? C'est cette hypothèse que semble confirmer l'étude statistique de la sociologue roumaine Malina Voicu, comparant les relations entre la religion et la politique dans trente pays européens, dans une perspective du changement social, de la mobilisation politique et plus largement de la modernisation :

> *People who experience rapid social changes are more likely to reinforce their national identity by searching for stability and a new definition of self and of their own identity. Religion can provide content to the reinforced national identity, especially in the context of religious monopoly resulting in the formation of larger groups that have higher potential for political mobilization and are more likely to control more resources especially when they are supported by the state.*[471]

En outre, s'il existe somme toute peu d'analyses des phénomènes religio-politiques pour les sociétés modernes occidentales, quelques premières grandes typologies ont vu le jour, offrant un premier découpage et un point de départ à la

---

[470] *Ibid.*, p. 216-217.

[471] Malina Voicu, « Effect of Nationalism on Religiosity in 30 European Countries », *European Sociological Review*, vol. 28, n° 3, 2011, p. 333.

réflexion. Rieffer propose une typologie des nationalismes qu'elle classe en trois catégories de rapports entre la religion et le nationalisme. Il y aurait d'abord les « nationalismes séculiers », aux mieux représentés par le cas français, où le projet nationaliste s'effectue pour une bonne part contre l'Église et ses symboles. Ensuite, les « nationalismes instrumentalisant le religieux », où, comme en Russie, les *leaders* nationalistes ne seraient pas eux-mêmes religieux, mais, compte tenu de la place qu'occupe la religion auprès de la population, cette dernière servirait de *« source of legitimacy to national leaders who are developping new political institutions [...] [or] to bolster their legitimacy in times of crisis »*[472]. Enfin, le « nationalisme religieux », trouvé, dit-elle, en Grande-Bretagne, en Irlande ou encore en Pologne, serait caractérisé par

> *a community of religious people or the political movement of a group of people heavily influenced by religious beliefs who aspire to be politically self-determining. In many cases, they desire some type of self-government for the national group and that their own independent political unit (state, region, and so on) be influenced or governed according to religious beliefs.*[473]

Cinq critères permettraient d'anticiper la présence d'un nationalisme religieux selon Rieffer:

> *first, it often occurs when the population of a territory is religiously homogeneous. [...] second, a religious group's territory may offer an additional impetus for religious nationalism [...] third, in places where the population is not constituted by one religious group, the threat to a group's identity from a different religion can spur the development of religious nationalism [...] fourth, when a religious group is situated in a territory that is surrounded by a different religious denomination, the perceived or actual threat from their neighbors can foster religious nationalism and can aid in mobilizing a group along religious lines [...] finally, cases*

---

[472] Barbara-Ann J. Rieffer, *op. cit.*, p. 229.
[473] *Ibid.*, p. 225.

> *of religious nationalism arise in conjunction with liberation movements.*[474]

Le sociologue Anthony D. Smith juge pour sa part que la religion serait en bonne partie responsable, à des degrés variables, « *[of] the* passion *and* strength *of national attachments in terms of the sacred foundations of the belief-system of nationalism* »[475]. En fait, il juge que c'est dans la « *"religion" that we must seek primarily the sources of national attachments* »[476]. Il observe dans la majorité des grandes nations contemporaines, occidentales et autres, un récit de l'élection (« *election* ») ou de l'alliance (« *convenant* ») entre le peuple ou ses élites, et une religion instituée. Et même lorsque cette matrice religieuse de l'élection divine s'estomperait, le cadre, les symboles, les rituels et les personnages de ce récit messianique seraient repris pour recomposer les termes et visées de la prédestination d'un peuple à une certaine tâche ou place dans le monde – ce que rappelle notamment aujourd'hui la « redécouverte », dans les pays balkaniques, de son « rôle » de protecteur de l'Europe chrétienne face à « l'envahisseur » musulman[477].

> *These pre-existing cultural resources have over the centuries been used to form the « sacred foundations » on and through which later nationalists have been able to politicize ethnic groups and their cultures, and thereby create the new kinds of society, polity, and modernized culture that we call « nations ». It is in and through interplay between these pre-existing cultural resources and the nationalist belief-system that the power and durability of national identities can be found.*[478]

---

[474] *Ibid.*, p. 226.
[475] Anthony D. Smith, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 5.
[476] *Ibid.*
[477] Chantal Delsol, Michel Maslowski et Joanna Nowicki, *Mythes et symboles politiques en Europe centrale*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.
[478] Anthony D. Smith, *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, *op. cit.*, p. 43.

Autrement dit, la religion s'inscrirait à même les cadres de la mémoire d'une nation[479], à même « *four underlying dimensions of the nation, namely* community, territory, history, *and* destiny » : partage d'une origine ancestrale commune, de traits moraux et culturaux; partage d'un territoire historique évoquant une histoire, des conflits, des paysages significatifs; partage d'évènements et de personnages (ou héros) historiques collectivement marquants; partage d'un destin, d'un avenir, de préoccupations. La religion colorerait, voire concourrait à définir les enjeux significatifs de ces quatre dimensions d'une « référence » ou d'une identité nationale. Il en serait même tout particulièrement ainsi, voire plus profondément ainsi, chez les petites nations. Le politologue israélien Uriel Abulof propose, dans *The Mortality and Morality of Nations*, que les petites nations – il compare trois petites nations : juive, afrikaner et canadienne-française – se définiraient par l'universel de la religion plutôt que par l'universel du progrès moderne[480]; elles s'institutionnaliseraient par le biais de « religions collectives », où les Églises rythmeraient la vie collective, parfois plus, parfois moins[481].

Non seulement la religion nourrirait encore les représentations collectives, mais elle ne sera pas sans effet sur l'institutionnalisation de la nation, sur les rapports entre la religion et le politique. Pour Spohn,

> *in all European cases, even in the French one, the church or churches remain important institutions and actors in the nation-state; religious cultures and values exert a continuous influence on national cultures; national and state symbols retain religious components; and national identities continue to entail not only secular and secular religious, but also religious forms of identification.*[482]

---

[479] Voir aussi Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, *op. cit.*

[480] Uriel Abulof, *The Mortality and Morality of Nations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015; Uriel Abulof, « "Small Peoples" » : The Existential Uncertainty of Ethnonational Communities », *International Studies Quarterly*, n° 53, 2009, p. 227-248.

[481] Slavica Jakelic, *Collectivistic Religions : Religion, Choice, and Identity in Late Modernity*, *op. cit.*

[482] Willfried Spohn, « Multiple Modernity, Nationalism and Religion : A Global Perspective », *op. cit.*, p. 271.

La grille d'analyse de la sécularisation de David Martin peut être pertinente à ce titre, croisée à celle du sociologue norvégien Stein Rokkan sur le processus de *nation-building* – ce dernier aussi, d'ailleurs, fut proche d'Eisenstadt[483]. Rokkan combine les *« different secularization patterns in the main types of Christianity, on the one hand, and the main types of state-formation, on the other »*[484]. Rappelons que trois variables principales sont considérées chez Martin : a) le type de christianisme à l'œuvre dans la société étudiée (catholique, protestant ou orthodoxe); b) l'état religieux monopolistique, duel ou pluriel de celle-ci; c) le contexte national minoritaire ou majoritaire dans lequel se trouve le groupe ethno-religieux à l'étude. Dans chacun de ces cas, suggère Rokkan, le parcours de formation étatico-national serait d'importance : précoce (Europe de l'Ouest) ou tardif (Europe de l'Est), en contexte de souveraineté étatique (Europe de l'Ouest) ou de domination étrangère (Europe de l'Est), d'homogénéité (Europe de l'Ouest) ou de pluralisme culturel et religieux (Europe de l'Est). Selon le parcours de formation étatico-national et le parcours de sécularisation, la définition de la nation et le rôle de l'État varieront, à l'instar de la place politique, identitaire et juridique conférée à la tradition religieuse et culturelle[485].

Idéal-typiquement, dans les pays de tradition catholique dominante, le régime politique s'est construit à partir du combat pour la liberté *de ne pas* croire, sur le mode de l'« État fort » républicain, unitaire et centralisé, à l'exemple de la France[486].

---

[483] S.N. Eisenstadt et Stein Rokkan (dirs.), *Building states and nations*, Beverly Hills, Sage Publications, 1973.

[484] Willfried Spohn, « Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective », *op. cit.*, p. 273.

[485] John Madeley, « A Framework for the Comparative Analysis of Church-State Relations in Europe », *West European Politics*, vol. 26, n° 1, 2003, p. 23-50.

[486] Voir Bertand Badie et Pierre Birnbaum, *op. cit.*; Pierre Birnbaum, *op. cit.* Selon Danièle Hervieu-Léger, « [o]n mesure aussi l'affinité qui existe, par-delà leur concurrence historique, entre le dispositif catholique d'un pouvoir religieux hiérarchisé et territorialisé et le modèle universaliste et administratif que la République met en œuvre dans tous les domaines. Ce n'est pas seulement du fait de sa dominance historique dans l'espace national que le modèle de l'Église romaine a été constitué, dans le cadre de la laïcité à la française, comme la référence organisationnelle de toute "religion". C'est aussi parce que la construction institutionnelle rituelle qu'elle incarne constitue la référence implicite de la construction institutionnelle rituelle de la République elle-même. La laïcité a contenu la puissance

Au contraire, dans les pays de tradition dominante protestante, *a fortiori* où existe une multiplicité de sectes protestantes, le régime politique s'est construit pour la liberté *de* croire, favorisant ainsi un « État minimal » libéral, pluraliste et décentralisé, accordant une grande place à la société civile, à l'exemple des États-Unis[487]. Pour leur part, les pays de tradition dominante orthodoxe, dits « symphoniques » ou « césaro-papistes », voient l'identité nationale organiquement liée à la religion, à la liberté *collective* de croire, conduisant à un État conservateur, unitaire et décentralisé, où l'Église occupe la société civile tout en étant intimement liée et subordonnée à l'État[488]. Ces dynamiques sont elles-mêmes altérées ou accentuées selon le parcours d'édification étatique et nationale, qui module la place de l'État et celle des Églises. Dans les cas où la formation étatico-nationale s'accomplit tardivement et/ou sous domination, une plus grande place est accordée aux traditions religieuses, selon un modèle « coopératif » ou « corporatiste »[489]. C'est dire que le phénomène de « différenciation » moderne n'est pas le même selon les collectivités, nonobstant le parcours des grandes nations, pour reprendre le propos d'Eisenstadt placé en exergue de ce chapitre.

2.5 Modernités multiples et théologico-politique

C'est dire aussi l'importance d'une meilleure prise en compte de la théologie dans l'étude de la nation, du nationalisme et du politique, plus particulièrement des

---

sociale et symbolique de l'institution catholique en lui opposant symétriquement son propre dispositif social et symbolique. » Danièle Hervieu-Léger, « Pour une sociologie des "modernités religieuses multiples": une autre approche de la "religion invisible" des sociétés européennes », *op. cit.*, p. 293.

[487] Peter Berger, Grace Davie et Effie Fokas, *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*, Aldershot et Burlington, Ashgate, 2008.

[488] Daniela Kalkandjieva, « A Comparative Analysis on Church-State Relations in Eastern Orthodoxy : Concepts, Models, and Principles », *Journal of Church and State*, vol. 53, n° 4, 2011, p. 587-614.

[489] Philip W. Barker, *Religious Nationalism in Modern Europe. If God be for us*, Abingdon et New York, Routledge, 2009; Lavina Stan et Lucian Turcescu *State, and Democracy in Expanding Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2011; Galia Valtchinova (dir.), 2010, *Religion and Boundaries. Studies from the Balkans, Eastern Europe and Turkey*, Istanbul, ISIS Press, 2010; Neophytos G. Loizides, « Religious Nationalism and Adaptation in Southeast Europe », *Nationalities Papers*, vol. 37, n° 2, 2009, p. 203-227.

traditions théologiques nationales, en raison de leurs effets sur le contenu des représentations identitaires, des dynamiques institutionnelles Église/État, et par là, sur les modalités d'expression du nationalisme – S.N. Eisenstadt, David Martin et Stein Rokkan sont tous trois, de fait, de grands lecteurs de Max Weber et d'Ernst Troeltsch, qui ont placé la théologie au cœur de leur sociologie historique comparée[490].

Sans surprise toutefois, la théologie est largement absente des travaux sur la religion et le politique. Cette omission peut être liée à la tendance rationaliste et moderniste des sciences sociales, qui postule non seulement la disparition des religions historiques en modernité, mais incline à réduire la religion à autre chose qu'elle-même – rituel, sacré, identité, culture, politique, valeurs –, c'est-à-dire, en quelque sorte, à séculariser prématurément et rétrospectivement la religion, nonobstant son langage spécifique. Encore aujourd'hui, le « tournant culturel »[491] en sociologie des religions – ou la désormais sociologie culturelle de la religion – ne fait-il pas de la religion un autre attribut de la culture, indistinct de l'ethnique, du folklorique, de l'identitaire?

Constatant un intérêt croissant pour l'étude croisée du religieux et du nationalisme, le sociologue américain Rogers Brubaker s'est attelé à faire la synthèse de ces approches. Sans surprise, il ne fait aucune mention explicite du *contenu substantiel* des traditions religieuses, et ainsi de la théologie qui contribue à dire la religion. Les liens entre la religion et le nationalisme y sont d'abord décrits en termes *analogiques*, en évoquant par exemple leurs appels semblables à l'émotivité comme source de mobilisation individuelle et collective. La religion y apparaît ensuite comme *dimension* du nationalisme, en nourrissant par exemple son discours et son imaginaire (notamment les références états-uniennes à la « nouvelle Israël » américaine), ou en contribuant à délimiter les frontières identitaires d'une collectivité. La religion y figure également comme *forme particulière* de nationalisme, le

---

[490] Rappelons que Troelstch fut le guide de Weber aux États-Unis (Alain Caillé et Philippe Chanial, « Préface », Stephen Kalberg, *op. cit.*, p. 7).

[491] Jean-Paul Willaime, « The Cultural Turn in the Sociology of Religion in France », *Sociology of Religion*, vol. 65, n° 4, 2004, p. 373-389.

nationalisme religieux, où l'affiliation religieuse détermine l'appartenance nationale. Et enfin, la religion peut contribuer à *expliquer* le nationalisme, « *depending on what it is about nationalism that is said to be explained (for exemple, its origins, persistence, emotional power, content or form), and what it is about religion that is said to explain it (religious ideas, institutions, practices or events)* »[492], notamment les processus de démocratisation, d'étatisation et d'homogénéisation culturelle.

C'est déjà beaucoup, nous en convenions en quelque sorte plus tôt, dans notre recension appréciative des travaux portant explicitement sur la religion et le politique. Nous ferons nous-mêmes usage de ces différentes voies d'analyse au cours de cette synthèse, s'agissant aussi de mieux comprendre les liens entre religion et modernité. Il n'en demeure pas moins que dans pareilles études, les dimensions théologiques sont rarement étudiées, si ce n'est habituellement de manière superficielle, en ce qu'elles se contentent souvent de souligner le rôle *analogique* joué par la religion. Une telle lacune ne peut-elle conduire à douter de la pertinence même du religieux dans l'étude du nationalisme, voire à le discréditer? Tel en est ainsi chez Brubaker, qui poursuit sa recension en reprochant durement aux travaux récents sur le sujet de postuler métaphoriquement les liens entre la religion et le nationalisme : « *intertwining is not identity : the very metaphor of intertwining implies a distinction between intertwined strands* »[493]. Les travaux religio-politique n'ayant pu, selon Brubaker, établir de lien direct entre la religion et le nationalisme (en se contentant de liens indirects induits par la confusion de leurs registres propres), l'auteur invite, citant à l'appui Ernest Gellner (figure de proue du modernisme dans l'étude du nationalisme), à favoriser un entendement intrinsèquement moderne du phénomène national, que brouillerait le nouvel intérêt pour la religion. La religion servirait tout au

---

[492] Rogers Brubaker, « Religion and nationalism : four approaches », *Nations and Nationalism*, vol. 18, n° 1, 2012, p. 6. Cet article est reproduit dans *Grounds for Difference*, *op. cit.*
[493] *Ibid.*, p. 16.

plus de « fondement à la différence », pour reprendre le titre du dernier livre de Brubaker, avant d'être une différence en soi, aux effets distinctement mesurables[494].

S'il est vrai que l'analyse *analogique* ou *métaphorique* de la religion en politique conserve le haut du pavé dans les études sur la religion et le nationalisme, rien n'oblige à s'y limiter, et les travaux inspirés des « modernités multiples », en accordant une importance première à la matrice culturelle des sociétés, s'intéresse de plus en plus explicitement à la théologie, ainsi qu'au théologico-politique, à la suite des travaux pionniers sur les relations Église/État. En réponse à l'approche sécularisté et moderniste de Gellner, David Martin plaide pour « *the conceptual unity of religion and politics* » – the « *politico-religious nexus* »[495]. Face à l'approche « rationaliste » et « moderniste » de l'étude de la religion et du politique, Martin propose une approche « phénoménologique » et « dialectique »[496], c'est-à-dire une approche étudiant la religion et le politique en action, tel qu'ils se présentent distinctement *et* dialectiquement[497].

La théologie permet en effet d'aller au cœur des schémas de pensée des acteurs qui sont soit religieux, soit imprégnés d'une culture religieuse, ceux-là mêmes qui sont également des acteurs sociétaux et politiques. La théologie permet de mieux comprendre la traduction mondaine et sociétale de la religion, non pas analogiquement, mais directement, en tant que productrice de pratiques, d'institutions

---

[494] De la même manière, et pour la même raison, ceci participant de cela, nous le notions plus tôt, Brubaker invite à privilégier une lecture de *la* modernité dans ses expressions *variées*, plutôt que *multiples*, ne jugeant pas significatives les différences entre modernités nationales.

[495] Son de cloche semblable chez Alain Caillé, « Le politico-religieux. Dix-sept (plus une) thèses embryonnaires écrites dans un esprit de topique sociologique », *Revue du MAUSS*, n° 19, 2002, p. 304-308.

[496] « *It is not so much a question of how modern or ancient nationalism is, since that in part depends on how you narrow or expand your definition of nation. Ernest Gellner believed in a genuine chasm between ancient and modern [...] The controversies in the sociology of religion intersect with controversies in the study of nationalism [...] A historical conditional theory, such as I originally put forward, emphasises the continued coexistence of Church, nation and party, either in partnership as in the United States or in conflict as in France...* » David Martin, *Religion and Power*, *op. cit.*, p. 120.

[497] Nous paraphrasons la notion des « deux corps du roi » mise de l'avant par Ernst Kantorowicz. Le roi est à la fois un corps humain et, quoiqu'indissociablement, un corps divin – social. « Le roi est mort... vive le roi! » On retrouve son article « Les Deux Corps du Roi, essai sur la théologie politique au Moyen-Âge », dans *Œuvres*, Paris, Quatro Gallimard, 2000, p. 644-1092.

et d'ordres sociétaux aux effets et aux contre-effets sociopolitiques. Comme l'a fait remarquer Eisenstadt au sujet de Weber, celui-ci s'est intéressé non seulement aux liens entre le protestantisme et le capitalisme, mais à la « principled place of "ideas" or religion in the construction of social order, and in institutional dynamics »[498]. La théologie permet qui plus est de ne pas confondre l'éthique libérale ou républicaine avec la morale *tout court*, en incluant plus d'une conception opérante du bien à l'analyse sociopolitique. À nouveau l'exemple de l'Europe de l'Est vient à l'esprit :

> *At times, it seems that religion in this part of the world (and elsewhere also) is little more than a locus for identification, with only limited ties to theology, doctrine, faith, or devotion. [...] Shorn of theology, religiosity was typically re-interpreted as a manifestation of social protest or conflict, as a product of economic disruption, as the somewhat clouded way that people articulated their grievances, hopes, or ambitions. [...] But the concomitant (though often inadvertent) marginalization of the study of theology and faith* as such *has washed out much of the substantive content of religious practice, making it difficult to understand religious believers on their own terms...*[499]

Bien que la doctrine chrétienne ne soit pas entièrement et parfaitement celle de ceux qui se disent chrétiens, il s'agit malgré tout d'un vocabulaire, d'une vision du monde, qui contribue à orienter la marche de ceux qui l'emploient[500]. L'idée même d'un monde composé de nations culturellement distinctes, en tension avec l'universalité du christianisme, se trouve à l'origine des représentations bibliques, à l'instar du paradigme du peuple élu ou de celui du sécularisme occidental, où se distinguent le temporel du spirituel[501]. C'est pour cette raison qu'Ernst Troeltsch s'intéressa à l'enseignement social du christianisme, et notamment à la doctrine

---

[498] S.N. Eisenstadt, « Max Weber on Western Christianity and the Weberian Approach to Civilizational Dynamics », *op. cit.*, p. 213.

[499] Brian Porter-Szűcs, « Christianity, Christians, and the Story of Modernity in Eastern Europe », Bruce R. Berglund et Brian Porter-Szűcs (dirs.), *Christianity and Modernity in Eastern Europe*, Budapest & New York, Central European University Press, 2010, p. 8-9.

[500] *Ibid.*, p. 13.

[501] Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; Anthony D. Smith, « Biblical beliefs in the shaping of modern nations », *Nations and Nationalism*, vol. 21, n° 3, 2015, p. 403-422.

sociale de l'Église catholique, en tant que productrice explicite d'ordre social, *via* à ses prescriptions institutionnalisées et politiquement véhiculées, liant ainsi la démarche sociologique à l'étude théologique :

> *What was the actual influence of the sociological religious fundamental theory upon other social groups? And thus, what has been the actual influence of the churches upon social phenomena? On the other hand, what influences did the religious community on its side receive from the politico-social formations? Finally, to what extent was an inward contact with, and penetration of, social life rendered possible, and how far did it lead to an inward uniformity of the collective life?*

Plus explicitement sur le terrain politique, cette démarche s'approche de celle bien connue de Carl Schmitt. « Ce qui le passionne » écrit Jean-Louis Schlegel, « c'est le christianisme et plus spécialement le catholicisme comme matrices pratiques et théoriques de l'État moderne [...] ce que Max Weber a voulu démontrer sur le terrain économique à partir du protestantisme, Schmitt le tente sur la sphère politique à partir du catholicisme »[502], notamment avec la figure de l'État et de la citoyenneté une et indivisible. Schmitt s'élève ainsi contre le réductionnisme abstrait du juridisme, qui dissocie la norme de son contexte, et plaide en faveur d'une sociologie historique et religieuse du politique et de ses catégories modernes. Nul besoin d'en partager la thèse tristement célèbre – qu'il ne défend pas en tout temps – sur la correspondance parfaite entre idées et matérialité pour comprendre sa démarche sociologique liant théologie et politique :

> le présupposé de ce genre de sociologie des concepts juridiques est donc une conceptualité radicale, c'est-à-dire une logique poussée jusqu'au métaphysique et au théologique. L'image métaphysique qu'un âge se fait du monde a la même structure que ce qui lui paraît l'évidence même en matière

[502] Jean-Louis Schlegel, « Introduction », Carl Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Éditions Gallimard, 1988, p. v.

> d'organisation politique. Établir une telle identité, voilà ce qu'est la sociologie de la souveraineté.[503]

Toute une littérature sur la « culture politique », mais aussi sur la « culture confessionnelle »[504] d'une société, ne fait pas autrement, en proposant

> [d']adopter une approche en termes de culture politique [qui] consiste à définir et à expliciter les valeurs et les croyances qui sous-tendent les pratiques politiques. Celles-ci sont considérées comme constitutives d'une certaine attitude – d'un éthos – des citoyens au regard de leurs opinions politiques, de leurs engagements civiques, mais aussi de leur habitus par rapport à l'autorité, à l'égalité, à la compétition entre des groupes pluralistes et à l'autogouvernement en général. Par ailleurs, les chercheurs qui mènent leurs travaux dans cette perspective mettent l'accent sur le caractère unique des constellations de valeurs propres à chaque pays et tentent de comprendre comment elles se sont formées en retraçant les longs processus historiques de leur genèse.[505]

Cette sociologie religieuse et historique du politique apparaît d'autant plus pertinente, et plus aisée à pratiquer, lorsque la religion sous étude a développé une réflexion d'ensemble, explicite et continue, sur la société, le politique et ici, sur le nationalisme. Il en est précisément ainsi de l'Église catholique, mais pas uniquement[506], dont la doctrine sociale formulée au XIXe et au XXe siècles cherchait à transformer catholiquement la société. Face aux mouvements politiques et

---

[503] Ou encore, « la sociologie des concepts ici proposée [...] a pour objectif de découvrir la structure ultime, radicalement systématique, et de comparer cette structure conceptuelle avec l'élaboration conceptuelle de la structure sociale à une époque donnée. » Carl Schmitt, *Théologie politique*, Paris, Éditions Gallimard, 1988, p. 54-55.

[504] Olivier Galand et Yannick Lemel, *Valeurs et cultures en Europe*, Paris, La Découverte, 2007; François Foret et Xabier Itçaina (dirs.), *Politics of Religion in Western Europe. Modernities in Conflict?*, New York, Routledge, 2012; François Foret, *Religion and politics in the European Union : the secular canopy*, New York, Cambridge University Press, 2015; Brent F. Nelsen et James L. Guth, *Religion and the struggle for European Union : confessional culture and the limits of integration*, Washington, Georgetown University Press, 2015.

[505] Stephen Kalberg, *op. cit.*, p. 37.

[506] Voir les riches travaux comparés du *Programme international de recherche universitaire sur la notion d' « Église nationale » (1999-2011)*, publiés régulièrement dans la revue *L'Année canonique*.

nationalistes de son temps, l'Église catholique a développé une réflexion théologique, et pris une série de positions politiques[507], bien que les relations entre le catholicisme et le nationalisme demeurent très peu étudiées dans l'Église – comme en sociologie, nous l'écrivions. Auteur d'une rare réflexion théologique catholique sur la nation et le nationalisme, le théologien américain Dorian Llywelyn raconte avoir été « *perplexed by the apparent absence of any significant Catholic theological reflection upon the nation and the comparative silence of the Church's magisterium on the subject* »[508]. Son de cloche semblable chez le théologien canadien Gregory Baum :

> la théologie systématique et l'éthique ont très peu réfléchi au phénomène polymorphe du nationalisme. Comme théologien catholique, j'ai été frappé de constater que l'enseignement social catholique, source documentaire importante et abondante en matière d'éthique sociale et économique, ne propose aucun traitement systématique du nationalisme.[509]

L'Église catholique ayant été en lutte contre le principe et les mouvements de souveraineté populaire au XIXe et au début du XXe siècles, dont elle a critiqué le « nationalisme excessif », peu se sont intéressés aux liens entre catholicisme et nationalisme, que ce soit en théologie ou en sociologie – d'autant plus que la théologie comme la sociologie trouvent leurs principaux porte-paroles dans les grandes nations, où, par exemple en France, l'Église catholique du XIXe siècle s'opposait farouchement à l'idée nationale, assimilée à la Révolution française laïciste, et marginalisée dans l'encadrement effectif de la société; sans compter le *Non expedit* (1874) de l'Église catholique face au nationalisme italien qui unifie la péninsule, et prive l'Église de ses États pontificaux, ce qui amène l'Église à interdire à ses fidèles d'y participer, d'y voter…

---

[507] Christine Alix, *Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe (1870-1960)*, Paris, Sirey, 1962; Pierre Charritton, *Le droit des peuples à leur identité. L'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme*, Montréal, Fides, 1979; Gregory Baum, *Le nationalisme. Perspectives éthiques et religieuses*, Montréal, Éditions Bellarmin, 1998; Dorian Llywelyn, *Toward a Catholic Theology of Nationality*, Plymouth, Lexington Books, 2010.
[508] Dorian Llywelyn, *op. cit.*, p. 2.
[509] Gregory Baum, *op. cit.*, p. 16.

Quoiqu'il en soit, cette absence relative de travaux sur le sujet explique peut-être que Gregory Baum ait consacré au Québec ses études sur le nationalisme et le catholicisme, là où l'identification culturelle et religieuse à la nation est autrement plus affirmée, et où un catholicisme de type intégraliste y fut dominant, tout en ayant les moyens de ses ambitions – « on définit l'intégralisme comme l'ambition [catholique] d'apporter une réponse sur tous les aspects de la vie en société »[510]. « À ma connaissance », constate Baum, « les seuls évêques catholiques à avoir élaboré une réflexion critique et des orientations éthiques sur ce sujet [le nationalisme] sont les évêques du Québec »[511]. Et précisément, comme l'écrivit Jean-Philippe Warren en préface à *Truth and Relevance* de Baum,

> *Quebec theologians in fact distinguish themselves by an integral stance (*intégralisme*), unwilling to see their faith as an add-on or a piecemeal application of Catholicism; instead they search in various ways to come to terms with the modern world. Rather than restricting faith to the intimate sphere of the heart, or directing it to abstract expressions of the ultimate, they hold a faith that seeks – not without difficulty – historical forms of incarnation.*[512]

Pareil constat n'est pas sans faire écho aux réflexions d'Uriel Abulof, chez qui les petites nations, soumises à l'incertitude de leur condition collective, se définissent davantage par l'universel de la religion, ce qui les prémunit de l'universel tendanciellement impérialiste ou assimilationniste des grands. Cet universel de la religion correspondrait plus largement à leur souci de nommer et d'institutionnaliser le collectif, comme l'a étudié Joseph Yvon Thériault, tout en rendant plus visible, pour le chercheur, les articulations entre religion et politique en modernité.

---

[510] Bernard Bourdin, « Commentaire des essais », Carl Schmitt, *La visibilité de l'Église; Catholicisme romain et forme politique; Donoso Cortés*, Paris, Éditions du Cerf, 2011, p. 117.
[511] Gregory Baum, *Le nationalisme. Perspectives éthiques et religieuses*, *op. cit.*, p. 21.
[512] Jean-Philippe Warren, « Preface », Gregory Baum, *Truth and Relevance. Catholic Theology in French Quebec since the Quiet Revolution*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2014, p. xi.

* * *

Il en va en quelque sorte des petites nations comme de la religion et de la théologie en modernité : le regard sociologique est invité, à l'aune d'une sociologie des modernités multiples, à les comprendre du lieu de leur historicité propre, et non d'une extériorité moderniste et universaliste, souvent issue des grandes nations, de facture française (disparition de la religion et de l'ethnique, puis « retour du refoulé ») ou américaine (libéralisation et pluralisation individuelles de l'ethnico-religieux), où l'État et la citoyenneté discourent sur l'absence ou l'ouverture universelle au religieux, tout en invisibilisant le contexte religio-politique de leur émergence, et la culture politique ou confessionnelle qui les soutient.

3. L'enracinement de la sociologie des modernités multiples – les petites nations et le religio-politique

Afin de nous mettre décidément en route vers la synthèse du catholicisme et du nationalisme au Québec, soulignons une dernière fois, bien qu'autrement, combien pareille sociologie religio-politique des modernités multiples et de la tradition vivante nous semble adaptée aux petites nations. Nous avons si fréquemment invoqué le besoin de contextualisation de la pensée sociologique qu'une explicitation (du lieu) de l'« enracinement » de la pensée des modernités multiples, mais aussi celle de la sociologie québécoise, nous semble de mise. De quels lieux parlent ces sociologies que nous mobilisons et surtout, pourquoi conviennent-elles au contexte particulier qui est nôtre? En cela, survoler le cheminement bio-intellectuel de S. N. Eisenstadt, puis la querelle québécoise de la « *folksociety* » et enfin les travaux québécois récents sur la religion et le politique autour de la « nouvelle sensibilité historique », nous semble non seulement une manière de montrer l'heuristique ancrée et appropriée de la sociologie des modernités multiples et de la tradition vivante étudiée par la « nouvelle sensibilité historique », mais également de renouer progressivement avec le parcours

concret qui nous intéresse, c'est-à-dire celui de la religion et du politique dans les petites nations, du catholicisme et du nationalisme au Québec.

Il y a en effet tout lieu de croire que la sociologie des modernités multiples est issue des petites nations, comme programme de recherche chez les uns, comme pratique chez les autres. Si les grandes nations historiques se définissent par les grands procès modernes, jusqu'à masquer le lieu singulier et social-historique d'où elles s'énoncent, il n'en est rien des petites nations non-hégémoniques, pour qui la modernité des grands est visiblement culturelle, vectrice d'intégration assimilationniste, tandis que leurs propres singularités culturelles sont l'objet de critiques universalistes constantes. S'il s'agit là d'une préoccupation politique, elle est également cognitive, puisque le fait d'étudier les petites sociétés à l'aune des catégories sociologiques de *la* modernité, c'est leur poser pour question l'étendu de leur écart à une modernité sinon abstraite et idéale-typique, du moins conçue (et plus ou moins vécue) au sein des grandes nations. Il s'ensuit qu'une telle sociologie moderniste ne pourra faire autrement que de constater, sur le mode de la déploration, la non-adéquation entre ses concepts et la (petite) réalité observée. Face à pareil écart, notre enjeu théorique et pratique est de passer de la déploration à la compréhension, de l'opposition à l'articulation, en renouant avec une approche dialectique des traditions vivantes, explicitement réfléchies au sein des petites nations.

3.1 Le parcours sociologique juif et israélien de S. N. Eisenstadt – la fondation enracinée de la sociologie des modernités multiples

Ainsi en est-il du récit bio-intellectuel d'Eisenstadt, un chercheur passé des théories classiques de la modernisation à la fondation du paradigme des modernités multiples[513]. Son cheminement, ainsi que son souci pour la culture et sa singularité,

[513] Un travail de comparaison des intellectuels et des pensées issues des petites nations serait profitable. Le parcours d'Eisenstadt nous semble par exemple comparable à celui de Joseph Yvon Thériault.

pour leur autonomie relative par rapport aux processus matériels, nous semblent liés à son regard porté depuis Jérusalem[514]. À l'instar de Willfried Spohn, nous sommes d'avis que l'œuvre d'Eisenstadt gagne à être comprise « *as a life-long critical conversation with the classical modernization paradigm from a heterodox and peripheral point of view – reflecting the Holocaust experience of European modernity as well as the precarious construction of modern society in Israel* »[515]. En raison même de l'approche située qui est la sienne, Eisenstadt n'hésiterait probablement pas à reconnaître que sa propre société « *served as the crucial laboratory in which he developed ideas that were then placed on a large canvas* »[516]. Son parcours personnel, marqué de l'expérience juive d'Europe centrale et d'Europe de l'Est (il est né en Pologne en 1923 dans une famille juive et sioniste) et son expérience en terre de Palestine lors de la fondation de l'État d'Israël (où il a déménagé en 1935, avant de s'engager dans l'armée israélienne), lui a donné

> *a clear sense of the fragile, contradictory and paradoxical forms of modernization and modernity, [through which] he questionned the evolutionist self-centered and self-assured premises of the Westernization of the world and was sensitive to the multiple, historical and civilizational particularities of Western and non-Western modes of modernization and programmes of modernity.*[517]

Cette sensibilité pour la périphérie et ses enjeux est précisément ce qui enthousiasme nombre de sociologues comparés lorsqu'ils découvrent le paradigme des modernités multiples :

> *the work of the third generation of comparative sociologists on civilizational analysis and multiple modernities can*

---

[514] Ilan Troen, « A view from Jerusalem », *op. cit.*

[515] Willfried Spohn, « An Appraisal of Shmuel Noah Eisenstadt's global historical sociology », *op. cit.*, p. 281.

[516] Ou encore, *« S.N. Eisenstadt's concept of "multiple modernities" [...] is rooted in his experience as a Zionist scholar educated in Jerusalem and concerned with Jewish society throughout history and in the present »*. Ilan Troen, *op. cit.*, p. 145 et 151; E. A. Tiryakian, « A Sociological Odyssey : The Comparative Voyage of S. N. Eisenstadt », *Journal of Classical Sociology*, vol. 11 n° 3, 2011, p. 245.

[517] Willfried Spohn, « An Appraisal of Shmuel Noah Eisenstadt's global historical sociology », *op. cit.*, p. 282-283.

> *redeem the promise of comparative sociology by rectifying the neglect of developmental patterns in other civilizations and recovering the fundamental relevance of the periphery. The third generation is thus seeking to undo the erasure of the historical experience of a very sizeable portion of humankind from the foundation of social theory.*[518]

Ce contexte israélien périphérique, Eisenstadt l'insère lui-même dans la problématique des « petits États », au moins dès 1975[519], situant Israël parmi des pays européens tels la Suisse, la Finlande, l'Autriche, la Hollande et la Belgique[520]. Conformément à la problématique classique des travaux sur les « petits États »[521], c'est davantage aux questions d'ordre économique, de relations internationales et de développement auxquelles s'intéresse alors Eisenstadt[522]. Progressivement, à l'image de ses réflexions sur la modernisation, il accorde toutefois une place croissante aux facteurs culturels et politiques, en soulignant les dangers existentiels et collectifs liés à la modernisation :

> *What all these societies have in common is that they decided to cope in certain ways with the problem of how a relatively small state with a distinct political identity can, without losing this identity, maintain a standard of economic and sociocultural development [...] Such problems exist for small states not only in the economic sphere [...] but also in the cultural, scientific-technological and political sphere,* in which fewer investigations have been made *[...] In the cultural sphere, the problem of small countries might be, for*

---

[518] S. A. Arjomand, « Three Generations of Comparative Sociologies », *European Journal of Sociology*, vol. 51, n° 3, 2010, p. 363.

[519] Il emploie avant cela les termes de « *underdeveloped* » et de « *new States* ». Il emploiera encore à l'occasion le terme « new States », notamment pour désigner l'ambition de créer une société radicalement neuve chez certains sionistes. Voir S. N. Eisenstadt, *Israeli Society*, New York, Basic Books, 1967, p. 5.

[520] S. N. Eisenstadt, « Sociological Characteristics and Problems of Small States: A Research Note », *The Jerusalem Journal of International Relations*, vol. 2, n° 2, 1976-1977, p. 35-50.

[521] A. Baker Fox, « The Small States in the International System », *International Journal*, vol. 24, n° 4, 1969, p. 751-764; N. Amstrup, « The Perennial Problem of Small States : A Survey of Research Efforts », *Cooperation and Conflict*, n° 11, 1976, p. 163-182; P. J. Katzenstein, *Small States in World Markets*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.

[522] S. N. Eisenstadt, « Sociological Characteristics and Problems of Small States: A Research Note », *op. cit.*, p. 37.

> *example, how to absorb cultural « floods » (in terms of quantity of literature, movies, etc.) from large states and, at the same time, develop a prestigious national culture, maintain its own identity and obtain international recognition.*[523]

En cela, Eisenstadt distingue les petits États des sociétés sous-développées. Si tous deux sont aux prises avec a « *primary problem* », celui de la « *dependence* », les petits États possèdent un degré plus élevé de prospérité et d'autonomie collective. Seulement, cette dernière est incomplète et fragile, avec des problèmes spécifiques. « *[T]he nature of this type of dependence* », ajoute Eisenstadt, « *its conditions and manifestations have not yet been systematically explored* »[524]. Dès ce premier texte sur les petits États, Eisenstadt soulève les questions qu'il approfondira par la suite, en opérant un déplacement (ou un englobement) des questions économiques vers les enjeux politiques et culturels propres aux petites sociétés, jugés sous-étudiés. Il n'est d'ailleurs pas anodin qu'il préfèrera dès lors le terme de « petite société » à celui de « petit État »[525]. Il publiera au moins trois autres articles sur le thème explicite des petits États, à intervalles réguliers[526], et emploiera ces termes (« petite société » et

---

[523] *Ibid.*, p. 36-40. Nous soulignons.
[524] *Ibid.*, p. 39.
[525] Existe-t-il une différence entre « petits États », « petites sociétés » et « petites nations »? Proposons, au vu de la littérature encore jeune sur le sujet, que les « petits États » renvoient à la problématique des moyens limités dont dispose un appareil étatique sur la scène internationale; que les « petites nations » renvoient davantage aux difficultés de production et de reproduction de l'identité collective en raison d'un statut non-hégémonique, périphérique; et que les « petites sociétés » cherchent à articuler ces dimensions quantitatives et qualitatives de la « petitesse ». Notons toutefois, à la suite des réflexions d'Eisenstadt sur l'autonomie relative de la culture, que les « petits États » ne créent pas automatiquement de « petites nations », pas plus que la sortie du statut de « petit État » est la solution nécessaire à la sortie de la « petite nation ». Le désir de « normalisation » étatique peut même conduire à aggraver le sentiment existentiel de fragilité collective, en empruntant, voire en s'assimilant, aux façons de faire et visions ontologiques du monde des grandes nations. Voir S. N. Eisenstadt, *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1992, p. 166-167, 181, 200; S. N. Eisenstadt, *Explorations in Jewish historical experience : the civilizational dimension*, Leiden and Boston, Brill, 2004, p. 123. C'est ce que Joseph Yvon Thériault a nommé « le désir d'être grand », dans *Critique de l'américanité*, *op. cit.*, et dans « Le désir d'être grand », *op. cit.*
[526] S.N. Eisenstadt, « Reflections on Centre-Periphery Relations and Small European States », R. Alapuro et *al.* (dirs.), *Small States in Comparative Perspective – Essays for Erik Allardt*, Norwegian University Press, 1985, p. 41-49; S.N. Eisenstadt, « Small States in the "Post-Modern" Era », A.

« petit État ») régulièrement dans ses travaux sur la civilisation juive et la modernisation de l'État d'Israël[527]. C'est dans ces travaux que sa réflexion sur les petites nations, en lien aux modernités multiples et aux facteurs religio-politiques, est à son plus clair[528].

Et c'est l'analyse qu'il fait du statut de la civilisation juive lors de l'Exil qui est le plus éclairant. En effet, tout au long de son œuvre, Eisenstadt entretient un dialogue critique avec Arnold J. Toynbee et Max Weber, dont il réfute les thèses sur la « sortie de l'Histoire » du peuple juif.

> *Toynbee characterized the exilic rabbinic Jewish civilization as a fossilized civilization. [...] [I]ts fossilization was manifested above all in its exclusive emphasis on law and ritual, and in its almost total self-segregation from other civilizations. Weber claimed, on similar grounds, [...] that Jews became [only] a religious community, [...] [and] also became, almost of their own volition, a pariah people, that is, a segregated group, ritually unclean and of low economic status, with the concomitant loss of their civilizational momentum.*[529]

La participation juive à l'Histoire y est jugée à l'aune d'une « *sacred history* » chrétienne et ouest-européenne, qui ne parvient pas à saisir la civilisation juive à l'aune de sa propre dynamique et sa propre historicité. En réduisant la civilisation juive exilique à un simple groupe ethnique se reproduisant sans dynamisme, sans

---

Waschkuhn (dir.), *Kleinstaat*, Liechtenstein Politische Schriften, n° 16, 1993, p. 107-117; S.N. Eisenstadt, « Israeli Society – Between Revolutionary Visions and Great Creative Potential and between a Small Provincial Society in which Public and Political Processes Fossilize » – un entretien avec Shmuel Noah Eisenstadt, par Ami Buganim et Mariana Kronfeld, dans *Mahshavot Yisrael : Conversations with Philosophers and Authors regarding Judaism, Zionism and Israel*, Jerusalem, The Jewish Agency for Israel and Sifrei Hemed, 2003.

[527] S. N. Eisenstadt, *Israeli Society*, *op. cit.*; S. N. Eisenstadt, *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*, *op. cit.*; S. N. Eisenstadt, *Explorations in Jewish historical experience : the civilizational dimension*, *op. cit.*

[528] En fait, l'usage fréquent que fait Eisenstadt du terme « civilisation » – plutôt que « ethnie », nation, religion ou État – souligne l'importance qu'il accorde à la culture et à sa continuité, nonobstant (mais avec) les changements d'époques et de régimes.

[529] S. N. Eisenstadt, *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*, *op. cit.*, p. 10-11.

institutions, sans historicité dans les marges de l'Histoire, non seulement Toynbee et Weber ont-ils « erré » selon Eisenstadt, mais ils furent dès lors incapables de comprendre « *the riddle of the continuity of the Jewish historical experience* »[530].

Eisenstadt concède que « *the lost of political independence and later on the dispersal* »[531] eurent des effets profonds et pérennes sur le peuple juif, notamment « *the gradual crystallization – and hegemony – of the mould of the Halakhah, of the "Oral Law", which took place in the fifth or sixth century of the Christian era* »[532]. Même aux dires des élites de l'époque, le règne de l'Halakhah était celui d'un peuple « *confined [...] in their communal and cultural-religious settings, in the centres of prayer and study, and in the internal arrangements of their communal life* »[533]. Malgré tout, l'histoire juive ne s'y réduit pas; un regard plus attentif offre selon Eisenstadt un portrait plus complexe et plus dynamique de l'histoire juive[534]. En cela,

> *the bracketing out of the political dimension of the bearers of the Halakhah [...] did not entail that Jewish communities gave up their civilizational visions, their claim to be a civilization of universal significance and the political components connected with this vision.*[535]

Autrement dit, certes contrariée par la perte de la souveraineté politique, l'ambition civilisationnelle juive – « *the claim to be a civilization of universal significance* » – demeura néanmoins entière, loin de la survivance ethnique statique, loin de l'apolitisme. La « créativité culturelle » demeura « intense », entre visions concurrentes de la tradition juive et de son devenir; les rencontres intercivilisationnelles demeurèrent nombreuses, sous le signe du refus de

---

[530] *Ibid.*, p. 11.
[531] S. N. Eisenstadt, « Tensions as Resources in Jewish Historical Civilizational Experience », *European Journal of Sociology*, vol. 50, n° 2, 2009, p. 240.
[532] *Ibid.*
[533] *Ibid.*
[534] S. N. Eisenstadt, *Explorations in Jewish historical experience: the civilizational dimension*, *op. cit.*, p. 55.
[535] S. N. Eisenstadt, « Tensions as Resources in Jewish Historical Civilizational Experience », *op. cit.*, p. 242.

l'assimilation; le rapport au mondain, « *to the economic life and communal organization – remained positive* »[536]. Même politiquement,

> *Jews went on searching for ways to forge a cultural, symbolic, institutional framework that would enable them to maintain their political, religious and ethnic identity and sustain some of their claim to a universal validity. This dimension was manifest in the emphasis placed on collective salvation and political redemption.*[537]

L'Halakhah encourageait le dynamisme religieux, la réflexivité culturelle et un messianisme comme recherche d'autonomie politique. Pour Eisenstadt, la civilisation juive en exil chercha à faire société, à être une « société totale », en participant de son lieu propre au cours de l'humanité, ce que voilent les figures du « fossile » et du « paria », par lesquelles Toynbee et Weber la représentent. Au contraire, ces figures soulignent l'écart entre le monde occidental et la société juive, plutôt que de chercher à comprendre l'expérience historique juive, ce qui induit l'énigme de son « retour à l'Histoire ».

En effet, ce regard négatif porté sur la civilisation juive (« *Halakhah* ») après la destruction du Second Temple et l'entrée en Exil (« *Galut* »), était autrement partagé par les sionistes modernistes d'Europe centrale et orientale. Eisenstadt discute donc leurs thèses, comme il a discuté celles de Toynbee et Weber, pour des raisons semblables. L'ambition des sionistes était de « *bring back to history* » le peuple juif, ce qui impliquait de rompre avec ce que fut la civilisation juive sous le « Halakhah » et le « Galut ». « *They were against the traditional medieval Jewish society which still existed in many places in Eastern and Central Europe and against the various types of assimilationist Jewish communities as they developped especially in Western*

---

[536] S. N. Eisenstadt, *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*, *op. cit.*, p. 53.
[537] S. N. Eisenstadt, « Tensions as Resources in Jewish Historical Civilizational Experience », *op. cit.*, p. 247.

and Central Europe »[538] – ce qui peut contribuer à expliquer que plusieurs sionistes étaient « *extremely secularist and antireligious* »[539].

> *According to the Zionist ideology it was only Zionism, the Zionist movement and later the State of Israel, that have « brought the Jews back into history », enabling the Jewish people to function again for the first time since the Second Temple, as an autonomous political body, as a collectivity with political power, with the capacity for independence*[540].

En effet, « *the "pure" Zionist vision stressed the establishment of a modern Jewish community where Jews would live among themselves as a normal, economically and politically, modern nation* »[541]. Si les plus « purs » des sionistes ont fait courir le risque de normalisation de l'histoire juive, écrit Eisenstadt, en l'appelant à un futur étranger à ses aspirations historiques et à ses capacités contemporaines[542], la majorité d'entre eux étaient néanmoins motivés par le vieux rêve messianique juif[543]. Car, dans les faits, au-delà des appels à la rupture, les sionistes « *looked, in different ways, for a synthesis between Jewishness and enlightenment or modernity. But they did not reject either Jewish tradition or modernity as such* »[544] – ils se firent plutôt les hérauts d'un « *dynamic conservatism* »[545].

Que ce soit en réponse à Toynbee, à Weber ou aux sionistes modernistes, Eisenstadt a cherché à comprendre et à exprimer l'historicité de la civilisation juive, irréductible à l' « histoire sacrée » chrétienne et moderne. Il a éclairé la diversité interne à la civilisation juive, à ses appropriations sélectives lors de ses nombreuses rencontres avec les civilisations chrétienne, musulmane et moderne. Adossé à la

---

[538] S. N. Eisenstadt, *Israeli Society*, *op. cit.*, p. 3.
[539] S. N. Eisenstadt, *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*, *op. cit.*, p. 159.
[540] S. N. Eisenstadt, *Explorations in Jewish historical experience: the civilizational dimension*, *op. cit.*, p. 67.
[541] S. N. Eisenstadt, *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*, *op. cit.*, p. 166.
[542] *Ibid.*
[543] *Ibid.*, p. 175.
[544] S. N. Eisenstadt, *Israeli Society*, *op. cit.*, p. 3.
[545] S. N. Eisenstadt, *Explorations in Jewish historical experience: the civilizational dimension*, *op. cit.*

matrice religio-politique juive, c'est la fragilité du peuple juif, ainsi que son désir d'advenir à une « société totale » qui se trouvent au centre de l'œuvre d'Eisenstadt. « *The fact of Jewish survival, of the continuity of the collective life of the Jewish people and culture has been – and continues to be – one of the great puzzles of human history* »[546]; la survie d'une « *small, beleaguered society* »[547], « *fragile* » and « *insecure* »[548], dont les plus importantes croyances et orientations furent « *the Covenant between God and the people of Israel* »[549] – « *[it] creates the collectivity [...] and imbues it with a specific transcendental dimension* »[550]. Du lieu d'une société périphérique et fragile, Eisenstadt a ainsi étudié l'expression et l'interprétation continuée des cultures sociétales en modernité, et donné naissance au paradigme des modernités multiples, avec en son cœur le religio-politique.

3.2 Usages canadiens-français de la « *folksociety* » – la querelle fondatrice de la sociologie québécoise

Le rapide portrait bio-intellectuel d'Eisenstadt, avec pour arrière-plan la question de la « petite nation » en dialogue critique avec le regard des « grands », évoque spontanément des lieux communs de la pensée québécoise, qu'il s'agisse des critiques modernistes adressées à la « survivance », à la « *priest-ridden-province* », au « clérico-nationalisme » et à l' « apolitisme ». C'est en quelque sorte la question que Lord Durham, mais aussi la sociologie américaine de la « *folksociety* », dans le rôle de Weber et de Toynbee, a posée au Canada français. C'est la question que les

---

[546] S. N. Eisenstadt, « Tensions as Resources in Jewish Historical Civilizational Experience », *op. cit.*, p. 233.
[547] S. N. Eisenstadt, *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*, *op. cit.*, p. 200.
[548] S. N. Eisenstadt, « Tensions as Resources in Jewish Historical Civilizational Experience », *op. cit.*, p. 267.
[549] S. N. Eisenstadt, *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*, *op. cit.*, p. 27.
[550] S. N. Eisenstadt, « Tensions as Resources in Jewish Historical Civilizational Experience », *op. cit.*, p. 237.

« américanistes » québécois, dans le rôle des « purs sionistes », ont posée au Québec. Ce sont les questions de la compatibilité (jugée faible) de la tradition canadienne-française avec les grands procès modernes[551].

De fait, les termes de la civilisation juive « fossilisée » et « paria » de Toynbee et Weber rappellent le concept de la « *folksociety* » du sociologue américain Robert Redfield. La « *folksociety* » a en effet servi de concept aux sociologues américains de passage au Québec afin de décrire le Canada français à l'image de villages isolés, illettrés et coupés de la modernité du Yucatan mexicain, où l'urbanisation soumettrait à un « décalage culturel » pathologique les anciens villageois. La discussion animée autour de ce concept en sol canadien-français offre ainsi un premier – et célèbre – exemple des enjeux de la connaissance au sein des petites nations, ainsi que de l'heuristique des modernités multiples. Se joue en effet dans la querelle de la « *folksociety* » la question de l'appropriation kaléidoscopique de la tradition canadienne-française dans la société québécoise, et son inscription plus ou moins consentante dans le schéma directeur de la modernité américaine. Il s'agit du « premier débat important de la sociologie québécoise »[552] selon Marcel Fournier, le « premier grand débat de l'histoire de la sociologie québécoise »[553] écrit Gilles Bourque, « un des débats majeurs de l'histoire de la sociologie québécoise »[554], de l'avis de Jean-Philippe Warren.

Il est désormais habituel de narrer en quoi la sociologie canadienne-française puis québécoise fit sienne, à l'instar de la sociologie européenne et américaine, la conception moderniste, dichotomique et évolutionniste de la modernité. Que la

---

[551] Sur « la question de Lord Durham », qui aussi celle des « modernistes » de l'américanité, celle de la question du peuple en démocratie et en modernité, celle de la permanence de sa tradition et de son historicité propres, lire Joseph Yvon Thériault, « Le moment Durham : le paradoxe du peuple canadien-français », *Critique de l'américanité*, *op. cit.*, p. 286-318.

[552] Marcel Fournier, « Quebec Sociology and Quebec Society : The Construction of a Collective Identity », *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, vol. 26, n° 3, 2001, p. 337.

[553] Gilles Bourque, « Société traditionnelle, société politique et sociologie québécoise, 1945-1980 », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 20, 1993, p. 55.

[554] Jean-Philippe Warren, *L'engagement sociologique. La tradition sociologique du Québec francophone (1886-1955)*, Boréal, Montréal, 2003, p. 288.

sociologie canadienne-française puis québécoise l'aurait même fait sienne avec des effets décuplés car, contrairement à l'Europe ou aux États-Unis, les sciences sociales du Canada français étaient promises à une influence et une postérité peu communes. Participants en effet d'une transformation profonde de la société canadienne-française, les acteurs des sciences sociales québécoises ont été placés, avec leurs pronostics, à l'avant-scène de la définition de la modernisation qui culmine avec la Révolution tranquille. Comme le note Jean-Philippe Warren au sujet de la sociologie pionnière de l'École des sciences sociales de l'Université Laval, celle-ci, « était, elle, en conjonction avec un mouvement progressiste qui allait aboutir à une prise concrète du pouvoir et à son exercice opératoire dans les différentes sphères du gouvernement, au fédéral d'abord, au provincial quinze ans plus tard. »[555] De cette sociologie canadienne-française et québécoise de l'après Deuxième Guerre mondiale, figure de proue de l'institutionnalisation des sciences sociales au Québec, Jean-Philippe Warren dira qu'elle reprenait l'essentiel de la grille d'analyse « tradition contre modernité », sous les auspices initiaux de la sociologie – et des sociologues – américains.

> Un des débats majeurs de l'histoire de la sociologie québécoise s'est ouvert autour des concepts de *folk society* et d'*urban society*. Traduction sur le plan pour ainsi dire démographique et industriel de la division de Tönnies entre Communauté et Société, la division entre *folk* et *urban societies* imposait une lecture évolutionniste de l'histoire ainsi qu'une perspective fonctionnelle et organisationnelle. Empruntée en particulier à Redfield, cette division a trouvé un champ d'application fertile au Québec grâce à l'initiative de deux sociologues américains, Horace Miner d'abord, puis Hughes, lesquels crurent trouver au Canada français de l'entre-deux-guerres un terrain propice à l'étude d'une société étrangère au progrès général de la civilisation nord-américaine. [...] Faisant découler les déboires économiques des Canadiens français d'une inadaptation à la logique du monde nouveau, Hughes comparait le dynamisme anglo-

[555] *Ibid.*, p. 295.

> saxon au traditionalisme des institutions canadiennes-françaises.[556]

Il s'en faut alors parfois de peu pour considérer que les sociologues québécois, et avec eux la sociologie québécoise, se sont institutionnalisés en mimant une certaine sociologie américaine :

> La sociologie des années cinquante peut être considérée comme un savoir critique principalement centré sur la démonstration de l'inadéquation de la référence au traditionalisme. Sur le plan théorique, ce savoir reste dominé par les travaux de l'école de Chicago et l'on continue d'interroger la société québécoise à partir de la dialectique *urban-folk*. Mais il importe de souligner ici que l'on opère un véritable déplacement du questionnement. Il ne s'agira plus, à partir de la théorie de la *folk society* d'analyser les transformations de la société paysanne et de montrer comment le Québec change, contrairement aux idées reçues, mais de remettre en question directement et globalement la représentation traditionnelle et l'idéologie nationaliste qui s'y rattachait le plus directement[557].

De même, lorsque l'importation des concepts modernistes américains n'est pas directe, l'analyse sociographique laisse néanmoins à voir que tous les concepts

---

[556] *Ibid.*, p. 288.

[557] Gilles Bourque, « Société traditionnelle, société politique et sociologie québécoise, 1945-1980 », *op. cit.*, p. 54-55. De même, selon Jacques Beauchemin : « Cette approche [folksociety] n'était-elle pas faite sur mesure pour un Québec obsédé depuis le milieu du XIXe siècle par la "survivance" de sa culture, en même temps que, de plus en plus, il imputait à celle-ci les raisons de son retard socioéconomique? Comment expliquer autrement la conversion presque totale des sciences sociales québécoises de l'époque à une approche théorique d'abord conçue pour l'analyse des sociétés prémodernes, ce que n'était certainement pas le Québec d'alors [...] On intenta alors un vaste procès au traditionalisme canadien-français, auquel on imputa l'arriération de la société québécoise par rapport à une modernité pleinement déployée ailleurs en Amérique. » (Jacques Beauchemin, *La souveraineté en héritage*, *op. cit.*, p. 54-55). C'est la convergence de l'École de Laval sur celle de Chicago que l'on cherche alors à montrer, en quoi Laval s'approche de Chicago. On soulignera ainsi que Everett C. Hughes a écrit le *Programme de recherches sociales pour le Québec* de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval et, plus largement, on notera que « la recherche conduite par les professeurs de Laval reprenait directement la perspective adoptée pour l'étude des populations urbaines à l'Université de Chicago, où la ville en tant que microcosme social servait de lieu d'analyse des changements plus globaux de la société. [...] Guy Rocher se rappelait que leur professeur Falardeau, de retour de Chicago, poursuivant l'enseignement de ses maîtres américains... » (Jean-Philippe Warren, *L'engagement sociologique*, *op. cit.*, p. 287).

québécois d'alors s'y rapportaient paradigmatiquement. *Grosso modo*, toute la production de l'époque est alors rattachée à un processus de modernisation comme dé-traditionalisation du Canada français.

> [P]lusieurs sociologues québécois refuseront d'emblée de placer leur société du côté moderne de l'opposition, certains n'hésitant pas à y reconnaître jusqu'au milieu du siècle des persistances moyenâgeuses. Type communautaire contre type particulariste (Léon Gérin), société corporatiste contre société libérale (Esdras Minville), *folk society* contre *urban society* (Jean-Charles Falardeau), état de conservation contre état de dépassement (Marcel Rioux), société traditionnelle contre société technologique (Fernand Dumont) sont *autant de versions d'une même opposition qui se trouve presque toujours utilisée dans le même sens* : alors que de semblables typologies avaient d'abord été mobilisées en Europe dans l'effort d'autocompréhension comparative de la modernité, elles fonctionneront chez les sociologues d'ici dans le sens contraire (sauf chez Michel Freitag), un peu comme si une société traditionnelle regardait à travers elle *vers* la modernité. La sociologie québécoise, en somme, transformera la conscience de soi de la modernité en un programme de modernisation destiné à sauver une société retardataire. *Cela ne fut jamais plus clair que lorsque des sociologues fraîchement patentés vinrent de Chicago pour proposer aux Canadiens français de se comprendre eux-mêmes comme incarnation de la* folk society.[558]

Loin de nous l'idée de contredire l'effort de modernisation des sociologues québécois, pas plus que l'importance de l'inspiration américaine, que nous avons nous-même soulignée en introduction. En effet, « c'est ce "*cultural lag*" (terme emprunté à l'École de Chicago) entre le discours officiel et la réalité quotidienne que dénonçaient sans cesse les sociologues de l'après-guerre dans leurs articles scientifiques et leurs essais. »[559] Seulement, les années qui suivent la Deuxième Guerre mondiale ne sont pas les années qui suivent le référendum de 1980 et de 1995,

---

[558] Gilles Gagné et Jean-Philippe Warren, *Sociologie et valeurs. Quatorze penseurs québécois du XXe siècle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2003, p. 14-15 p. 14. Nous soulignons.
[559] Jean-Philippe Warren, *L'engagement sociologique, op. cit.*, p. 285.

lorsque plusieurs de ces travaux sociographiques furent écrits, alors que s'installent « la mémoire et l'historiographie de l'oubli »[560], celles qui souhaitent tirer un trait sur toute l'expérience « singulière » et « traditionnelle » du Canada français; le rapport à la modernité, à l'Amérique, ainsi qu'à la tradition canadienne-française, n'est pas le même après l'effervescence de la Deuxième Guerre mondiale et après les douloureux échecs référendaires.

Formulons une hypothèse : il en va de même de la production sociologique, ce que suggère également Gilles Bourque, pour qui « l'historicité de l'oubli » (1980-) est précédée de « l'historicité du manque » (1940-1980)[561]. Pour le dire simplement et abruptement, Jean-Charles Falardeau n'est pas Gérard Bouchard. Et tous deux sont encore moins Philippe Garigue, et encore moins Marcel Rioux, lesquels, avec Jean-Charles Falardeau, sont les principaux protagonistes de la querelle de la *folksociety*[562].

---

[560] « Une volonté de double rupture s'impose à partir du début des années 1980. Il s'agit d'abord de remettre en question l'évidence qui s'était imposée du caractère unique et délétère du passé canadien-français, de rompre, en conséquence, avec cette sorte d'exceptionnalisme qui cherchait les traces du manque dans l' « oppression essentielle », les carences culturelles ou la société traditionnelle. Il importe aussi de prendre congé de l'ethnicisme, implicite ou explicite, qui caractérisait la représentation de la nation. Dans le premier cas, la modernité et l'américanité balaient la tradition, dans le second, la nation civique, pluraliste et multiculturaliste oblitère la nation ethnique ». Gilles Bourque, « Histoire, nation québécoise et démocratie. Ou ne nous en sortirons-nous jamais? », E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dirs.), *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides, 2007, p. 192.

[561] « De 1945 à 1980, une nouvelle conception de l'historicité s'affirme que je saisirai sous la notion d'historicité du manque. Cette période que je diviserai ci-après en deux phases n'en présente pas moins une homogénéité certaine si l'on se réfère aussi bien aux conditions de production à la représentation de l'histoire du Québec. [...] L'historicité du manque fait littéralement éclater la dialectique de la résistance et de l'adaptation. Plutôt que d'être conçues comme un lieu de résistance, les instances de la tradition sont dorénavant abordées sous le mode de la déploration. [...] Il s'agit de trouver les causes de l'anormalité d'une nation qui paraît condamnée à évoluer en marge de la modernité. [...] Il s'agit de conformer la nation à la société moderne, solution qui, une fois pour toutes, pensait-on le plus souvent, allait combler le déficit, effacer le déficit. » *Ibid.*, p. 188-190.

[562] Nous ne traiterons pas ici d'Hubert Guindon. Sa critique de Garigue ne se distingue pas beaucoup de celle de Falardeau, sans avoir la complexité de celle de Rioux. Surtout, ces trois derniers ont à plusieurs occasions réfléchi la folksociety, avant d'en venir à la querelle, contrairement à Guindon qui, en cela, nous semble un acteur mineur, quoique spectaculaire. C'est la dimension personnelle de l'antagonisme Garigue-Guindon qui a peut-être magnifié l'importance de Guindon. Ceci dit, son intervention a le mérite d'écrire clairement ce qui se joue plus profondément dans la querelle de la folksociety, à savoir l'appel de sincères Canadiens français catholiques à la (re)modernisation – et non à la disparition – de l'Église catholique, victime de son succès technocratique comme société globale ou Église-nation – et non comme folksociety : « *What the clergy is collectively incapable of seeing,*

Plus encore, Gérard Bouchard ne résume ni ne représente l'orientation de toute la sociologie québécoise après 1980 : Jacques Beauchemin, Joseph Yvon Thériault et la « nouvelle sensibilité historique », par exemple, indiquent une autre filiation possible avec les premiers sociologues canadien-français, qui met l'accent sur la dialectique plutôt que l'opposition entre la tradition et la modernité.

Autrement dit, s'il importe effectivement de retracer la source du schéma moderniste importé au Québec, si l'on peut effectivement retrouver chez les premiers sociologues canadiens-français une part de l'inspiration des modernistes d'aujourd'hui, il nous semble tout aussi nécessaire, et même plus encore, de repérer chez ces premiers sociologues ce qui n'existe plus que peu ou prou chez certains de leurs « héritiers » américanistes, soit le travail d'articulation de la tradition canadienne-française à la modernité nord-américaine; le travail, autrement dit, d'appropriation sélective, celui d'un programme canadien-français de la modernité, d'une tradition vivante. En cela, nous cherchons à évoquer la complexité de l'intention des premiers sociologues canadiens-français et la fécondité du réel qu'ils avaient sous les yeux, qui fait apparaître l'indépassable dialectique de la tradition et de la modernité au cœur du moment fondateur de la sociologie québécoise dite moderniste. Nous l'avons écrit dès l'introduction, nous ne souhaitons pas rejouer la « fausse querelle des anciens et des modernes »; nous ne saurions faire table rase de la sociologie québécoise[563]. Venons-en donc à la querelle fondatrice de la sociologie québécoise, et avant cela au concept de « *folksociety* ».

---

however, is that the problem is not one of efficiency. The problem is a much more basic one, with deep meanings. With the systematic maintenance of the clergy's increasingly diversified number of roles, the image of what a priest is, why he exists, becomes blurred. After having achieved complete control over the social organization, the clergy may discover, perhaps too late, that its population no longer knows what religion and its cherished symbols mean. The symbols may become hollow and meaningless for the population, and even for parts of the clergy. And not because of alien and foreigh culture, but as a direct result of the clergy's own successful control of the whole society. » Hubert Guindon, « The Social Evolution of Quebec Reconsidered », *The Canadian Journal of Economics and Political Science / Revue canadienne d'économique et de science politique*, vol. 26, n° 4, 1960, p. 551.

[563] Un imposant travail reste à faire sur ces « retours d'Amérique ». Déjà, Jules Racine Saint-Jacques a récemment montré, dans sa thèse doctorale, le rapport plus qu'ambivalent de Jean-Charles Falardeau à l'endroit du savoir américain et de ses universités, dans sa correspondance avec Georges Henri-

Un article publié en 1953 par Everett C. Hughes, intitulé « Regards sur le Québec »[564], fournit un point d'entrée des plus évocateurs sur le sujet que nous abordons, en ce qu'il y fait sens de son parcours en sol canadien-français. L'article paraît alors que le paradigme de la *folksociety* est durement contesté aux États-Unis, et qu'il s'apprête à l'être au Québec. Il marque et annonce donc un tournant. Comme nombre d'universitaires américains et canadiens-anglais dont il partage les préjugés, reconnaît Hughes dans cet article, il a d'abord été tenté de comprendre le Canada français comme un groupe ethnique migrant vers le monde urbain anglo-saxon pour s'y assimiler[565], à l'image du paysan polonais de la « première École de Chicago »[566], celle de Robert E. Park, de Florian Znaniecki et de William I. Thomas – entre autres. À mesure que progressent ses travaux, note toujours Hughes, il en vient néanmoins à renverser la polarité natif/immigrant et s'intéresse plutôt à « l'invasion de l'industrialisation » portée par les capitalistes anglo-protestants. Ce qui l'amène enfin à découvrir la société canadienne-française, et ainsi vouloir étudier « la psychologie profonde de l'individu qui est membre d'une petite société », « que nous connaissons encore mal »[567], écrit-il, mais dont il dessine tout de même les traits saillants :

> le Canadien français ne peut pas, sans risque pour son identité ethnique, aller aussi loin hors de son milieu que le Canadien

---

Lévesque. Tout un travail de tri et de sélection n'a pas encore été étudié; il révélerait pourtant la singularité – et l'historicité – d'une société s'actualisant. Jules Racine Saint-Jacques, *L'engagement du père Georges-Henri Lévesque dans la modernité canadienne-française, 1932-1962. Contribution à l'histoire intellectuelle du catholicisme et de la modernité au Canada français*, thèse de doctorat en histoire, Université Laval, 2015.

[564] Everett C. Hughes, « Regards sur le Québec », Jean-Charles Falardeau (dir.), *Essais sur le Québec contemporain, Québec*, Presses de l'Université Laval, 1953, p. 218-230. Ce texte est publié à nouveau en 1963 dans *Anthropologica*.

[565] « Tout naturellement, l'étude de ce processus d'assimilation des immigrants devint l'une des préoccupations principales des sociologues américains. Je puis ajouter en toute franchise que ceux de mes collègues de l'Université McGill qui s'intéressaient tant soit peu au Canada français contemporain étaient inconsciemment portés à le considérer ainsi comme une entité en voie d'assimilation. Le postulat de leurs réflexions était que les Canadiens français seraient tôt ou tard absorbés, en tant que groupe ethnique, dans le grand tout canadien de langue anglaise. J'adoptai malgré moi ce point de vue au début, mais je me rendis compte, après quelque temps, que je devais complètement rejeter la conception que les Canadiens français, comme groupe, étaient destinés à subsister moins longtemps que leurs compatriotes de langue anglaise. » *Ibid.*, p. 218-219.

[566] Jean-Michel Chapoulie, *La tradition sociologique de Chicago*, Paris, Seuil, 2001.

[567] Everett C. Hughes, « Regards sur le Québec », *op. cit.*, p. 224.

> anglais; ce dernier, à son tour, ne peut pas aller tout à fait aussi loin que l'Américain. Personne, à ma connaissance, n'a encore étudié les répercussions de ces phénomènes sur le caractère national des Canadiens français ou de quelque groupe ethnique que ce soit.[568]

On semble trouver là, au terme d'une longue carrière, la thématique des petites nations.

De fait, est-ce le fruit d'une empathie qui croit au fil de la recherche, d'une prise en compte du point de vue canadien-français comme société puis culture globales, jusqu'à souligner les effets de la « petitesse », toujours est-il que Hughes conclut son texte par ce défi prescriptif, qui signe aussi le passage du relais, se faisant presque le chantre avant l'heure du paradigme des modernités multiples :

> ce qui importe avant tout est que les observateurs de la vie économique, sociale et politique du Québec oublient, dans leurs recherches, ce qu'ils ont pu retenir des analyses et des interprétations portant sur les sociétés qui ont été pionnières de l'industrialisation moderne. Qu'ils partent à neuf, libres de toute idée préconçue et de tout postulat livresque, pour tâcher de voir et de comprendre lucidement ce qui se passe autour d'eux, dans *leur* société.[569]

Que son appel fût ou non entendu, il n'aura suffi que de deux années après la parution de ce texte pour que Philippe Garigue et Marcel Rioux, chacun à leur manière, avec plus ou moins d'empathie, amorcent la critique de la « diaspora québécoise »[570] de la seconde École de Chicago…

C'est dans cette deuxième génération de sociologues de Chicago que s'inscrit Robert Redfield, le théoricien principal de la « *folksociety* ». Il est l'ami et collègue

---

[568] *Ibid.*

[569] *Ibid.*, p. 230.

[570] « Diaspora québécoise » qui est néanmoins abstente des travaux sociographiques récents sur la diaspora de l'École de Chicago, comme le souligne François-Olivier Dorais dans son compte-rendu de l'ouvrage de Jacqueline Low et Gary Bowden (dirs.), *The Chicago School Diaspora. Epistemology and Substance*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2013, publié dans *Recherches sociographiques*, vol. 56, n°s 2–3, 2015, p. 535–538.

d'Everett C. Hughes, il fut professeur au doctorat d'Horace Miner, il a fait ses classes avec Ernest Burgess, William Thomas et Robert Park. En résumé, la première génération de l'École de Chicago a cherché à comprendre, dans le contexte bouillonnant du Chicago multiculturel et industriel du XIXe siècle, quels auraient pu être le processus et les modalités d'intégration des immigrants à la société urbaine et industrielle américaine, au premier chef les transformations culturelles causées par ce processus, et les désorganisations et conflits qui en résultent. Pour le dire lapidairement, si la ville américaine est moderne, si l'immigrant est un paysan, ce serait dire que le paysan est traditionnel et que c'est ce trait qui fournit la clé explicative clé de son intégration réussie, ou non.

Fort de cette problématique que fait sienne Redfield, il met sur pied un programme de recherche ambitieux, un programme fort, à visée totalisante et universelle[571], qu'il récapitule dans un texte autobiographique publié deux ans après celui de Hughes – l'heure des bilans semble décidément arrivée. Redfield considère avoir participé, et même initié, un troisième moment en sciences sociales et plus précisément en anthropologie et en sociologie. Après l'évolutionnisme néo-darwinien essentialisant et hiérarchisant les races et sociétés, après le relativisme monographique isolant les sociétés, le troisième moment serait celui de la synthèse. Il reprendrait l'ambition universaliste de l'évolutionnisme, mais sans postuler d'essence culturelle aux sociétés, tout en s'astreignant à l'étude minutieuse des sociétés concrètes, à l'image du deuxième moment monographique[572]. Ce « moment synthèse » serait également celui de la réunion de l'anthropologie et de la sociologie,

---

[571] Robert Redfield, « The Natural History of the Folk Society », *Social Forces*, vol. 31, n° 3, 1953, p. 224-228. Voir aussi : Howard W. Odum, « Notes on the Study of Regional and Folk Society », *Social Forces*, vol. 10, n° 1-2, 1931, p. 164-175; Howard W. Odum, « Folk Sociology as a Subject Field for the Historical Study of Total Human Society and the Empirical Study of Group Behavior », *Social Forces*, vol. 31, n° 3, 1953, p. 193-223.

[572] Robert Redfield, « Societies and Cultures as Natural Systems », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 85, n° 1-2, 1955, p. 25.

dont la désunion aurait renforcé les essentialismes des deux premiers moments, en isolant et en hiérarchisant radicalement le « primitif » et le « civilisé »[573].

Ainsi nait le continuum allant du primitif au moderne, le « *folk-urban continuum* »[574]. Celui-ci dispose les sociétés sur une même échelle humaine. Surtout, il invente un type tiers, transitoire, celui de la « société paysanne », qui fait office de chaînon manquant entre les deux âges de l'humanité, entre le primitif et le civilisé. Forts de ce continuum plaçant en son centre la société paysanne transitoire, les plus ambitieux des chercheurs qui adhèrent au projet de Redfield rêveront d'une « *folksociology* »[575], offrant une lecture globale et totale de l'histoire humaine. Pour principe moteur de l'histoire, la *folksociology* issue de Chicago cible le processus et le degré d'urbanisation des sociétés. D'un côté la *folksociety*, définie par son homogénéité, son isolement, son caractère sacré, son illettrisme, son aréflexivité, l'importance des liens familiaux; de l'autre la société moderne, plurielle, urbaine, sécularisée, individualisée et désorganisée[576]. Redfield en offre une application programmatique dans *The Folk Culture of Yucatan*, publié en 1941, qui place sur un continuum quatre communautés du Yucatan mexicain, de la plus primitive à la plus civilisée, de la plus rurale à la plus urbaine[577].

Les critiques de la *folksociology* furent aussi dures que l'était son ambition. Elles fusent dès 1930, en réaction à la parution du premier livre de Redfield, *Tepoztlan, A Mexican Village : A Study of Folk Life*, qui met en scène sa *folksociety*

---

[573] Robert Redfield, « The Folk Society and Culture », *American Journal of Sociology*, vol. 45, n° 5, 1940, p. 732-733.

[574] Sur l'explicitation du continuum, lire tout particulièrement Alvin Boskoff, « Structure, Function, and Folk Society », *American Sociological Review*, vol. 14, n° 6, 1949, p. 749-758; Horace Miner, « The Folk-Urban Continuum », *Sociological Review*, vol. 17, n° 5, 1952, p. 529-537.

[575] Howard W. Odum, « Folk Sociology as a Subject Field for the Historical Study of Total Human Society and the Empirical Study of Group Behavior », *op. cit.*

[576] « *Such a society is small, isolated, nonliterate, and homogenous, with a strong sense of group solidarity. The ways of living are conventionalized into coherent system which we call "a culture". Behavior is traditional, spontaneous, uncritical, and personal; there is no legislation or habit of experiment and reflection for intellectual ends. Kinship, its relationship and institutions, are the type categories of experience and the familial group is the unit of action. The sacred prevails over the secular; the economy is one of status rather than of the market.* » Robert Redfield, « The Folk Society », *The American Journal of Sociology*, vol. 52, n° 4, 1947, p. 293.

[577] Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, Chicago University Press, 1941.

idéaltypique. Les critiques atteignent toutefois leur apex au début des années 1950. Plusieurs d'entre-elles trouvent écho au Québec, où elles sont citées[578]. Les critiques sont de tous ordres, certaines allant jusqu'à étudier de nouveau les villages observés par Redfield, pour y trouver des résultats contradictoires. L'essentiel des reproches se concentre sur la pertinence et la validité de la typologie développée par Redfield, sur l'urbanisation comme principe moteur de l'histoire et sur la prétention de généraliser à partir du particulier. Nombreux noteront que la définition de la ville proposée par Redfield est toute américaine, que la *folksociety* est simplement l'envers de la société américaine plutôt qu'une définition endogène des sociétés paysannes et primitives, et même que la distinction faite entre ces deux dernières sociétés est toute rhétorique, puisque Redfield ne les distingue jamais véritablement, ayant tendance à les englober sous le terme de « *folksociety* ». De même, certains soutiennent que l'adéquation entre urbanisation et modernité ne fonctionne pas, puisque la tradition se maintient bien dans certaines villes. Après tout, les grandes civilisations n'ont-elles pas toutes abrité des métropoles? Plus encore, ne faut-il pas distinguer entre la *folk-society* et la *folk-culture*, l'une pouvant exister sans l'autre, comme en font foi les migrants qui transportent avec eux leur culture? Surtout, comment prétendre qu'un village inséré dans une région plus vaste résume toute la culture de celle-ci? Redfield offrira certaines réponses au milieu des années 1950[579]. Éloquemment, c'est précisément à ce moment-là que le Québec entamera sa première querelle sociologique, celle de la « *folksociety* », avec pour principaux protagonistes Jean-Charles Falardeau, Philippe Garigue et Marcel Rioux.

---

[578] Marcel Rioux est particulièrement bon lecteur : il semble suivre de près ces débats, qu'il cite dans ses travaux. Voir: George Foster, « What Is Folk Culture? », *American Anthropologist*, vol. 55, 1953, p. 159-173; George M. Foster, « Peasant Society and the Image of Limited Good », *American Anthropologist*, vol. 67, 1965, p. 293-315. Voir aussi, dans le même numéro, Victor Goldkind « Social Stratification in the Peasant Community : Redfield's Chan Kom Reinterpreted », *American Anthropologist*, vol. 67, 1965, p. 863-884; Oscar Lewis, « Urbanization without Breakdown : A Case Study », *The Scientific Monthly*, vol. 75, n° 1, 1952, p. 31-41.

[579] Par exemple, Robert Redfield et Milton B. Singer, « The Cultural Role of Cities », *Economic Development and Cultural Change*, vol. 3, n° 1, 1954, p. 53-73; Robert Redfield, « Societies and Cultures as Natural Systems », *op. cit.*

Si l'urbanisation et l'industrialisation sont des phénomènes universels, c'est par Jean-Charles Falardeau que leur interprétation américaine arrive au Canada français. Nous ne rappellerons pas ici les liens nombreux et documentés qui unissent Falardeau à l'École de Chicago[580]. Il nous suffit de noter que Falardeau est le Québécois dont la pensée s'approche le plus de celle des Redfield, Miner et Hughes. Falardeau a longuement fréquenté ce dernier, il a fait deux années d'études doctorales à l'Université de Chicago, des fonds furent débloqués par la Carnegie Foundation pour la Faculté des sciences humaines de l'Université Laval, et un programme d'études y fut mis sur pied par Hughes.

Cela ne fait toutefois pas de Falardeau un réceptacle béat de la sociologie moderniste américaine. Les travaux de Falardeau sur la paroisse canadienne-française, sa spécialité, offrent une idée des inflexions qu'il donne à la recherche sur la *folksociety*, avec un objet et une préoccupation distincts. Pour le dire d'un trait, sa *folksociology* est en fait une riche et prolifique sociologie de la paroisse[581], unité de base du Canada français, avec la famille. Il reproche même pertinemment à ses collègues, parmi lesquels on peut compter Miner et Hughes, d'avoir utilisé le cadre écologique de la paroisse comme d'autres ont étudié un village, sans en avoir compris le « sens religieux »[582], soit le sens théologique. Sa définition de la paroisse est de fait tirée de la doctrine catholique, et sa forme, dit-il, vient en droite ligne du milieu du XVIIe siècle français :

> to sum up [...] two main social conditions are necessary : (1) that all the members (Catholic) of the parochial group share fully the value-system of the Church as the main motivating factor of the whole of their social life; (2) that the centre of the parochial community be geographically remote enough

---

[580] On peut notamment référer à l'ouvrage de Jean-Philippe Warren, *L'engagement sociologique*, *op. cit.*

[581] Voir notamment ce grand texte qui préfigure les travaux sur l'Église-nation, entre modernité et tradition : Jean-Charles Falardeau, « Rôle et importance de l'Église au Canada français », *Esprit*, n°s 193-194, 1952, p. 214-229.

[582] Jean-Charles Falardeau, « The Parish as an Institutionnal Type », *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, vol. 15, n° 3, 1949, p. 353; « Les recherches de sociologie religieuse au Canada », *Lumen Vitae*, 1951, p. 131. Il répétera à maintes reprises cette critique.

> from other community centres so that the parochial group can constitute and remain a relatively independant, socially homogeneous and self-sufficient whole. These conditions were realized in rural French Canada.[583]

Si cette définition ressemble, à l'évidence, à celle de la *folksociety* de Redfield, homogène et isolée, Falardeau se penche toutefois sur la paroisse du XVIIe siècle français et catholique, qu'il exempte de réflexions sur l'illettrisme, par exemple. Surtout, sa préoccupation est de savoir ce qu'il advient de la paroisse lorsqu'elle se déplace en ville. Marqués par l'esprit urbain, les fidèles se mettent à la recherche d'activités divertissantes, et trouvent sur leur chemin le monde séculier, que la paroisse ne parvient plus à encadrer, encore moins à contenir. Les fidèles en viennent à « magasiner » les paroisses, qui ainsi se concurrencent, tout en n'attirant plus que certaines classes sociales. Dans l'un et l'autre des cas, l'unité paroissiale ne parvient plus à faire société globale autour d'elle. Ainsi dévitalisée, la pratique religieuse, poursuit Falardeau, même si elle demeure élevée, n'est alors plus que coutume face à un *ethos* urbanisé : sa persistance devient le signe d'un mal plus profond, celui du « *cultural lag* »[584], l'écart entre la pratique (coutumière) et la culture (urbaine), que traduit le terme de « déchristianisation »[585]. La solution qu'offre Falardeau, comme plusieurs intellectuels catholiques français, n'est pas la liquidation de la paroisse au profit d'une inévitable modernité, mais plutôt sa réforme urbaine, en accordant autrement plus de place au laïcat, aux préoccupations séculières, aux réseaux transparoissiaux de l'Action catholique spécialisée; il s'agit de refaire société catholique, autrement qu'au XVIIe siècle. Ainsi Falardeau s'élève-t-il contre le curé de la paroisse traditionnelle, « roitelet d'un petit royaume terrestre »[586],

---

[583] Jean-Charles Falardeau, « The Parish as an Institutionnal Type », *op. cit.*, p. 353.
[584] Jean-Charles Falardeau, « Les recherches religieuses au Canada français », *Recherches sociographiques*, vol. 3, n°s 1-2, 1962, p. 220. Marcel Rioux parle pour sa part de « verbalisation », ce à quoi réfère aussi Falardeau.
[585] Jean-Charles Falardeau, « Les recherches de sociologie religieuse au Canada », *op. cit.*, p. 141.
[586] Jean-Charles Falardeau, « Les paroisses dans nos villes : aujourd'hui et demain », *Communauté chrétienne*, vol. 4, n° 24, 1965, p. 481-489.

qui précipite la déchristianisation en important en ville un modèle jugé archaïque. La *folksociology* est ici mise au profit d'une modernisation des paroisses canadiennes-françaises en contexte urbain.

Pour sa part, Philip(pe) Garigue, Anglais de confession protestante converti au catholicisme, ne manquera pas de souligner avec ironie que ce sont les catholiques qui annoncent la fin de la paroisse canadienne-française traditionnelle. Docteur de la London School of Economics, il tirera le premier à boulets rouges contre la « diaspora québécoise » de la *folksociology*, d'abord à l'ACFAS en 1955, puis dans trois articles parus dès 1956, en remontant la filière américaine moderniste jusqu'à Léon Gérin, qui aurait, avec la littérature du terroir, biaisé le regard des Américains et de leurs émules[587]. Garigue, dont les travaux sont relus et appréciés aujourd'hui par certains tenants du révisionnisme et de l'américanité[588], s'oppose en effet à la thèse voulant que la culture traditionnelle n'ait pas préparé les Canadiens français à la vie urbaine et industrielle. Au contraire juge-t-il, les Canadiens français sont aussi modernes que tous les Nord-Américains[589]. S'inspirant des travaux des historiens Guy Frégault et Michel Brunet, il souligne combien la Nouvelle-France n'a rien à voir avec la France d'Ancien régime, que le modèle de la seigneurie comme de la paroisse a dû être adapté à l'environnement américain, et même que l'« agriculturalisme » est jeune du XIXe siècle ultramontain. Il repasse aussi sur les traces de Léon Gérin et étudie de nouveau la paroisse de Saint-Justin. Les Canadiens français dit-il, sont des fermiers et non des cerfs-paysans; ils vendent leurs produits dans les villes; leur paroisse n'est ni isolée, ni rétive au commerce; le droit est régi par l'État, et le curé ne contrôle pas la vie politique. De même, écrit-il, le modèle

---

[587] Philippe Garigue, « Mythes et réalités dans l'étude du Canada français », *Contributions à l'étude des sciences de l'homme*, n° 3, 1956, p. 123-131; « St. Justin : A Case-Study in Rural French-Canadian Social Organization », *The Canadian Journal of Economics and Political Science / Revue canadienne d'économique et de science politique*, vol. 22, n° 3, 1956, p. 301-318; « French Canadian Kinship and Urban Life », *American Anthropologist*, vol. 58, n° 6, 1956, p. 1090-1101.

[588] Voir l'article de Linda Cardinal et Martin Normand, et celui de Gilles Paquet, dans *Recherches sociographiques*, vol. 51, n° 3, 2010.

[589] Voir aussi, Philippe Garigue, « Évolution et continuité dans la société canadienne-française », *Culture*, XVIII, 1957, p. 379-392.

familial canadien-français décrit par Gérin est faux : le taux de transmission d'une ferme de père en fils est somme toute faible, loin en tout cas du modèle uniforme décrit par Gérin, Miner et Hughes. Autrement dit, les Canadiens français sont depuis toujours mobiles; ils ne sont pas rivés et isolés sur leurs terres sous peine de disparaître. Il souligne aussi que le changement social industriel et urbain s'est fait graduellement et sans heurts ni désorganisation à Saint-Justin.

Autant de preuves, pour « Garigue le trublion »[590], que le Canada français peut demeurer fidèle à ses traditions sans crainte de disparaître[591], que « l'on doit concevoir le processus d'industrialisation comme ayant un grand nombre de résultats, qui peuvent être qualitativement opposés », et que « pour développer le Nouveau-Québec, il ne suffit pas de construire des villes, des routes, des chemins de fer. On doit tenir compte aussi des caractéristiques sociales et culturelles des Canadiens-Français »[592]. Si l'archaïsme des paroisses canadiennes-françaises conduit Falardeau à souhaiter leur modernisation, c'est la modernité des paroisses canadiennes-françaises qui sert d'argument à leur conservation chez Garigue, en ce que la culture canadienne-française est facteur d'intégration réussie à la modernité; la relation d'adaptation est renversée. Mais dans les deux cas, c'est la pérennité d'une certaine culture franco-catholique qui est en jeu.

Marcel Rioux se situe quelque part entre Falardeau et Garigue. Un peu plus jeune qu'eux, il fait ses études doctorales à Paris après la guerre. Il concentre son tir

---

[590] Gilles Paquet, « Philippe Garigue, trublion et éclaireur », *Recherches sociographiques*, vol. 51, n° 3, 2010, p. 409-426.

[591] Ce qui le distingue dès lors des lectures américanistes, comme le soulignent Linda Cardinal et Martin Normand, « Philippe Garigue et le Canada français », *Recherches sociographiques*, vol. 51, n° 3, 2010, p. 389-407. Mais alors justement : nous ne sommes pas du tout convaincu que la conception de l'américanité que mettent de l'avant Cardinal et Normand correspond à celle de Garigue « le précurseur ». C'est une chose de donner à voir que la culture traditionnelle canadienne-française était adaptée au continent nord-américain – ce que ne nierait certainement pas un Joseph Yvon Thériault, qu'ils prennent à partie –, s'en est complètement une autre d'en déduire une américanophilie plaidant pour la déconstruction des traditions canadiennes-françaises comme renouement avec son « soi véritable » – ce que critique Thériault. Peut-être, sur ce dernier point, faudrait-il plus minutieusement voir l'évolution de la pensée de Garigue en lien avec le souverainisme québécois, et la critique ciblée de l'exceptionnalisme qu'il en fait.

[592] Philippe Garigue, « Une enquête sur l'industrialisation de la province de Québec : Schefferville », *L'Actualité économique*, vol. 33, n° 3, 1957, p. 436.

sur Redfield, mais tout en prenant sa défense et celle de l'École de Laval contre Garigue, à qui il donne toutefois raison sur certains points. Il consacre toute une annexe de sa monographie de Belle-Anse, publiée en 1957, à la critique des thèses de Redfield[593]. À l'instar de Garigues, il constate lui aussi que les communautés canadiennes-françaises qu'il étudie dans ses quatre monographies sont loin d'être homogènes et isolées; qu'elles sont toutes stratifiées; que ses habitants ont tous des parents en ville et s'y rendent à l'occasion; qu'ils ont accès à la radio et aux journaux, et sont donc insérés dans une sociabilité plus large. Il constate ainsi et surtout un grave travers méthodologique dans la *folksociology*, celui de généraliser en allant de la partie vers le tout. Rioux sera ainsi le premier à employer le terme de « société globale » au Québec, en s'inspirant de Georges Gurvitch[594].

Comme Guindon toutefois, il n'apprécie pas l'entreprise de dévalorisation de la toute jeune sociologie canadienne-française menée par Garigue[595]. Mais ce qui préoccupe le plus le futur marxiste qu'est Rioux, et ce qui le rend sympathique à la démarche de la *folksociology*, c'est la question du décalage entre la réalité et les idées, entre l'empirie et l'idéologie[596]. C'est non pas la société primitive ou folk qui l'intéresse, comme Falardeau, ni non plus son inhérente modernité en sol nord-américain, comme Garigue, mais véritablement l'état transitoire entre les deux. Conscient d'avoir affaire à des idéaux-types, la société transitoire dite « paysanne » lui apparaît comme la seule société véritable, car concrète[597]. Il reproche ainsi à Redfield d'avoir peu réfléchi la société paysanne, de l'avoir ravalée, avec la société

---

[593] Marcel Rioux, *Belle-Anse*, Ottawa, Ministère du Nord canadien et des ressources nationales, Musée national du Canada, 1957.

[594] Gilles Bourque, « Société traditionnelle, société politique et sociologie québécoise, 1945-1980 », *op. cit.*, p. 56.

[595] Pierre Dandurand et Louis Maheu, « Préface à l'édition française », Hubert Guindon, *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*, Montréal, Les Éditions Saint-Martin, 1990, p. ix.

[596] Marcel Rioux, « Remarques sur la notion de culture en anthropologie », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 4, n° 3, 1950, p. 311-321; « Remarques sur les valeurs et les attitudes des adolescents d'une communauté agricole du Québec », *Contributions à l'étude des sciences de l'homme*, n° 3, 1956, p. 133-143.

[597] Marcel Rioux, « Les sociétés paysannes : méthodes d'études », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 5, n° 4, p. 493-504.

primitive, sous le label de la *folksociety*, en faisant s'équivaloir *folksociety* et *folkculture*. Mais il reproche également à Garigue de ne pas avoir compris la fonction idéal-typique de la *folksociety*[598], comme à Falardeau d'avoir confondu « idéologie » et « culture globale »[599] – ou duplessisme et Canada français, duplessisme et culture populaire. Rioux note dans ses études monographiques que les paroissiens se rendent assidument à la messe, tiennent pour acquise la vérité du dogme, mais en même temps, parsèment leur vie de nombreux compromis avec les enseignements de l'Église, sans contradiction ni heurts. Encore et encore, il se demandera si l'état naturel des sociétés est, ou non, la correspondance entre idéologie et pratiques; tout au plus dira-t-il qu'un trop grand décalage n'est pas souhaitable : d'où la légitimité du combat contre l'idéologie duplessiste, auquel il participe dans *Cité libre*[600]. Mais une fois le régime duplessiste tombé, il jugera dès 1962 que la société idéale est un dépassement de la modernité par un réinvestissant du potentiel critique et émancipatoire des restes de tradition au Québec[601]. C'est l'idéologie qu'il découvre, plutôt que l'archaïsme d'une société et de sa « culture globale »; c'est le réinvestissement créatif de la tradition populaire auquel il appelle; c'est l'étude des sociétés concrètes qui l'intéresse, dans une dialectique qu'il conçoit nécessaire entre le moderne et le traditionnel, où le milieu populaire fonde les représentations collectives.

---

[598] Marcel Rioux, « Remarques sur les concepts de folk-society et de société paysanne », *Anthropologica*, n° 5, 1957, p. 147-162.
[599] *Ibid.*, p. 158.
[600] Marcel Rioux, « Idéologie et crise de conscience du Canada français », *Cité libre*, n° 14, 1955, p. 1-29.
[601] On peut même lire ici et là certains *mea culpa* : « Encore assez récemment, l'histoire qui s'écrivait chez nous avait moins pour fonction de nous faire connaître intégralement le passé que de nous donner des raisons de survivre comme peuple. Si, donc, à certains moments nous avons eu tendance à rejeter cette histoire, nous sommes peut-être allés trop loin et nous avons, comme disent les Anglais, jeté l'enfant avec l'eau sale de la cuvette. Il en va de même pour les notions de société et de culture globales » (Marcel Rioux, « L'étude de la culture canadienne-française : aspects micro-sociologiques », *Recherches sociographiques*, vol. 3, n°s 1-2, 1962, p. 269). Voir aussi : Marcel Rioux, « Sur l'évolution des idéologies au Québec », *Revue de l'Institut de sociologie*, n° 1, 1968; Marcel Rioux, « Remarks on emancipatory practices and industrial societies in crisis », *Canadian Review of Sociology / Revue canadienne de sociologie*, vol. 21, n° 1, 1984, p. 1-20.

Si pour Falardeau la tradition doit être adaptée à la modernité, si pour Garigue l'une se fonde dans l'autre en Amérique, elles sont en tensions chez Rioux. À ce titre, loin de se contenter de plaquer les catégories de l'École de Chicago, les sociologues canadiens-français, même Falardeau, se les sont appropriées, en ont débattu. Falardeau conviendra dès 1968 des limites méthodologiques liées à la généralisation monographique de la *folksociety*[602]. On peut même dire qu'à force d'études et de débats, l'un des bilans de la *folksociety* québécoise est d'avoir accouché du point de vue de la « société globale », c'est-à-dire d'une vue complexifiée et étagée du Québec en devenir, comme l'ont écrit Marcel Fournier et Gilles Bourque, mais aussi et plus encore, *du Canada français comme société globale*, où la mobilité verticale et horizontale était de mise, où la paroisse faisait partie d'un tout plus vaste, où les idéologies ne subsumaient pas le réel, tout en participant d'une culture et de pratiques vivantes. Autrement dit, l'un des fruits de la querelle de la *folksociety* est certes la notion de « société globale », mais pas seulement pour analyser le Québec moderne, étatique et territorial. Pendant quelques années, c'est même explicitement du Canada français comme société globale dont il fut question[603]. Marcel Rioux résume ainsi l'obscurcissement temporaire de la réalité globale du Canada français, en faisant largement la part des choses :

> Parce qu'à un certain moment, une certaine idéologie voulait nous enfermer dans une culture et une société étriquée qu'elle avait pris soin de définir elle-même, plusieurs ont eu tendance à nier cette société et cette culture et à rechercher d'autres unités globales pour y intégrer notre réalité socio-culturelle. Il faut ici nous rappeler que les deux décennies d'existence de la recherche systématique en sociologie et en anthropologie

---

[602] Notamment dans la réédition du recueil de textes de Léon Gérin, où il fait même une part honorable à Garigue, en le discutant et en y republiant ses analyses. Jean-Charles Falardeau, *Léon Gérin et l'habitant de Saint-Justin*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1968.

[603] Voir notamment tous les travaux de Falardeau, mais aussi de Garigue, sur « l'Église-nation », qui intègre (et décloisonne) par en haut les paroisses. Voir aussi, par exemple, Fernand Dumont, « L'étude systématique de la société globale canadienne-française », *Recherches sociographiques*, vol. 3, n° 1-2, 1962, p. 277-292; « Gérard Fortin, « Une société globale à la recherche d'elle-même », *Recherches sociographiques*, vol. 8, n° 1, 1967, p. 7-13; Marcel Rioux et Yves Martin (dirs.), La société canadienne-française, *op. cit.*, publié en 1971.

> coïncident avec la période où la plupart d'entre nous étaient en révolte contre cette idéologie-là [...] Encore ici, notre appartenance à la société nord-américaine et l'influence qu'ont exercée sur nous ses sociologues ont eu tendance à masquer la réalité des classes sociales et à faire des praticiens des sciences de l'homme des fonctionnaires au service du gouvernement et des grandes entreprises. Les sociologues américains se proposent comme des spécialistes qui peuvent aider le système social à bien fonctionner. [...] Ce devrait être une des premières tâches des départements d'anthropologie ou, à tout le moins, de ceux des spécialistes qui s'intéressent à l'étude du Canada français de créer un schème de catégorisation et d'interprétation des œuvres culturelles des Canadiens français; ce schème devrait être élaboré en fonction de la culture globale et, pour éviter l'aliénation culturaliste, ces efforts de systématisation devraient se conjuguer avec ceux des sociologues qui étudient la société globale...[604]

S'agissant d'une querelle fondatrice, osons pousser un peu plus loin l'hypothèse de ses *effets* fondateurs, de son potentiel heuristique matriciel. Ne peut-on y voir quelque chose des *trois* courants – et non de *deux* courants qui mireraient la dichotomie tradition-modernité[605] – de l'historiographie québécoise contemporaine : moderniste (Falardeau), révisionniste (Garigue) et néo-sensible (Rioux)? Pris néanmoins comme un tout, ces trois approches telles que formulées initialement par Falardeau, Garigue et Guindon, étaient plus proches de la « nouvelle sensibilité historique » dans la mesure où c'est bien une dynamique dialectique entre la tradition et la modernité qui était à l'étude : les trois, en quelque sorte, refusaient le diagnostic de la *folksociety* comme tradition canadienne-française pleinement et irréversiblement « fossilisée » et « paria ». À ce titre, si on veut poursuivre l'analogie avec tout ce qu'elle a de problématique, on pourrait dire que contrairement à la pensée moderniste triomphaliste de Gérard Bouchard ou d'Yvan Lamonde, les sociologues de la

---

[604] Marcel Rioux, « L'étude de la culture: aspects micro-sociologiques », *op. cit.*, p. 269-272.

[605] C'est ce que fait notamment Jean-Philippe Warren dans la page qu'il consacre à la querelle de la *folksociety* : tous pour la *folksociology* moderniste, tous contre Garigue qui ne verrait pas le retard canadien-français. Jean-Philippe Warren, *L'engagement sociologique*, *op. cit.*, p. 289.

folksociety et de la société globale canadienne-française n'en sont pas restés au stade iconoclaste du « sionisme pur », d'une modernité radicale de l'américanité, comme chez d'autres une « *sacred Christian history* » plaquée sur le parcours juif.

Non pas d'un modernisme radicalisé, il s'agit bien davantage, chez ces pères fondateurs de la sociologie québécoise, d'une sociologie *de facto* des modernités multiples. La critique de la société canadienne-française, la recherche d'outils d'analyse à l'étranger, ne signifiait pas (encore) l'américanisation du Québec, mais sa revitalisation, notamment catholique, ainsi que la constitution d'un champ sociologique proprement québécois. Comme l'écrivait Marcel Fournier, dans un article publié en 1974,

> quels que soient leurs titres ou leurs qualifications, les chercheurs étrangers perdent alors, du seul fait d'être étrangers et de n'avoir pas une connaissance acquise par la familiarisation avec le Québec, leur légitimité et sont disqualifiés lorsqu'ils entreprennent des recherches sur cette société et qu'ils utilisent un appareil conceptuel et méthodologique élaboré aux États-Unis [...] La polémique qu'ouvre Philippe Garigue et à laquelle participent certains sociologues québécois n'a donc pas seulement une dimension théorique ou idéologique, elle a aussi une portée politique ou stratégique : elle révèle la possibilité et la nécessité que de nombreuses recherches sociologiques soient entreprises et qu'un plus grand nombre de sociologues québécois soient formés dans les universités francophones.[606]

Les chiffres qu'y cite Marcel Fournier pour montrer l'effort impressionnant d'indigénisation du champ sociologique québécois d'alors, soucieux de se distinguer des réseaux de publication américain et français, de créer un savoir et un « capital » cognitif nationaux, ont de quoi faire rougir les sociologues d'aujourd'hui... Mais c'est que l'intention y était, celle de concevoir l'objet « Québec » comme un objet en propre, irréductible à quelques processus américains et/ou universels. Le Québec ne

---

[606] Marcel Fournier, « La sociologie québécoise contemporaine », *Recherches sociographiques*, vol. 15, n°s 2-3, 1974, p. 185-186.

pouvait être à leurs yeux un laboratoire sociologique de concepts et de théories américaines, et ses sociologues des sous-traitants autochtones. Comme l'a éloquemment montré Rioux, nulle recherche d'une illusoire adéquation parfaite entre une empirie américaine, et de « vraies » représentations collectives, tout aussi américaines[607]. Tout au plus y cherchaient-ils une représentation de soi qui corresponde à l'« intention collective » et qui donne prise sur le réel (en partie) moderne. Ces pères fondateurs de la sociologie québécoise ont en quelque sorte fait un travail semblable à celui d'Eisenstadt pour la société juive et israélienne, pour des raisons semblables. Comment le note avec raison Jean-Philippe Warren,

> Chez les sociologues de l'après-guerre, la question était en somme la même : comment être moderne sans être américain? Comment penser ensemble la civilisation américaine et l'identité des Canadiens-français? « Comment concilier, se demandait Falardeau, le souci d'une certaine prospérité collective avec les exigences spirituelles de la culture et du christianisme dont nous nous réclamons? » Comment la culture canadienne-française pouvait-elle s'adapter aux situations nouvelles, « intégrer les éléments de la technologie industrielle moderne nécessaire à la prospérité économique », sans se trahir elle-même?[608]

S'il est donc vrai que la sociologie de l'Université Laval « était, elle, en conjonction avec un mouvement progressiste qui allait aboutir à une prise concrète du pouvoir et à son exercice opératoire dans les différentes sphères du gouvernement, au fédéral d'abord, au provincial quinze ans plus tard »[609], nous devrions persister à en voir les effets religio-politiques au cœur du Québec moderne.

Mais chaque chose en son temps. C'est sur le sentier de la genèse de la société globale canadienne-française que nous terminerons ce chapitre, pour gagner le chemin de notre synthèse, en poursuivant l'analogie heuristique avec le parcours bio-intellectuel d'Eisenstadt, de la petite nation juive et des modernités multiples.

---

[607] À ce sujet, lire Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.*
[608] Jean-Philippe Warren, *L'engagement sociologique*, *op. cit.* p. 369.
[609] *Ibid.*, p. 295.

3.3 De la folksociety à la « question de Durham » – vers la société globale canadienne-française

De la *folksociety* à la « question de Durham », il n'y a qu'un pas derrière – ou devant – tant cette question est celle que soulèvent inlassablement les contempteurs et hérauts critiques du passé québécois. C'est bien la question de l'inadéquation du Bas-Canada à la trame moderniste anglo-américaine que posa Lord Durham dans son célèbre rapport. Et c'est à l'aune de cette modernité, celle d'un « peuple d'individus » – d'une nation contractualiste – opposé au « peuple d'héritage » – d'une nation substantiviste –, qu'il recommanda l'assimilation bienfaitrice des Bas-Canadiens, tant l'avenir lui paraissait alors sans horizon pour ce « peuple sans histoire ». Au contraire de Durham, Toynbee, cette fois, à rebours de la lecture qu'il faisait de la civilisation juive, réservait la gloire à la nation française et catholique d'Amérique préservée d'un Occident en décadence[610]. Comme l'explique Joseph Yvon Thériault,

> Quoique « la supériorité de l'esprit d'entreprise des Anglais » est incontestable, ce n'est jamais au nom de cette supériorité qu'il [Durham] fonde l'argument définitif pour l'assimilation, mais au nom de l'avenir, au nom du principe civilisationnel qui construira et développera le continent : bref, au nom de l'individualisme des modernes. [...] Refuser ce principe au nom d'une conception substantielle du peuple, au nom d'un héritage à conserver, condamnerait le peuple au statut minoritaire, à demeurer hors de l'histoire.[611]

Souvent plus que la Conquête elle-même, c'est l'échec des Rébellions patriotes et surtout la forme que prit alors la nation canadienne-française qui figure comme « sortie de l'Histoire » chez nombre de modernistes québécois. La conception catholique de la nation qui s'institue progressivement est conçue comme « refuge » plutôt que « projet ». Ainsi Michel Bock de se demander,

---

[610] Richard Arès, « Sur une prédiction d'Arnold Toynbee », *Relations,* vol. 10, avril 1950; Michel Brunet, « Le métahistorien Arnold J. Toynbee et la minorité canadienne-française », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 5, n° 3, 1951, p. 362-372.
[611] Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.*, p. 293.

> [l]e projet canadien-français était-il contraire à la modernité sous toutes ses formes? Doit-on le réduire à une volonté de fuite dans le mythe face à un présent trop lourd à porter et à un avenir apparemment impossible à maîtriser? Les chercheurs s'entendent, de manière générale, pour présenter le « nationalisme de conservation » du Canada français comme le résultat au moins partiel de la défaite de 1837-1838.[612]

Il s'en faut de peu pour que ces élites canadiennes-françaises soient accusées de traîtrise, de collaborationnisme, au mieux de dévoiement de la normalité continentale[613].

> De tels jugements tombent comme autant de couperets : sortie de l'histoire, fuite dans le discours idéologique, marginalisation de la nation et régression vers sa culturalisation, tout cela sous l'œil d'un clergé servile et opportuniste (surtout au sommet de la hiérarchie) qui, en mettant tout son poids derrière le projet de Confédération en 1867, contribua à priver la nation de son indépendance – et donc de sa liberté.[614]

Comme chez Eisenstadt, c'est à cette lecture « fossilisée » et « paria » que s'attaque Joseph Yvon Thériault, mais aussi Michel Bock et Éric Bédard, en invitant à une lecture contextuelle (ou compréhensive) et complexifiée (ou dialectique) du Canada français, celle d'une société globale particulière, sise là où l'Histoire l'a placée, et non celle d'une ethnie pathologiquement en marge d'Elle.

Dans un ouvrage paru en 2004, l'historien Marcel Bellavance soulève de nombreuses questions pertinentes quant aux particularités du nationalisme patriote puis canadien-français. Ces questions d'intérêt sont le résultat d'un sincère effort de penser le Canada français dans le cadre des théories comparées, en s'attardant

---

[612] Michel Bock, « Se souvenir et oublier : la mémoire du Canada français, hier et aujourd'hui », Joseph Yvon Thériault, Anne Gilbert et Linda Cardinal (dirs.), *L'espace francophone en milieu minoritaire. Nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, Montréal, Fides, 2008, p. 175.
[613] Par exemple, Stéphane Kelly, *La petite loterie. Comment la Couronne a obtenu la collaboration du Canada français après 1837*, Montréal, Boréal, 1997.
[614] Michel Bock, *op. cit.*, p. 176.

compréhensivement aux écarts aux modèles théoriques[615] malgré, *in fine*, son parti pris moderniste, qui n'en révèle que davantage les difficultés d'une lecture ajustée de l'édification nationale canadienne-française. Si, à l'instar des synthèses modernistes décrites en introduction, Bellavance inscrit le mouvement des Patriotes dans un mouvement classique de démocratisation et de nationalisation, il emprunte toutefois aux travaux peu connus du sociologue tchèque Miroslav Hroch pour observer trois phases lors des évènements menant aux Rébellions de 1837-1838. Cette influence hrochienne est décisive, puisque Hroch a cherché à comprendre les particularités des mouvements de libération nationale d'Europe de l'Est, soit, comme le Canada français, des sociétés conquises par une nationalité étrangère. Il s'agira d'ailleurs là d'une particularité à retenir de la formation nationale canadienne-française en sol d'Amérique, observe Lionel Groulx : « seul ou à peu près, parmi les grandes colonies des Amériques, autre fait à ne pas oublier, le Canada français a subi l'épreuve de la conquête »[616].

Ainsi, dans l'ouvrage de Bellavance, « une première phase A, dite culturelle, recouvre [...] la période de la crise de conscience d'une identité personnelle et collective et de l'intérêt avant tout érudit d'une certaine élite ». Puis, à cette première phase, suivrait « la politisation de la question culturelle par les activistes et les patriotes à l'intérieur d'institutions politiques officielles (phase B) [...] [culminant dans] le mouvement de masse révolutionnaire (phase C) en faveur de l'autodétermination. »[617] Seulement, de poursuivre Bellavance, si les Patriotes ont été à même de mener à terme les phases A et B, ce que traduirait le conflit avec les Anglais pour le gouvernement responsable, le mouvement de masse révolutionnaire

---

[615] « Cet essai est ainsi né de la frustration de trouver si peu de traces de ces modèles dans notre historiographie et de voir réduire, par conséquent, l'histoire de la période des Rébellions de 1837-1838 et de la conscription de 1918 à des phénomènes singuliers sans affinité avec le siècle ni avec le monde atlantique. » Marcel Bellavance, *Le Québec au siècle des nationalités. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Vlb éditeur, 2004, p. 205.

[616] Lionel Groulx, *Histoire du Canada français depuis la découverte*, tome 1, Montréal, Fides, 1960, p. 268.

[617] Marcel Bellavance, *op. cit.*, p. 85.

(phase C) aurait ultimement été récupéré et dévoyé de son chemin par le « pacte aristocratique » entre la Couronne britannique, le clergé catholique et les marchands du Haut et du Bas Canada, pour le maintien du *statu quo*[618].

Cette thèse n'est évidemment pas propre à Bellavance, tant s'en faut; elle est l'interprétation commune d'un parcours « normal » et américain de la société québécoise, qui aurait été détourné par le clergé. Son cadre théorique, liant organiquement chaque moment à un autre, amène toutefois Bellavance à soulever des questions supplémentaires des plus pertinentes. Après tout, si la « phase A » avait été réussie, comment une identité nationale clairement définie, partagée par la population, aurait-elle ensuite pu être « dévoyée » par les élites? Bellavance n'a-t-il pas reproché à Fernand Ouellet d'utiliser l'argument instrumental, celui de la manipulation des masses au service d'intérêts de classe, pour expliquer le soutien populaire aux Patriotes[619]? Comment alors user du même argument avec le clergé, en réduisant l'édification nationale bas-canadienne au parcours moderniste et continental « normal »? « Elles [les élites] procéderont en récupérant le discours identitaire du Parti patriote et en le dépouillant du projet politique qui l'avait accompagné... »[620] Bellavance n'avait-il pas mis en garde contre les réductionnismes modernistes?

> Cette approche de la nation à travers l'observation empirique nous mènera aux deux principales manières de penser la nation qui s'imposent actuellement. La première, qui la perçoit en termes d'ethnie, renvoie à des caractéristiques naturelles, stables et innées. La seconde, qui l'identifie à la citoyenneté, renvoie à une culture politique acquise. Cette démarche binaire a l'inconvénient d'enfermer toutes les expériences nationales passées et présentes dans un cadre de référence étroit et laissant peu de place à des approches complémentaires comme celles plus nuancées que défendaient, par exemple, certains philosophes comme Fichte, plusieurs Patriotes canadiens en 1837-1838 et, même, un

[618] Voir notamment les pages 28-36, *Ibid.*
[619] *Ibid.*, p. 163.
[620] *Ibid.*, p. 33.

> idéologue conservateur et ultramontain comme l'évêque Laflèche...[621]

Ainsi sa question demeure-t-elle en suspens, à défaut de réponse convaincante : « pourquoi ce peuple n'a-t-il pas poursuivi cette quête d'indépendance à l'instar de nombreux autres peuples à la même époque? » « Tout se passa ici comme si le défi [de la révolution démocratique et nationale] était trop grand pour cette nation encore jeune »[622]...

Et si la nation découverte lors des luttes pour le gouvernement responsable des Patriotes ne fut pas la nation « civique » et « américaine » que ceux-ci projetaient – comme l'a également observé Durham, qui s'attendait non pas à une lutte entre « races », mais entre une colonie et sa métropole? Voilà, après tout, précisément l'originalité de la grille d'analyse proposée par Hroch dans *Social preconditions of national revival in Europe. A comparative analysis of the social composition of patriotic groups among the smaller european nations*[623], dont s'inspire Bellavance : elle suppose non pas une trame nécessaire à toutes les nations en modernité, mais plutôt son enracinement particularisant auprès d'une population qui en partage la définition. Cette grille rend ainsi plus importante que jamais la juste définition de la nation, comme condition à son déploiement, ce que Hroch confirmera davantage dans l'introduction à la réédition de son ouvrage paru en 2000 :

> *[I] underestimated [...] the role of the learned Phase A as a precondition of national success : only through the knowledge of history, through the codification of « national language », through a scientific description of what is the territorial space of « our » nation, could the nascent be described and characterized. National agitation under conditions of a well-developped Phase A usually had better chances of formulating its goals in a more convincing way.*[624]

---

[621] *Ibid.*, p. 38.
[622] *Ibid.*, p. 152.
[623] Miroslav Hroch, *Social preconditions of national revival in Europe. A comparative analysis of the social composition of patriotic groups among the smaller european nations*, New York, Cambridge University Press, 2000 (1985),
[624] *Ibid.*, p. xv.

Plus précisément, dans le cas de nations conquises, c'est la définition d'une nation distincte qui fait figure de *leitmotiv* : « *the successful course of Phase A : successful in so far that it clearly distinguished the nation-to-be from its neighbors, codified its language, provided basic information about the "national" past, and so forth* »[625]. « *For small nations, their culture and history have become both means and ends of their existence [...] For it defines their very* raison d'être *as a separate unit* »[626], de corroborer Anthony D. Smith. Ce qui ne veut pas dire, comme le souligne avec raison Joseph Yvon Thériault, qu'elles sont seules à mettre de l'avant leurs particularismes, à avoir connu le moment romantique, celui d'enracinement des principes nationaux[627]. C'est toutefois dire que ce moment romantique donne voix – et leur offre une voie – à leur édification nationale.

C'est cette proposition d'un parcours d'édification nationale original au Canada français, moderne *et* culturel, que l'on retrouve au mieux développée chez Fernand Dumont. Si on retrouve chez lui plusieurs de ces interprétations-critiques du nationalisme canadien-français – on lui doit la notion du « long hiver de la survivance » –, son intérêt particulier pour la culture, comme sa dialectique (plutôt que son opposition) entre la « culture première » et la « culture seconde »[628], l'ont

---

[625] *Ibid.*

[626] Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism*, *op. cit.*, p. 217.

[627] En cela, dit-il, « on ne contestera ici ni la périodisation ni même la tendance générale relevée par ce schéma interprétatif lorsqu'il met de l'avant, au sein de l'histoire de la nation française d'Amérique, une période politique – avant 1840 –, une période culturelle – entre 1840 et 1960 –; et une nouvelle période politique – de 1960 à aujourd'hui. Ce que l'on contestera toutefois, ce sont : 1) l'assimilation ainsi faite entre une période politique qui renverrait à une modalité d'intégration sociétale de type national et une période culturelle qui renverrait à une modalité d'intégration sociétale de type ethnique ; 2) la dimension régressive, tout au moins anormale, atypique en regard de la modernité, qu'impliquerait un tel cheminement de la référence nationale au Québec; et enfin 3) le caractère unilatéral d'une telle périodisation, comme si les dimensions politique et culturelle de la nation s'excluaient mutuellement. » Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.*, p. 344.

[628] La nation en modernité cherche à faire correspondre la « culture première » et la « culture seconde », à juxtaposer « un sens premier du monde disséminé dans la praxis propre à mon contexte collectif et un univers second où ma communauté historique tâche de se donner, comme horizon, une signification cohérente d'elle-même. Cette distance et les deux pôles qui l'indiquent, c'est bien ce qu'il faudrait entendre par le concept de culture » Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1968, p. 41.

mené à ouvrir des voies et des hypothèses prometteuses. En effet, c'est bien cette idée d'un parcours d'édification nationale propre au Canada français et au Québec que semble explorer Fernand Dumont, en 1993, dans son ouvrage bien connu, *Genèse de la société québécoise*. À la manière de Miroslav Hroch, la constitution d'une identité nationale précède et conditionne la mobilisation politique et populaire:

> [O]ù finit la genèse? On ne s'attend pas à ce que j'indique une date approximative. La genèse est achevée lorsque la *référence* est complétée : quand, à partir du sentiment d'une identité commune, on est passé aux conditions de la vie politique, au discours national, à des projets collectifs, à une mémoire historique, à l'institution d'une littérature. En d'autres termes, quand une collectivité est parvenue à la conscience historique.[629]

Cette symbolique commune ne saurait être arbitraire chez Hroch et Dumont. Elle devrait, sans s'y réduire, transposer une réalité vécue par la communauté. Elle se devrait d'être pertinente, de faire sens pour la communauté de destin à laquelle elle réfère, et donc de puiser à même les expériences, expressions et normes des *regroupements par appartenance* et des *regroupements par intégration* :

> elle [la typologie] n'exclut pas [car ce sont avant tout des types] que tel type s'alimente de tel autre dans ses commencements et dans sa survie. Les petits groupes d'appartenance ne rassemblent pas des individus au hasard des affinités électives; des statuts et des rôles semblables ou complémentaires y contribuent. Pour sa part, l'intégration ne saurait être strictement formelle, maintenant des individus dans un anonymat rigoureux. Quant à la *référence*, elle donne lieu à des organisations, ce qui rend possible la transposition de la symbolique dans des discours. Par ailleurs cette symbolique est transmise au ras du sol, dans des groupes d'appartenance, dans des familles, dans d'autres solidarités restreintes.[630]

---

[629] Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, *op. cit.*, p. 18.
[630] Fernand Dumont, *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologie*, Montréal, Fides, 1987 p. 43.

Pour chacun de ces regroupements, et donc pour une population élevée à la référence où coexistent ces trois regroupements, existent trois niveaux sociaux correspondants, selon Dumont: au niveau de l'appartenance se situeraient les *expériences* et *expressions* de la vie collective ; au niveau de l'intégration les *savoirs*, règles et *normes*; au niveau de la référence la *tradition* et la *conscience historique*. Dynamiques, ces trois niveaux s'alimenteraient les uns aux autres : du bas vers le haut, les expériences et expressions de la communauté s'institutionnaliseraient au niveau collectif dans les normes et règles (expression de certaines expériences individuelles communément partagées) tandis que la tradition serait la « mémoire vivante » de tout le savoir, de toutes les normes, expériences et expressions de la vie collective, que la conscience collective, ou vue réflexive sur la tradition, se chargerait d'actualiser :

> En fin de compte, la *référence* n'est pas un cadre abstrait où l'individu puiserait des indices lointains de son identité, sous prétexte que la collectivité en cause est souvent de vastes dimensions (nation, classe, communauté croyante...). La symbolique commune entretient constamment son explication, son interprétation; elle se dit dans des signes tangibles, dans des attestations dont certaines relèvent de la parole et du commentaire d'expériences très personnelles [...] L'expérience humaine est *instituée*. Elle est mémoire et intention; elle s'exprime grâce à la médiation d'une symbolique collective; elle se détermine dans des discours. Tel est le destin de la référence, de la communauté qui s'y reconnaît.[631]

Ainsi, par son institutionnalisation et sa réflexivité, une communauté élevée à la « référence », à la « conscience historique », se distinguerait des « ethnies », ou des groupes par appartenance[632].

Ce passage de l'ethnie à la nationalité, de l'intégration à la référence, de la prémodernité à la modernité, se découpe lui-même en plusieurs moments

---

[631] *Ibid.*, p. 47-48.

[632] Sur les acceptations du terme « ethnie » dans la littérature québécoise, et leur critique, voir Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.*, p. 338.

chronologiques. Ainsi, si la Nouvelle-France et la Conquête ont donné aux colons français un « sentiment national », la naissance d'une élite politique libérale dès 1791 grâce à l'Assemblée élue aura engendré une « conscience nationale » parmi les « Canadiens », puis une « conscience politique », suivant les conflits parlementaires et patriotes qui suivirent. Mais ce n'est que dans la foulée de l'Acte d'Union puis de la Loi constitutionnelle, avec l'avènement de l'Église catholique comme figure du « sujet collectif national », que le sentiment devenu conscience s'est alors fait référence, conscience historique, soit discours, partagé, sur la nation et son histoire[633].

> Durant les décennies 1840-1870, de l'économie aux modalités des pouvoirs, l'ensemble des structures sociales est remanié; les idéologies remodèlent les orientations de la collectivité; la reconstitution du passé s'impose comme une nouvelle urgence; la littérature devient une institution nationale. En somme, la construction de la référence collective connaît alors son premier achèvement.[634]

Nationalisme politique contre nationalisme culturel, libéralisme contre nationalisme, démocratisation contre nationalisation, conflit de classe contre conflit national, tout semble se jouer et se bousculer, au début du XIXe siècle bas-canadien, aux portes de la référence. C'était toutefois l'Église catholique, à la lecture de Dumont, qui était appelée à constituer cette première référence nationale :

> L'idée de nation [comme culture] et celle de république [comme participation politique] se rencontrent; elles n'arrivent pas à se fondre. Chacune est un réactif par rapport à l'autre. Si la république est volonté d'égalité, il faudra montrer que les institutions nationales héritées s'y conforment. Sinon, n'aura-t-on pas à supprimer ces institutions pour que la république advienne selon la pureté de ses principes?[635]

---

[633] Sur ces termes qui, à l'instar d'un Hroch, sont des processus ou des moments aussi essentiels que chronologiques, Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, *op. cit.*

[634] *Ibid.*, p. 191.

[635] *Ibid.*, p. 177. Ou encore, « On ne qualifiera donc pas de nationaliste la représentation politique de la collectivité que prônaient les leaders dans la première moitié du XIXe siècle. C'est même avec embarras et de pénibles tâtonnements que ces porte-parole essayaient de cerner l'entité nationale. [...] Entre la nation et la politique, le raccord avait failli se produire dans les années 1830, par la médiation

Et il ajoute : « [c]e dilemme s'est dénoué au mitan du XIXe siècle. Désormais, la nation sera vue avant tout comme une entité culturelle, un ensemble de traditions »[636].

De fait, nota Dumont, à la suite de Falardeau, Garigue et Guindon, l'Église avait depuis un temps conquis les cœurs :

> Plus près du peuple par la paroisse, par les communications informelles dont elle dispose, par sa faculté de rallier les dévouements les plus divers, par l'appel à la charité qui a toujours fait partie de sa doctrine, l'Église répond à sa manière aux misères du temps. En conséquence, elle en acquiert une présence dans la vie des communautés populaires qu'aucune autre institution n'est capable d'égaler.[637]

Ainsi naissait « l'Église-nation » :

> L'Église assume une tâche politique que l'État laisse vacante. Une politique de la culture, puisque la nation est d'abord identifiée à des genres de vie. À partir des années 1850, sous l'égide de l'Église, la culture québécoise consolide donc ses caractéristiques originales pour le siècle à venir. N'y voyons pas une construction artificielle plaquée sur la société par le clergé. Pour que ce travail réussisse, il faut que les circonstances s'y prêtent, que le pouvoir ecclésiastique soit confirmé par l'abandon de l'État; il faut surtout que la collectivité elle-même s'offre à pareille entreprise par les traits de sa propre structure. En se donnant comme un pouvoir autonome et une « société parfaite », en s'alimentant aux sources de l'ultramontanisme européen, l'Église s'attribue une responsabilité première dans la définition de la nation.[638]

Et ainsi naissait un nationalisme culturel catholique, fondant une première référence nationale, une première historicité, mais également une première

---

de l'idée de république. Après qu'on l'eut prise pour modèle, la société américaine devait, selon certains, intégrer le Bas-Canada. Mais comment concilier pareille orientation avec la survie de la nation? Les institutions qui caractérisaient les Canadiens français semblaient peu compatibles avec les traits fonciers de la république voisine » (*Ibid.*, p. 327).

[636] *Ibid.*, p. 327.

[637] *Ibid.*, p. 322.

[638] *Ibid.*, p. 229.

structuration de la dynamique institutionnelle religio-politique au Canada français et au Québec – une société globale[639] –, fixant les contours du nationalisme d'ici et ses modalités d'expression, dynamique dont nous nous proposons de suivre l'évolution et les différentes configurations jusqu'à aujourd'hui. Ni essentialiste[640], ni arbitraire[641], ni strictement culturelle ou politique, la référence nationale est le partage d'une même symbolique, qui change et s'adapte au monde réel, dont elle n'est toutefois pas la réplique, mais une interprétation. Pour qu'une telle référence nationale existe, il faut que la société ne se pense plus sur le seul mode affinitaire de l'appartenance, ni dans une interaction constante au sein d'une association. Il faut qu'elle soit déjà à distance réflexive d'elle-même, qu'elle s'institue par le discours. Lorsqu'un groupe s'élève à la référence nationale, c'est qu'il a acquis un sentiment de sa distinction, qui s'est exprimé dans une conscience politique, qu'a réfléchie une conscience historique. Ainsi, la référence nationale participe *de facto* d'une certaine modernité réflexive, autonome et historiciste; elle met en scène et répond au besoin symbolique d'une société diversifiée que ne tient plus ensemble la simple répétition de la tradition.

Autrement dit, pour résumer le schéma d'édification de la nation canadienne-française, le contexte politique et culturel est de première importance, alliant les schémas à l'américaine des Patriotes, celui des premières démocraties, et celui des petites nations dominées d'Europe de l'Est. C'est dans le contexte d'une « société

---

[639] « Il n'y a pas de doute que ce passage du politique au culturel, d'une affirmation nationale démocratique à une affirmation spirituelle de l'identité, s'est produit, mais cela ne signifie pas nécessairement le passage à une représentation ethnique de la nation. Pour qu'il en soit ainsi, il aurait fallu qu'en plus la référence identitaire abandonne ses velléités d'être une société globale, que la "nation" ou plutôt l'ethnie canadienne-française se définisse dorénavant comme partie intégrante d'un tout plus large, la nouvelle nation canadienne, ou encore qu'elle se replie sur une identité première, les traits primordiaux de l'ethnie canadienne-française. Ce n'est pas à de telles modalités d'intégration sociétale que renvoient l'histoire de la représentation et la régulation sociétale canadienne-française; elles s'affirment davantage à travers le prisme d'une nation culture ». Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.*, p. 345.

[640] « [L]a *référence* qui confère cohésion à la communauté n'est pas figée dans un système intemporel de discours et de rites; elle est l'héritage d'une expérience plus vaste que la mienne; elle est l'actualisation d'une tradition plutôt que le dépôt désormais fixé de vérités venues d'avant nous » Fernand Dumont, *L'institution de la théologie*, *op. cit.*, p. 126.

[641] *Ibid.*, p. 43.

défaite »[642] que le Bas-Canada assiste à l'émergence d'une première « conscience historique » et « référence nationale » proprement canadiennes-françaises. En effet, la population bas-canadienne était une « collectivité neuve », une collectivité très jeune à l'approche du siècle des nationalités[643]. Elle n'a pas de conscience historique autonome d'elle-même à la Conquête, ni même à la veille des Rébellions, et très peu d'institutions sur lesquelles s'appuyer, se (re)fonder, se (ré)inventer. Si elle partage cela avec les autres nations d'Amérique, contrairement à elles toutefois, la population franco-catholique fut conquise par une nationalité étrangère. L'existence et la définition de la nation canadienne-française ne se posent pas d'emblée sous le signe de l'évidence, autour d'un territoire et d'un État commun, dans la lutte proprement politique contre une métropole de même culture, mais aux visées politiques divergentes. Certes, semblables en cela aux révolutions démocratiques du continent américain, les luttes patriotes (1832-1837) qui mènent aux Rébellions (1837-1838) cherchent à démocratiser la vie publique, à obtenir un gouvernement responsable, mais c'est à titre de sujets de la Couronne britannique, afin de réaliser les promesses des « libertés anglaises ». Si les Patriotes, libéraux et républicains dotent le Bas-Canada d'une conscience politique, il ne s'agit pas encore d'une conscience nationale, qui attendra l'échec de leur projet patriotique et démocratique pan-canadien[644]. Cet échec tua dans l'œuf la naissance d'un Sujet national canadien, au profit d'un projet national distinct pour les Canadiens français : ceux-ci se découvrent

---

[642] Louis Rousseau, « Impulsions romantiques et renouveau religieux québécois au XIXe siècle : quelques questions à propos de Joseph-Sabin Raymond », Maurice Lemire (dir.), *Le romantisme au Canada*, Québec, Nuit blanche éditeur, 1993, p. 212.

[643] Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, *op. cit.*

[644] À nouveau, c'est ce qui distingue la conception de la nation desdites premières démocraties (et à plusieurs égards des nations d'Amérique) des secondes, celles du siècle des nationalités. Le peuple chez les premières est une catégorie qui va de soi, qui n'a pas à être définie : le peuple évoque les citoyens d'un État auquel ils s'identifient naturellement. C'est alors l'État qui crée le nationalisme. Dans le second cas, c'est le nationalisme qui crée l'État, ce dernier ne correspondant pas à la catégorie de peuple : c'est ce que découvrirent par exemple douloureusement les petites nations de l'Empire austro-hongrois lorsque leur fut imposée à l'école la langue vernaculaire allemande (jusqu'alors le latin). Se découvrant dans un État étranger, il leur faut alors se définir, se constituer volontairement en sujet de l'histoire.

dans la lutte politique séparés non seulement de la Couronne, mais des compatriotes de langue anglaise en sol canadien, qui ne soutiennent pas leur projet libéral et républicain[645]. Ils apprendront à se définir culturellement, vis-à-vis des Britanniques puis des Canadiens anglais, pour considérer ensuite leur avenir politique : le Sujet historique national était à construire, avec les moyens du bord.

* * *

Du haut de la sociologie moderniste classique, il est certes possible d'observer que la petite nation canadienne-français ne s'identifiait pas d'abord à son État provincial, qu'elle ne correspondait pas à l'idéaltype des grandes nations modernes, et puisque la tradition s'oppose à la modernité, qu'elle était en retard sur celle-ci – qu'elle était « sortie de l'Histoire », comme « paria » « fossilisé ». C'est là, en quelque sorte, le regard habituel posé sur les petites nations. Mais il est également possible, et cela nous semble plus intéressant et plus fécond, de nous demander en quoi et comment cette petite nation participait à sa manière à la modernité nationale, du haut des défis et matériaux qui étaient les siens, et ce qu'elle a produit comme société et rapport au monde. On risquerait alors d'être surpris de constater qu'en plein siècle des nationalités, une Église-nation, ultramontaine de surcroit, cherche à se

[645] On pourrait établir ici un lien avec la Révolution américaine telle que présentée par François Charbonneau, qui fut d'abord et avant tout une lutte politique au nom des libertés anglaises qui déboucha, frustrée et radicalisée, par la constitution d'un nouveau pays, contre la métropole anglaise (François Charbonneau, *Une part égale de liberté. Le patriotisme anglais et la révolution américaine*, Montréal, Liber, 2013). Au Canada, pour qu'un tel mouvement de démocratisation ait pu suivre cette voie propre aux sociétés neuves, jusqu'à l'indépendance, il aurait fallu, d'une part, une véritable solidarité ou unité pancanadienne et, d'autre part, un relais sociologique plus grand de la pensée des Lumières au Bas-Canada. Les Canadiens (français) furent renvoyés à leur ethnicité dans une lutte politique qu'ils crurent d'abord universellement celle de tous les sujets britanniques au Canada, pavant la voie à une première référence nationale canadienne-française. Sur le rapport ambiguë à l'idée de nation chez les Patriotes, à tout le moins à l'idée d'une nation francophone distincte au Canada, voir notamment Gérard Bernier et Daniel Salée, « Les Patriotes, la question nationale et les rébellions de 1837-1838 au Bas-Canada », Michel Sarra-Bournet (dirs.), avec la collaboration de Jocelyn Saint-Pierre, *Les nationalismes au Québec du XIXe au XXIe siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2001, p. 25-36. Voir aussi tous les récents travaux d'Yvan Lamonde, Marc Chevrier et Louis-Georges Harvey.

comporter comme un État, et voulait construire une nouvelle nationalité; on chercherait alors à mieux comprendre qu'une nation ait pu voir le jour en puisant à même l'armature rituelle, institutionnelle et idéologique de l'Église catholique; on réfléchirait au fait que tout en tenant un discours critique de la modernité, l'Église-nation n'en nationalisait pas moins un territoire, fournissait des services sociaux, un système scolaire, des syndicats, des coopératives d'épargne, et une référence nationale, tout en mobilisant la presse et la rationalité historienne. On s'étonnerait peut-être que l'Église-nation ait pu, ultérieurement, faire passer le rôle d'encadrement de la société, la définition de l'identité nationale et le projet politique nationaliste canadien-français à l'État-nation québécois, sans heurts ni fracas. On comprendrait alors mieux ladite « énigme de son retour à l'Histoire », celle que scande la Révolution tranquille. On comprendrait alors mieux les multiples modalités d'accès à la modernité nationale, et le travail complexe d'adaptation et de tension entre la tradition et la modernité, entre la religion et le politique – les modernités multiples de la sociologie québécoise fondatrice, que poursuivent encore aujourd'hui plusieurs sociologues d'ici, et nous dans leurs pas.

Pour cela, il nous faudra étudier la petite nation catholique là où elle se trouve, là où elle se dit, sur le chemin de l'autre moitié de la modernité.

CHAPITRE II

FAIRE NATION, FAIRE ÉGLISE
INTÉGRALISME ULTRAMONTAIN, ÉGLISE-NATION, NATIONALISME PROVIDENTIALISTE ET ÉTAT LIBÉRAL
(1840-1900)

« ... l'ultramontanisme. Fait capital pour l'histoire des relations entre religion et société et auquel les historiens n'ont peut-être pas accordé toute l'attention qu'il mérite: à cause probablement de l'appellation qui en restreint la portée alors que l'ultramontanisme est un système complet et cohérent autour duquel s'est recomposée la foi catholique au XIXe siècle. Ce système proposait une vision globale de l'ordre du monde et comportait réponse à tous les problèmes de la destinée humaine et de la vie des sociétés, au même titre que le libéralisme ou le marxisme... »

René Rémond, *Religion et société en Europe*, 1998, p. 123

« Ils comprennent aujourd'hui où est la vraie charité, où est le vrai dévouement, et en conséquence, où est la vraie foi. Car, c'est à ses fruits que l'on reconnaît si l'arbre est bon ou mauvais. »

Mgr. Ignace Bourget, *Extraits des mandements, lettres pastorales et circulaires de Monseigneur Ignace Bourget*, 1872, p. 23

« Qui a triomphé par la force n'a triomphé qu'à moitié. Il y a des défaites qui sont aussi glorieuses que des victoires. »

François-Xavier Garneau, à 16 ou 17 ans, en réponse à de jeunes scribes anglais, selon Gustave Lanctôt, *Garneau, historien national*, 1946, p. 10, qui réfère à l'abbé Casgrain, *De Gaspé et Garneau*, 1912, p. 3

1. Catholicisme et modernité en Occident – introduction

1.1 Le renouveau historiographique du réveil catholique du XIXe siècle

Il en va du *regard* posé sur la tradition et la religion en modernité comme il en va du regard posé sur l'Église catholique, car il en va de la *critique* adressée à la tradition et la religion en modernité comme il en va de la critique adressée à l'Église catholique. La querelle des Modernes et des Anciens est communément celle qui oppose sur le terrain l'État laïc et l'Église catholique, les partis par excellence de l'autonomie et de l'hétéronomie. Ainsi l'antinomie entre la tradition et la modernité est-elle particulièrement vive au sein des pays catholiques, où la Réforme protestante n'aurait pas eu l'heur de purifier la foi et la Tradition selon les exigences de la raison moderne. Là où la sécularisation se fait transfert ou adaptation du christianisme en pays protestants, elle se fait élimination ou combat de la religion en pays catholiques[646]. Face aux Lumières qui ne veulent pas d'elle, l'Église se cabrerait et prolongerait les temps obscurantistes au cœur des XIXe et XXe siècles. Elle signerait son entêtement de l'Immaculée Conception, de la transsubstantiation et ainsi des miracles chrétiens élevés au rang de dogmes catholiques, mais aussi du Syllabus des erreurs et de l'Infaillibilité papale, autant d'obstinations superstitieuses et anachroniques qui scandalisent la conscience moderne – et qui différeraient une mort annoncée. Cet entendement de l'Église catholique en modernité, comme réaction ou blocage, est celui que l'on retrouve habituellement dans l'historiographie occidentale.

Voilà ce que constatent et que réfutent des travaux en histoire religieuse et en histoire politique aux environs des années 1990, dont le nombre suggère un renouveau historiographique. David Blackbourn en 1991 puis Caroline C. Ford en 1993 ont recensé une convergence de recherches venues d'Europe et d'Amérique

---

[646] Cette distinction est l'un des grands mérites de l'ouvrage de Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2002.

mettant sérieusement en doute le point de vue dominant sur le catholicisme en modernité, où les inexactitudes se conjuguent aux lectures partielles et partiales.

> *Historians in the mainstream have commonly considered Catholicism, if they considered it at all, as a hopelessly obscurantist force at odds with the more serious isms that have shaped the modern age or, using a broadly liberal Catholic approach popular since the 1960s [with Vatican II], have charted the stages whereby the church adapted itself to the requirements of modernity.*[647]

L'histoire effective de l'Église catholique et du catholicisme apparaît ainsi cantonnée depuis la modernité à un « *historiographical ghetto* »[648], en ce qu'elle est connue de peu et malmenée par plusieurs. Le déni le plus grave est probablement le refus de prendre acte de la persistance de l'Église catholique au XIXe et XXe siècles, et surtout du dynamisme inégalé de ses vocations, de ses œuvres et de sa piété populaire. Tout un pan de l'histoire des sociétés occidentales, celui du fulgurant renouveau catholique qui a cours dans l'ensemble de la catholicité dans le deuxième et le troisième tiers du XIXe siècle, dont au Canada français, en sort incompréhensible, au mieux inexpliqué. Si l'Église catholique s'élève indubitablement contre la pensée moderniste, libérale, rationaliste et étatiste, « *the continuing strengh of Catholicism in the nineteenth century was also a thoroughly modern success story* »[649]. Son succès se mesure à l'aune même des catégories modernes, et il s'explique pour beaucoup par sa volonté et sa capacité de proposer un complément, une critique, voire une alternative institutionnellement incarnée à la société et aux idéologies modernes[650].

---

[647] David Blackbourn, « The Catholic Church in Europe since the French Revolution. A Review Article », *Comparative Studies in Societies and History*, vol. 33, n° 4, 1991, p. 779.
[648] *Ibid.*
[649] *Ibid.*, p. 780.
[650] Lire à ce sujet une réflexion intéressante de Samuel Nelson et de Philip Gorski, sur le succès comparé des églises protestantes « *mainline* » et catholiques en modernité, soulignant la réussite (et les particularités) de la paroisse catholique. Samuel Nelson et Philip Gorski, « Conditions of religious belonging : Confessionalization, de-parochialization, and the Euro-American divergence », *International sociology*, vol. 29, n° 1, 2014, p. 3-21.

En effet, à l'instar de l'étatisme, l'Église catholique accomplit en quelques décennies une métamorphose centralisatrice et bureaucratique autour du Pape et du Vatican, qui lui donne les moyens, ainsi qu'aux Églises locales, grâce aux conciles nationaux[651], d'agir avec efficacité et représentativité[652]. À l'instar du nationalisme, l'Église catholique se « tourne vers le peuple »[653], embrasse la piété populaire, recrute de « jeunes hommes brillants »[654] au sein de la paysannerie et de la classe moyenne rurale[655]. Elle relaie les aspirations et les mœurs populaires face au Léviathan de la bourgeoisie urbaine et illuministe. À l'instar du romantisme, l'Église catholique s'inspire du Moyen-Âge chrétien plutôt que de l'Antiquité romaine, des communautés organiques hiérarchisées plutôt que de l'État centralisateur, de la tradition et des mœurs plutôt que de « l'état de nature » et des artifices[656], d'une théodicée de l'histoire plutôt que d'une (autre) philosophie de l'histoire[657]. À l'instar du socialisme, l'Église catholique lutte contre la paupérisation, l'illettrisme et la dégradation hygiénique du prolétariat urbain, multiplie les œuvres caritatives et scolaires, mais aussi les initiatives favorisant la prospérité matérielle. Elle mobilise tout particulièrement les femmes, ainsi portées vers l'action sociale, professionnelle

---

[651] Jacques Grisé, *Les conciles provinciaux de Québec et l'Église canadienne (1851-1886)*, Montréal, Fides, 1979; Lucien Lemieux, *L'établissement de la première province ecclésiastique au Canada, 1783-1844*, Montréal et Paris, Fides, 1968.
[652] David Blackbourn, *op. cit.*, p. 780.
[653] Emiel Lamberts, *The Struggle with Leviathan. Social Responses to the Omnipotence of the State, 1815-1965*, Leuven, Leuven University Press, 2016, p. 173.
[654] David Blackbourn, *op. cit.*, p. 780-781.
[655] Bernard Denault et Benoît Lévesque, *Éléments pour une sociologie des communautés religieuses du Québec*, Montréal et Sherbrooke, Presses de l'Université de Montréal / Université de Sherbrooke, 1975.
[656] Jean-René Derré, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique, 1824-1834*, Paris, Librarie C. Klincksieck, 1962; Michel Baude et Marc-Mathieu Münch (dirs.), *Romantisme et religion. Théologie des théologiens et théologie des écrivains*, Paris, Presses universitaires de France, 1980; Maurice Lemire, *Le romantisme au Canada*, Québec, Nuit Blanche Éditeur, 1993.
[657] Sur certaines théodicées chrétiennes de l'histoire à la fin du XVIIIe siècle, Bertrand Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 141-223. Sur les théodicées de l'histoire sécularisées en philosophies de l'histoire, où l'action mystérieuse de la Providence est supprimée, à l'instar d'une humanité fondamentalement entachée du péché originelle, lire Karl Löwith, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Éditions Gallimard, 2002. Ainsi s'explique l'aspect incertain du Royaume chrétien à venir, qui détonne avec l'assurance et donc le volontarisme (et le radicalisme) des idéologies politiques modernes.

et publique – il y en moyenne trois religieuses pour un religieux (régulier et séculier) dans l'Église canadienne-française[658]. À l'instar du libéralisme, l'Église entend faire triompher la liberté « vraie », la liberté de l'Église et partant celle de la religion, au premier chef la liberté de l'école et celle des parents, à l'encontre des prétentions éclairées de l'État laïciste[659]. À l'instar de la politique démocratique, l'Église engage les laïcs et investit les journaux, les associations et les partis politiques[660]. À l'instar des nouveaux philosophes, l'Église renouvelle en profondeur son intelligence du monde, réhabilite une Raison alliée de la Foi, celle que porte le « renouveau thomisme » devenu philosophie officielle de l'Église sous Léon XIII, préparé par l'école de Félicité de Lamennais au début du XIXe siècle[661].

Cette profonde actualisation de l'Église catholique en modernité est alimentée du « *large gap that opened up between the rhetoric and the reality of progress in the nineteenth century* ». Elle trouve de puissants échos dans les pays où les catholiques « *felt themselves part of a beleaguered group in social, denominational, cultural, or linguistic terms* »[662]. Elle y trouve une pertinence redoublée comme véhicule et « arme du faible »[663], se mettant de l'avant « *successfully as a popular force* »[664] –

---

[658] David Blackbourn, *op. cit.*, p. 781. William F. Ryan, *The Clergy and Economic Growth in Quebec (1896-1914)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1966; Jean-Marie Fecteau, *La liberté du pauvre. Sur la régulation du crime et de la pauvreté au XIXe siècle québécois*, Montréal, Vlb Éditeur, 2004; Guy Laperrière, *Histoire des communautés religieuses au Québec*, Montréal, Vlb éditeur, 2013; Marta Danylewycz, *Profession : religieuse. Un choix pour les Québécoises (1840-1920)*, Montréal, Boréal, 1988.

[659] Raymond Grew, « Liberty and the Catholic Church in Nineteenth-Century Europe », Richard Helmstadter (dir.), *Freedom and Religion in the Nineteenth Century*, Standford, Stanford University Press, 1997, p. 196-232.

[660] *Ibid. Le laïc dans l'Église canadienne-française de 1830 à nos jours*, Montréal, Fides, 1972.

[661] Raymond Grew, « Liberty and the Catholic Church in Nineteenth-Century Europe », *op. cit.*; Michael Printy, « The Intellectual Origins of Popular Catholicism : Catholic Moral Theology in the Age of Enlightenment », *The Catholic Historical Review*, vol. 91, n° 3, 2005, p. 438-461; Arthur McCalla, « The Mennasian "Catholic Science of Religion" : Epistemology and History in Early Nineteenth-Century French Study of Religion », *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 21, 2009, p. 285-309; Christine Hudon, *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe*, 1820-1875, Sillery, Septentrion, 1992.

[662] David Blackbourn, *op. cit.*, p. 781.

[663] James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Conn., 1985.

[664] David Blackbourn, *op. cit.*, p. 785.

ainsi Emmet Larkin annonce-t-il dès les années 1970 le renouveau historiographique avec ses travaux sur le réveil religio-politique irlandais[665]. L'Église est amenée à construire une « contre-société » là où elle est minoritaire, comme aux Pays-Bas, en Belgique et en Allemagne, et plus encore une société chrétienne là où elle s'allie à des petites nations, comme en Irlande, en Pologne et au Canada français. Ces sociétés chrétiennes sont celles d'une « nouvelle civilisation chrétienne », notamment missionnaire, jugée d'autant plus à même de répondre aux besoins contingents et éternels des hommes qu'elle en détiendrait les fins naturelles et surnaturelles, que deux millénaires de présence au monde auraient précisées. L'Église et ses ouailles se croient aptes à bâtir des sociétés véritablement justes et prospères, des *societas perfecta*, celles de communautés chrétiennes faites sociétés :

> pour les théologiens, les apologistes et philosophes chrétiens, il s'agit de battre l'incrédulité sur son propre terrain, de démontrer que la sociabilité, ressort de la civilisation, est, par essence, chrétienne [...] En somme, il suffira d'établir péremptoirement l'utilité sociale de la religion [...] à l'usage des nations civilisées ou des pays à civiliser [...] pour gagner la partie.[666]

Cette réalité occultée de l'Église catholique en modernité, c'est celle que mettent au jour de nombreux travaux historiens au tournant des années 1990. Tous, à degrés variables, soulignent « *the persistence of popular religious enthusiasm, the relationship between popular religion and politics, and the larger social and cultural meanings of spiritual beliefs* »[667]. Il en est de même des travaux incontournables de Louis Rousseau et de René Hardy pour le Canada français. Avec des accents qui leurs sont propres, le premier insistant sur le caractère spontané de la pratique religieuse, le

---

[665] Lire notamment Emmet Larkin, « The Devotional Revolution in Ireland, 1850-1875 », *The American Historical Review*, vol. 77, n° 3, 1972, p. 625-652.

[666] Bernard Plongeron, « Affirmation et transformations d'une "civilisation chrétienne" à la fin du XVIIIe siècle », Jean-René Derré, Jacques Gadille, Xavier de Montclos et Bernard Plongeron, *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie, XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Éditions Beauchesne, 1975, p. 10.

[667] Caroline Ford, « Review : Religion and Popular Culture in Modern Europe », *The Journal of Modern History*, vol. 65, n° 1, 1993, p. 153.

second sur la pression sociale et ecclésiale, ils constatent tous deux un véritable renouveau religieux dans la société canadienne-française d'alors, qui se traduit notamment, entre 1840 et 1880, par une hausse fulgurante des vocations[668], des associations volontaires catholiques, des dévotions, des œuvres et un nouvel unanimisme des pratiques religieuses[669]. Par exemple, les communautés religieuses d'hommes passent de 361 membres en 1850 à 2391 membres en 1900. Pour la même période, le nombre de religieuses explose de 673 à 9 601 membres[670]. Qui plus est, significativement, si 31% des Canadiens-français ne faisaient pas leur communion pascale[671] en 1840, ils n'étaient plus que 11,5% à s'abstenir en 1855, puis 4,5% en 1881[672]. Comme l'écrivent Philippe Sylvain et Nive Voisine,

---

[668] Par exemple, le nombre d'ordinations annuelles passe de 16 en 1830 à 65 en 1870, puis à 135 en 1900. Louis-Edmond Hamelin par de « production massive » et « d'hyperproduction ». Louis-Edmond Hamelin, « L'évolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 2, n° 2, 1961, p. 237.

[669] René Hardy et Louis Rousseau ont éloquemment mis en lumière le renouveau religieux bas-canadien. Au-delà de leurs divergences interprétatives (réveil populaire vs. renouveau disciplinaire; réveil religieux vs. mainmise juridico-institutionnelle), ils constatent la hausse fulgurante des dévotions et des vocations, et même l'unanimisme de la pratique de la communion et de la confession, entre 1840 et 1870-1880. Ce réveil religieux, en termes de pratique et de vocations religieuses, va de pair avec l'institutionnalisation catholique de la société, c'est-à-dire l'extension institutionnelle de l'Église à tous les aspects du social. Tous deux soulignent par ailleurs l'importance de la variable politique nationale. Lire notamment Louis Rousseau et Frank W. Remiggi, *Atlas historique des pratiques religieuses : le Sud-Ouest du Québec au XIXe siècle,* Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998; René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930,* Montréal, Boréal, 1999; Louis Rousseau, «À propos du "réveil religieux" dans le Québec du XIXe siècle: où se loge le vrai débat?», *Revue d 'histoire de l'Amérique française,* vol. 49, n° 2, 1995, p. 223-245. Pour une médiation réussie, entre réveil « spontané » et « contraite » ecclésiale, lire Christine Hudon, qui souligne le changement idéologique, la transformation de la conscience religieuse cléricale et populaire, à l'aune de l'ultramontanisme et du liguorisme, lesquels permettent de mieux comprendre la nouveauté de la pratique religieuse (et l'engouement qu'elle a pu susciter), ainsi que l'intérêt de l'Église (et de la population) pour l'encadrement institutionnel de la société. Christine Hudon, «Le renouveau religieux québécois au XIXe siècle: éléments pour une réinterprétation», *Studies in Religion / Sciences religieuses,* vol. 24, n° 4, 1995, p. 467-489.

[670] Philippe Sylvain et Nive Voisine, *Réveil et consolidation, tome 2, 1840-1898*, Nive Voisine (dir.), *Histoire du catholicisme québécois*, Montréal, Boréal, 1991, p. 275-276.

[671] Sur l'importance de l'indice pascal, où la communion est obligatoire, et suppose une confession et une repentance jugées satisfaisante par le confesseur. Louis Rousseau, « La conduite pascale dans la région montréalaise, 1831-1865: un indice des mouvements de la ferveur religieuse», Rolland Litalien (dir.), *L'Église de Montréal, 1836-1986,* Montréal, Fides, 1986, p. 279-284.

[672] Louis Rousseau, «À propos du "réveil religieux" dans le Québec du XIXe siècle: où se loge le vrai débat?», *op. cit.*, p. 237.

> les témoignages concordent pour assurer qu'à la fin du XIXe siècle, la pratique religieuse est quasi unanime et que bien peu de catholiques du Québec manquent aux obligations de l'observance des dimanches et fêtes, de la confession annuelle, de la communion pascale, du jeûne et de l'abstinence.[673]

Ceci participant de cela, ces relectures historiographiques du rôle tenu par l'Église catholique en modernité s'accompagnent habituellement d'une redécouverte de la variable culturelle, longtemps négligée, car secondarisée dans les lectures matérialistes de l'histoire, de facture libérale ou marxiste[674]. La dynamique de rechristianisation des sociétés et des consciences catholiques au XIXe siècle y apparaît alors tout aussi importante que le procès de sécularisation induit par l'urbanisation et l'industrialisation[675]. Elle lui est synchronique, concurrente.

> *Popular devotion and the alleged survival of the « superstitious » must not simply be reduced to the consequences of irrationality, social backwardness, or physical insecurity. They must, rather, be seen as ways of making sense of human existence within specific historical contexts.*[676]

La relecture de la place populaire et sociétale prise par le catholicisme en modernité s'accompagne plus particulièrement d'un intérêt pour le rôle *politique* joué par le catholicisme en matière de mobilisation et d'édification nationales[677]. Tel sera d'ailleurs notre préoccupation religio-politique dans ce chapitre. En effet, il s'agirait de l'un des mérites de la pensée ultramontaine, elle qui accompagne et promeut le réveil religieux, d'avoir fermé l'écart « *between popular and learned religion, [which] made possible a new solidarity between the Catholic elite and the Catholic masses, a solidarity that the eighteenth century had begun to dissolve. This was a*

---

[673] Philippe Sylvain et Nive Voisine, *op. cit.*, p. 327.
[674] Caroline Ford, *op. cit.*, p. 154.
[675] *Ibid.*, p. 161.
[676] *Ibid.*, p. 169.
[677] *Ibid.*, p. 156.

development with potentially momentous political consequences »[678]. Margaret Lavina Anderson résume ainsi les conséquences proprement politiques du renouveau religieux catholique au XIXe siècle :

> *to summarize : intellectuals, missions, school, milieu and sacrament – all these aspects of the religious revival worked together. They inculcated in the nineteenth-century Catholics not only a faith but an identity [...] Ultramontane Catholicism – thanks to its intellectuals, to its missions, to its liturgical centralisation, to its parish-centred sociability – was extraordinarily successful in persuading people that they shared the kind of identity across class, across regions, sometimes across ethnicity – that can make a genuine party – and thus* representative *democracy – possible.*[679]

L'Église catholique aurait ainsi rendu possible la démocratie *nationale*, en offrant un lieu d'expression et de représentation à des collectivités historiques et culturelles dépourvues d'État, mais aussi en se faisant le relais de préoccupations et de mœurs populaires jusqu'au sein des partis politiques et de l'arène démocratique. Qui plus est, « *[t]he priests* mobilised *voters* », et ce, en proscrivant le recours aux armes, rendant possible le *débat* démocratique – « *a competitive political environment* »[680].

Non seulement l'Église catholique aurait-elle ainsi favorisé, à sa manière, une transition vers la démocratie dès le XIXe siècle[681], comme ce sera autrement le cas au XXe siècle au Portugal, en Espagne et en Italie à la sortie des régimes autoritaires et fascistes, mais on peut se demander si, *a contrario*, le rôle démocratique joué par l'Église catholique n'explique pas aujourd'hui que le « *decline of this kind of competitive political environment, that once produced fierce party loyalties, reflected in high elections turnouts, has accompagnied the decline of militant religious identity in the late-twentieth century. Secularisation and political apathy may go*

---

[678] *Ibid.*, p. 153.
[679] Margaret Lavinia Anderson, « The Divisions of the Pope : The Catholic Revival and Europe's Transition to Democracy », Austen Ivereigh (dir.), *The Politics of Religion in an Age of Revival*, London, Institute of Latin American Studies, 2000, p. 24, 33.
[680] *Ibid.*, 34-35.
[681] *Ibid.*

together »[682]. N'est-ce pas la thèse de la « transition moderne » développée par Marcel Gauchet où, pendant un temps, le conflit concret entre l'Église et l'État permettait d'animer et de perpétuer la « structuration religieuse » de la nation moderne, son « noyau secret » sinon son moteur caché[683]? L'hétéronomie du Bien commun, « médiée » par les aspirations populaires politiquement mobilisées, aurait ainsi grandement contribué à la vie démocratique des nations occidentales, aujourd'hui balisée par l'horizon (néo)libéral, à la fois économique et culturel, celui de l'individualisme utilitaire et « authentique », structuré par le marché et les tribunaux des droits de l'homme[684].

À la question « *how modern is religion in modernity?* »[685], plusieurs chercheurs préfèrent désormais substituer la question des « ambivalences de la modernisation catholique »[686], c'est-à-dire, « *the multifaceted and contradictory interactions between Catholicism and modernity* »[687], « *the tension between anti-modernist programmatic claims on the one hand, and modernising praxis on the other* »[688]. Chaque fois, il s'agit de se prémunir d'une « *one-dimensional interpretation of Catholicism* »[689]. Cette relecture davantage dialectique que dichotomique du fait religieux est au service d'une heuristique améliorée de l'histoire effective des sociétés occidentales en modernité. Elle précise la conception qu'avait

---

[682] *Ibid.*, p. 40.
[683] Marcel Gauchet, *Le nouveau monde. L'avènement de la démocratie IV*, Paris, Gallimard, 2017, p. 17.
[684] C'est pour beaucoup le *nouveau monde* décrit par Marcel Gauchet. L'un des premiers à observer la mutation non seulement économique mais aussi culturelle du libéralisme, ainsi que son soubassement civilisationnel américain, est Jean-Claude Michéa, notamment dans son ouvrage synthèse *L'empire du moindre mal: essai sur la civilisation libérale*, Paris, Climats, 2007. Nous aurons l'occasion d'en discuter au quatrième chapitre ainsi qu'en conclusion.
[685] Staf Hellemans, « How modern is religion in modernity? », Judith Frishman, Willemien Otten et Gerard Rouwhorst (dirs.), *Religious Identity and the Problem of Historical Foundation. The Foundational Character of Authoritative Sources in the History of Christianity and Judaism*, Leiden-Boston, Brill, 2004, p. 76-94.
[686] Urs Altermatt, « Ambivalences of Catholic modernisation », Judith Frishman, Willemien Otten et Gerard Rouwhorst (dirs.), *op. cit.*
[687] *Ibid.*, p. 75.
[688] *Ibid.*
[689] *Ibid.*

l'Église de la modernité, mais aussi les modalités concrètes, paradoxales et parfois imprévues de son inscription en elle. D'une lecture paradigmatique opposant le catholicisme à la modernité, s'ouvre une problématique de la « modernité du catholicisme »[690] voire, plus exactement, du catholicisme *en* modernité, à l'épreuve de la modernité, c'est-à-dire du catholicisme « *caught up in modernity* »[691], nommément « *the various ways in which religions and modernity interact, how religions permanently and creatively respond to the threats and opportunities to the models and ideas, to the movements and developments generated in and by modern society* »[692]. Staf Hellemans note avec raison que pour l'étude du catholicisme, « *this approach promises to be very fruitful. Catholicism was unequalled in its stubborn opposition to modernity, but at the same time it is one of the most successful churches in modernity* »[693].

Cette approche que nous faisons nôtre[694], celle de la religion et du catholicisme *en* modernité, nous paraît également celle des « multiples programmes de la modernité » développée par S. N. Eisenstadt, celle des multiples modernités religieuses et nationales, c'est-à-dire des différents points de vue développés *sur*, *dans*, *avec* et *contre* les conceptions et processus hégémoniques de *la* modernité. Il s'agit là d'approches semblablement aptes à articuler « *the double and ambiguous "performance" of Catholicism in the modern world: objectively rooted in, and yet subjectively stubbornly resisting modernity* »[695]. Elles renvoient, nous semble-t-il, à ce travail de tri et de compromis que la tradition effectue avec la modernité, ce dont nous avons discuté au prisme de la tradition vivante, de la nostalgie et de la marginalité créatrices. En cela, rien n'interdit d'invoquer la modernisation anti-

---

[690] Staf Hellemans, « From "Catholicism Against Modernity" to the Problematic "Modernity of Catholicism" », *Ethical Perspectives*, vol. 8, 2001, p. 117-127.
[691] Staf Hellemans, « How modern is religion in modernity? », *op. cit.*, p. 82.
[692] Staf Hellemans, « From "Catholicism Against Modernity" to the Problematic "Modernity of Catholicism" », *op. cit.*, p. 121.
[693] *Ibid.*
[694] Elle semble tout particulièrement animée en Belgique, aux Pays-Bas, en Suisse ainsi qu'en Allemagne.
[695] *Ibid.*, p. 122.

moderni*ste* de l'Église catholique, sa participation aux moyens modernes, mais son refus de souscrire à toutes ses finalités, surtout pas celles du libéralisme et de ses excroissances communistes et fascistes[696]. Il s'agirait en cela d'une forme de « modernisation religieuse »[697], celle d'un « nouveau catholicisme »[698], jugé plus authentique, fer-de-lance d'une « vraie » liberté[699], d'une liberté « organisée » et « organique »[700], revue et corrigée grâce à la critique des « fausses idoles » modernistes.

Pareille approche convient tout particulièrement aux petites nations sises à la périphérie du « brillant des nouveautés », dans lesquelles il leur faudrait mirer l'horizon d'un Progrès universellement en marche. Cette autre moitié de la modernité, cette autre moitié du catholicisme, c'est également l'autre moitié du phénomène national, celle que les petites nations incarnent par excellence, en refusant de se sacrifier sur l'autel de *la* modernité, en lui préférant une historicité qui leur serait propre. Une « *affinité élective* »[701] existerait alors entre l'Église catholique et les

---

[696] Nous reviendrons sur cette adéquation que fait le catholicisme entre libéralisme, communisme et fascisme. Staf Hellemans, « How modern is religion in modernity? », *op. cit.*, p. 87; Christopher Clark, « The New Catholicism and the European culture wars », Christopher Clark et Wolfram Kaiser (dirs.), *Culture Wars : Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 46.

[697] Jan De Maeyer, « The Concept of Religious Modernisation », Jan De Maeyer, Hans-Heino Ewers, Rita Ghesquière, Michel Manson, Pat Pinsent et Patricia Quaghebeur (dirs.), *Religion, Children's Literature and Modernity in Western Europe, 1750-2000*, Leuven, Leuven University Press, 2005, p. 41-50.

[698] Christopher Clark, *op. cit.*

[699] Richard Schaefer, « Program for a New Catholic *Wisssenschaft* : Devotional Activism and Catholic Modernity in the Nineteenth Century », *Modern Intellectual History*, vol. 4, n° 3, 2007, p. 433-462; Richard Schaefer, « True and False Enlightenment : German Scholars and the Discourse of Catholicism in the Nineteenth Century », *The Catholic Historical Review*, vol. 97, n° 1, 2011, p. 24-45.

[700] Plutôt que de liberté organique, Jo Deferme parle de liberté « subsidiaire ». Nous verrons l'importance de ce dernier terme au troisième chapitre. Jo Deferme, « The Influence of Catholic Socio-Political Theory on the Foundations of the Belgian Welfare State. The Case of Subsidized Liberty (Late Nineteenth Century) », Jan De Mayer et Vincent Viaene (dirs.), *World Views and Worldly Wisdom / Visions et expériences du monde. Religion, ideology and politics, 1750-2000 / Religion, idéologie et politique, 1750-2000*, Leuven, Leuven University Press, 2016, p. 89-103.

[701] Ce concept à la longue histoire fut utilisé par Max Weber pour décrire notamment le lien entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Il n'implique pas de lien de causalité. Il évoque plutôt une rencontre intime, une convergence forte, entre deux formes distinctes, nécessairement évolutive et circonstanciée, qui n'abolit pas les spécificités de l'une et de l'autre, ni donc les conflits synchroniques et diachroniques. Voici la définition qu'en donne Karl Löwy : « l'affinité élective est le processus par

petites nations[702], toutes deux confrontées à des programmes de modernisation portés par des mouvements et des sociétés exogènes, aux effets déstructurant et même désubjectivant, car vecteurs d'intégration à un processus allogène dont ni l'Église ni les petites nations ne contrôlent ni les moyens ni ne partagent toutes les finalités[703] : l'Église se trouverait en quête d'un Sujet disposé, les petites nations d'une forme institutionnelle adaptée, toutes deux s'avéreraient rétives à *la* modernité, ambitionnant plutôt d'un monde singulier.

À l'évidence, pareille « affinité élective » sommairement schématisée entre l'Église catholique et les petites nations devra être précisée. Notons simplement que le versant défensif, critique de la modernité, ne résume pas les raisons de cette « affinité élective ». Il s'agira plus encore d'en expliciter le versant positif, c'est-à-dire le projet, l'ambition, l'horizon d'action et de sens que l'Église catholique et les petites nations sont susceptibles de partager. Pareille explicitation est d'autant plus nécessaire que pour l'heure, cette « affinité élective » entre l'Église catholique et certaines petites nations est essentiellement interprétée sous le mode de la collusion et de la déploration, sous son jour « pathologique » et « compensatoire », au risque d'une histoire et d'une historicité rendues méconnaissables, c'est-à-dire étrangères à elles-mêmes. Pour comprendre cette « affinité élective » entre l'Église catholique et les petites nations, le renouveau populaire du catholicisme en modernité offre un guide sûr et un point de départ idéal, et plus précisément, dans le cas qui nous intéresse, le réveil indissociablement catholique et nationaliste du Canada français,

---

lequel deux formes culturelles – religieuses, intellectuelles, politiques ou économiques – entrent, à partir de certaines analogies significatives, parentés intimes ou affinités de sens, dans un rapport d'attraction et influence réciproques, choix mutuel, convergence active et renforcement mutuel ». Karl Löwy, « Le Concept d'affinité élective chez Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 49, n° 127, 2004, p. 100.

[702] Émile Poulat, Émile Poulat, Modernistica. *Horizons, Physionomies, Débats*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1982, p. 82.

[703] Jacques L. Boucher et Joseph Yvon Thériault (dirs.), *Petites sociétés et minorités nationales. Enjeux politiques et perspectives comparées*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2005, p. 2-3.

qui a cours dans la deuxième moitié du XIXe siècle, et qui nous entraînera jusqu'au XXIe siècle québécois.

1.2 Le catholicisme en modernité – la voie intégraliste (aperception)

Pareille « affinité élective » suppose un type particulier de nationalisme, où la communauté nationale est cardinale, celui d'un « peuple d'héritage » plutôt que d'« individus »[704], originellement romantique plutôt qu'illuministe, « culturel » plus que « civique »; un nationalisme, autrement dit, tel qu'on le retrouve au sein des petites nations[705]. Elle suppose aussi un type particulier de catholicisme, ce qui est autrement moins connu.

C'est cette trame heuristique et affinitaire catholique qu'offre à notre avis le *catholicisme intégral*, qui voit le jour dans les décennies qui suivent la Révolution française. Un catholicisme du « catholique d'abord », du « catholique tout court », de la « primauté du spirituel », ni réactionnaire car installé en modernité, ni libéral car à visée sociétale : un catholicisme situé à hauteur de société globale, aspirant à la (re)christianisation des sociétés, ambitionnant de bâtir des sociétés chrétiennes ou chrétiennement inspirées. Un intégralisme, nous le verrons au fil de notre histoire, tour à tour *ultramontain*, *social* (catholicisme social) et *personnaliste* (démocratie chrétienne). Ce catholicisme développé en modernité constituerait en quelque sorte la matrice du catholicisme en modernité; il inspire et suscite de nombreux renouveaux, religieux et populaires; il se pose comme vis-à-vis de la modernité; lui oppose un contre-projet ou, plus exactement, un programme et une vision propres; il imprègne le nationalisme d'ici et évolue avec lui. Tâchons de le définir quelque peu. Chemin faisant, nous évoquerons quelques termes (p. ex. catholicisme social, personnalisme), dont les plus essentiels au propos de ce chapitre seront définis, tandis que les autres le

---

[704] Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité: Mémoire et démocratie au Québec*, Éditions Québec Amérique, Montréal, 2005, p. 295.

[705] Nous en avons discuté au chapitre précédent, avec le parcours d'édification nationale propre aux petites nations.

seront au cours de notre réflexion; leur évocation dès maintenant participe, au minimum, d'une immersion progressive. Nous préciserons ensuite, pour mieux y revenir plus tard, le type d'Église que le catholicisme intégral tend à instituer, jusqu'au Concile Vatican II.

Somme toute, le catholicisme intégral a fait l'objet de peu de travaux. Pourtant, dès 1968, Émile Poulat fut l'un des premiers universitaires à distinguer le catholicisme intégral du catholicisme libéral, à partir duquel l'intégralisme se comprend mieux puisqu'il y répond :

> Au catholicisme libéral s'oppose dès lors le catholicisme intégral, qui, par nature, ne peut-être qu'un catholicisme social; à la tentation du compromis, le devoir de l'intransigeance; au refus d'une société condamnée par ses propres erreurs, la vision d'une Église porteuse de la société à instaurer; à l'athéisme social du laïcisme, l'ordre social chrétien du Christ-roi.[706]

Là où le catholicisme libéral privatise la religion, le catholicisme intégral la publicise : il cherche à bâtir des sociétés et des nations *intégralement* chrétiennes. Voilà d'où il tire son nom. Il refuse de cantonner le catholicisme à la sphère privée, à la seule subjectivité individuelle, au libéralisme promu par les « catholiques libéraux ». En raison de sa volonté d'édifier une société en modernité, le catholicisme intégraliste n'est pas non plus un « intégrisme », par exemple réactionnaire. Il ne se contente pas de refuser le monde, ou d'œuvrer au retour de l'ancien. Il cherche à christianiser le nouveau monde : le refus du monde de « l'intégrisme » n'équivaut ni ne résume le désir de le rechristianiser intégralement. Au contraire, la rechristianisation implique de se frotter au monde, d'y plonger, quitte à avaler quelques gorgées d'eau. L'« intégrisme » « éponyme », c'est-à-dire celui dont le terme est utilisé par les détracteurs (souvent libéraux) pour nommer le catholicisme

---

[706] Émile Poulat, « "Modernisme" et "Intégrisme". Du concept polémique à l'irénisme critique », *Archives de sociologie des religions*, 14e année, n° 27, 1969, p. 26.

intégral, n'est pas l'intégrisme « historique »[707], c'est-à-dire l'intégralisme tel qu'il a effectivement et concrètement agi dans l'histoire de la modernité.

Ce parti de l'intégralisme a pignon sur rue à Rome – et au Canada français – depuis le XIXe siècle, jusqu'au Concile Vatican II, et même après lui. Il connut toutefois plusieurs formes, mutations et divisions fratricides. De fait, le silence relatif sur son existence (et donc le défi de son étude) s'explique, selon Émile Poulat, par le triomphe de la pensée catholique libérale et progressiste à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Église lors du Concile Vatican II : la pensée catholique progressiste aurait alors renié son origine dans l'intégralisme du XIXe siècle et du début du XXe siècle, lequel était en combat contre une modernité qu'a en bonne partie embrassée le Concile Vatican II, et avec lui, une partie des intégralistes, dits personnalistes ou progressistes. L'« histoire des vainqueurs » brouillerait les traces de la généalogie intégraliste.

> Un esprit attentif ne pouvait donc se méprendre sur l'importance du phénomène. Je me souviens de nos conversations [avec Jacques Maître[708]]: peut-être l'intégrisme était-il une clé essentielle pour l'intelligence du catholicisme de notre temps. Hypothèse attirante, mais qui exigeait qu'on y regardât de près, de très près, et d'abord qu'on se défît d'habitudes de pensée et de jugements de valeur, dont la fortune mesurait le dur chemin parcouru dans l'Église par l'action d'un *parti* longtemps contesté, mais sûr de la justice et de l'avenir de sa *cause*. Toute une historiographie était née de cette geste, l'histoire racontée par les vainqueurs à qui elle a donné raison, la conscience de soi devenant conscience pour tous. Mais c'est un autre type d'universalité que visent

---

[707] *Ibid.*, p. 16-17. « Dans l'histoire du catholicisme contemporain, le mot [intégrisme] avait une valeur nettement péjorative: il symbolisait, enfermé, noué dans sa dévotion au passé et son refus du monde moderne, le parti de toutes les dénonciations et de toutes les condamnations, l'explication de tous les échecs et de toutes les souffrances, dont la liste en ce demi-siècle était si longue ». Émile Poulat, « "Modernisme" et "Intégrisme". Du concept polémique à l'irénisme critique », *op. cit.*, p. 14. Voir aussi le titre évocateur de l'un de ses livres, qui distingue d'emblée « intégrisme » et « intégralisme » : Émile Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral : un réseau secret international antimoderniste : la sapinière : 1909-1921*, Tournai, Casterman, 1969.

[708] Notamment Jacques Maître, *Les prêtres ruraux devant la modernisation des campagnes*, Paris, Le Centurion, 1967.

> l'historien et le sociologue : celui auquel on accède par la critique, bien différent de celui que procure la réussite.[709]

Ainsi Poulat met-il en garde contre les oppositions (p. ex. intégristes *vs* progressistes) qui, si elles semblent évidentes aujourd'hui, tendent à être récusées par une histoire complexifiée et surtout par la généalogie plus sinueuse des sensibilités et des engagements. Par exemple, si le catholicisme social en route vers Vatican II, notamment celui des mouvements d'*Action catholique*, s'est rapproché des positions communément attribuées au libéralisme (lors de la mue du catholicisme social vers le personnalisme), le catholicisme social se disait avant cela volontiers intégraliste. Ainsi en va-t-il des tours et détours de l'intégralisme, passé de la droite vers la gauche, de la critique à la valorisation d'une certaine modernité, dont ne rendent fidèlement compte les postérités tranchées et dichotomiques. « Comment catholicisme social et catholicisme intégral en vinrent-ils donc à s'opposer après n'avoir été qu'un? Voilà bien le cœur de l'affaire. Chacune des deux lignées divergentes s'affirme seule fidèle à l'héritage et reproche à l'autre d'avoir changé de camp. »[710] Par-là, Poulat invite le chercheur à rester attentif aux continuités et aux métamorphoses de l'intention intégraliste depuis l'orée du XIXe siècle : « alors que tout concourt à souligner les oppositions, ce sont – pour le meilleur et pour le pire – les points communs, les secrètes affinités, l'héritage indivis, qui risquent de passer inaperçus. Pour le plus grand profit des nominalismes et de leurs moulins. »[711]

Jean-Marie Mayeur n'écrira pas autre chose :

> [S]uffit-il de distinguer ceux qui souhaitent réconcilier l'Église et le monde moderne et ceux qui récusent ce monde moderne, et que signifie ce concept de monde moderne? Voici près de vingt ans, un bon juge [M.-H. Vicaire[712]] avait formulé une mise en garde : « Le terme par lequel on départage les

---

[709] Émile Poulat, « "Modernisme" et "Intégrisme". Du concept polémique à l'irénisme critique », *op. cit.*, p. 15.
[710] *Ibid.*, p. 27.
[711] *Ibid.*, p. 28.
[712] M.-H. Vicaire, « Histoire religieuse ou histoire politique », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, juillet-septembre 1952.

> croyants : le mot de société, de monde, d'idées modernes, n'a qu'une fausse simplicité. » Il considérait que tout réduire à un choix « pour ou contre les idées modernes », c'était « passer à côté de la vie ». Il laissait entendre la richesse du courant « intransigeant » : à « la base de beaucoup d'intransigeances, il y a la conviction profonde, la fidélité, la droiture, le désintéressement ». C'était mettre en question toute une historiographie d'inspiration catholique libérale, tributaire d'auteurs comme Lecanuet ou Brugerette qui avaient beaucoup souffert des intransigeants ou de l'intégrisme, et dont les héritiers intellectuels ne purent toujours se départir d'une mentalité de vainqueurs, heureux de trouver dans le passé la justification du présent [...] bien des éléments ont peu à peu estompé la juste image de la réalité, au point que les témoins mêmes de cette histoire lui donnèrent après coup un autre sens, oubliant le point de départ de leur itinéraire.[713]

Selon Mayeur aussi, les oppositions dualistes tendent à masquer la complexité des filiations, la transfiguration des intentions.

> Le schéma dualiste, même assoupli, s'avère peu apte à expliquer le « catholicisme social » et sa paradoxale évolution. Né dans la mouvance des intransigeants, comme tant de travaux l'ont établi, celui-ci, avec le début du siècle, s'affronta à ces intransigeants au point d'être identifié par eux leurs vieux adversaires « libéraux ». Où classer alors cette tradition catholique sociale, et surtout comment apprécier la part de la continuité et celle des mutations dans l'évolution de cette famille d'esprit ?[714]

Selon lui, la filiation dite intransigeante ou intégriste, une fois bien comprise, est d'abord la matrice du catholicisme intégral de l'Église en modernité, à visée de société globale :

> Ainsi le catholicisme intransigeant est-il la matrice d'un catholicisme « social », critique d'un monde et exaltation d'un autre. Utopique à sa manière en ce siècle d'utopie, il rêve d'une religion incarnée qui régénérerait le monde corrompu

---

[713] Jean-Marie Mayeur, « Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 27e Année, n° 2, 1972, p. 490.
[714] *Ibid.*, p. 484-485.

> par la faute révolutionnaire [...] dont on ne dira jamais assez l'influence diffuse dans le monde catholique, et bien au-delà du XIXe siècle.[715]

Tout comme Mayeur, Poulat invite aussi à étudier « le patrimoine héréditaire de cet étrange phylum, capable d'aboutir à des formes aussi peu compatibles que la contre-révolution catholique, la démocratie chrétienne, les révolutionnaires chrétiens »[716]. Et ce, non seulement chez les catholiques sociaux, mais aussi chez les démocrates chrétiens (ou les personnalistes) en vogue avant et après Vatican II:

> Démocrates, mais non libéraux, les démocrates chrétiens et les catholiques sociaux, même s'ils acceptent la République, professent en effet la vision du monde qui était celle des intransigeants: refus de l'individualisme, organicisme, défense de la famille, rêve de l'alliance du peuple et du clergé contre les notables, corporatisme, décentralisation, hostilité à l'ordre établi, celui des « bien-pensants » et des conservateurs, recherche d'une troisième voie entre le libéralisme et le socialisme, anti-industrialisme, anticapitalisme coloré d'antisémitisme.[717]

Ainsi Bernard Bourdin résume-t-il l'intégralisme à sa plus simple expression, « comme l'ambition d'apporter une réponse sur tous les aspects de la vie en société »[718]. On retrouve ici la définition minimaliste de l'ultramontanisme proposée par René Rémond, telle que nous l'avons placée en exergue de ce chapitre : « Ce système proposait une vision globale de l'ordre du monde et comportait réponse à

---

[715] *Ibid.*, p. 487.

[716] Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, Berg International, 2006, p. 61.

[717] Jean-Marie Mayeur, *op. cit.*, p. 492. Plus encore, « [a]ussi bien, s'il est une parenté profonde, et souvent aperçue, entre la vision sociale des intransigeants et des démocrates chrétiens, la parenté n'est pas moindre dans le domaine proprement religieux. Fidélité au catholicisme traditionnel et intégral, filiation à l'égard du thomisme, refus des compromissions et des accommodements avec le siècle des catholiques "libéraux", ultramontanisme et attachement aux dévotions chères à l'ultramontanisme, volonté d'une action catholique dans le monde, refus d'une conception qui séparait le religieux du profane et interdisait au prêtre de sortir de la sacristie, hostilité à l'individualisme religieux, tous ces traits définissent un catholicisme populaire, romain... » *Ibid.*, p. 494.

[718] Bernard Bourdin, « Commentaire des essais », Carl Schmitt, *La visibilité de l'Église; Catholicisme romain et forme politique; Donoso Cortés*, Paris, Éditions du Cerf, 2011, p. 117.

tous les problèmes de la destinée humaine et de la vie des sociétés. »[719] De fait, nous le verrons, l'ultramontanisme est la forme prise par l'intégralisme au XIXe siècle, et c'est bien cet intégralisme ultramontain qui conquis les cœurs bas-canadiens au mitan du XIXe siècle.

Si, à l'évidence, il nous sera essentiel de tenir compte des ruptures au sein du catholicisme intégral, comme y invite au Québec une Révolution tranquille alimentée du « renversement capital »[720] du catholicisme social vers le personnalisme, c'est néanmoins en prenant garde aux relectures triomphalistes qui embrument l'histoire, qui empêchent d'accéder aux intentions primordiales et ainsi à une lecture de longue durée – par exemple, il faudra avoir à l'esprit « la double postérité de Lamennais »[721], figure prophétique de l'intégralisme, ultramontain *puis* démocrate, ultramontain *et* démocrate, dont la popularité fut grande dès le Bas-Canada. Il s'agit en cela de garder en tête ce constat de Danièle Hervieu-Léger : « la rupture de la continuité peut même être, dans certains cas, une manière de sauver ce lien fondamental avec la lignée croyante »[722].

Ce catholicisme intégraliste, apanage ni de la « droite », ni de la « gauche », caractérise plus fondamentalement une posture inscrite à même les gènes de l'Église catholique. Il trouve son expression idéal-typique dans le type wébéro-troeltschlien « Église », inspiré de la pensée aristotélicienne de Saint Thomas d'Aquin. Il se distingue de la secte et de la vie monacale, tous deux reclus dans la pureté homogène de l'extramondanéité des virtuoses et des rares élus[723]. Au contraire d'elles, le type

---

[719] René Rémond, *Religion et société en Europe : essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles (1789-1998)*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 123.
[720] Jean-Marie Mayeur, *op. cit.*, p. 497.
[721] *Ibid.*, p. 499.
[722] Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 119.
[723] Voici les points distinctifs centraux que recense Camille Froidevaux chez Ernst Troeltsch. À l'évidence, il s'agit d'idéaux-types, ce qui conduit à accentuer voire à caricaturer les distinctions aux fins de la comparaison, et à peu se soucier des contextes (par exemple du rapport à la masse et aux élites au sein des petites nations). « L'Église » est caractérisée par l'« universalisme », l'« acceptation de l'ordre séculier », l'« intégration à la société », la « dépendance par rapport aux classes supérieures », la « préparation du but surnaturel au sein de l'ordre terrestre », le « caractère communautaire de la pratique religieuse ». La secte est caractérisée par un « petites groupes d'élus »,

« Église » se conçoit comme « société parfaite » au cœur d'un monde imparfait, qui conduit le temporel vers sa perfection, à titre de dépositaire du charisme originel, c'est-à-dire du « dépôt sacré de la parole de Dieu ». Intramondaine, l'Église est appelée à organiser le monde dans le monde, en « médiant » sa diversité interne comme son ordre naturel par une éthique alors incarnée. Elle transige avec le monde, traduit ses aspirations naturelles et surnaturelles, les élève et les dirige vers le Royaume chrétien: elle s'acculture au monde en l'inculturant de son eschatologie, de sa théodicée du salut, individuel et collectif. Ainsi retrouve-t-on, aux côtés de l'intransigeance doctrinale, un souci d'expansion sociétale et une logique de compromis mondain, qui n'en sacrifient pas nécessairement à l'intensité[724]. Voici ce qu'en disait Ernst Troelsch en 1912:

> *[t]he Church relates the whole of the secular order as a means and a preparation to the supernatural aim of life, and it incorporates genuine asceticism into its structure as* one *element in this preparation [...] the one vitally important thing is that every individual should come within the range of the influence of these saving energies; hence the Church is force to dominate Society, compelling all the members of Society to come under its sphere and influence; but, on the other hand, her stability is entirely unaffected by the fact of the extent to which her influence over all individuals is actually attained. The Church is the great educator of the nations, and like all educators she knows how to allow for various degrees of capacity and maturity, and how to attain her end only by a process of adaptation and compromise.*[725]

---

le « refus de la vie mondaine », la « fuite hors du monde », la « connexion avec les classes inférieures », le « lien direct, personnel et intime au but surnaturel », le « caractère individualiste de la piété (ascèse) ». Camille Froidevaux, *Ernst Troeltsch, la religion chrétienne et le monde moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 1999, p. 95.

[724] Elle aspire au contraire à amener le plus grand nombre vers la plus grande perfection, ce qui l'amène à faire des compromis avec le monde, mais sans perdre de vue son objectif idéal. Paul-André Turcotte, *Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel*, Montréal, Fides, 1994; Paul-André Turcotte et Jean Rémy (dirs.), *Médiations et compromis: Institutions religieuses et symboliques sociales. Contributions à une relecture des classiques de la sociologie*, Paris, L'Harmattan, 2006.

[725] Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, volume 1, Louiseville, Westminster John Know Press, 1992 [1931, 1912], p. 331, 339.

Le type Église se fait plus précisément « Église-nation »[726], « *a concentric, varied and interactive whole* »[727], lorsqu'il assure la médiation de la vie d'une communauté nationale au sein de laquelle il s'incarne : l'Église-nation est alors une sous-catégorie du type Église, voire sa catégorie maximaliste, puisque l'Église trouve une communauté à la fois chrétienne et nationale apte à faire société chrétienne. La venue du Royaume semble alors plus impatiemment et plus imminemment possible, voire préfigurée. Ainsi l'horizon intramondain de la loi naturelle et de l'Évangile peut prendre la communauté nationale pour véhicule, alors vue comme communauté chrétienne, sous la houlette de l'« Église-institution » (reconnue à son *clergé*) et/ou de l'« Église-peuple-de-Dieu » (reconnue à la communauté de *croyants*)[728]. L'Église-nation œuvre ainsi au salut collectif, tendanciellement dans l'histoire : le « peuple choisi » de l'Ancien Testament juif, auquel nombre de nations se sont identifiées, devient ainsi le Sujet de l'Histoire de l'eschatologie chrétienne et donc de la théodicée de l'histoire nationale. L'Église contribue à institutionnaliser la communauté nationale, dont elle concourt à définir l'horizon d'action et de légitimité :

> *The national Church, as a historical form of the Christian Church, presents members and activities in interdependent, highly organic transactions, as well as the consequent tensions or conflicts between national membership, religious confession and cultural identity. By means of mediations, these transactions produce effects, among other things, on the terms of membership or exclusion, on the socialization of individuals or member groups, and on arrangements for conflict resolution and the development of regulatory modes.*

---

[726] Lire : Jean-Philippe Warren, « L'invention du Canada français : le rôle de l'Église catholique», Balises et références. Acadies, francophonies, Martin Pâquet et Stéphane Savard (dirs.), Ste-Foy, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 21-56; Sylvie Lacombe, « French Canada : The Rise and Decline of a "Church-Nation" », *Quebec Studies*, n° 48, automne 2009-hiver 2010, p. 135-148.

[727] Paul-André Turcotte, «The National Church as a Historical form of Church-Type. Elements of a Configurative Theorization», *Social Compass,* vol. 59, n° 4, 2012, p. 525-538.

[728] Cette distinction est proposée par Jean Hamelin, *Le XXe siècle, de 1940 à nos jours, tome 2,* Nive Voisine (dir.), *Histoire du catholicisme québécois,* Montréal, Boréal Express, p. 271. On la retrouve semblablement, par exemple, chez le personnaliste Yves Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Éditions du Cerf, 1950.

> *What counts on all sides is the need for conditions guaranteeing permanence in facing the challenges and hazards of history.*[729]

Chemin faisant, l'intégralisme catholique (catholicisme ultramontain, catholicisme social, démocratie chrétienne personnaliste) pourrait offrir, disions-nous, une voie de continuité polyvalente dans la trame intellectuelle et politique québécoise, également à même d'expliquer ses ruptures. De fait, si l'intégralisme renvoie habituellement à la pensée conservatrice, dite traditionaliste et intransigeante[730], il désigne plus souvent le catholicisme progressiste de la Révolution tranquille dans les travaux québécois récents[731]. C'est même par l'importance de la tradition catholique intégraliste que se distingueraient les théologiens québécois d'hier et d'aujourd'hui. Comme l'a écrit Jean-Philippe Warren dans sa préface à l'ouvrage de Grégory Baum sur la théologie québécoise *après* la Révolution tranquille:

> *Quebec theologians in fact distinguish themselves by an integral stance (*intégralisme*), unwilling to see their faith as an add-on or a piecemeal application of Catholicism; instead they search in various ways to come to terms with the modern world. Rather than restricting faith to the intimate sphere of the heart, or directing it to abstract expressions of the ultimate, they hold a faith that seeks – not without difficulty – historical forms of incarnation.*[732]

---

[729] Paul-André Turcotte, «The National Church as a Historical form of Church-Type. Elements of a Configurative Theorization», *op. cit.*, p. 526.

[730] D'où, par exemple, la surprise des lecteurs de Schmitt lorsqu'il précise en 1969 que le théologico-politique n'est pas mort avec Vatican II (mais qu'il est renouvelé); d'où, aussi, le soin qu'a apporté Poulat à distinguer intégralisme et intégrisme.

[731] Gregory Baum, *Truth and Relevance. Catholic Theology in French Quebec since the Quiet Revolution*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2014; Martin Roy, *Une réforme dans la fidélité. La revue* Maintenant *(1962) et la « mise à jour » du catholicisme québécois*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2012.

[732] Jean-Philippe Warren, « Preface », Gregory Baum, *Truth and Relevance. Catholic Theology in French Quebec since the Quiet Revolution*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2014, p. xi.

Pareil fil conducteur du catholicisme intégraliste ne serait-il pas heuristiquement à même d'offrir un début de réponse à quelques questions historiographiques d'importance? Par exemple, est-ce un hasard si la date de décès de l'ultramontanisme canadien-français n'a jamais été fixée, et que ni son héritage, ni sa postérité ne furent scrutés? En irait-il là, comme l'a suggéré Émile Poulat, des liens naguère intimes entre catholicisme ultramontain et catholicisme social – longtemps alliés dans l'intégralisme et la critique du monde moderne – liens aujourd'hui masqués par l'histoire célébrative des catholiques libéraux et progressistes, prônant l'adaptation au monde, « tandis que la suspicion et le dédain tombent sur les intégristes »[733]? La filiation onduleuse de l'intégralisme permettrait alors tout à la fois de comprendre le succès du personnalisme au Québec, le silence sur ses origines, ainsi que la critique consensuelle des ancêtres ultramontains. Comme l'écrit Mayeur, « par-delà une frontière idéologique, apparemment bien délimitée et au long de laquelle la guerre fut inexpiable, les racines se rejoignent pour s'alimenter à un même sol. Le fait même que s'opposent des "frères ennemis" explique l'intensité des conflits »[734]. À la veille de la Révolution tranquille, portée par l'intégralisme personnaliste, S. E. Maurice Roy, archevêque de Québec, connu pour son implication au Concile Vatican II, n'en affirmait-il pas, « devant M. Vincent Auriol, alors Président de la République [française], que la mission des évêques de Québec avait été, depuis les origines, "*d'assurer la croissance d'une nouvelle nation chrétienne et française*" »[735]? Il nous semble lire là un manifeste intégraliste, qui a fait sienne une communauté nationale de croyants.

En cela, et plus précisément encore, le catholicisme intégraliste peut être décrit comme un *catholicisme de bâtisseurs*, un catholicisme mu par une *foi de bâtisseurs*. Nous regroupons sous ce terme ce que Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren ont nommé la foi du « prophète » et la foi de « l'entrepreneur d'œuvres ». Ce

---

[733] Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, *op. cit.*, p. 53.
[734] Jean Marie Mayeur, *op. cit.*, p. 490.
[735] Marcel Clément, *Enquête sur le nationalisme*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1957, p. 23-24.

sont les deux fois les plus communes et représentatives du type Église: alors que le prophète critique le monde afin de presser son avènement[736], l'entrepreneur d'œuvres travaille à sa réalisation concrète[737]. Conjointement, le prophète et l'entrepreneur d'œuvres s'affairent à l'édification d'une société chrétienne dans les vicissitudes du monde, ils travaillent à l'établissement de son règne, dans « l'impatience de voir le Royaume s'instaurer »[738]. Et ils furent nombreux au Canada français[739]. On reconnait parmi eux, au XXe siècle canadien-français et québécois, Mgr Paquet, Henri Bourassa, Lionel Groulx, Fernand Dumont, Alphonse Desjardins, Paul-Eugène Roy et Georges-Henri Lévesque[740]. C'est dire comme une telle « foi a agi sur le "destin" du Québec », au point où, écrivent Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren,

---

[736] Routhier et Warren décrivent ainsi le prophète : « Entraîné par une vision utopique placée devant lui, il dénonce l'ordre établi au nom d'une exigence plus haute, s'offusque des pharisaïsmes et décrie les compromissions morales ou institutionnelles de l'Église ou des croyants en les reportant à l'authentique tradition chrétienne. Il ne se contente guère d'habiter la révélation silencieuse ou fulgurante dans l'intimité de son cœur ni de savourer intérieurement la prophétie dont il est le témoin. Il s'engage dans la cité pour porter le message divin et y répandre l'Évangile [...] Parce qu'il a été appelé à la sainteté par le sacrement du baptême, tout chrétien, du plus puissant au plus humble, est convoqué par Dieu à prendre la parole afin de rendre manifeste la vérité révélée et flagrantes les trahisons temporelles de l'Absolu. Le prophète est par conséquent partagé entre deux tâches complémentaires : faire se rejoindre la vérité de Dieu et la vérité des hommes, être la médiation entre les exigences de la foi comme chemin du salut et les égarements collectifs des fils de Dieu. » Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren, « Introduction », Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren (dirs.), *Les visages de la foi. Figures marquantes du catholicisme québécois*, Montréal, Fides, 2003, p. 24.

[737] Routhier et Warren décrivent ainsi l'entrepreneur d'œuvres : « L'entrepreneur d'œuvres désigne celui qui fonde des œuvres sociales et s'implique dans la "chair du monde". D'une certaine manière, on peut croire que l'implication dans les œuvres découle du prophétisme. En effet, à force de dénoncer les vices structuraux ou moraux de la société, le catholique en vient à mettre la main à la pâte et à agir dans le monde. Ce qui était pour lui une vérité du discours, il aspire à ce que ce soit une réalité du monde [...] L'ordre social chrétien, sous une forme diffuse et œcuménique ou sous une forme officielle et catholique, est en quelque sorte l'horizon ultime de l'entrepreneur d'œuvres. Il ne veut pas nécessairement des chrétiens, il espère un souffle chrétien qui traverse les structures de la société et les cadres des institutions, souffle qui permettra l'avènement d'un monde plus juste, plus libre et plus fraternel. » *Ibid.*, p. 26-27.

[738] *Ibid.*, p. 12.

[739] Allant à l'encontre de cette interprétation, plusieurs ont plutôt noté le peu de ferveur mystique des Canadiens français, au point d'y résumer les expressions de la foi, dont les Canadiens français auraient ainsi été exempts, plutôt adeptes d'une réductrice « religion prosaïque ». Nous y reviendrons, mais nous voyons là un autre effet de distorsion du personnalisme chrétien et de sa conception de la religion, rétrospectivement plaqué à l'ensemble du Canada français. Lire l'article de Mathieu Bélisle, au demeurant passionnant (« La religion prosaïque. Essai sur l'héritage du catholicisme au Québec », *L'Inconvénient*, n° 59, hiver 2014-2015, p. 18-24).

[740] Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren, « Introduction », *op. cit.*

> l'on ne peut parler avec profondeur et vérité de ce coin de pays si l'on refoule la dimension croyante qui a habité tant d'existences [...] une foi qui fut rarement cachée sous le boisseau, à l'abri des défis du monde et des appels de l'histoire, mais qui fut portée pour le meilleur et pour le pire comme le flambeau d'une espérance.[741]

Un catholicisme, dès lors, tout spécialement sociétal, tout particulièrement apte et prompt à entrer en dialogue intime avec le Sujet national. Ce dialogue offre un véhicule à la nation, un véhicule au catholicisme, grâce auquel l'une se réalise, l'autre s'incarne, l'une et l'autre se concertant, sans fusionner[742] : un co-voiturage religio-national sur les routes particulières d'un horizon universel. « [H]ommes et femmes de leur temps, figures marquantes de notre destinée en terre d'Amérique, ils ont cru en notre destin collectif parce qu'ils ont cru en Dieu et à l'avenir qu'il ouvrait et au Royaume promis »[743], écrivent Gilles Routhier et Jean-Philippe.

Pour le dire avec Pierre Manent,

> [t]el est donc le point de départ, le principe de l'histoire européenne : *se gouverner soi-même dans un certain rapport à la proposition chrétienne* [...] C'est dans la relation nouée entre Dieu et son peuple dans l'ancien Israël que la notion de l'Alliance a trouvé son type [...] [L]'Alliance ouvre une histoire à la liberté, qu'elle autorise et pour ainsi dire motive les plus grandes entreprises humaines tout en inscrivant celles-ci dans une relation où l'Humanité se rassemble pour s'éprouver, se connaître et accepter d'être jugée.[744]

Cette histoire européenne, suggérons-nous, est aussi, à plusieurs égards et sous des modalités propres, celle de l'histoire québécoise. Pour être racontée, elle implique un retour approfondi sur la conception de la modernité et du catholicisme que l'on retrouve dans l'historiographie québécoise, afin de cerner d'abord par la

---

[741] *Ibid.*, p. 10.
[742] Pour une réflexion approfondie sur les tensions du théologico-politique chrétien, lire l'œuvre de Bernard Bourdin. Voir notamment Jean-Luc Blaquart et Bernard Bourdin (dirs.), *Théologie et politique: une relation ambivalente. Origine et actualisation d'un problème*, Paris, L'Harmattan, 2009.
[743] Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren, *op. cit.*, p. 31.
[744] Pierre Manent, *Situation de la France*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 2015, p. 96, p. 171-172.

« négative » les contours de l'intégralisme ultramontain (section 2), dont l'interprétation conventionnelle sera lentement mais progressivement mise à la question, en soulevant des contradictions, en suscitant des interrogations, en suggérant des éléments d'une interprétation qui puisse être plus complexe et plus heuristique (section 3).

En effet, puisque l'intégralisme ultramontain marque l'origine de la nation canadienne-française au mitan du XIXe siècle; puisqu'il donne lieu à un renouveau religieux populaire et national d'envergure, de portée fondatrice; puisque, ceci participant de cela, c'est entre le catholicisme intégraliste ultramontain et le nationalisme d'ici que se noue une « affinité élective »; il nous importe, pour toutes ces raisons, d'en avoir une vue précise; et pour cela, au risque de nous répéter, il nous semble nécessaire de soulever d'abord quelques questions, de relever quelques tropes, de souligner certaines ambiguïtés de l'historiographie québécoise portant sur le XIXe siècle. Il s'agira ensuite de mieux dégager les spécificités, les aboutissements et les alliances religio-politiques « positifs » que l'ultramontanisme noue avec le XIXe siècle canadien-français, afin de cerner ses raisons d'être, ses « raisons fortes », ses « raisons communes ».

C'est ce à quoi s'emploiera principalement le présent chapitre. Pour ce faire, nous esquisserons le portrait de la pensée et du parcours d'Étienne Parent et de François-Xavier Garneau, d'une part, et celui de Jean-Jacques Lartigue, Ignace Bourget et Louis-François Laflèche, d'autre part, tous contemporains et acteurs du renouveau religio-politique canadien-français (section 4). C'est cette « affinité élective » entre l'ultramontanisme et un certain nationalisme « libéral » et romantique que nous systématiserons ensuite, en analysant ses sources chez Félicité de Lamennais (*mise en sens*), ses particularités dans la forme aristélo-thomiste Église-nation (*mise en forme*), et sa stabilisation ou routinisation vers la fin d'un siècle ponctué de victoires et de défaites (*mise en acte*) (section 5). En bref, de l'effervescence à son institutionnalisation, du charisme à sa routinisation, *pourquoi et comment s'est nouée l'affinité élective entre le catholicisme intégraliste ultramontain*

et le nationalisme canadien-français au mitan du XIXe siècle? Et comment s'est-elle déployée et stabilisée à la fin du siècle?

Car, si plusieurs choses peuvent être dites sur la deuxième moitié du XIXe siècle, et si plusieurs choses ont été écrites à son sujet (notamment les travaux désormais classiques sur la lutte entre les Rouges et les ultramontains[745], le réveil religieux[746], avec en arrière-plan les Rébellions[747]), c'est d'abord et avant tout à cette question, celle de l'« affinité élective » entre l'intégralisme ultramontain et le nationalisme canadien-français que nous chercherons à répondre. De cette question dépend principalement, à notre avis, la compréhension de la société nationale qui nait alors, celle dont nous suivrons la trace au XXe siècle. C'est plus précisément la *nationalisation* et l'*institutionnalisation* de la population bas-canadienne qui nous intéresse, à l'aune de l' « affinité élective » entre l'ultramontanisme et le nationalisme « réformiste »[748], qui donne lieu à l'édification d'une *Église-nation* et d'un *État libéral*, ceux d'un *nationalisme providentialiste* et d'un *intégralisme ultramontain*.

Dans l'immédiat, une première délimitation et discussion critique autour du catholicisme et du nationalisme canadien-français à l'aune des lectures historiographiques habituelles nous semble de mise, en présentant de manière plus systématique certains éléments de l'historiographie moderniste – mais aussi révisionniste et « néo-sensible » – esquissés en introduction (section 2). Il nous importe essentiellement, à l'aune de la lecture historiographique qui en est faite, de mieux comprendre ce « passé qui ne passe pas », au point de paraître, à tous égards, radicalement et honteusement étranger à notre temps. La forte teneur critique de

---

[745] Jean-Paul Bernard, *Les Rouges. Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIXe siècle*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1971; Yvan Lamonde (dir.), *Combats libéraux au tournant du XXe siècle*, Montréal, Fides, 1995.

[746] Louis Rousseau et Frank W. Remiggi, *Atlas historique des pratiques religieuses : le Sud-Ouest du Québec au XIXe siècle, op. cit.*; René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930, op. cit.*

[747] Par exemple : Jean-Paul Bernard (dir.), *Les rébellions de 1837-1838. Les patriotes du Bas-Canada dans la mémoire collective et chez les historiens*, Montréal, Boréal Express, 1983.

[748] Éric Bédard, *Les Réformistes. Une génération canadienne-française au milieu du XIXe siècle*, Montréal, Boréal, 2009.

l'historiographie moderniste nous permettra par ailleurs d'anticiper les termes de la refondation religio-politique du catholicisme et du nationalisme au tournant de la Révolution tranquille personnaliste.

2. Catholicisme et modernité au Canada français

2.1 Critiques et oublis du catholicisme canadien-français

C'est peu dire que le Canada français (1840-1960) fut, et demeure, largement considéré par l'historiographie et la sociographie québécoises comme l'envers par excellence de *la* modernité, à l'image du regard que porte l'historiographie sur l'Église catholique. Conservateur et traditionaliste, le Canada français catholique serait par-là antimoderne ou, plus exactement, a-moderne : non seulement formulerait-il de sérieuses réserves aux procès modernes, non seulement s'y opposerait-il sur plusieurs points, mais il serait en marge de son évolution, *a fortiori* de son évolution continentale, nord-américaine.

> Pendant que « l'Amérique » investissait le présent, les Canadiens de langue française s'évadaient dans une idéologie utopique, passéiste, désincarnée; pendant que « l'Amérique » s'adaptait aux réalités nouvelles et dynamiques, le Canada français cultivait des valeurs réifiées, figées dans une tradition supposée immuable. Un discours qualifié de « théocratique-paternaliste », « clérico-nationaliste », « féodal », « ultramontain », « janséniste », « d'Ancien régime » ou « de type mérovingien » (j'en passe, et des meilleures) dominait la province tout entière, avec pour conséquence que des formules creuses, sans rapport avec la réalité, tenaient désormais lieu de définition de soi pour le groupe canadien-français.[749]

[749] Jean-Philippe Warren, *L'engagement sociologique. La tradition sociologique du Québec francophone (1886-1955)*, Montréal, Boréal, 2003, p. 267.

Jean-Philippe Warren décrit ainsi la courtepointe habituelle du Canada français, tissé du fil rouge du catholicisme. Hubert Guindon confirme le modèle usuel, sans y souscrire : « moyenâgeux », le Canada français aurait été

> une société traditionnelle archaïque. Dominé par un clergé autocratique extrêmement jaloux de ses pouvoirs et opposé à la démocratie, à la modernisation ou au progrès social, le Québec, disait-on, était un bled rural où régnaient la pauvreté, l'analphabétisme et le despotisme politique.[750]

Gilles Bourque fournit une description semblable, qu'il critique également :

> ainsi prenait forme le récit d'une rupture entre une société traditionnelle et une société moderne et le passé était dorénavant pensé comme la Grande noirceur, une sorte de Moyen Âge entièrement dominé par l'Église catholique, l'ultramontanisme radical et une culture colonisée.[751]

Pour Jean-Marie Fecteau, il s'agit là d'une « vision caricaturale» du Canada français, qui alimente un trou noir historiographique et sociographique en creusant un « hiatus »[752] entre 1840 et 1960; elle meuble un « clair-obscur dans lequel est trop souvent laissée la question du sens profond de la présence de l'Église dans notre histoire »[753].

Si ce récit « malheureux »[754] voire « honteux »[755] de l'histoire canadienne-française forme encore aujourd'hui la trame narrative de l'histoire québécoise, ce n'est pas faute de travaux qui, depuis les années 1970, cherchent à nuancer et à

---

[750] Hubert Guindon, *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1990, p. 172.
[751] Gilles Bourque, « Histoire, nation québécoise et démocratie ou ne nous en sortirons-nous jamais? », E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dirs.), *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides, 2007, p. 191.
[752] Jean-Marie Fecteau, *op. cit.*, p. 343.
[753] *Ibid.*, p. 266.
[754] Jocelyn Létourneau, *Je me souviens? Le passé du Québec dans la conscience de sa jeunesse*, Montréal, Fides, 2014.
[755] Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, Éditions VLB, 2002.

préciser la participation de la société canadienne-française aux procès modernes[756]. Nombre de ces travaux ont toutefois radicalisée plus que nuancée l'interprétation moderniste en vogue, en écartant jusqu'à l'exceptionnalisme « négatif » du Canada français[757]. De « l'historicité du manque » à « l'historicité de la normalité », de la trame narrative moderniste à la trame narrative révisionniste, le Québec fut progressivement interprété à l'aune d'une modernité non plus seulement à atteindre, mais à reconnaître en soi comme trame première[758]. Le Québec d'abord, et le Canada français ensuite, furent redessinés sous les traits de sociétés aussi modernes que les autres. Ces modernisations prospective puis rétrospective de l'histoire canadienne-française ont grevé l'intelligence de la société canadienne-française et l'intelligibilité de son déploiement dans le Québec contemporain. Si la modernisation prospective (modernisme classique) de la société canadienne-française mit en scène une lutte contre l'Église catholique pour faire triompher la modernité, la modernisation rétrospective (modernisme révisionniste) passa outre la présence et l'influence du catholicisme pour observer, en deçà d'elle, une modernité infrastructurelle, et même culturelle et populaire, normalement à l'œuvre.

« Dans ces deux récits, le catholicisme apparaît plutôt comme un figurant plus ou moins passif, jamais comme un acteur de premier plan dans l'histoire du

---

[756] Pour un dernier bilan de la modernité canadienne-française et des représentations de la Grande noirceur, voir notamment Benoit Tessier, *De quelle Grande noirceur parlez-vous? Le Québec à l'époque de Duplessis*, thèse de maîtrise, Ann Arbor, Université d'Ottawa, 2000; Sébastien Parent, *L'historiographie de la Révolution tranquille et ses rapports à la mémoire canadienne-française : 1960 à aujourd'hui*, thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2013; Alexandre Turgeon, *Robert Lapalme et les origines caricaturales de la Grande noirceur duplessiste : conception et diffusion d'un mythistoire au Québec, des années 1940 à nos jours*, thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2015; E.-Martin Meunier, « La Grande noirceur canadienne-française dans l'historiographie et la mémoire québécoises. Revisiter une interprétation convenue », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 1, n° 129, 2016, p. 43-59.

[757] À ce sujet, lire : Ronald Rudin, « À la recherche de la normalité: le révisionnisme et au-delà », *Faire de l'histoire au Québec*, Sillery, Septentrion, 1998, p. 199-250.

[758] Voir : Gilles Bourque, « Société traditionnelle, société politique et sociologie québécoise, 1945-1980 », *Cahiers de recherche sociographique*, n° 20, 1993, p. 45-83; Gilles Bourque, « Histoire, nation québécoise et démocratie. Ou ne nous en sortirons-nous jamais? », *op. cit.*, p. 181-211; Jean-Marie Fecteau, *op. cit.*, p. 265-268 et 342-350.

Québec »[759], écrit Michael Gauvreau. Puisque le catholicisme est jugé responsable de l'écart prolongé du Canada français à la modernité (continentale), les récits modernistes opposèrent le catholicisme à la modernité, ou contournèrent son incidence sur la modernité québécoise. Soit la modernité s'est faite contre le catholicisme, soit elle s'est faite indépendamment de lui; dans tous les cas, le catholicisme canadien-français n'aurait pas participé de la modernité, jusqu'à y perdre, chez les révisionnistes, l'influence culturelle, institutionnelle et politique que lui reprochaient les premiers modernistes[760]. Certains, comme Gérard Bouchard, en viendront ainsi à se demander si, « en somme, pour caractériser cette dimension de l'histoire culturelle québécoise, faut-il dire : trop de religion? Ou trop peu? »[761]. Certains pourront alors se demander si le Canada français lui-même a existé[762].

Ces lectures modernistes du Canada français, classiques ou révisionnistes, prospectives ou rétrospectives, ne satisfont pas, écrit Jacques Beauchemin.

> Depuis la critique du traditionalisme des années 1950 puis sa mise à mort sous la Révolution tranquille, nous sommes ambivalents face au legs canadien-français. Nous avons intenté un procès au duplessisme et à l'Église, mais nous sentons pourtant que nous leur devons une part de notre identité et de notre survivance [...] La réconciliation avec ce que furent nos pauvres moyens de survivance s'impose à nous comme un devoir et une nécessité [...] Mais pour cela, il

---

[759] Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008, p. 10.

[760] À ce sujet, lire : Ronald Rudin, *op. cit.*; Éric Bédard et Xavier Gélinas, « Critique d'un néo-nationalisme en histoire du Québec », Stéphane Kelly (dir.), *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 73-91.

[761] Gérard Bouchard, « L'imaginaire de la grande noirceur », *Recherches sociographiques*, vol. 46, n° 3, 2005, p. 430-431.

[762] Par exemple, Claude Denis juge que la nation canadienne-française n'a jamais été que celle du territoire québécois, et que le Canada français, franco-catholique et pan-américain, que l'invention dépréciative et repoussoir des révolutionnaires tranquilles (Claude Denis, « La patrie et son nom : essai sur ce que veut dire le "Canada français" », *Francophonies d'Amérique*, n° 6, p. 185-198). Voir à ce sujet le grand texte de Michel Bock, « Se souvenir et oublier : la mémoire du Canada français, hier et aujourd'hui », Joseph Yvon Thériault, Anne Gilbert et Linda Cardinal (dirs.), *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada. Nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, Montréal, Fides, 2008, p. 161-203.

> faudrait que se rencontrent en un lieu enfin partagé Canadiens français et Québécois.[763]

« À trop faire équivaloir la Grande Noirceur à l'ensemble du passé canadien-français, aurait-on sacrifié le sens de la vie de nos ancêtres au seul profit d'un Grand Récit, celui de l'entrée du Québec dans la modernité? »[764], se demande pour sa part É.-Martin Meunier.

C'est fort probablement ce « lieu partagé », ce « sens de la vie de nos ancêtres », que contribue à exhumer une « nouvelle sensibilité historique »[765] aux environs des années 2000, en renouant avec « l'histoire intellectuelle, l'histoire politique et l'histoire religieuse »[766] du Canada français – à l'image du renouveau historiographique occidental, l'exemple irlandais n'est pas loin, cette fois grâce aux travaux de Ronald Rudin[767]. Ambitieuse et fine stratège, la « nouvelle sensibilité historique » s'est attelée à revisiter le moment par excellence de la modernité et de la modernisation québécoises, la Révolution tranquille, puisque s'y joue la rupture avec un passé canadien-français généralement compris à la seule aune de l'historicité moderniste. Couronnée de succès, la « nouvelle sensibilité historique » est parvenue à expliquer la Révolution tranquille par le biais de sa matrice catholique, par les idéaux religieux qui animaient ses principaux hérauts, contribuant ainsi à réinscrire ce

---

[763] Jacques Beauchemin, *La Souveraineté en héritage*, Montréal, Boréal, 2015, p. 104-105.

[764] É.-Martin Meunier, « Le casse-tête mémoriel de l'Église catholique au Québec », Étienne Pouliot et Anne Fortin (dirs.), *Identité et mémoire des chrétiens : propositions au-delà d'un repli identitaire*, Montréal, Fides, 2013, p. 33.

[765] On trouve les principaux membres de la « nouvelle sensibilité historique », dont Éric Bédard, Marc Chevrier, Xavier Gélinas, Stéphane Kelly, E.-Martin Meunier, Louis Rousseau, Jean-Philippe Warren dans *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003. Joseph Yvon Thériault semble s'y reconnaître dans « Recension de *Les idées mènent le Québec : Essais sur une sensibilité historique*, sous la direction de Stéphane Kelly, 2002. 222 p. Québec : Les Presses de l'Université Laval », *Mens*, vol. 4, n° 1, 2003, p. 102. Il nous semble aussi que Jacques Beauchemin, dans *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois* (*op. cit.*), offre un plaidoyer semblable pour un rapport revisité et empathique (compréhensif) au passé.

[766] Stéphane Kelly (dir.), *op. cit.*, p. 1. Lire aussi cet ouvrage pour les prolégomènes et ambitions de la « nouvelle sensibilité historique », comme ses divers lieux d'expression et ses réseaux de diffusion.

[767] Ronald Rudin, « L'historien professionnel et le grand public : réflexions québécoises alimentées par l'expérience irlandaise », Stéphane Kelly (dir.), *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, *op. cit.*, p. 17-27.

moment charnière de l'histoire québécoise dans le cadre de référence du Canada français.

Grâce à ces travaux incontournables, on sait désormais que le « chaînon manquant »[768] entre le Canada français et le Québec moderne est une forme de catholicisme développé au sein de la société canadienne-française : c'est un catholicisme intégraliste « mis à jour »[769], le personnalisme[770]. Ainsi, écrivent E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren en 2002 dans *Sortir de la « Grande Noirceur. L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*, ouvrage phare de la « nouvelle sensibilité historique »:

> 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 ?[771]

Plus encore, précise E.-Martin Meunier,

> [l]a modernisation des institutions d'encadrement social s'est effectuée selon une logique bien particulière, propre à une modernisation-à-la-catholique, cherchant aussi bien à établir une nation québécoise forte qu'à ériger les bases d'une *société catholiquement distincte*.[772]

Raymond Beaudry résume l'ampleur de la thèse défendue en 2002 :

> Meunier et Warren montrent que son moment inaugural [Révolution tranquille] ne peut s'abstraire d'un voyage à

---

[768] *Société*, n° spécial *Le chaînon manquant*, n°s 20-21, été 1999. C'est dans ce numéro éloquemment titré que s'annonce en force la « nouvelle sensibilité historique », avant qu'elle ne soit ainsi désignée.

[769] Martin Roy, *Une réforme dans la fidélité. La revue Maintenant (1962-1974) et la 'mise à jour' du catholicisme québécois*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012.

[770] Sa description la plus complète se trouve chez E.-Martin Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XXe siècle*, Saint-Laurent, Fides, 2007.

[771] E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*, Sillery, Septentrion, 2002, p. 31. Ce livre est tiré de l'article publié en 1999 dans le numéro spécial de la revue *Société*, intitulé le *Le chaînon manquant* (*op. cit.*)

[772] E.-Martin Meunier, « Feu la québécitude? », E.-Martin Meunier (dir.), *Le Québec et ses mutations culturelles. Six enjeux pour le devenir d'une société*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2016, p. 8.

> l'intérieur de la religion catholique (il n'y a pas de rupture entre le politique et le religieux) dans laquelle il puise sa source et dont la lumière est alimentée par les fondements de la modernité.[773]

La découverte était de taille : celle de la continuité transfigurée du catholicisme canadien-français, depuis confirmée par plusieurs travaux[774].

Et pourtant, l'historicité moderniste classique demeure aujourd'hui celle du récit québécois, savant et populaire[775], malgré son essoufflement[776], malgré les travaux des historiens révisionnistes et ceux de la « nouvelle sensibilité historique »[777]. C'est bien en 2013 que E.-Martin Meunier déplore la perte du « sens de la vie de nos ancêtres », en 2016 qu'il appelle à « trouver de nouvelles façons de renouer avec » « le fond des traditions »[778]; c'est bien en 2015 que Jacques Beauchemin invite à la réconciliation des Québécois avec le « lieu partagé » canadien-français, jusqu'à souhaiter en 2016 un nouveau François-Xavier Garneau[779]. À l'évidence, l'histoire québécoise demeure une courtepointe malaisément cousue de

---

[773] Raymond Beaudry « É.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, Sortir de la "Grande noirceur". L'horizon "personnaliste" de la Révolution tranquille, Sillery, Les Éditions du Septentrion, 2002, 207 p. », *Recherches sociographiques*, vol. 44, n° 2, 2003, p. 389

[774] Michael Gauvreau, *op. cit.*; Louise Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Boréal, 2003; Martin Roy, *Une réforme dans la fidélité. La revue Maintenant (1962-1974) et la « mise à jour » du catholicisme québécois*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012; André J. Bélanger, *Ruptures et constantes. Quatre idéologies du Québec en éclatement:* La Relève, *la JEC,* Cité Libre, Parti Pris, LaSalle, Hurtubise HMH, 1977; Stéphanie Angers et Gérard Fabre, *Échanges intellectuels entre la France et le Québec (1930-2000). Les réseaux de la revue* Esprit *avec* La Relève, Cité libre, Parti Pris *et* Possibles, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2004.

[775] Jocelyn Létourneau, *Je me souviens? Le passé du Québec dans la conscience de sa jeunesse*, *op. cit*; Gérard Bouchard, « The Small Nation with a Big Dream : Québec national myths (eighteenth-twentieth century », dans Gérard Bouchard (dir.), *National Myths : Constructed Pasts, Contested Presents*, New York, Routledge, 2013, p. 1-23.

[776] Gérard Bouchard, « Une crise de la conscience historique. Anciens et nouveaux mythes fondateurs dans l'imaginaire québécois », Stéphane Kelly (dir.), *op. cit.*, p. 51.

[777] Jocelyn Létourneau, *Je me souviens? Le passé du Québec dans la conscience de sa jeunesse*, *op. cit.*

[778] « Le fond des traditions ne soutient plus nos rêves d'émancipation. Il faut maintenant faire sans elles ou trouver de nouvelles façons de renouer avec elles – si cela est possible bien sûr. » E.-Martin Meunier, « Feu la québécitude? », *op .cit.*, p. 13.

[779] Jacques Beauchemin, « François-Xavier Garneau, historien national en mal de prospérité », *Le Devoir*, 31 mars 2016.

fils rougis. Comment expliquer cette permanence de la lecture moderniste, à tout le moins au sein du monde universitaire? Si le modernisme révisionniste, jusqu'à la synthèse des modernismes dans l'historicité de l'américanité[780], n'est pas parvenu à remplacer le récit moderniste classique dans la conscience historienne et collective, n'est-il pas plus étonnant que la « nouvelle sensibilité historique » n'y soit pas parvenue?

En effet, dans le cas du modernisme révisionniste de l'américanité, trop d'éléments centraux à la conscience historique québécoise sont laissés en plan, ne serait-ce que le réveil religieux populaire du XIXe siècle, et plus largement le catholicisme canadien-français, qui a pourtant imprégné les mœurs et les lois. De fait, écrit Joseph Yvon Thériault, « on cherche encore l'analyse synthèse qui fera de tous les traits épars d'une américanité refoulée le fait générateur de la plupart des lois, des coutumes et des idées qui a réglé la conduite du Québec historique »[781]. Là n'est pourtant pas un reproche qui puisse être adressé à la « nouvelle sensibilité historique », qui cherche précisément à inclure la variable catholique à la trame historique québécoise, au cœur des idées et des mœurs canadiennes-françaises, tout en prenant acte de la part de rupture qu'initie la Révolution tranquille. Une « mémoire en tons de gris »[782], plus riche et complète, semble alors possible, n'écartant pas le catholicisme populaire pour faire advenir une modernité jusqu'alors « implicite », « tranquille » et refoulée, qui serait l'envers d'un catholicisme « faussement » populaire, d'un peuple religieusement « aliéné ». Autrement dit, l'ambition de la « nouvelle sensibilité historique » semble la bonne, à l'image de la voie choisie, des plus heuristiques.

---

[780] C'est là, à notre avis, nous en avons parlé en introduction, le cœur de l'œuvre de Gérard Bouchard. La superstructure de la culture populaire et l'infrastructure des processus modernes se rejoindraient dans la modernité de l'américanité *malgré* les élites canadienne-françaises traditionnalistes tournée vers la France de l'Ancien régime. La Révolution tranquille n'aurait que révélé le vrai, encore qu'imparfaitement, la liquidation des vestiges du Canada français se faisant étonnamment difficile. On peut alors être plus libéral façon Yvan Lamonde, plus républicain façon Marc Chevrier.

[781] Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique, 2005, p. 54.

[782] E.-Martin Meunier, «Le casse-tête mémoriel de l'Église catholique au Québec », *op. cit.*

Mais alors? À y regarder de plus près, on remarque que la « nouvelle sensibilité historique » n'a pas proposé de lecture continue et globale du Canada français et du Québec, au contraire des historicités modernistes classiques et révisionnistes[783]. Celle-ci était pourtant son ambition déclarée en 2002, réitérée en 2003, et encore en 2007. La préface d'Éric Bédard à *Sortir de la « Grande Noirceur »* annonçait une « reconsidération », une « relecture » et même une « réécriture » de l'histoire du Québec[784]; Stéphane Kelly annonçait la venue d'une « nouvelle sensibilité historique », troisième moment synthèse, après la thèse de la « sensibilité moderniste » et l'antithèse de la « sensibilité révisionniste »[785]; Lucille Beaudry et Marc Chevrier voulaient « restaurer le passé comme espace de signification qui parle au présent [ce qui] n'est toutefois pas une mince affaire quand aucune tradition de pensée bien établie n'a tracé de chemin », afin de « rétablir les chaînons manquants d'une dialectique défectueuse »[786]. Si l'on peut dire sans crainte de se tromper que la « nouvelle sensibilité historique » a « amorc[é] une redécouverte de ce Canada français trop longtemps méprisé par certains adeptes d'un modernisme radical »[787], peut-on dire qu'elle a proposé « une réinterprétation systématique du passé récent [...] à partir d'un angle précis : réexaminer les "principes premiers" qui ont inspiré notre aventure collective »[788]?

Quinze ans après l'émergence de la « nouvelle sensibilité historique », un premier bilan emphatique peut être tenté, afin de comprendre si certains facteurs

---

[783] À l'exception de Marc Chevrier, mais justement, en reprenant la trame moderniste classique, celle des Patriotes et des Rouges, simplement, à l'aune du républicanisme plutôt que du libéralisme, dès lors semblable à la trame libérale d'Yvan Lamonde, mais élevée au républicanisme. Marc Chevrier, *La République québécoise. Hommages à une idée suspecte*, Montréal, Boréal, 2012.

[784] Jean-Charles Falardeau, cité en exergue par Éric Bédard, « préface », E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*, Sillery, Septentrion, 2002, p. 7.

[785] Stéphane Kelly, « Introduction », Stéphane Kelly (dir.), *op. cit.*, p. 3-4.

[786] Lucille Beaudry et Marc Chevrier, « Pensée critique, conservatisme ou libéralisme? Considérations sur l'horizon politique et philosophique de la "nouvelle sensibilité" », Lucille Beaudry et Marc Chevrier (dirs.), *Une pensée libérale, critique ou conservatrice? Actualité de Hannah Arendt, d'Emmanuel Mounier et de Georges Grant pour le Québec d'aujourd'hui*, Lévis, Presses de l'Université Laval, p. 21, 24.

[787] Éric Bédard, « préface », *op. cit.*, p. 25.

[788] Stéphane Kelly, « Introduction », *op. cit.*, p. 4.

historiographiques internes ne contribueraient pas à expliquer, en partie du moins, l'absence de proposition de synthèse historique – et ce, alors même que les synthèses modernistes atteignent l'apex et le creux de leur stagflation. Nulle tentation ici d'accabler les sociologues, historiens, politologues et philosophes de la « nouvelle sensibilité historique ». Au contraire, c'est dans la voie de leurs travaux que s'inscrit notre dissertation doctorale. C'est précisément pour cette raison qu'il nous importe de contribuer à mieux comprendre les défis qu'ils ont peut-être rencontrés sur leur parcours.

La « nouvelle sensibilité historique » a révélé les origines catholiques de la Révolution tranquille. Telle fut sa *contribution* première, décisive et historique. Et elle le fit de main de maître, en évitant l'écueil d'un nouvel oubli, celui de la Révolution tranquille elle-même[789], c'est-à-dire l'oubli des aspirations et des critiques qui l'ont mue, des vérités qu'elle contient jusque dans son « mythe ». « Le remettre en question, surtout un mythe comme celui de la Grande Noirceur, "c'est nier la souffrance qui le nourrit" »[790], écrit avec justesse E.-Martin Meunier. « Tous ceux qui ont osé le faire », prévient l'historien Jocelyn Létourneau, « se sont faits publiquement rabrouer, qu'ils viennent de l'académie ou du monde politique »[791]. De fait, le biais heuristique du personnalisme permet de tenir compte aussi bien de la critique du Canada français que le projet révolutionnaire tranquille, puisqu'il contient les deux, s'agissant de la pensée de plusieurs des principaux acteurs de la Révolution tranquille.

Expliquer avec finesse la Révolution tranquille par le biais de la modernisation catholique inspirée du personnalisme chrétien, tel semble aussi avoir

---

[789] Gilles Paquet, *Oublier la Révolution tranquille pour une nouvelle socialité*, Montréal, Liber, 1999.

[790] E.-Martin Meunier, « La Grande noirceur canadienne-française dans l'historiographie et la mémoire québécoises. Revisiter une interprétation convenue », *op. cit.*, p. 45. La citation citée par E.-Martin Meunier est de Gérard Bouchard, « Pour une sociologie des mythes sociaux », *Revue européenne de sciences sociales*, vol. 51, n° 1, 2013, p. 73.

[791] Jocelyn Létourneau, « Transmettre la Révolution tranquille », Yves Bélanger, Robert Comeau et Céline Métivier (dirs.), *La Révolution tranquille. 40 ans plus tard : un bilan*, Montréal, Vlb éditeur, 2000, p. 79-80, cité dans E.-Martin Meunier, « La Grande noirceur canadienne-française dans l'historiographie et la mémoire québécoises. Revisiter une interprétation convenue », *op. cit.*, p. 45.

été la *préoccupation* essentielle de la « nouvelle sensibilité historique ». On trouve là son pivot heuristique : les origines religieuses de la Révolution tranquille à l'aune de ses principaux acteurs personnalistes. En cela, à l'instar de la pensée moderniste, elle semble s'être peu intéressée aux sources en amont et aux prolongements en aval du catholicisme de la Révolution tranquille[792]. Et à l'instar de la pensée révisionniste, elle paraît s'être peu intéressée au politique, et peu à la question nationale, leur préférant la question religieuse et la question sociale, plus particulièrement la question technocratique[793].

Qu'est-ce à dire? Tâchons de cerner plus avant les effets et les raisons de cette attention consacrée aux pourtours catholiques de la Révolution tranquille. « Pour certains auteurs [de la nouvelle sensibilité historique] », explique Gilles Bourque dans sa recension du numéro spécial du « Chaînon manquant »,

> la génération représente la catégorie sociale privilégiée de l'analyse, à la fois porteuse et productrice des transformations sociales. La génération anti-cléricale et réformiste des années 1940 et 1950 s'opposerait ainsi à la génération des clercs du début du siècle, mais ne manquerait pas de se démarquer radicalement de la génération de la débâcle liée à la Révolution tranquille.[794]

Si le sociologue loue le travail de la « nouvelle sensibilité religieuse » et salue l'importance de leur découverte, il souligne toutefois qu'il eut été judicieux de décloisonner l'analyse générationnelle : « c'est le dévoilement des trajectoires

---

[792] Ce que note Gilles Bourque au sujet de l'absence de l'État dans la réflexion de la nouvelle sensibilité historique. « Après que l'on eut fait disparaître en amont les traces de la modernité libérale au Québec, voilà que se diluent, en aval, celles de la modernité providentialiste ». Gilles Bourque, « À propos d'un chaînon manquant. Une note critique », *Recherches sociographiques*, XLII, n° 1, 2001, p. 111.

[793] Gilles Bourque, *Ibid.*; Joseph Yvon Thériault, « Recension de *Les idées mènent le Québec : Essais sur une sensibilité historique*, sous la direction de Stéphane Kelly, 2002. 222 p. Québec : Les Presses de l'Université Laval », *Mens*, vol. 4, n° 1, 2003, p. 102-103.

[794] Gilles Bourque, « À propos d'un chaînon manquant. Une note critique », *Recherches sociographiques*, vol. 42, n° 1, 2001, p. 112.

croisées et antagoniques entre les sous-ensembles de plusieurs générations qui s'impose dans l'analyse macrosociologique »[795].

Et si la « nouvelle sensibilité historique » avait non seulement dévoilé le regard catholique de la Révolution tranquille, mais aussi, involontairement, faite sien le point de vue personnaliste des années 1940-1950? Elle pourrait alors avoir reconduit quelque chose de la césure décisive et dichotomique entre le Canada français traditionnel et le Québec moderne[796], entre un catholicisme ultramontain et un catholicisme personnaliste, mais aussi entre la Révolution tranquille et ses suites, lesquelles déçurent nombre de personnalistes[797]. Si tel était le cas, peut-être comprendrait-on mieux l'importance accordée à la question sociale (particulièrement primée chez les personnalistes lavallois des années 1940 et 1950), ainsi que la critique concomitante « de la technocratie triomphante ». Peut-être comprendrait-on aussi que l'on retrouve dans l'analyse de la « nouvelle sensibilité historique » une certaine « désinvolture »[798] en pensant redécouvrir l'importance des sentiments grâce à la pensée personnaliste (le romantisme du XIXe siècle en regorge), ainsi qu'une certaine difficulté à trouver une filiation personnaliste après la Révolution tranquille, s'agissant de « la religion de la sortie de la religion ».

La difficulté du regard heuristique personnaliste se trouve peut-être en partie là : ce sont bien les révolutionnaires tranquilles personnalistes qui portèrent à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église la critique aujourd'hui si familière du

---

[795] Gilles Bourque, *Ibid.*, p. 113. On retrouve une critique semblable dans Jacques Beauchemin, « La Révolution tranquille: le temps du désenchantement », Yves Bélanger, Robert Comeau et Céline Métivier, *La Révolution tranquille. 40 ans plus tard : un bilan*, Montréal, Vlb éditeur, 2000, p. 95-105.

[796] Gilles Bourque, *Ibid.*, p. 108; Joseph Yvon Thériault, « Recension de *Les idées mènent le Québec : Essais sur une sensibilité historique*, sous la direction de Stéphane Kelly, 2002. 222 p. Québec : Les Presses de l'Université Laval », *op. cit.*, p. 103; Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Québec, Québec-Amérique, 2005, p. 252-255.

[797] Frédéric Boily, « Les conservateurs tranquilles ou les déçus de la Révolution tranquille », *Le conservatisme au Québec. Retour sur une tradition oubliée*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 63-89

[798] Joseph Yvon Thériault, « Recension de *Les idées mènent le Québec : Essais sur une sensibilité historique*, sous la direction de Stéphane Kelly, 2002. 222 p. Québec : Les Presses de l'Université Laval », *op. cit.*, p. 102; Jacques Beauchemin, « La Révolution tranquille : le temps du désenchantement », Yves Bélanger, Robert Comeau et Céline Métivier, *La Révolution tranquille. 40 ans plus tard : un bilan*, Montréal, Vlb éditeur, 2000, p. 95-105.

catholicisme (et d'une époque) obscurantiste. Ce sont bien eux qui contribuèrent, à degrés variables, à noircir le passé canadien-français tout en appelant à une nouvelle société et à une nouvelle utopie chrétienne. Adopter le point de vue générationnel des personnalistes, adopter leur regard comme lunette heuristique, c'est peut-être, presque naturellement, clôturer autour d'eux le moment charnière de l'histoire collective qu'est la Révolution tranquille : ils furent en rupture avec leurs prédécesseurs puis avec leurs introuvables successeurs. C'est contre ce possible effet de brume historique qu'Émile Poulat et Jean Marie Mayeur ont mis en garde; contre cette tendance forte parmi les catholiques libéraux et progressistes triomphants à Vatican II de renier leur inscription généalogique dans l'histoire longue du catholicisme intégraliste. Car, la narration qu'ils proposent est souvent celle d'un long combat historique, enfin victorieux, afin d'adapter le catholicisme à la nécessaire modernité, contre les forces intégristes et intransigeantes.

C'est aussi cette mise en garde que formulait David Blackbourn lorsqu'il renvoyait dos à dos les interprétations historiques modernistes et catholiques depuis Vatican II. Ces deux historicités auraient finalement une conception assez semblable du chemin nécessaire vers la modernité, tous deux contre l'Église, appelée à « s'adapter » :

> *Historians in the mainstream have commonly considered Catholicism, if they considered it at all, as a hopelessly obscurantist force at odds with the more serious isms that have shaped the modern age or, using a broadly liberal Catholic approach popular since the 1960s [with Vatican II], have charted the stages whereby the church adapted itself to the requirements of modernity.*[799]

Autrement dit, au risque de noircir indument le trait[800], ne peut-on envisager qu'à lire l'histoire québécoise à l'aune de la pensée personnaliste, il est certes

---

[799] David Blackbourn, *op. cit.*, p. 779.

[800] Voir par exemple, E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, « De la question sociale à la question nationale : la revue *Cité libre* (1950-1963) », *Recherches sociographiques*, vol. 39, n°s 2-3, 1998, p. 291-316; É.-Martin Meunier, « De Mounier à Marx : une énigmatique transition. Quelques

possible de voir l'influence catholique au cœur même de la modernité québécoise, ce qui constitue un apport historiographique énorme, mais peut-être devient-il alors plus difficile de dégager une trame historique qui fasse « sens de la vie de nos ancêtres », depuis ses origines au XIXe siècle? Comment réparer « une dialectique défectueuse » si la question nationale est peu étudiée, et plus encore si la filiation pré (et post) personnaliste du catholicisme est peu abordée? On comprendrait alors mieux que le point de vue personnaliste, pris en lui-même, fasse partiellement écran au passé canadien-français.

De fait, un personnaliste n'aurait probablement rien eu à redire de cette caractérisation du catholicisme canadien-français: « ici, comme à bien d'autres endroits dans la catholicité d'alors, sévissait une éthique catholique qui n'avait guère évolué depuis la Contre-Réforme »[801]. Voilà peut-être l'un des effets inattendus de l'usage des idéaux types de « l'éthique post-tridentine » et de « l'éthique personnaliste », utilisés pour circonscrire les particularités du personnalisme célébré au Concile Vatican II (1962-1965) : ces types réduisent l'ensemble du catholicisme qui a précédé le personnalisme (quatre siècles) à la Contre-Réforme du Concile de Trente (1545-1563)[802]. Pareille construction idéal-typique est judicieuse et heuristique pour comprendre le nouveau qui naît avec le personnalisme, et tout particulièrement son aspect révolutionnaire. Voilà son utilité, et son usage, qui n'est pas à remettre en question. Seulement, cette construction idéale-typique n'est pas idéale pour comprendre un catholicisme – et une tradition catholique – qui depuis le XIXe siècle se trouve en modernité. Car, le personnalisme tel qu'il se raconte lui-même paraît seul fils de l'ère moderne, venu à bout d'un long Moyen-Âge, à la piété terrifiée et

---

hypothèses issues du parcours intellectuel de Pierre Vallières », Lucille Beaudry et Marc Chevrier (dirs.), *op. cit.*, p. 9-32; et sur le « postpersonnalisme », le troisième chapitre de E.-Martin Meunier, *Le pari personnaliste*, *op. cit.*

[801] E.-Martin Meunier, « La Grande noirceur canadienne-française dans l'historiographie et la mémoire québécoises. Revisiter une interprétation convenue », *op. cit.*, p. 47.

[802] E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande Noirceur »*, *op. cit.*, p. 49-57.

terrifiante, profondément craintive et pécheresse[803]. Si le catholicisme demeure alors continument présent à l'histoire québécoise, un fossé infranchissable est néanmoins creusé en son centre, séparant deux âges de l'humanité, où sa rive « archaïque » semble tout entière reproduire les catégories et aspirations venues de la France d'Ancien régime, voire de la France réactionnaire.

Il y a dans ce constat qui lie le XVIe siècle au mitan du XXe à l'aune du pivot explicatif de la Révolution tranquille quelque chose qui rappelle ce que Fernand Dumont observait à la lecture des premiers volumes de la synthèse de Jean Hamelin et de Nicole Gagnon, *Histoire du catholicisme québécois*.

> Que l'ouvrage commence avec l'orée de ce siècle, c'est une convention aussi bonne qu'une autre, et qui peut se justifier. Mais ces deux volumes font partie d'une entreprise collective plus vaste; que ce morceau soit le premier à paraître fausse la perspective. Il nous manque un arrière-plan indispensable. L'état de société qui nous est présenté au début, le lecteur sera tenté d'y voir une sorte de point de départ, alors qu'il est la résultante d'une construction de la société et de l'Église québécoises à l'œuvre depuis un demi-siècle auparavant [...] La dynamique d'ensemble risque ainsi de nous échapper.[804]

Jean Hamelin concéda à Fernand Dumont le biais engendré par une histoire du catholicisme débutant au XXe siècle :

> On a noté aussi que la parution « prématurée » du XXe siècle fausse les perspectives d'ensemble. C'est toucher là du doigt la plus grande difficulté que j'aie rencontrée dans la préparation de cet ouvrage. Je n'avais pas la longue durée! Un lecteur moins délicat que Fernand Dumont aurait peut-être

---

[803] Pour une mise en récit synthétique et éloquente à cet égard, Éric Bédard, « Quel héritage catholique? », Conférence prononcée au Centre culturel chrétien de Montréal, 30 janvier 2007, disponible enligne : http://www.cccmontreal.org/uploads/bibliotheque/traditions_heritage_catholique_bedard.pdf (consulté le 22 décembre 2014).

[804] Fernand Dumont, dans Ruby Heap, Pierre Savard, Fernand Dumont, Jean Hamelin et Nicole Gagnon, « Débat : le catholicisme au XXe siècle », *Recherches sociographiques*, vol. 27, n° 1, 1986, p. 117.

> écrit que les raisons profondes de certains phénomènes risquent d'échapper aux lecteurs… et aux auteurs.[805]

Pour sa part, Nicole Gagnon entreprendra plutôt de se justifier en précisant l'intention de l'ouvrage : « [à] la réflexion, je dirais que notre attention d'historiens s'est portée surtout sur ce qui naît au XXe siècle, sur cette culture "qui bougeait", plutôt que sur les permanences et héritages du XIXe siècle. »[806] Mais la césure entre le XIXe et le XXe siècle lui paraît telle qu'elle signe d'ironie :

> J'ajouterais que nous n'avons pas tant voulu écrire l'histoire d'un folklore disparu, une histoire qui se complaise dans « la beauté du mort », qu'une histoire de type herméneutique, visant plutôt à « redonner vie aux significations perdues ». D'où l'accent sur le conflit, non encore dépassé, entre l'esprit du catholicisme et celui de la modernité.[807]

Peut-être faudrait-il plus exactement dire, dans ce cas-ci, entre le conflit non encore dépassé du personnalisme et de la Révolution tranquille.

Autrement dit, la trame narrative du personnalisme peut sembler proche de celle de l'« adaptation » du catholicisme à la modernité, soit celle de « l'entrée » dans la Révolution tranquille comme d'autres dans la modernité. Certes irréductible au modernisme, car mue par l'utopie religieuse d'une « troisième voie », entre le libéralisme et le socialisme, elle demeure pour beaucoup, lorsqu'étudiée au prisme de la Révolution tranquille et de ses pourtours, semblable à la trame moderniste. Personnalisme et modernisme, certes à degrés variables, sont décisivement critiques du passé canadien-français, sont sympathiques aux nombreux « signes des temps » modernes, et s'imaginent agents d'une grande rupture, presque révolutionnaire. Du lieu de la « génération personnaliste », le risque est alors réel de reproduire l'opposition entre la tradition et la modernité, entre la « Grande noirceur » et la Révolution tranquille, ce qui rend effectivement difficile « une réinterprétation

---

[805] Jean Hamelin, *Ibid.*, p. 126.
[806] Nicole Gagnon, *Ibid.*, p. 130.
[807] *Ibid.*, p. 131.

systématique du passé récent [...] à partir d'un angle précis : réexaminer les "principes premiers" qui ont inspiré notre aventure collective »[808].

Nous inscrivant à la suite de la « nouvelle sensibilité historique », il nous faudra donc voir en quoi le personnalisme participe néanmoins plus largement de l'intégralisme catholique, et plus largement de la société globale canadienne-française, comme nous l'avons plus tôt suggéré. Il s'agira d'inscrire le personnalisme dans une trame historique, et non d'en faire le lieu de synthèse.

2.2 L'insupportable « retard » catholique du Canada français

Nous aurons évidemment l'occasion de revenir sur le personnalisme (chapitre IV), en soulignant non seulement la part de rupture qui annonce la Révolution tranquille, mais aussi la part de continuité qui précède et que poursuit la Révolution tranquille. Pour l'heure, plongeons plus avant dans cet « hiatus » canadien-français qu'est le XIXe siècle, dans la moitié « obscure » du « clair-obscur » catholique, celle que met communément en récit l'historiographie québécoise.

Encore et toujours, c'est l'insupportable inadéquation entre le catholicisme et la modernité que met en scène l'historiographie québécoise. Face à une historicité de la modernité en marche, c'est le thème du « retard » économique et politique du Canada français qui figure au premier rang des critiques modernistes[809]. Sous ces deux aspects, économique et politique, l'Église catholique, sa culture et ses institutions, sont jugées responsables sinon complices de l'« arriération » du Canada

---

[808] Stéphane Kelly, « Introduction », *op. cit.*, p. 4.

[809] Suivant un argumentaire que l'on retrouve d'ailleurs semblablement chez certains modernisateurs d'Europe centrale, d'Europe de l'Est et des « pays nordiques », et avant cela chez les aristocrates et bourgeois ouest-européens. Ce qui n'est pas sans rappeler la popularité (et la relative uniformité) des schémas d'analyse du développement et de la modernisation (ouest-européens) dont nous avons traité au premier chapitre. Daniel Chirot (dir.), *The Origins of Backwardness in Eastern Europe. Economics & Politics from the Middle Ages until the Early Twentieth Century*, Berkeley, Los Angeles et Oxford, University of California Press, 1989; Larry Wolf, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press, 1994; Stefan Nygård et Johan Strang, « Facing Asymmetry: Nordic Intellectuals and Center–Periphery Dynamics in European Cultural Space », *Journal of the History of Ideas*, vol. 77, n° 1, 2016, p. 75-97.

français. Ainsi, lorsque la pensée révisionniste « réhabilitera »[810] la modernité sise au Canada français, c'est un libéralisme et un capitalisme *in fine* désencastrés du catholicisme canadien-français qu'elle découvrira[811], ainsi qu'un esprit démocratique populaire et pluraliste inhérent à l'air du Nouveau Monde, là encore *in essentio* préservé du projet des élites catholiques[812]. Contrairement au Canada français, le Québec moderne se fonderait et se représenterait alors en véritable adéquation avec lui-même, hors d'un catholicisme conçu comme corps étranger, libéré d'un contrôle clérical aussi impopulaire qu'imposé[813].

Plusieurs générations d'intellectuels se sont pourtant inquiétées de l'avenir économique de la nation canadienne-française, tels Errol Bouchette (1863-1912), Édouard Montpetit (1881-1954) ou Esdras Minville (1896-1975), et ce bien avant la Révolution tranquille, en maniant également la thèse du « retard ». Ils firent tous, à la suite d'Étienne Parent (1802-1874), de « l'industrie » un « moyen de conserver la nationalité canadienne-française »[814]. En cela, la nouveauté de la critique moderniste tient moins au constat d'un retard économique canadien-français – par ailleurs fortement nuancé par les travaux révisionnistes – et plus au fait que ce retard est mis

---

[810] Gérard Bouchard, *Quelques arpents d'Amérique: population, économie, famille au Saguenay, 1838-1971*, Montréal, Boréal, p. 11, cité dans Ronald Rudin, *Faire de l'histoire au Québec*, *op. cit.*, p. 240.

[811] Fernande Roy, *Progrès, Harmonie, Liberté. Le libéralisme des milieux d'affaires francophones à Montréal au tournant du siècle*, Montréal, Boréal, 1988; Gilles Bourque, Jules Duchastel et Jacques Beauchemin, *La société libérale duplessiste (1944-1960)*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994.

[812] Gérard Bouchard, « Une nation, deux cultures. Continuités et ruptures dans la pensée québécoise traditionnelle (1840-1960) », Gérard Bouchard (dir.) avec la collaboration de Serge Courville, *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 3-47; « Populations neuves, cultures fondatrices et conscience nationale en Amérique latine et au Québec », Gérard Bouchard et Yvan Lamonde (dirs.), *La nation dans tous ses états, Le Québec en comparaison*, Montréal/Paris, Harmattan, 1997; *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2001; Yvan Lamonde, « L'ambivalence historique du Québec à l'égard de sa continentalité : circonstances, raisons et signification », Gérard Bouchard et Yvan Lamonde (dirs.), *Québécois et Américains. La culture québécoise au XIXe et XXe siècles*, Saint-Laurent, Fides, 1995, p. 61-84.

[813] Serge Gagnon et René Hardy, « Présentation », Serge Gagnon et René Hardy (dirs.), *L'Église et le village au Québec, 1850-1930*, Montréal, Éditions Leméac, 1979, p. 9-33; René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse, 1830-1930*, Montréal, Boréal, 1999.

[814] Conférence prononcée à l'Institut canadien de Montréal, le 22 janvier 1846.

au compte de la mentalité catholique et canadienne-française elle-même, plutôt qu'à la simple qualité de ses techniques, de son éducation ou de ses politiques publiques[815]. Le retard logerait au cœur de la culture. Et que cette culture soit le fruit de la domination anglaise selon l'École historique de Montréal ou des élites canadiennes-françaises selon l'École historique de Laval, le jugement demeure sensiblement le même[816].

Rappelant la thèse wébérienne de l'affinité élective entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Norman W. Taylor soulignait l'absence de goût du risque et de profit comme fin en soi chez l'industriel canadien-français, autrement plus prudent, souvent satisfait d'une entreprise familiale rentable[817]. De même, énumère Maurice Tremblay dans un texte à valeur exemplaire[818], la vocation paysanne du peuple canadien-français – encouragée par l'Église –, ses collèges classiques – tournés vers la production de prêtres et de professionnels plutôt que d'industriels –, son « caractère français » – « un goût du loisir et un idéal de rentier incompatibles avec la vie trépidante et absorbante des affaires telles qu'elles sont généralement pratiquées dans les pays anglo-saxons »[819] –, et la « philosophie catholique de la vie » – « à la différence du protestantisme ascétique qui semble historiquement lié à

---

[815] Comme l'explique John Hutchinson dans une étude devenue classique sur l'Irlande, les nationalistes des petites nations du 19e siècle sont également de grands modernisateurs. Seulement, ils modernisent pour le progrès d'une nation pensée et voulue dans sa différence culturelle et historique. Hutchinson parle ainsi du nationalisme culturel comme mouvement de modernisation (« cultural nationalism as a modernizing movement »). *The Dynamics of Cultural Nationalism. The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*, London, Allen and Unwin, 1987, p. 12-19; 30-36.

[816] Pour une relecture de la thèse des Écoles de Montréal et de Laval, François-Olivier Dorais, « Classifier et organiser la production historiographique au Québec : réflexions critiques autour de la notion d' 'école historique' », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 24, n° 3, 2016.

[817] Norman W. Taylor, « L'industriel canadien-français et son milieu », René Durocher et Paul-André Linteau (dirs.), *Le « retard » du Québec et l'infériorité économique des Canadiens français*, Montréal, Éditions du Boréal Express, 1971 (1953), p. 43-74.

[818] Fernand Dumont: « je reconnais une sorte de priorité à ce bref essai parce qu'il est d'une facture remarquable, mais surtout parce qu'il a joué un rôle initiateur : on y retrouve, dans une formulation particulièrement nette, le schéma d'explication utilisé (souvent avec moins de bonheur) par les auteurs ultérieurs. » Fernand Dumont, « L'étude systématique de la société globale canadienne-française », *Recherches sociographiques*, vol. 3, nos 1-2, 1962, p. 280.

[819] Maurice Tremblay, « Orientations de la pensée sociale », René Durocher et Paul-André Linteau (dirs.), *Ibid.*, p. 86.

l'expansion du capitalisme, le catholicisme n'a pas tenté de ramener le royaume de Dieu sur la place du marché »[820] –, sont quelques-uns des facteurs socio-culturels catholiques imputés au retard économique canadien-français. Pour ce modernisateur économique qu'est Maurice Tremblay, foin de « la dialectique entre la résistance et l'adaptation »[821], entre la tradition et la modernité, entre le catholicisme, industrialisation et le capitalisme : la modernité économique serait à embrasser pleinement, à l'aune des modèles anglo-protestants. Même l'aspiration au « rattrapage »[822] et à l'indépendance économiques du Québec dans les années 1950 est jugée

> d'autant plus nébuleuse que l'on prétend reconquérir cette indépendance tout en refusant de donner à la richesse matérielle le sens que lui donnent nos concurrents anglo-protestants, comme aussi en refusant, selon l'expression même de l'abbé Groulx, de « quitter l'ordre latin ». [...] Cette contradiction a créé chez nous un état de désarroi idéologique et psychologique. C'est peut-être ce désarroi lui-même qui empêche encore notre pensée sociale, située au carrefour de trois civilisations et illuminée par Rome, d'apporter au monde toutes les contributions qu'on serait en droit d'attendre d'elle.[823]

C'est la conception même de la vie économique qui doit être modernisée, à l'anglo-protestante, hors de « l'ordre latin ». Un constat semblable attend l'étude de la vie politique au Canada français, alors que l'existence d'une culture politique démocratique canadienne-française alimente les débats intellectuels des années 1940 à 1960[824]. « Sur le plan politique », résume Jacques Beauchemin, « à côté des thèses

---

[820] *Ibid.*, p. 88.
[821] Gilles Bourque, « Histoire, nation québécoise et démocratie. Ou ne nous en sortirons-nous jamais? », *op. cit.*, p. 190.
[822] Voir notamment Marcel Rioux, « Sur l'évolution des idéologies au Québec », *Revue de l'institut de sociologie*, n° 1, 1968, p. 95-124.
[823] Maurice Tremblay, « Orientations de la pensée sociale », René Durocher et Paul-André Linteau (dirs.), *op. cit.*, p. 92.
[824] Michel Lévesque, avec la collaboration de Lucie Blanchet, *De la démocratie au Québec, 1940-1970. Anthologie des débats autour de l'idée de la démocratie de la Seconde Guerre mondiale à la Crise d'octobre*, Montréal, Lux Éditeur, 2005, p. xx. Voir l'éclairante discussion de Joseph Yvon

portant sur l'apolitisme des Canadiens français, on s'est attardé à l'anti-démocratisme et à l'autoritarisme du duplessisme en mettant en exergue le patronage, les perversions du processus électoral, l'antisyndicalisme et l'anticommunisme du régime »[825]. Pour les intellectuels modernistes, le règne de Maurice Duplessis témoigne jusqu'à la caricature la conception canadienne-française de la politique, où l'anti-étatisme côtoie un idéalisme confinant à l'apolitisme[826] et une instrumentalisation collective (unanimisme « ethnique » contre l'État canadien) ou particulière (corruption et patronage) du régime démocratique. Le « comportement politique » des Canadiens français, selon la formule bien connue de Pierre Elliott Trudeau et de *Cité libre*, se reconnaîtrait à son « amoralisme profond, [son] incivisme, [sa] méfiance de l'État, [son] conservatisme social, [son] esprit de parti mû par des ressorts tantôt nationalistes et tantôt individualistes, mais rarement idéologiques »[827]. Comme en écho, Marc Chevrier arguait récemment que le Canada français avait fait sien un régime politique monarchique au parlementarisme démocratiquement douteux, qu'exprimerait un « loyalisme absolu et d'entière soumission au pouvoir établi »[828] – conduisant le politologue à douter jusqu'au nationalisme des Canadiens français[829] – ainsi qu'une culture politique, le « monarchisme québécois », où y

---

Thériault sur les deux pôles de la démocratie, la « démocratie individualiste » et la « démocratie collectiviste », avec des accents différents selon la culture politique nationale, dans *Critique de l'américanité*, *op. cit.*, p. 310-315.

[825] Jacques Beauchemin, « Conservatisme et traditionalisme dans le Québec duplessiste : aux origines d'une confusion conceptuelle », Alain-G. Gagnon et Michel Sarra-Bournet (dirs.), *Duplessis. Entre la grande noirceur et la société libérale*, Montréal, Éditions Québec/Amérique, 1997, p. 35.

[826] André-J. Bélanger, *L'apolitisme des idéologies québécoises. Le grand tournant de 1934-1936*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1974.

[827] La démocratie venait ainsi de « naître » au Québec au tournant des années 1960. Pierre Elliott Trudeau, « À propos des élections du 18 juin 1962. Note sur la conjoncture politique », *Cité libre*, n° 49, août-septembre 1962, cité dans Michel Lévesque, *op. cit.*, p. 267.

[828] Jean-Charles Falardeau, « Des élites traditionnelles aux élites nouvelles », *Recherches sociographiques*, vol. 7, n°s 1-2, 1966, p. 133.

[829] Marc Chevrier parle ainsi des « nationistes », puisque les véritables « nationalistes » feraient du peuple le détenteur de la souveraineté, et ainsi de la souveraineté politique leur horizon naturel. Marc Chevrier, *La République québécoise. Hommages à une idée suspecte*, Montréal, Boréal, 2012.

> entre un peu de nonchalance, d'indifférence à l'égard des choses de l'État, sinon une crainte d'aborder de front la nature du régime politique où nous plaçons d'emblée notre démocratie reçue comme un cadeau du ciel. [...] Ce monarchisme nourri d'irréalité se signale aussi par une certaine propension à séparer l'État de la communauté des citoyens et par un climat intellectuel particulier, ultramontain, où les lumières, en toutes choses, ne peuvent venir que d'ailleurs.[830]

« Monarchistes dans l'âme »[831], les Canadiens français auraient été instruits à la « pensée réactionnaire salvatrice », dont le « messianisme » ainsi que le « gigantisme » seraient les principales expressions, soit la conviction d'un destin providentiel exigeant que « tous les efforts convergent dans le même sens ». « L'UNITÉ » fut son mot d'ordre, selon Georges Vincenthier. Chemin faisant,

> [l']oubli de la réalité sera la principale caractéristique de toute la réaction unanimiste. Si la pensée libérale reposait sur l'analyse de la réalité et l'acceptation du monde américain, la pensée réactionnaire sera, elle, toute aliénation à la réalité et refus absolu du monde américain sous toutes ses formes.[832]

La pensée canadienne-française se réfugierait dès lors dans l'ordre strict de la culture, délaissant le champ du politique, se déréalisant dans le nationalisme « ethnico-religieux ».

> Cette idéologie coupée du réel, portée par une classe dont la domination dépend de sa subordination/collaboration à une autre structure sociale, rationalise l'impuissance chronique d'une collectivité colonisée, en magnifiant et en idéalisant les conséquences de son exploitation et de son aliénation.[833]

---

[830] *Ibid.*, p. 13. Nous pourrions citer d'autres travaux néo-républicains, notamment Louis-Georges Harvey, *Le printemps de l'Amérique française. Américanité, anticolonialisme et républicanisme dans le discours politique québécois, 1805-1837*, Montréal, Boréal, 2005.

[831] Michel Brunet, *La Présence anglaise et les Québécois*, Montréal, Les Intouchables, 2009, p. 54-55, cité dans Marc Chevrier, *Ibid.*

[832] Georges Vincenthier, *Une idéologie québécoise de Louis-Joseph Papineau à Pierre Vallières*, Montréal, Hurtubise HMH, 1979, p. 31. En majuscules dans le texte.

[833] Denis Monière, *Le développement des idéologies au Québec des origines à nos jours*, Montréal, Québec/Amérique, 1977, p. 186.

Refus de l'État, refus du pluralisme politique et idéologique, instrumentalisation nationaliste et individualiste de la démocratie, loyalisme indéfectible, aliéné et colonisé à l'ordre monarchique canadien, « nationisme » « ethnico-religieux » et surtout, irréalisme profond ayant pour cause l'idéalisme catholique, voilà quelques-unes des tares adressées par les intellectuels modernistes à la vie politique du Canada français.

Qu'il soit question d'économie ou de politique, le Canada français serait donc étranger à la modernité et à ses réalités, en bonne partie en raison de son catholicisme aussi *abstrait* qu'*idéaliste*, ou plus exactement, irréaliste et déréalisant. Citons de nouveau Pierre Elliott Trudeau:

> De la sorte, la doctrine sociale de l'Église, qui en d'autres pays ouvrait la voie large à la démocratisation des peuples, à l'émancipation des travailleurs et au progrès social, était invoquée au Canada français, à l'appui de l'autoritarisme et de la xénophobie. Et, ce qui est plus grave, notre doctrine nous mettait dans l'impossibilité de résoudre nos problèmes. Car du côté négatif, elle rejetait toute solution qui pût réussir chez nos « ennemis » : les Anglais, protestants, matérialistes, etc. Et du côté positif, elle se contentait d'élaborer des systèmes conceptuels sans aucun rapport objectif avec la réalité et souvent sans possibilité d'application.[834]

La modernisation économique et politique de la Révolution tranquille, pour reprendre le mot de Guy Rocher, viserait ainsi autant, sinon davantage, la « mutation culturelle » du Canada français que la transformation de ses « structures sociales »[835]. La modernité industrielle et urbaine aurait fait son lit au Canada français, ici comme ailleurs, seules ses élites et sa culture « conservatrice » en auraient freiné le plein développement. C'est dire par là comme « l'entrée dans la modernité »[836] du Québec

---

[834] Pierre Elliott Trudeau, « La province de Québec au moment de la grève », Pierre Elliott Trudeau (dir.), *La grève de l'amiante*, Montréal, Éditions du jour, 1970, p. 21.
[835] Guy Rocher, « Changements de structure et mutation culturelle », *Le Québec en mutation*, Montréal, Hurtubise HMH, 1973, p. 11-82.
[836] Marcel Fournier, *L'entrée dans la modernité. Science, culture et société au Québec*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986.

signifierait son désencastrement d'une certaine « vision de la culture »[837], d'un certain catholicisme. Ce certain catholicisme, c'est au premier chef l'ultramontanisme, qui incarne pour une majorité de chercheurs l'*abstraction a-moderne* par excellence du Canada français: « la victoire de l'ultramontanisme sur les libéraux de l'Institut canadien à la fin du siècle dernier [XIXe siècle] constitue la pierre de touche d'un obscurantisme dont la nuit se serait étendue jusqu'à l'aube de la Révolution tranquille »[838], résume à nouveau Jacques Beauchemin. « L'ultramontanisme devient ainsi la voix privilégiée du Grand Refus exprimé, avec une constance redoutable, par nos élites face à la modernité »[839], renchérit Jean-Marie Fecteau. Poursuivons donc la descente au creux de la noirceur…

2.3 L'abstraction ultramontaine du Canada français

Popularisée par de nombreux travaux des plus érudits, l'opposition entre libéraux et ultramontains, entre Rouges et « ultramontés », a servi la mise en scène canadienne-française du combat entre la tradition et la modernité[840]. Le libéralisme, l'anticléricalisme et le républicanisme maximal des uns a servi à accentuer historiographiquement l'antimodernisme des autres. En cela, si de nombreux travaux se sont consacrés au XIXe siècle canadien-français, et par là à l'ultramontanisme, ils en ont parfois et même souvent présenté un visage caricatural. Les ultramontains sont ceux qui ont éteint les lumières de l'Institut canadien de Montréal, qui ont conduit à la faillite politique du Parti Rouge (héritier du Parti patriote), et qui avant cela ont causé l'échec des Rébellions patriotes, à tout le moins qui ont profité de son échec. C'est plus largement le progrès moderne que les ultramontains auraient empêché, lui

---

[837] Jean-Philippe Warren, *L'engagement sociologique*, *op. cit.*, p. 149.
[838] Jacques Beauchemin, « Conservatisme et traditionalisme dans le Québec duplessiste : aux origines d'une confusion conceptuelle », *op. cit.*, p. 8. Il n'endosse pas cette analyse.
[839] Jean-Marie Fecteau, *op. cit.*, p. 267. Il n'endosse pas cette analyse.
[840] Lire les très riches ouvrages de Yvan Lamonde (dir.), *Combats libéraux au tournant du XXe siècle*, Montréal, Fides, 1995, et de Jean-Paul Bernard, *Les rouges. Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIXe siècle*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1971.

que portaient les Louis-Joseph Papineau et les Louis-Antoine Dessaules. Nous ne contestons certainement pas le combat entre libéraux et ultramontains au mitan du XIXe siècle. Nous remettons toutefois en question la lecture qui est faite de l'ultramontanisme, adossée à une grille radicale (rougiste) de la modernité, qui ne parvient pas à cerner la pertinence et l'enracinement sociaux de l'ultramontanisme, et donc son inscription et ses effets dans la modernité canadienne-française.

Un extrait de discours est particulièrement cité en appui à la thèse de l'antimodernisme abstrait, voire de l'amodernisme de l'ultramontanisme. Il s'agit du passage d'un discours livré par Mgr Louis-Adolphe Paquet (1859-1942), par ailleurs considéré par ceux qui se sont le plus penchés sur son œuvre comme « l'un des plus grands universitaires du Québec »[841], « *French-Canadian ultramontanism's most articulate exponent* »[842] et « chef de file de la pensée ecclésiastique au Québec de 1896 à 1930 »[843]. Voici ce que disait Mgr Paquet à l'occasion de la Saint-Jean-Baptiste de 1902 : «Notre mission est moins de manier des capitaux que de remuer des idées ; elle consiste moins à allumer le feu des usines qu'à entretenir et à faire rayonner au loin le foyer lumineux de la religion et de la pensée. »[844]

On trouverait là « le signe éclatant de l'idéalisme de la pensée dite "clérico-nationaliste" et du décalage entre cette pensée et la réalité socio-économique québécoise »[845]. Il s'agirait de l'exemple parfait d'un projet de société qui, pour citer Mgr Paquet dans ce même texte, œuvrerait à « l'extension du royaume de Jésus-

---

[841] Nive Voisine, « D'Église et d'université : Louis-Adolphe Paquet (1859-1942)», Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren (dirs), *op. cit.*, p. 123.

[842] Robert Sargent, *The Thought of Monseigneur Louis Adolphe Paquet as a Spokesman for French Canadian Ultramontanism*, Thèse de théologie, Union Theological Seminary, New York, 1968, p. v, cité dans Dominique Foisy-Geoffroy, « "La vocation de la race française en Amérique", de Monseigneur Louis-Adolphe Paquet », *Mens*, vol. 3, n° 1, 2002, p. 63.

[843] [S.a.], « Paquet, Louis-Adolphe », Réginal Hamel, John Hare et Paul Wyczynski (dirs.), *Dictionnaire des auteurs de langue française en Amérique du Nord*, Montréal, Fides, 1989, p. 1058-1059, cité dans Dominique Foisy-Geoffroy, *Ibid.*

[844] Louis-Adolphe Paquet, « Sermon sur la vocation de la race française en Amérique prononcé près du monument Champlain à l'occasion des Noces de diamant de la Société St-Jean-Baptiste de Québec le 23 juin 1902 », *Discours et allocutions*, Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire, 1915, p. 187.

[845] Dominique Foisy-Geoffroy, *op. cit.*, p. 61. Dominique Foisy-Geoffroy s'oppose à cette interprétation.

Christ »[846], convaincu que « la grandeur, l'importance véritable d'un pays dépend moins du nombre de ses habitants ou de la force de ses armées, que du rayonnement social de ses œuvres et de la libre expansion de sa vie », pour qui « vivre, c'est exister, c'est respirer, c'est se mouvoir, c'est se posséder soi-même dans une juste liberté »[847]; et qui, ce faisant, se serait trouvé « directement opposé aux tendances nouvelles du monde matériel », « irréaliste » et « attardé », projet d'une élite « rétrograde », « obstinément conservatrice, intégriste et triomphante », reflétant la « vacuité intellectuelle », l'« autoglorification impertinente » et la « grandiloquence impuissante »[848].

Et pourtant. Faut-il n'y voir que rhétorique lorsque, dans ce même extrait dit exemplaire, Mgr Paquet s'exprime en termes de préférence hiérarchique (« plus » ceci, « moins » cela) plutôt qu'en oppositions dichotomiques? Faut-il n'y voir qu'hypocrisie lorsque, dans ce même discours, il convient que

> nous entrons dans une ère de progrès : l'industrie s'éveille; une vague montante de bien-être, d'activité, de prospérité, envahit nos campagnes; sur les quais de nos villes la fortune souriante étage ses greniers d'abondance, et le commerce, devenu chaque jour plus hardi, pousse vers nos ports la flotte pacifique de ses navires géants.[849]

Et même qu'il s'en félicite?

> À Dieu ne plaise, mes Frères, que je méprise ces bienfaits naturels de la Providence, et que j'aille jusqu'à prêcher à mes concitoyens un renoncement fatal aux intérêts économiques dont ils ont un si vif souci. La richesse n'est interdite à aucun peuple ni à aucune race; elle est même la récompense d'initiatives fécondes, d'efforts intelligents, et de travaux persévérants.[850]

---

[846] Louis-Adolphe Paquet, *op. cit.*, p. 189.
[847] *Ibid.*, p. 194.
[848] Extraits de textes de Denis Monière et de Georges Vincenthier, compilés par Dominique Foisy-Geoffroy, *Ibid.*, p. 92.
[849] Louis-Adolphe Paquet, *op. cit.*, p. 196.
[850] *Ibid.*, p. 197.

À moins que le catholicisme ultramontain ne soit plus complexe et plus subtil; qu'il cherche moins à supprimer l'évolution « infrastructurelle » de la modernité qu'à la subordonner à des finalités irréductibles à leur déploiement intrinsèque; qu'il cherche moins à la supprimer qu'à l'orienter vers ce que Mgr Paquet nomme « la véritable grandeur des nations »[851]. Lisons de nouveau Mgr Paquet :

> prenons garde, n'allons pas faire de ce qui n'est qu'un moyen, le but même de notre action sociale [...] Usons des biens matériels, non pour eux-mêmes, mais pour les biens plus précieux qu'ils peuvent nous assurer; usons de la richesse, mais pour favoriser les plaisirs plus nobles, plus élevés de l'âme; usons du progrès, non pour nous étioler dans le béotisme qu'engendre trop souvent l'opulence, mais pour donner à nos esprits des ailes plus larges et à nos cœurs un plus vigoureux exemple.[852]

Ledit *dualisme* ultramontain, abstrait (plutôt que concret et raisonné) et irréaliste (détaché du réel), semble également observé dans le domaine de la science, notamment en sociologie et en philosophie, sous un mode là aussi généralement dualiste et critique.

> S'il faut reprocher à la sociologie de l'ordre sa démarche théorique, il faudrait l'accuser, non de renoncer à comprendre la société comme totalité en s'assignant la tâche de régir des pratiques sans véritable finalité ni logique d'ensemble, mais de réifier le dessein de la société globale dans une abstraction philosophique qui est le modèle idéal à quoi doivent être toujours reportées les sociétés concrètes.[853]

Il en serait de même de l'idéal philosophique et artistique de la liberté moderne, que le catholicisme ultramontain aurait dévoyé en le subordonnant à des fins dernières:

---

[851] *Ibid.*, p. 202.
[852] *Ibid.*, p. 197-198.
[853] Gilles Gagné et Jean-Philippe Warren, *Sociologie et valeurs. Quatorze penseurs québécois du XXe siècle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2003, p. 11

> ce fut le cas dans presque tous les pays catholiques, de l'Espagne à l'Irlande. Là où, en effet, on aurait attendu que la demande de liberté ne se limite pas au monde de l'art [...], mais envahisse tout le domaine de la rationalité, c'est-à-dire l'exercice même de la pensée dans son affrontement avec l'oppression de l'ancienne autorité [...] il ne se trouva personne chez les philosophes [canadiens-français] pour le reprendre, l'élaborer, lui donner des dimensions d'une volonté de raison et de pensée hors de sa sphère propre.[854]

Il en serait tout autant de la démocratie et de la politique, que la souveraineté de Dieu aurait empêchées d'éclore, pour plutôt privilégier une « mentalité des catacombes »[855], une unité imaginée du social opposée au pluralisme du réel – un dualisme abstrait et irréaliste. Lisons Pierre Elliott Trudeau :

> En d'autres termes, leur sens civique se corrompit et ils devinrent des immoralistes politiques. L'explication que je donne du manque d'esprit civique des Canadiens-français ne doit pas faire oublier les causes religieuses de ce phénomène. Ceux-ci sont catholiques. Les nations catholiques n'ont pas toujours été très favorables à la démocratie. En matière spirituelle, les catholiques sont autoritaires. Comme la ligne de démarcation entre le spirituel et le temporel peut être ténue et même confuse, ils n'ont souvent que peu d'inclination à chercher des solutions aux problèmes temporels par un moyen tel que le simple dénombrement des votes. Si ces observations sont vraies de manière générale, elles le sont tout particulièrement dans le cas des clercs et des laïques du Québec, influencés qu'ils furent par le catholicisme français du siècle dernier [XIXe siècle], qui rejetait dans une large mesure la démocratie, qu'il considérait comme la fille de la Révolution.[856]

Cette thèse du dualisme amoderne rend-elle bien compte du rapport à la modernité de l'Église catholique canadienne-française? Voyons rapidement, à titre

---

[854] Georges Leroux, « De la résistance au consentement », *Constructions de la modernité au Québec*, Outremont, Éditions Lanctôt, 2004, p. 354.
[855] Guy Rocher, *Le Québec en mutation*, Montréal, Hurtubise HMH, 1973, p. 64-72.
[856] Pierre Elliott Trudeau, « De quelques obstacles à la démocratie au Québec », *Le fédéralisme et la société canadienne-française*, Montréal, Éditions HMH, 1967, p. 112.

suggestif, ce que Mgr Paquet a déjà dit de ces critiques, s'agissant de critiques modernistes assez classiques. Ces critiques, écrit-il, seraient

> le trait distinctif de la guerre acharnée que l'on fait au catholicisme dans notre siècle [...] Nous pourrions multiplier à l'infini ces citations, où le rationalisme de toutes les nuances et de tous les pays, affirme hardiment qu'il existe une opposition nécessaire entre la science et la foi.[857]

En matière de raison comme en matière d'économie, de science, de patriotisme, de liberté, Mgr Paquet juge plutôt que « l'esprit catholique » « le[s] règle, comme il règle toutes les vertus. Il le[s] hausse, [les] élargit aux proportions des besoins et des exigences de l'Église canadienne tout entière »[858]. Autrement dit, les diverses dimensions et aspirations de la vie humaine et sociale semblent par lui reconnues, mais elles sont arrimées à un projet de société catholiquement inspiré, irréductible à leurs simples expansions endogènes, contrairement à l'image naturaliste et immanentiste de l'idéologie libérale[859]. En fait, loin de répudier la raison et le regard qu'elle permet de porter sur le réel, Mgr Paquet consacre plusieurs pages à dénoncer les excès du traditionalisme (ou fidéisme) qui,

> sous prétexte d'humilier la raison, cette doctrine la méprise : elle outrage ses droits, méconnait son pouvoir; elle entrave, en exagérant la nécessité de la foi, l'essor des sciences rationnelles, métaphysiques et morales, et dérobe au génie de l'homme le plus beau fleuron de sa couronne.[860]

---

[857] Louis-Adolphe Paquet, *La foi et la raison en elles-mêmes et dans leurs rapports*, Québec, L.-J. Demers & Frères, 1890, p. xiv.
[858] *Ibid.*, p. 22-24.
[859] Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Éditions du Seuil, 1979 ; Karl Polanyi, *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983 ; Marcel Gauchet, « Le sacre de la société civile », *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998, p. 102-120; Marcel Gauchet, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 326-385 ; Marcel Gauchet, « De l'avènement de l'individu à la découverte de la société », *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, p. 405-431.
[860] Louis-Adolphe Paquet, *La foi et la raison en elles-mêmes et dans leurs rapports*, *op. cit.*, p. 47-48.

Nous aurons l'occasion d'y revenir longuement, mais nous croyons reconnaître dans cette double critique de Mgr Paquet, celle du libéralisme (ou rationalisme) et celle du traditionalisme, certains des traits plus haut décrits du catholicisme intégral, qui se reconnaît entre autres à une dynamique de tri plutôt que de simple condamnation, de dialectique et d'hiérarchie plutôt que d'opposition et de rejet, de dialogue entre l'idéal et le réel plutôt que la réification de l'un ou de l'autre.

2.4 Vers l'inscription à même le réel de l'ultramontanisme canadien-français – arrêt sur image

Avant d'aller plus loin, il nous semble important de montrer d'emblée l'enracinement de ces religieux, religieuses et prêtres canadiens-français ultramontains, afin d'éviter tout malentendu aprioriste sur les *origines* sociales et nationales du clergé canadien-français. C'est aussi l'occasion de jeter un second regard sur le réveil religieux canadien-français (1840-1880), à l'aune de quelques chiffres supplémentaires sur la hausse des vocations. Cela fait, il sera possible de situer au bon niveau la discussion sur l'enracinement de la *pensée* ultramontaine, et donc de tenter de mieux comprendre sa représentativité, les possibles raisons de sa pertinence populaire, bref, les caractéristiques religio-politiques du réveil religieux ultramontain… Un réveil religieux d'ampleur, animé par un clergé local; cela n'est-il pas susceptible de poser d'emblée quelques questions à la thèse de l'amodernité abstraite du Canada français et de l'ultramontanisme? Y aurait-il là, bien plutôt, une énigme intrigante, autrement plus intéressante que la thèse de l'irréalisme, de l'aliénation et de la coercition des ancêtres?

Voyons ce qu'il en est de l'origine sociale du clergé. Trop souvent, en effet, il est laissé entendre que l'idéalisme abstrait du clergé canadien-français serait pour

beaucoup redevable de son caractère français, « transposant la France »[861] au Canada français avec ses combats et ses idéologies impropres à l'air du continent, colonisant la conscience nationale et religieuse canadienne-française[862]. Avec cette thèse, il est alors facile d'enchaîner avec celle de l'abstraction ultramontaine de l'Église et de la société canadiennes-françaises.

Il n'en est pourtant rien. Au contraire, les communautés religieuses catholiques canadiennes-françaises étaient fortement enracinées. Elles étaient presque entièrement composées de Canadiens français, qui plus est en bonne partie issus du milieu paysan. D'entrée de jeu, la Conquête anglaise décréta l'interdiction de recruter des clercs de France, ce qui favorisa naturellement la canadianisation du clergé catholique canadien-français[863]. Ainsi, « [l]es Canadiens, qui forment la moitié des effectifs au moment de la conquête, en constituent les trois quarts vers 1830 »[864]. Lorsque le droit de recruter à l'étranger est recouvré, après les Rébellions (1837-1838) et l'Acte d'Union (1840), c'est Mgr Ignace Bourget (1799-1885), héraut de l'ultramontanisme, qui sollicite et sélectionne, lors de nombreux voyages en Europe, les communautés religieuses françaises qu'il espère voir s'établir ici afin qu'elles répondent aux « nouveaux besoins » du Canada français[865]. Ses choix reflètent les besoins religieux et institutionnels de l'époque – tout particulièrement en enseignement –, mais aussi ses préférences idéologiques – dont l'ultramontanisme

---

[861] Paul-André Linteau, Yves Frenette et Françoise Le Jeune, *Transposer la France. L'immigration française au Canada (1870-1914)*, Montréal, Boréal, 2017. Leur réflexion est toutefois plus nuancée.

[862] Chez Gérard Bouchard, c'est même toute inspiration venue de France qui pose problème à l'époque, même traduite, même diversifiée. Mais évidemment, l'inspiration religieuse et cléricale pose davantage problème, puisqu'elle déréalise l'américanité naturellement moderne. Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, *op. cit.*, p. 122.

[863] On note environ 50 clercs venus de France entre la Conquête et l'Acte d'Union.

[864] Pierre Savard, « La vie du clergé québécois au XIXe siècle », *Recherches sociographiques*, vol. 8, n° 3, 1967, p. 261.

[865] Léon Pouliot peint éloquemment certaines affinités électives avec ceux qu'il rencontre en France, ceux qui cherchent à rechristianiser la France, ici à assister les pauvres et les nécessiteux. Léon Pouliot, « Mgr de Mazenod et Mgr Bourget » *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 15, n° 1, 1961, p. 3-23.

plutôt que le gallicanisme ou le libéralisme[866]. Autrement dit, avant d'en venir à l'immigration des clercs français, soulignons déjà la canadianisation du clergé catholique, ainsi que l'existence d'un processus de choix, de sélection, parmi les clercs recrutés en France. Ce premier constat porte à croire que l'immigration de clercs français n'a pas *créé* ici la pensée ultramontaine, mais qu'elle a *contribué* « à renforcer et à justifier les tendances conservatrices déjà présentes au sein du clergé québécois, en particulier chez les évêques. »[867] Qui plus est, c'est bien une formation ultramontaine que recevaient les recrues dans les séminaires canadiens-français[868].

Si 22 nouvelles communautés religieuses sont formées entre 1837 et 1866, sous le règne de Mgr Bourget, 11 sont importées de France, et les plus prospères (recrutement, fréquentation des œuvres) sont canadiennes-françaises[869]. Pendant cette période (1830-1880), le nombre de prêtres séculiers et réguliers au Québec croît de 225 à 2 102, ce qui constitue un « accroissement spectaculaire »[870], « l'un des faits les plus importants de toute notre histoire religieuse »[871], et plus encore, écrit Louis-Edmond Hamelin, un « résultat obtenu surtout par production autochtone »[872]. En effet, seuls 225 de ces 1 877 nouveaux prêtres viennent de France (1837-1876)[873]. Là où ils sont nombreux, par exemple chez les Frères des écoles chrétiennes, les

---

[866] La communauté la plus française au Québec est celle des Sulpiciens de Montréal. Et c'est avec eux que Mgr Bourget, l'ultramontain, mais aussi Mgr Lartigue et Mgr Laflèche, eurent maille à partir, notamment dans l'implantation de leurs réformes. Et c'est d'ailleurs d'eux que se plaint Lionel Groulx dans ses mémoires, qu'il jugeait déconnectés de la réalité canadienne-française. Lionel Groulx, *Mes Mémoires*, tome 1, Montréal, Fides, 1969, p. 74-75.

[867] On s'étonne que cette position nuancée soit immédiatement suivie de celle-ci: « Le clergé québécois effectue ainsi le transfert au Québec d'un débat purement français, dont il se sert pour faire taire ses opposants. » Paul-André Linteau, Yves Frenette et Françoise Le Jeune, *op. cit.*, p. 214-215.

[868] Christine Hudon, « La formation cléricale », *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*, *op. cit.*, p. 167-219.

[869] Et 57 au total entre 1867 et 1914. Bernard Denault et Benoit Lévesque, *Éléments pour une sociologie des communautés religieuses au Québec*, Sherbrooke et Montréal, Université de Sherbrooke et Presses de l'Université de Montréal, 1975, p. 76, p. 86. Micheline Dumont et Marie-Paule Malouin, « Évolution et rôle des congrégations religieuses enseignantes féminines au Québec, 1840-1960 », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 50, n° 1, 1983, p. 201-230.

[870] Bernard Denault et Benoit Lévesque, *op. cit.*, p. 40.

[871] Louis-Edmond Hamelin, « Évolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 2, n° 2, 1961, p. 199.

[872] *Ibid.*, p. 217.

[873] Bernard Denault et Benoit Lévesque, *op. cit.*, p. 168.

Canadiens français sont malgré tout largement majoritaires[874]. En 1901, « l'Église québécoise dispose, pour encadrer la population catholique, d'un peu plus de 10 000 personnes, dont seulement quelques centaines sont originaires de France »[875], écrivent Bernard Denault et Benoit Lévesque. Parmi ceux-ci, 600 environ sont arrivés entre 1880 et 1900[876].

Mais le plus important contingent de religieux et de religieuses français s'installe entre 1901 et 1914, autour des troubles causés par la loi Combes sur la laïcité française (1905). Ils sont 2 000 à s'installer au Québec, dont une majorité d'hommes, œuvrant dans l'enseignement. Voilà peut-être la période qui donne le plus prise à l'interprétation de l'« invasion » ultramontaine française. Ils arrivent toutefois dans des communautés religieuses déjà formées[877], et alors que la société canadienne-française est déjà bien définie – le réveil religieux se stabilise ou se « routinise » vers 1870-1880. Le reproche adressé aux prêtres français n'est pas leur ultramontanisme, mais bien leur difficulté à se « canadianiser », à épouser la cause et les mœurs nationales[878] – l'ultramontanisme français, de fait, est anti-nationaliste plutôt que nationaliste[879]. Quoi qu'il en soit, cette immigration est absorbée par la hausse continue et concomitane de religieux et de religieuse canadiens-français, dont le nombre total en sol québécois est de 34 217 en 1931, ayant plus que triplé en trente ans[880]. Qui plus est, « [e]ntre les deux guerres, ce sont souvent les deux tiers des membres des congrégations françaises qui rentrent [...] Au total, c'est la moitié des religieux français alors au Québec qui retournent en France. »[881] Enfin, pendant cette

---

[874] *Ibid.*, p. 169.
[875] *Ibid.*, p. 211-212.
[876] *Ibid.*, p. 192.
[877] Par exemple, écrit Guy Laperrière, « plus des deux tiers des religieuses et religieux français arrivés au Québec en 1903 et 1904 appartiennent à des congrégations déjà implantées au Québec au XIXe siècle ». Guy Laperrière, *op. cit.*, p. 147.
[878] *Ibid.*, p. 157-158.
[879] Jacques Gadille, « L'ultramontanisme français au XIXe siècle », Nive Voisine et Jean Hamelin (dirs.), *Les ultramontains canadiens-français. Études d'histoire religieuse présentées en hommage au professeur Philippe Sylvain, Montréal, Boréal Express*, 1985, p. 67-104.
[880] Guy Laperrière, *op. cit.*, p. 216.
[881] *Ibid.*, p. 159.

période de hausse vertigineuse des vocations, « l'étude sociale du recrutement montre que les deux tiers des recrues [canadiennes-françaises] ont un père cultivateur »[882]. Les fils de cultivateurs étaient déjà nombreux avant les années 1840, mais davantage encore après[883]. Autrement dit, le clergé est non seulement fortement et majoritairement canadien-français, mais il est issu du peuple. Ce qui, par ailleurs, ne plait pas au chef de file des Rouges, Louis-Antoine Dessaulles, qui, selon Pierre Savard,

> estime que le clergé de la première moitié du XIXe siècle est de beaucoup supérieur à celui d'après 1840 par « le savoir-vivre et les manières distinguées ». « Quand il y avait moins de curés, on avait relativement plus d'hommes supérieurs », regrette l'anticlérical. Un des traits qui plaît le plus à Dessaulles, c'est le fait que le clergé, élevé dans un esprit gallican, ne fait pas alors, sauf exception, de politique.[884]

« Les curés sont devenus plus fanatiques à mesure qu'ils se sont recrutés davantage chez les paysans »[885], conclut Dessaulles. En bref, observe Savard, « ce clergé, si on le compare à celui de la France d'alors, apparaît plus "populaire". Un prêtre canadien, commentant les conseils de Léon XIII et de Pie X, déclare à un visiteur français : "Nous n'avons pas besoin d'aller au peuple, nous y sommes". »[886]

Enracinée, on s'étonnera alors peut-être moins que la pensée ultramontaine fut également « médiée » par son milieu canadien-français. Pas plus que le personnel

---

[882] *Ibid.*, p. 96. On trouve également cette conclusion chez Jean Roy, « Le clergé nicolétain, 1885-1904 : aspects sociographiques », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 35, n° 3, 1981, p. 391-393.

[883] Avant le réveil religieux, voir Serge Gagnon et Louise Lebel-Gagnon, « Le milieu d'origine du clergé québécois 1775-1840 : mythes et réalités », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 37, n° 3, 1983, p. 385, quoique les fils d'« artisans » y étaient aussi nombreux. Après le réveil religieux, entre 1900 et 1947 pour les religieux (réguliers et séculiers), et entre 1842 et 1947 pour les religieuses, au Saguenay, voir Gérard Bouchard, « Familles à prêtres? Familles à sœurs? Parenté et recrutement religieux au Saguenay (1882-1947) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 48, n° 4, 1995, p. 492-493

[884] Pierre Savard, *op. cit.*, p. 263.

[885] Cité dans Serge Gagnon et Louise Lebel-Gagnon, *op. cit.*, p. 394.

[886] Tiré de Louis Arnould, « Les Églises séparées. L'organisation de l'Église au Canada », *Le Correspondant*, n° 222, 1906, p. 250, cité dans *Ibid.*, p. 271.

religieux, la pensée religieuse ne fut un simple calque « importé »[887] d'Italie et de France. Elle subit moult adaptations et appropriations en terre canadienne-française, sans compter les nombreux heurts entre le clergé canadien-français et français. Cette question a occupé l'historien Pierre Savard, parfois qualifié de « fureteur d'ultramontains »[888]. Il écrivait en 1967 que « le problème de la canadianisation des communautés a été négligé », que « la question capitale de la transplantation, dans un monde nord-américain, d'une spiritualité et des modes d'action conçus par des Européens constitue un problème passionnant pour l'historien des mentalités »[889]. Quelques années plus tard, à la suite d'une thèse doctorale sur l'ultramontanisme, l'historienne Nadia F. Eid pouvait affirmer «[qu']entre l'ultramontanisme canadien et européen, il y a une différence notable »[890], celle de la question nationale – laquelle en entraîne plusieurs autres[891]. L'ultramontanisme canadien-français n'est d'ailleurs pas le seul à présenter des particularités nationales. C'est maintenant toute une constellation ultramontaine que recensent des chercheurs de nationalités différentes[892].

« Comprendre une idéologie », préconisait Fernand Dumont, « ne consiste pas à se demander si elle se trompe ou non, mais à la replacer dans le contexte dont elle est à la fois le produit et le complément »[893]. Continuons de nous rapprocher,

---

[887] Par exemple, « [i]l nous semble que l'ultramontanisme est une idéologie d'appréhensions, en ce sens où elle s'élabore en fonction d'expériences étrangères dont on appréhende la reproduction et non en fonction d'une analyse de la situation concrète. C'est, pour l'essentiel, une idéologie d'importation [...] Cette dimension extravertie et abstraite (coupée du réel) de l'idéologie ultramontaine... » Denis Monière, *op. cit.*, p. 225. Lire aussi Mason Wade, *Les Canadiens français de 1760 à nos jours, tome 1 (1760-1914)*, Ottawa, Le Cercle du livre de France, 1963, p. 425.
[888] Roberto Perin, *op. cit.*
[889] Pierre Savard, *op. cit.*, p. 273.
[890] Nadia F. Eid, *«Les Mélanges religieux* et la révolution romaine de 1848», Fernand Dumont, Jean-Paul Montminy et Jean Hamelin (dirs.), *Idéologies au Canada français, 1850-1900,* Québec, Presses de l'Université Laval, 1971, p. 116.
[891] Jacques Gadille, *op. cit.*
[892] Jeffrey von Arx (dir.), *Varieties of Ultramontanism*, Washington, The Catholic America University Press, 1998.
[893] Fernand Dumont, « Du début du siècle à la crise de 1929 : un espace idéologique », Fernand Dumont, Jean Hamelin, Fernand Harvey et Jean-Paul Montiminy (dirs.), *Idéologies au Canada français, 1900-1929*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1974, p. 2.

progressivement, de la pensée ultramontaine, afin de comprendre comment elle a contribué à fonder le Canada français, comment elle est devenue l'idéologie religieuse dominante de l'époque; comprendre, en cela, à quels besoins elle répondait, à quelles préoccupations et à quels espoirs elle donnait voix. Seulement ensuite pourra-t-on se demander comment l'ultramontanisme en vint à être perçu comme un dualisme abstrait et irréaliste, ce qu'il n'était pas à l'origine, nous le verrons plus encore.

3. L'ultramontanisme en modernité

3.1 La modernité anti-moderniste de l'ultramontanisme canadien-français

C'est dire que si la culture catholique canadienne-française fut généralement abordée sous l'angle de son a-modernité, comme retranchement dans un ailleurs abstrait, irréaliste et a-continental, peut-être faudrait-il davantage évoquer *sa* conception de la modernité, mieux comprendre son « programme culturel de la modernité », afin de rendre plus intelligible son déploiement concret et contextuel, plus compréhensive sa genèse, sa popularité et son institutionnalisation, tout comme son affinité élective avec le nationalisme canadien-français. C'est dire que les critiques adressées à l'ultramontanisme recèlent certainement une part de vérité, mais qu'il s'agira alors de les comprendre en temps et lieu, car ces critiques sont souvent partielles, concevant l'ultramontanisme comme stricte opposition à *la* modernité[894] :

---

[894] Ou plutôt à l' « hypermodernité », celle des moderni*stes*, dont la version québécoise serait l'américanité, soit la « radicalisation du versant individualiste de la modernité. Cela a eu comme effet de bouleverser profondément les articulations temporaires qui s'étaient déployées entre le pôle individuel – libéral – de la modernité et son pôle collectif – communautaire. Les réserves de traditions qui avaient jusqu'alors servi d'habitacle à l'individu moderne – les traditions nationales; les singularités religieuses; les appartenances communautaires – se sont en quelque sorte épuisées. L'hypermodernité offre à première vue le spectacle d'une grande normalisation ramenant toutes les sociétés, y compris celles qui comme le Canada français s'étaient considérées en marge des développements précédents, à un même rapport individualisé à la culture ». Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.*, p. 55.

elles retranchent à la fois le projet positivement formulé par ses acteurs (l'intention), la complexité assumée de sa réalisation (l'enracinement), et les raisons de sa popularité effective et durable (la pertinence). À l'instar de toute vision de la société, adossée à une « référence » par-là vivante, l'ultramontanisme s'est offert comme « médiation entre valeurs et faits », proposant une « totalité » suscitant le « conflit » [895]; le lieu « d'intégration » d'une « référence » et d'« appartenances », entre une « culture seconde » et une « culture première » catholiquement inspirées[896]. C'est là, écrivait Fernand Dumont, « la société tâchant de se définir dans des luttes et des contradictions »[897]. À cet égard, il n'y a peut-être que l'époque contemporaine qui se croit affranchie des « idéologies », en parfaite transparence avec elle-même, avec « la réalité ». Il en va pourtant, en quelque sorte, du libéralisme comme de l'ultramontanisme : à moins de n'être partagés et vécus que par une minorité retranchée, ils impliquent de plus vastes relais sociaux et populaires. « Dès que l'on

---

[895] « Toute institution a besoin d'une idéologie [...] Les théologiens sont donc des idéologues; sans l'institution de la foi, de la Révélation, leurs propos n'auraient aucune légitimation [...] Au ras du sol, avant qu'interviennent les spéculations systématiques, la foi et la théologie qu'elle engendre sont communautaires. C'est pourquoi elles se proclament dans des pratiques, liturgiques, caritatives et autres. C'est pourquoi aussi elles exigent référence à une Tradition; celle-ci n'est pas un système de vérités, mais une configuration de la foi qui, pour être fidèle à l'histoire, s'est formée comme un donné de l'histoire. Dans la Tradition, les communautés interprétantes d'aujourd'hui cherchent solidarité avec les communautés interprétantes d'autrefois. La Bible représente le haut lieu de cette recherche [...] Une nation, une classe sociale par exemple, ne reposent d'abord ni sur les relations personnelles de ceux qui en font partie ni sur une organisation qui les intègre. Quel est donc le facteur de regroupement dans ce cas, sinon la référence à une même symbolique? [...] Souvent, cette symbolique est dérivée dans un ou des discours supportés par des mouvements sociaux et qui sont l'œuvre d'idéologues » (Fernand Dumont, *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologien*, Montréal, Fides, 1987, p. 29, p. 37, p. 42-43). Ainsi en est-il de la référence catholique, dont l'origine est la Révélation de la Bible, médiée par la Tradition, la communauté et l'expérience des croyants, sans cesse transmise et (ré)interprétée, en quête d'authenticité, de pertinence et de crédibilité.

[896] Plus largement, sur les typologies dumontiennes tels groupements par « référence », « intégration » et appartenance », mais aussi « culture première » et « culture seconde », voir Fernand Dumont, « Idéologie, historiographie, littérature : l'interprétation des sociétés globales », *Paragraphes*, vol. 8, 1992, p. 31-49.

[897] Fernand Dumont, *Les idéologies*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974, p. 6-7. Sur les différents niveaux de l'idéologie, plus près de la norme ou plus près de l'expérience, interprétée par un petit groupe ou par une communauté, voir Fernand Dumont, *L'institution de la théologie*, *op. cit.*, mais aussi Gilles Bourque et Jules Duchastel, « Texte, discours et idéologie », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 73, n° 3, 1995, p. 605-619. On pourrait dire que l'idéologie devient coutume (ou tradition non vivante) lorsqu'elle cesse de dialoguer avec le réel, d'être réflexive, de se justifier.

s'attache à ce qui se présente en surface comme système, on est vite renvoyé à des racines enchevêtrées qui finissent par concerner tout le terreau social. »[898]

Une fois questionnée la thèse forte de l'amodernité du Canada français, fondée sur l'image d'un ultramontanisme abstrait et irréaliste, alors seulement peut-on parler de l'antimodernisme du catholicisme canadien-français; celui-ci se dessine alors moins comme refus pur et simple de la modernité, que dialogue critique avec elle, surtout de sa version triomphaliste et radicale : le (néo)libéralisme plutôt que la « libéralité ». À cet égard, le catholicisme n'est ni seul en modernité, ni étranger à elle, comme le rappelle Antoine Compagnon :

> la tradition antimoderne dans la modernité est donc une tradition sinon ancienne, du moins aussi ancienne que la modernité. À rebours du grand récit de la modernité battante et conquérante, l'aventure intellectuelle et littéraire des XIXe et XXe siècles a toujours bronché devant le dogme du progrès, résisté au rationalisme, au cartésianisme, aux Lumières, à l'optimisme historique – ou au déterminisme et au positivisme, au matérialisme et au mécanisme, à l'intellectualisme et à l'associationnisme.[899]

L'antimoderne comme moderne est celui qui se sait « pris dans le mouvement de l'histoire, mais [est] incapable de faire son deuil du passé »[900]. Ce passé qui fait alors office de « nostalgie créatrice », puisant au Moyen-Âge comme d'autres dans l'Antiquité gréco-romaine ou dans l'Église primitive. Ainsi, explique Joseph Yvon Thériault,

> Pour nous toute dimension éthique contenue dans les luttes que fait naître la modernité est une construction, une lecture critique de la tradition. On n'a besoin pour s'en convaincre que de se rappeler comment chaque mouvement social sent le besoin d'inscrire ses luttes en rapport avec un âge d'or : que ce soit le communisme primitif, la société matriarcale, l'écologisme des sociétés primitives. Cette idéalisation du

---

[898] Fernand Dumont, *Les idéologies*, *op. cit.*, p. 6.
[899] Antoine Compagnon, *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Éditions Gallimard, 2005, p. 11-12.
[900] *Ibid.*, p. 13.

> « passé mort » ne doit pas être perçue comme une simple « nostalgie » mais aussi comme un « désir » d'une société autre. [...] [L]a culture traditionnelle [...] est réinterprétée et proposée comme modèle utopique de société. [901]

L'antimodernisme peut même aller jusqu'à apparaître, pour qui souhaite s'approprier subversivement *la* modernité, comme le « véritable moderne », « digne de ce nom », car « ambivalent, conscient de soi, et [vivant] la modernité comme un arrachement », exigeant réflexion et (ré)action politique[902], plutôt qu'adaptation mécanique à l'immanence d'un monde qui se fait.

Ainsi Émile Poulat soulignait-il le paradoxe du catholicisme antimoderne : « on ne peut oublier que la critique catholique intransigeante de cette modernité [radicale] n'est pas restée purement négative et théorique. »[903] « Rien n'a été plus agissant que ce catholicisme antimoderne », ajoutait-il, car l'ultramontanisme se présente lui-même comme un intégralisme, « un catholicisme appliqué à tous les besoins de la société contemporaine »[904]. En cela, il est « social par essence »[905]. En effet, « en passant dans la pratique, [il] découvrira [notamment] la réalité quotidienne de la vie ouvrière et des quartiers pauvres »[906], et ce, au contraire d'un « catholicisme libéral » souhaitant la privatisation du religieux, relégué au cœur et la chaumière plutôt qu'à l'action en société[907]. Pareil « catholicisme utopique[908] » implique une modalité incessante de tri, d'adaptation et d'intransigeance, afin « d'actualis[ation] de

---

[901] Joseph Yvon Thériault, *La société civile ou la chimère insaisissable*, Québec Amérique, Montréal, 1985, p. 155. C'est ce terme, de « nostalgie créatrice », empruntée à Jean-Jacques Simard, que Joseph Yvon Thériault employait avant de lui préférer celui de « tradition vivante ». Jean-François Laniel, « Petites sociétés, élites intellectuelles et "tradition vivante". Contribution à une sociologie des petites sociétés », Mihaï Dinu Gheorghiu et Paul Arnault (dirs.), *Les sciences sociales et leurs publics. Engagements et distanciations*, Roumanie, Éditions Université Alexandru Ioan Cuza, p. 423-445.
[902] Antoine Compagnon, *op. cit.*, p. 13.
[903] Émile Poulat, Modernistica. *Horizons, Physionomies, Débats*, *op. cit.*, p. 27.
[904] *Ibid.*, p. 50.-51.
[905] *Ibid.*
[906] *Ibid.*
[907] *Ibid.*
[908] *Ibid.*, p. 87.

son message fondateur »[909]. Ce message, c'est celui d'une « culture commune [dont] l'Église se sentait la dépositaire et la responsable »[910], une tradition vivante, « expression solennelle et consacrée d'une fidélité, d'une continuité, d'une permanence, en un mot d'une tradition [...] sans cesse menacée de trahison»[911]. « Une Église *en opposition* avec le "monde moderne" pour défendre son existence menacée par cette évolution; une Église *de connivence* avec ce même monde pour défendre un ordre social menacé de subversion. »[912]

Si, au tournant du XXe siècle, l'édification d'une nouvelle société sur des bases chrétiennes, ou « nouvelle société chrétienne », impliquait la christianisation et ainsi la confessionnalisation des nouveaux espaces de sociabilité moderne tels les loisirs ou les syndicats, il n'en était pas autrement au XIXe siècle : c'était alors la politique, la presse, les écoles et la nation qu'il s'agissait de christianiser. Mais l'objectif restait le même : « édifier la cité catholique »[913] en affirmant le « Règne social du Christ »[914], sous la houlette de l'Église et de la confessionnalité. Pour cela, face aux nouveautés modernes, l'Église catholique « donnera à la fois du frein et du moteur »[915]. Autrement dit, certes, « face à la société moderne perçue comme une contre-Église, l'Église catholique se percevait désormais comme une contre-société »[916]. Mais « il lui restait à s'en donner les moyens »[917], précisa Émile Poulat. Pour cela même, la posture de l'Église ne pouvait se résumer à celle de l'opposition tous azimuts ou à la sortie hors du monde. Surtout lorsque l'Église avait les moyens – et donc le défi – de faire société, comme au Canada français, avec la communauté telle qu'elle se trouvait alors.

---

[909] *Ibid.*, p. 80.
[910] *Ibid.*, p. 59.
[911] *Ibid.*, p. 74.
[912] *Ibid.*, p. 81.
[913] Gilles Routhier et Axel Maugey, *Église du Québec, Église de France*, Montréal, Novalis, 2006, p. 18-43.
[914] *Ibid.*, p. 34.
[915] *Ibid.*, p. 80.
[916] Émile Poulat, Modernistica. *Horizons, Physionomies, Débats*, *op. cit.*, p. 47-48.
[917] *Ibid.*

3.2 La modernité de l'ultramontanisme canadien-français – aspects sociaux

Jean-Philippe Warren a justement distingué quatre acceptations canadiennes-françaises du moderne (« moderne », « modernisme », « modernisation », « modernité »), qui alimentèrent la tradition intellectuelle d'ici dès le XIXe siècle[918]. À l'instar d'Émile Poulat, le « moderne » est d'abord « ce qui est d'aujourd'hui, c'est-à-dire ce qui est contemporain, ou alors ce qui correspond à une période de l'histoire découpée selon les critères et les sensibilités de chaque historien »[919]. « En rigueur de termes, nous sommes tous modernes, tous contemporains, mais il est bien des façons d'être moderne. Dès lors, un catholique ne peut parler de la modernité sans dire sur quel registre il s'exprime. »[920] En fait, majoritaires furent les intellectuels canadiens-français à réfléchir la « modernité »[921] du catholicisme, à chercher l'articulation, voire la « réconciliation du catholicisme et du moderne »[922], du contemporain et de l'actuel, notamment du catholicisme avec la modernité technique – la « modernisation ».

Devançant Mgr Paquet, Mgr Ignace Bourget (1799-1885), fervent ultramontain et patriote[923], « véritable [...] chef de l'Église canadienne »[924], « l'un des grands bâtisseurs du Québec », selon ceux qui l'ont étudié, jugeait en 1869-1870 que le catholicisme « s'exerce non seulement pour le salut éternel des hommes, mais encore contribue au bien temporel des peuples, à leur véritable prospérité, au

---

[918] Jean-Philippe Warren, « Petite typologie philologique du "moderne" au Québec (1850-1950). Moderne, modernisation, modernisme, modernité », *Recherches sociographiques*, XLVI, 3, 2005, p. 497.
[919] Émile Poulat, Modernistica. *Horizons, Physionomies, Débats*, *op. cit.*, p. 27.
[920] *Ibid.*
[921] *Ibid.*, p. 498.
[922] Jean-Philippe Warren, « Petite typologie philologique du "moderne" au Québec (1850-1950). Moderne, modernisation, modernisme, modernité », *op. cit.*, p. 500.
[923] Philippe Sylvain, « Ignace Bourget », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. XI, 1881-1891, consulté en ligne : http://www.biographi.ca/fr/bio/bourget_ignace_11F.html.
[924] Roberto Perin, *Ignace de Montréal. Artisan d'une identité nationale*, *op. cit.*, p. 47.

maintien de l'ordre et de la tranquillité, au progrès même »[925]. Et dès 1853, il écrivait :

> Ainsi, sommes-nous sans cesse dans l'admiration, en contemplant la puissance de la vapeur qui, sur terre et sur mer, traîne à sa suite, avec la rapidité du vent, des masses énormes qui apparaissent, aux yeux étonnés, comme des montagnes ambulantes ou flottantes. Plus encore, sommes-nous ravis de la vitesse de l'électricité qui, comme l'éclair, va porter notre pensée à des milliers de lieux [...] L'on insulte l'Église, comme si elle s'opposait, contre la raison, au progrès des sciences et des arts [...] sous prétexte qu'elle lui fixe les bornes qu'elle ne doit pas franchir.[926]

De nombreuses études ont depuis confirmé cette sympathie du catholicisme, notamment ultramontain, pour le progrès technique, dont il fit grand usage[927] : il lui fallait après tout assurer la survie d'un peuple sans lequel, élection divine ou non, le Royaume s'éloignerait[928]. Michel Lagrée a d'ailleurs joliment titré son livre consacré aux liens entre le catholicisme et la modernité technologique au XIXe siècle : *La bénédiction de Prométhée*. Il s'agissait bien de bénir, de catholiciser, nombre de nouveautés modernes ainsi replacées sous l'idéal, l'éthique et l'institution catholiques[929]. Voici ce qu'écrit Michel Lagrée :

> Si les Canadiens français avaient absolument besoin de s'identifier au centre romain et de rejoindre ainsi les élus de la galaxie ultramontaine [...] leur projet de soumission d'une nature nord-américaine vierge et puissante leur imposait

---

[925] Ignace Bourget, *op. cit.*, p. 179.
[926] Mgr Bourget, *op. cit.*, p. 74-75.
[927] Christine Hudon, « La sociabilité religieuse à l'ère du vapeur et du rail », *Journal of the Canadian Historical Association / Revue de la Société historique du Canada*, vol. 10, n° 1, 1999, p. 129-147; Michel Lagrée « De Veuillot à Tardivel, ou les ambiguïtés de la haine de la modernité », *Études d'histoire religieuse*, vol. 67, 2001, p. 251-259.
[928] « Nous la [Association des établissements canadiens des townships] favoriserons [...] [car] [c]haque année nous avons eu la douleur de voir des milliers de jeunes gens abandonner nos villes et nos campagnes. Hélas! il le fallait bien, puisque la patrie ne pouvait les nourrir, quoique le sol natal fût encore couvert d'immenses forêts, et que des milliers d'acres de bonnes terres restassent incultes. » Mgr Bourget, *op. cit.*, p. 35.
[929] Michel Lagrée, *La bénédiction de Prométhée. Religion et technologie, XIXe-XXe siècles*, Paris, Fayard,

> l'acceptation sans états d'âme des moyens nouveaux de l'homme prométhéen.[930]

Car, à titre de « gardienne du dépôt sacré de la Foi », l'Église catholique passe au tamis de sa Tradition les nouveautés modernes (par les exemples les « tables-tournantes »). Elle peut ainsi se montrer favorable à la « modernisation », mais critique du « modernisme », « c'est-à-dire le "moderne" élevé au statut d'une doctrine, que ce soit en philosophie, en politique, en théologie ou en art »[931]. Ayant sa propre doctrine, l'Église se montrait critique de *la* modernité substantive, entendue comme « processus historique » nécessaire, celui du « modernisme »:

> ses conséquences [du modernisme] sont l'émancipation religieuse par la tolérance des *faux cultes* et la séparation du trône et de l'autel, ainsi que l'insubordination sociale, embrassée par la philosophie des Lumières et l'individualisme. Par défaut de s'inspirer des principes chrétiens, la société moderne ne peut être qu'agitée et malheureuse ; la liberté qu'elle promeut ne compte plus sur la morale chrétienne pour se contenir dans les bornes du raisonnable et du juste. Pour la même raison, le progrès qu'elle favorise est faussé.[932]

Si l'Église n'encense ni ne privilégie *en soi* tout ce qui est neuf, que ce soit l'industrie ou les libertés modernes, si elle ne juge *nécessaire* de faire procéder ses vérités des découvertes scientifiques ou des modes sociétales – ce dont elle a pu témoigner avec le Syllabus des Erreurs puis la « crise moderniste »[933] – l'Église ne s'oppose pas pour autant, par exemple, à « la transformation du projet moderne en une politique de développement social et économique »[934]. On comprend mieux ainsi les résultats des recherches historiennes révisionnistes, qui donnent à voir le progrès économique

---

[930] *Ibid.*, p. 62.
[931] Jean-Philippe Warren, « Petite typologie philologique du "moderne" au Québec (1850-1950). Moderne, modernisation, modernisme, modernité », *op. cit.*, p. 503.
[932] *Ibid.*, p. 511.
[933] Émile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Casterman, 1979.
[934] Jean-Philippe Warren, « Petite typologie philologique du "moderne" au Québec (1850-1950). Moderne, modernisation, modernisme, modernité », *op. cit.*, p. 507.

« normal » de la société canadienne-française : loin d'être interdit, il était simplement hiérarchisé, subordonné à d'autres finalités. En ce sens, écrit Sylvie Lacombe,

> one purpose of those promoting clerical nationalism was to find a middle ground where economic development would be fostered without damaging their tightly-knit society. This nationalism [...] did not want to preserve a pre-industrial society even though it was no doubt genuinely conservative. It sought rather to slow the pace of industrialization and urbanization in the province of Québec and to encourage some sort of French-Canadian control over the economy.[935]

Ainsi, dès 1848, Mgr Bourget encourageait-il à

> apprendre à cultiver avec intelligence cette terre si fertile que nous a léguée le père de la grande famille [...] de trouver moyen d'exercer notre industrie et de gagner notre vie dans le sein de notre patrie, sans être dans la nécessité d'aller chercher fortune à l'étranger.[936]

Mgr Bourget fit par ailleurs diffuser un *Traité de la tenue générale d'une terre dans le Bas-Canada*, un

> excellent ouvrage sur l'agriculture [...] pour être distribué gratis dans toutes les familles. Son objet est de répandre partout la science agricole, qui seule peut exploiter la richesse du sol. [...] Il passera de père en fils, comme un précieux héritage, et une source de prospérité pour chaque famille.[937]

---

[935] Sylvie Lacombe, «French Canada : The Rise and Decline of a "Church-Nation" », *Quebec Studies*, n° 48 automne 2009-hiver 2010, p. 135. Son de cloche semblable chez René Hardy, à la lecture de l'œuvre de Mgr Laflèche, traumatisé par les exils canadiens-français aux États-Unis : « la vérité [...] des relations intimes entre le Créateur et le laboureur serait davantage un encouragement apporté à l'agriculteur pour qu'il demeure au pays que le désaveu de l'industrie tel que prêché par Bonald. » René Hardy, « L'ultramontanisme de Laflèche », *Recherches sociographiques*, vol. 10, n° 2-3, 1969, p. 201. Hardy trouve même des lettres de Mgr Laflèche au curé Labelle où il encourage l'agriculture. Voir aussi William F. Ryan, *The Clergy and Economic Growth in Quebec (1896-1914)*, *op. cit.*; Roberto Perin, « Ultramontanisme et modernité : l'exemple d'Alphonse Villeneuve, 1871-1891 », Yves Frenette, Martin Paquet et Jean Lamarre (dirs.), *Les parcours de l'histoire*: Hommage à Yves Roby, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 305-325.

[936] Ignace Bourget, *Derniers avis de sa grandeur Mgr. Ignace Bourget, évêque de Montréal, à ses jeunes prêtres*, Montréal, J. B. Rolland & Fils, 1877, p. 34-35.

[937] Mgr. Ignace Bourget, *Extraits des mandements, lettres pastorales et circulaires de Monseigneur Ignace Bourget*, *op. cit.*, p. 55-56.

L'instruction elle-même n'était pas à négliger, Mgr Bourget se prononçant en faveur du Bill d'éducation de 1849 qui, « malgré tous ses défauts, peut cependant contribuer puissamment à répandre dans notre jeune pays, les bienfaits de l'éducation »[938]. Il invitait toutefois à « us[er] de prudence pour ne pas révolter [les] paroissiens qui ont été hostiles au Bill d'éducation »[939]. Et il s'est montré heureux d'assister à la fondation de l'Université Laval, en 1853, qui a « l'importante fonction de former, par de fortes études, de bons citoyens, pour les besoins de toutes les classes de la société »[940]. Tout au long de la « guerre des éteignoirs » (1846), lorsque le gouvernement voulu taxer la population pour l'ouverture d'écoles publiques, Mgr Bourget soutint le gouvernement; son contentieux n'étant pas avec l'éducation en général, mais contre l'éducation obligatoire anglo-protestante, mixte ou laïque. Il était en faveur d'une éducation catholique, confessionnelle et volontaire[941]. Ce sont d'ailleurs, rappelons-le, des communautés et des religieux majoritairement dédiés à l'enseignement que fonde et que recrute Mgr Bourget.

Une forme de modernisation des figures de la foi et de la pédagogie pastorale pouvait elle-même être recommandée. Mgr Bourget en appelait ainsi en 1877 au « progrès dans les études ecclésiastiques », incitant les jeunes prêtres à une meilleure formation et instruction, afin de savoir parler et toucher les paroissiens en fonction des préoccupations et pensées du temps, en « travaill[ant] à être saints et savants », en

> profitant des nouvelles connaissances que vous [jeunes prêtres] pourrez acquérir par l'étude et la méditation, pour corriger, changer et augmenter ces instructions [relatives à la catéchèse], auxquelles, par ce moyen, on peut, de jours en jours, donner plus de perfection.[942]

---

[938] *Ibid.*, p. 44.
[939] *Ibid.*
[940] *Ibid.*, p. 76-77.
[941] Marcel Lajeunesse « L'évêque Bourget et l'instruction publique au Bas-Canada, 1840-1846 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 23, n° 1, 1969, p. 35-52.
[942] Ignace Bourget, *Derniers avis de sa grandeur Mgr. Ignace Bourget, évêque de Montréal, à ses jeunes prêtres*, *op. cit.*, p. 31-32.

Mgr Bourget exhortait même ses jeunes prêtres à sortir de la sacristie et prendre activement part aux œuvres sociales, à faire preuve de « zèle pour le succès des bonnes œuvres »[943]. Combattre les « erreurs du temps » impliquait de dialoguer avec elles, de bien connaître les journaux qui en faisaient la diffusion, « afin de pouvoir en parler avec intelligence, dans vos conversations avec vos curés et autres prêtres, et dans vos discussions avec vos confrères »[944]. Ce souci d'être « à jour » amenait Mgr Bourget à condamner ceux qui « perde[nt] [leur] temps dans des conversations longues et inutiles, dans des promenades que rien ne saurait excuser ». Les prêtres devaient être revêtus « du triple cachet de l'autorité, de la science et de la vertu », ils devaient « travailler à être saints et savants »[945]. Puisque « c'est à ses fruits que l'on reconnaît si l'arbre est bon ou mauvais », c'est par l'exercice actif de « la vraie charité », du « vrai dévouement », que pouvait être ensuite compris « où est la vraie foi ».

L'apologétique de Mgr Bourget passait précisément par une pragmatique de l'incarnation, celle de l'exemple et de l'implication sociale, à même les réalités du monde. Il ne lui suffisait pas de décrier la société contemporaine, mais de lui répondre à l'aune de la tradition, de l'y élever : « si l'on veut obtenir que les jeunes gens s'abstiennent de tous les plaisirs illicites, il faut leur en permettre qui soient honnêtes. »[946] Il ne s'agissait pas de condamner les « bals » et les « danses », par exemple, ce qui eut été « irréaliste », mais de les encadrer ou en offrir d'autres[947]; il ne suffisait pas d'exclure les « pauvres méchants », mais de « les faire travailler et les préserver par là des vices que produit la paresse »[948]... Ainsi de toutes les activités séculières que l'Église confessionnalisa jusqu'à la Révolution tranquille, des syndicats aux loisirs, jusqu'aux romans.

---

[943] *Ibid.*, p. 36-37.
[944] *Ibid.*, p. 40-41.
[945] *Ibid.*, p. 8, 21.
[946] Mgr. Ignace Bourget, *Extraits des mandements, lettres pastorales et circulaires de Monseigneur Ignace Bourget*, *op. cit.*, p. 16.
[947] *Ibid.*, p. 5, 15.
[948] *Ibid.*, p. 16.

Qui plus est, contre la morale rigoriste qui condamne et exclut longuement les pêcheurs de la communion, Mgr Bourget se fit l'apôtre de la morale de Saint Alphonse de Liguori (reconnue par Rome en 1803, il devint docteur de l'Église en 1871, et Mgr Bourget en fit le théologien et docteur de son diocèse dès 1842[949]), qui dégageait l'intention et la contrition sincères de l'acte pêcheur, et incitait ainsi à la perfection par la multiplication des occasions de communion[950]. Cette indulgence dans l'absolution et la communion éloigne d'un rigorisme terrifiant et opaque. Le rigorisme, en effet, populaire auprès des Sulpiciens français et gallicans de Montréal, refuse l'absolution et donc la communion à moins d'une longue et probante contrition soumise à l'évaluation du prêtre, qui poursuivrait en cela, sans interruption, la Contre-Réforme[951]. Serge Gagnon parle d'une « authentique révolution pastorale »[952]. Une anecdote vaut parfois mille mots :

---

[949] Christine Hudon, *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*, *op. cit.*, p. 184.

[950] *Ibid.*, p. 181-187; Christine Hudon, « Le renouveau religieux québécois au XIXe siècle : éléments pour une réinterprétation », *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 24, n° 4, 1995, p. 467-489.

[951] Si la crainte de Dieu, avec ses thèmes afférents (Enfer, péché, mortification, pénitence, etc.), demeure à l'évidence d'importance après 1840, après le réveil religieux ultramontains, surtout lorsque vient le temps particulier de la prédication, soit la conversion, notons quatre nouveautés de taille : le thème du bonheur social causé par le catholicisme devient omniprésent, l'absolution des péchés se fait facilement et rapidement, qui plus est lors de retraites et missions de masse, où la peine est socialement atténuée car partagée, le tout dans un contexte de crise sociale et politique majeure, où le souci pour le salut est peut-être plus élevé, a fortiori présenté comme possible *hic et nunc*. On chercherait donc plus activement, et on arrivait plus facilement et rapidement à se « retrouver sous la protection efficace de Dieu qui ne manquerait pas de restaurer la prospérité individuelle et nationale et d'assurer le salut éternel des âmes » (Louis Rousseau « Les missions populaires de 1840-42 : acteurs principaux et conséquences », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 53, 1986, p. 13; voir aussi « Crises, choc et revitalisation culturelle dans le Québec du XIXe siècle », Michel Lagrée (dir). *Chocs et ruptures en histoire religieuse*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1998, p. 51-69). Plusieurs de ces facteurs sont liés à l'originalité ultramontaine, ici particulièrement à la morale liguorienne, implantée par Mgr Bourget – encore une fois contre les Sulpiciens... Quoique même là, ce sont la miséricorde et l'amour de Dieu qui sont placés au centre de l'univers sémantique dégagé par Louis Rousseau dans la prédication sulpicienne entre 1800 et 1830, à Montréal. Louis Rousseau, *La prédication à Montréal, de 1800 à 1830, approche religiologique*, Montréal, Fides, 1976, p. 149-166. Mais Christine Hudon ne semble pas dire autre chose du prêche entre 1820-1875, dans un va-et-vient entre châtiment et bonheur dans le Christ et plus encore de la pratique liguorienne : «"ni trop sévère ni trop laxiste" ». «"Dieu ne condamne que ceux qui pèchent formellement par malice ou par ignorance coupable, mais n pas ceux qui agissent avec bonne foi et certitude morale de leur agir." Elle se voulait avant tout pragmatique, c'est-à-dire capable de résoudre les problèmes auxquels un prêtre était confronté dans l'exercice de son ministère. Saint Alphonse prônait une pratique plus souple de la confession : le pasteur devait user de miséricorde, exhorter ses pénitents à la prière, à la dévotion à la

> L'homme qui se repentait d'avoir connu charnellement une sœur de sa femme avant de se marier, par exemple, ne pouvait que s'entendre interdire toute relation conjugale future à moins d'obtenir une dispense de premier degré d'affinité. Cela risquait fort de le décourager. Aussi avait-on obtenu de Rome, dès mai 1840, un induit permettant d'accorder sur le champ toutes les dispenses requises suite à la violation d'un certain nombre d'interdits sexuels.[953]

Les appels à des sermons moins ampoulés, grandiloquents et effrayants semblent communs parmi l'épiscopat, qui condamne les excès de langage, ainsi que les débordements de zèle[954]. Les retraites,

> comme l'écrivait d'un ton désabusé le curé de Sainte-Scholastique quatre ans après une de celles qui semblaient avoir connu une belle réussite, « deviennent une espèce d'amusement. C'est joli, dit-on; les prêtres parlent bien. On pleure quelquefois, on crie, on promet: le spectacle passe, on est bientôt ce qu'on était »[955].

Les prédicateurs n'hésitaient d'ailleurs pas à recourir à des « décorations tape-à-l'œil » : « des banderoles et des rubans étaient installés dans la nef et le cœur de l'église; des cierges, des lampions de couleur et des bouquets floraux étaient disposés

---

Vierge et à la communion fréquente. C'est toujours avec prudence et douceur qu'il utilisait les délais d'absolution. » Christine Hudon, *Prêtres et fidèles, op. cit.*, p. 183. À l'évidence, comme d'autres l'ont écrit, il faudrait plus de travaux sur la foi populaire à l'époque. M. Rousseau nous a confirmé ne pas avoir poursuivi après 1840 ses recherches sur la prédication au Bas-Canada.

[952] Serge Gagnon, *Plaisir d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1990, p. 43.

[953] Louis Rousseau « Les missions populaires de 1840-42 : acteurs principaux et conséquences », *op. cit.*, p. 15. « Chaque prêtre collaborateur à une Mission disposait donc des pouvoirs d'archiprêtre diocésain et des facultés très spéciales octroyées par l'induit romain du 31 mai 1840. Il pouvait par conséquent octroyer certaines dispenses, restaurer des mariages contractés malgré des empêchements, procéder secrètement à des remariages rendus nécessaires, bénir et indulgencier divers objets sacrés. » *Ibid.* René Hardy fait la liste des « assouplissements » religieux à partir de 1840, dans René Hardy, «Regards sur la construction de la culture catholique québécoise au XIXe siècle», *op. cit.*

[954] Christine Hudon, *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*, *op. cit.*, p. 306-307, 327.

[955] Louis Rousseau « Les missions populaires de 1840-42 : acteurs principaux et conséquences », *op. cit.*, p. 19.

sur les autels, recouverts de parures. »[956] Côté spectacle, il ne faudrait oublier le caractère profondément ostentatoire, démonstratif, expressif, émotif et massifié des dévotions, processions, pèlerinages, voire des croix de chemin, qui naissent avec le réveil religieux ultramontain des années 1840 à 1880[957].

Encore et toujours, il s'agissait de catholiciser le monde, notamment en le confessionnalisant sous l'égide l'Église-nation, c'est-à-dire, certes de le critiquer, mais aussi de l'élever à un idéal alors partagé; un tri optimiste, bien plus qu'un repli fataliste[958]. En ce sens, « dans tous les domaines, des services de charité à l'enseignement universitaire, en passant par les médias de masse, la modernisation des structures et des valeurs n'a pas attendu les années 1960 pour bouleverser le paysage canadien-français »[959]. Mgr Bourget fit par ailleurs traduire la Bible en français, pour la rendre accessible au peuple, et concurrente aux Bibles protestantes en circulation. Tout cela impliquait, dans les faits, une « actualisation » des vérités « immuables » catholiques, selon un jeu dialectique, entre inculturation et acculturation, intransigeance et compromis[960]. Il s'agissait là d'une reconnaissance

---

[956] Christine Hudon, *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*, *op. cit.*, p. 324-325.

[957] Guy Laperrière, « Religion, nationalisme et cultes populaires au Québec », *Revue d'études canadiennes,* vol. 27, n° 3, 1992, p. 115-127.

[958] Danièle Hervieu-Léger offre une hypothèse. Pour décrire à la même époque les utopies monastiques intégralistes et ultramontaines en France, sensibles au vécu de leurs membres, la sociologue parle de mouvements postmillénaristes plutôt que prémillénaristes, en s'inspirant d'Henri Desroche. « Il importe surtout ici de remarquer la cohérence qui existe entre ce souci du bien-être des moines et de l'harmonie interne de la communauté et la dimension eschatologique qui s'attache à la définition du monastère comme d'une société participant déjà, au présent, de la louange des anges : le monastère témoigne du déjà-là du Royaume, davantage qu'il ne l'établit, par la pénitence et la mortification, dans l'attente inquiète de son avènement. Cette conception, qu'on pourrait dire postmillénariste, de l'utopie monastique consonne également – on y reviendra – avec la certitude optimiste qu'a Guéranger du retour de l'Église dans les droits que sa constitution divine lui confère nécessairement dans la société des hommes, par-delà les tribulations du temps. » En tout cas, cette idée acquiert une résonnance, et une parenté intellectuelle avérée, avec l'idée du sens commun et de la révélation primitive chez Lamennais et consorts – nous y viendrons. Danièle Hervieu-Léger, Danièle Hervieu-Léger, *Le temps des moines. Clôture et hospitalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017, p. 48.

[959] Jean-Philippe Warren, « Petite typologie philologique du "moderne" au Québec (1850-1950). Moderne, modernisation, modernisme, modernité », *op. cit.*, p. 508-509.

[960] Paul-André Turcotte, *Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel*, *op. cit.*; Paul-André Turcotte, « Représentations symboliques et médiations historiques dans le

partielle du monde tel qu'il se existait, mais jugé perfectible, c'est-à-dire pouvant *tendre* vers la perfection. Ce nouveau rapport au monde qu'inaugure l'intégralisme ultramontain est de taille. Il entraîna dès lors l'Église catholique ultramontaine sur le terrain non seulement du social, mais de la politique.

3.3 La modernité de l'ultramontanisme canadien-français – aspects politiques

En cela, diront certains, il se pourrait que ce *dialogue* – opposition et connivence, frein et moteur, acceptation d'un monde naturel en vue de son élévation surnaturelle – entretenu par le catholicisme anti-moderniste avec la modernité, *a contrario* du catholicisme amoderne[961], soit *précisément* le signe de son *dépassement à venir*. Que la thèse du conflit frontal entre le catholicisme et la modernité (modernisme classique) soit confirmée une fois celle-ci raffinée par la thèse d'une liquidation progressive *et* inévitable de la tradition en modernité (modernisme révisionniste). C'est quelque chose de ce schéma que l'on retrouve dans les travaux sur le « mode de régulation de l'État libéral » : l'État libéral serait l'agent actif de la modernisation et de la sécularisation. Il contraindrait l'Église à dialoguer avec lui, sous lui, au point de s'y éteindre, à terme.

Autrement dit, écrivent Jacques Beauchemin, Gilles Bourque et Jules Duchastel, suite à une analyse impressionnante et inégalée du discours de l'Église sous le régime duplessiste, s'il est vrai que l'Église catholique n'a pas opposé au XIXe siècle un « refus global, une pure opposition externe [mettant] face à face et

---

christianisme : de F. Engels à E. Troeltsch », Paul-André Turcotte et Jean Rémy (dirs.), *op. cit.*, p. 17-61.

[961] Que l'on serait, en vérité, bien en peine de trouver en modernité, peut-être chez les Lefebvristes, voire dans la dynamique sectaire et extramondaine de certaines communautés monastiques ou protestantes, comme les Amish – bien que là encore, le rituel du passage dans le monde extérieur, pour décider ou non de revenir s'installer durablement dans la communauté, est central.

sans compromis la tradition et la modernité »[962] – il s'agit là d'une découverte d'importance, à souligner –, il n'empêcherait, poursuivent néanmoins les auteurs, que sous la force de l'État libéral, dont le régime de Maurice Duplessis (1935-1960) révélerait toute la puissance montante et rétrospective, le catholicisme antimoderniste aurait été fatalement contraint, « ne serait-ce que pour participer pleinement au discours politique dominant, [de] s'inscrire dans cette dialectique qui exclut, par définition, une simple position de rejet de la modernité »[963]. Cette « dialectique » serait l'indicateur clé pour comprendre non seulement la place du catholicisme au Canada français, mais plus encore son déclin : le catholicisme ne disposerait déjà plus « de ressources symboliques suffisamment dynamiques pour étouffer purement et simplement le déploiement de la sociabilité moderne »[964]. Son dialogue avec la modernité serait la preuve que « la possibilité [de] l'ultramontanisme éta[it] écartée depuis longtemps », qu'il « a été un échec »[965], qu'ont échoué « son rejet de la démocratie et son rêve d'imposer la dominance de l'Église sur l'État »[966]. L'ultramontanisme n'aurait alors été qu'« une ultime forme de résistance à l'affirmation de la société moderne et, surtout, une tentative désespérée pour empêcher que l'Église ne soit soumise à la logique de la reproduction de l'État »[967], car « aucun compromis n'était possible sur l'essentiel »[968], puisque « si l'Église n'en a pas moins tenu le rôle que l'on sait jusqu'en 1960, c'est au prix de son confinement dans la sphère privée comme institution de régulation sociale dans un État libéral »[969].

Tout dialogue avec la modernité libérale dont l'État assurerait la régulation minerait donc de l'intérieur l'anti-modernisme ultramontain. Dès lors, le dialogue lui-

---

[962] Jacques Beauchemin, Gilles Bourque et Jules Duchastel, « L'Église, la tradition et la modernité », *Recherches sociographiques*, vol. 32, n° 2, 1991, p. 179.
[963] *Ibid.*, p. 179-180.
[964] *Ibid.*, p. 179.
[965] Gilles Bourque, Jules Duchastel et Jacques Beauchemin, *La société libérale duplessite, 1944-1960*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994, p. 27.
[966] *Ibid.*, p. 25.
[967] *Ibid.*, p. 32.
[968] *Ibid.*
[969] *Ibid.*

même serait le signe de l'effondrement à venir de l'ultramontanisme, voire du catholicisme, comme en témoignerait l'analyse du discours de l'Église catholique au crépuscule du Canada français. Pourtant, au XIXe siècle comme sous Duplessis, l'Église dialoguait certes avec l'État libéral, mais n'en ambitionnait pas moins « de soumettre le modernisme au traditionalisme »[970], de catholiciser le « moderne » et la « modernisation ». Au XIXe siècle tout autant que sous Duplessis, se faisait sentir, sur le discours et les pratiques catholiques, l'effet d'une modernité qui « condamn[e] [tout discours] à se montrer lui-même comme une idéologie forcée de débattre avec les autres savoirs à l'intérieur d'un espace discursif constitutivement pluraliste »[971]. D'ailleurs, tous les procédés discursifs « forts significatifs » qui témoigneraient, au sein du discours des évêques sous Duplessis, de « la prégnance grandissante de la modernité dans l'univers québécois », nommément « la stigmatisation du discours adverse, la juxtaposition thématique, le "subvertissement" et l'acceptation conditionnelle » imprègnent déjà le discours ultramontain, dès le XIXe siècle[972]... Se peut-il, tout simplement, que le critère du dialogue critique avec la modernité ne suffit pas à décréter le triomphe de celle-ci, ni à décréter la fin du catholicisme ultramontain et intégraliste, alors prodigieusement mort-né pendant 120 ans?

S'il importe effectivement de distinguer les époques entre elles, de différencier l'aurore du Canada français de son crépuscule, et de voir en temps et lieu la spécificité du régime duplessiste (chapitre III), ce n'est pas, suggérons-nous, dans le simple dialogue entre le catholicisme et la modernité que se trouve le point de bascule vers la modernité de la Révolution tranquille, pas plus que dans l'avènement de l'État libéral, présent dès le mitan du XIXe siècle. Le schéma dichotomique entre la tradition et la modernité ne convient pas; c'est d'un incessant dialogue dont il est véritablement question. Comme l'écrit Jean-Marie Mayeur, le catholicisme

---

[970] Jacques Beauchemin, Gilles Bourque et Jules Duchastel, « L'Église, la tradition et la modernité », *op. cit.*, p. 179.
[971] *Ibid.*
[972] Claude Rajotte, *Les mots du pouvoir ou le pouvoir des mots. Essai d'analyse des stratégies discursives ultramontaines au XIXe siècle*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1991.

ultramontain sait se faire des alliés, sait naviguer selon les circonstances, sans pour autant perdre de vue ses objectifs :

> on objectera que l'intransigeance religieuse peut aller de pair avec l'acceptation de l'ordre économique et social, la volonté de conservation l'emportant sur celle de réaction. Il n'est pas douteux que la peur du socialisme a pu favoriser un rapprochement avec le conservatisme libéral. Cependant, ces intransigeants, favorables à un libéralisme tempéré simplement par le patronage et la bienfaisance sociale [...] ont en commun avec les catholiques « sociaux » le refus de l'individualisme et l'aspiration à des corps intermédiaires.[973]

Autrement dit, observer que l'Église catholique n'était pas une théocratie au Canada français, que l'État y conservait une part d'autonomie, et que son action n'était pas sans effets sur l'Église, n'aurait pas étonné jusqu'au clergé des monarchies absolutistes d'Ancien régime, et ne contredit pas même les *Considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille* de l'ultramontain « ultramonté » qu'est Mgr Louis-François Richer Laflèche (1818-1898) : si la « monarchie tempérée » est la forme politique qu'il privilégie en soi, « dans son application, la meilleure des trois formes dont nous parlons [monarchie, aristocratie et démocratie] est celle qui se trouve le mieux en harmonie avec les besoins du peuple auquel elle s'applique »; « quoique moins parfaites, [l'aristocratie et la démocratie] ne sont pas mauvaises en elles-mêmes. Elles sont au contraire bonnes et utiles, quelquefois même nécessaires, l'état d'une société étant donné. »[974] De même, en régime démocratique,

> quand donc le fidèle s'est assuré que les questions politiques qui se présentent n'ont rien d'opposé à ses convictions religieuses, il pourra en sûreté de conscience les aborder par le côté qui regarde les intérêts du temps et le bonheur d'ici-bas [...] dans les choses [...] qui ne touchent qu'aux intérêts du

---

[973] Jean-Marie Mayeur, *op. cit.*, p. 6.
[974] Mgr Louis-François Richer Laflèche, *Considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille*, Montréal, Eusèbe Sénécal Imprimeur-Éditeur, 1866, p. 93-95.

> temps, et que Dieu a laissées à la discussion des hommes, vous avez la liberté d'abonder chacun dans votre sens.[975]

Si l'ultramontanisme considère le spirituel supérieur au temporel, approuvant l'influence (balisée) du clergé en politique en matière de spiritualité et de questions « mixtes » (éducation, mariage, etc.), puisqu'il considère que c'est la souveraineté de Dieu qui est déléguée au peuple comme autrefois aux rois, il reconnaît l'autonomie relative des sphères propres à l'Église et à l'État[976]. L'État s'occupe du Bien commun terrestre, articulé et subordonné au Bien commun divin[977], dont il tire légitimité et raison d'être[978].

En ce sens, le catholicisme même ultramontain admet *de facto* l'écart entre l'idéal et sa réalisation, s'agissant d'un Royaume de Dieu *à venir*, sur terre comme dans les cieux, écart qu'il cherchera certes à combler, par exemple en refusant que l'existence d'une différence entre Royaume terrestre et Royaume céleste ne serve de

---

[975] *Ibid.*, p. 250-251.

[976] *Ibid.*, p. 246-247.

[977] « Alors qu'à l'Église revient la mission d'œuvrer sur le plan spirituel en vue de l'obtention des "biens éternels", l'État est voué à travailler quant à lui au niveau de la matière, se contentant de veiller aux biens "de la terre et du temps" ». Nadia F. Eid, *Le clergé et le pouvoir politique au Québec. Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIXe siècle*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, 1978, p. 81.

[978] Ce sont certaines de ces distinctions entre le rôle de l'État et celui de l'Église; entre questions spirituelles, questions mixtes et questions temporelles; entre fondement religieux de la société (et primauté du spirituel) mais liberté (relative de conscience) et fins de l'ordre temporel; qui sont *in fine* écartées dans l'importante étude de Nadia F. Eid. L'ultramontanisme y est réduit à une forme de théocratie, qui suppose un maximalisme intégraliste qui non seulement n'a jamais existé, mais qui ne constituait peut-être pas même le rêve des plus intransigeants. Il faut replacer le discours revendicateur des ultramontains dans son contexte, celui du flou des « questions mixtes », où se croisent le temporel et le spirituel. La légitimité du État libéral est admise théologiquement (comme de tout régime politique), mais il s'agit pour l'Église d'en tirer le plus grand parti pour son projet catholique intégraliste. De même, l'étude des journaux de combat catholiques, ceux qu'étudient Nadia F. Eid, ne peuvent témoigner de la vision effective de l'Église : ces journaux traduisent surtout une stratégie d'affirmation : le clergé pourra toujours se dissocier d'eux lorsqu'ils vont trop loin. C'est une chose que l'Église se juge supérieure à l'État, c'est autre encore qu'elle l'absorbe. On notera d'ailleurs, sur une note mineure, que dans les corpus que cite Nadia F. Eid, le terme « théocratie » n'est jamais employé. L'Église ultramontaine, au sommet de son affirmation, aurait-elle soudainement manqué de vocabulaire théologico-politique? Nadia F. Eid, *Le clergé et le pouvoir politique au Québec. Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIXe* siècle, *op. cit.*, p. 65-121.

prétexte à négliger ou autonomiser pleinement le premier[979]. La démocratie put même paraître plus féconde aux ultramontains (nous y reviendrons) que la monarchie absolutiste et gallicane : en prenant appui sur un peuple religieux, l'Église pouvait espérer christianiser librement et intégralement la société, débarrasser du poids contraignant des monarchies absolutistes[980]. Ainsi Mgr Bourget et Mgr Laflèche firent-ils régulièrement l'éloge de la « libéralité » anglaise, au premier chef la liberté de religion, sur laquelle s'adossent selon eux les autres, tout particulièrement les libertés nationales[981]. Ils favorisèrent même une culture politique démocratique canadienne-française, en multipliant les avis aux citoyens et aux politiciens, les incitant à la probité, à la participation électorale, au souci du Bien commun[982]. Voilà pourquoi la « liberté d'opinions », entendue comme strict laisser-aller de la subjectivité et du vote politiques, mais aussi des « intérêts », ne suffit pas à l'Église ultramontaine, mais qu'au contraire, elle milite pour la liberté (et le devoir) de chercher la vérité, celle du Bien commun, de manière informée, au premier chef par les idéaux et l'éthique de l'Église[983]. Nulle tentation pour autant de fomenter une révolution théocratique ou réactionnaire, ce que proscrit la doctrine catholique. « La question » nous semble donc moins celle de savoir qui, de l'État ou de l'Église, « domine » et « soumet »[984] l'autre, mais la dialectique (ouverte) qui s'instaure entre les deux, entre les acteurs qui s'y meuvent, et qui donnent sens, forme et direction à la

---

[979] Mgr Louis-François Richer Laflèche, *op. cit.*, p. 74-75.

[980] Lire notamment Pierre Trépanier qui, ici comme ailleurs, fournit de rares et précieuses clés interprétatives de la pensée canadienne-française, en s'éloignant décisivement des lectures dichotomiques de la tradition et de la modernité. « Qu'est-ce que le traditionalisme? », Causerie-débat tenue à Montréal, le samedi 8 juin 2002, Club du 3-Juillet.

[981] Par exemple : Mgr Bourget, *Extrait des mandements, lettres pastorales et circulaires…*, *op. cit.*, p. 41, 106, 115, 121.

[982] Ce que recense Brigitte Caulier à partir du XXe siècle, mais que l'on retrouve dès le XIXe siècle dans moult mandements. Il s'agit d'une longue tradition, que rappellent les tracts de clercs sous Duplessis. Brigitte Caulier, « Developing Christians, Catholics, and Citizens : Quebec Churches and School Religion from the Turn of the Twentieth Century to 1960 », Michael Gauvreau et Ollivier Hubert (dirs.), *The Churches and Social Order in Nineteenth- and Twentieth-Century Canada*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2006, p. 175-194.

[983] Mgr Bourget, *Extrait des mandements, lettres pastorales et circulaires…*, *op. cit.*, p. 104.

[984] Gilles Bourque, Jules Duchastel et Jacques Beauchemin, *La société libérale duplessite, 1944-1960*, *op. cit.*, p. 31-32

société. Dès lors, on peut alors aussi se demander quel État souhaitait dans les faits l'ultramontanisme, par exemple lors de la Confédération de 1867, lorsque renaît l'État (libéral) canadien-français – et être surpris.

3.4 Étudier l'ultramontanisme – conclusions préliminaires

Comme nous l'avons noté pour l'intégralisme dont l'ultramontanisme est le premier nom au XIXe siècle, si les dichotomies telles la tradition et la modernité ont une indéniable valeur idéal-typique, en ce qu'elles aident à distinguer entre elles de grandes périodes historiques, elles ont souvent le grand désavantage de caricaturer le parti ainsi désigné de la tradition[985], utilisé comme faire-valoir de *la* modernité en expansion, et d'occulter pour une bonne part la plus fine genèse des transformations religio-politiques d'une société, en rompant précipitamment la dialectique contingente et évolutive entre la tradition et la modernité – dont celle entre l'ultramontanisme et le libéralisme – sans laquelle est impensable une lecture continue et globale de la société, qui fasse une place à l'intention des acteurs comme aux institutions et aux processus.

Ainsi, sans négliger l'existence et l'influence de l'État libéral canadien-français, bien au contraire, une approche préalable et heuristique serait notamment de comprendre quel fut, *dans la contingence des faits*, l'État souhaité par la pensée ultramontaine canadienne-française pour une population franco-catholique minoritaire, évoluant au sein du régime constitutionnel et parlementaire anglais, sis

---

[985] Le non-moderne est toujours l'Autre. Le débat que l'on imagine ici entre Jacques Beauchemin et Pierre Trépanier est illustratif : si Beauchemin distingue le conservatisme du traditionalisme, en faisant de ce dernier une pensée figée réifiant le passé, Trépanier défend l'usage du terme traditionalisme pour évoquer ceux qui ont une conception vivante, et pas seulement conservatiste (ou défensive) de la tradition. On image alors un troisième terme, le réactionnaire. Tous deux situent néanmoins ou le conservatisme ou le traditionalisme dans un dialogue critique avec la modernité. « Conservatisme et traditionalisme dans le Québec duplessiste : aux origines d'une confusion conceptuelle », Alain-G. Gagnon et Michel Sarra-Bournet (dirs.), *Duplessis. Entre la grande noirceur et la société libérale*, Montréal, Les Éditions Québec/Amérique, 1997, p. 33-54; Pierre Trépanier, « Qu'est-ce que le traditionalisme? », Causerie-débat tenue à Montréal, le samedi 8 juin 2002, Club du 3-Juillet.

dans le voisinage de la République américaine, instruit des expériences religio-politiques d'Europe : peut-être comprendrait-on mieux l'État libéral canadien-français, *a fortiori* après les diverses luttes religio-politiques de la deuxième moitié du XIXe siècle, où l'État et l'école publique des Rouges laïcistes, mais aussi l'État anglo-anglican, furent décimés par les ultramontains et leurs alliés « réformistes »[986]. On en viendrait alors à préciser et à distinguer le libéralisme tant décrié par les ultramontains de l'État libéral, de la « libéralité »[987] qui favorise l'autonomie et le développement de l'Église – sans faire du triomphe de l'État ou de l'Église l'horizon de questionnement.

En ce dernier sens, il apparaît effectivement à propos de « dépasser l'antagonisme entre l'ultramontanisme et le rougisme »[988], comme le propose Éric Bédard dans son étude du mouvement nationaliste et libéral réformiste, lorsque cet antagonisme a pour défaut de résumer la dynamique religio-politique du XIXe siècle, en mimant localement le combat à finir entre la tradition et la modernité, avec pour résultat de perdre de vue la complexité des compromis, des alliances et des affinités religio-politiques qui firent effectivement société au Canada français. Il serait toutefois dommage que cette volonté de « dépasser l'antagonisme entre l'ultramontanisme et le rougisme » ait pour résultat concret d'écarter l'étude de l'influence politique de l'ultramontanisme canadien-français – notamment comme doctrine et comme éthos populaire[989] – au profit d'un tiers parti médian, « réformiste », tout en pragmatisme[990], loin des pôles antagonistes néanmoins par-là

---

[986] Éric Bédard, *Les Réformistes. Une génération canadienne-française au milieu du XIXe siècle*, *op. cit.*

[987] Le terme, avons-nous dit, revient souvent parmi le clergé (mais aussi, nous le verrons, chez Étienne Parent et François-Xavier Garneau). Louis Rousseau le voit aussi dans le discours religieux de l'Église, au cœur de ses thèmes clés, pour décrire les « bienfaits salvifiques de Dieu ». Louis Rousseau, *La prédication à Montréal*, *op. cit.*, p. 152.

[988] Éric Bédard, *Les Réformistes. Une génération canadienne-française au milieu du XIXe siècle*, *op. cit.*, p. 319, 320.

[989] Ce sont les deux faces de l'ultramontanisme selon Guy Laperrière, «Vingt ans de recherche sur l'ultramontanisme», *Recherches sociographiques,* vol. 27, n° 1, 1986, p. 92.

[990] Dont on peine alors à identifier la postérité, notamment si on fait de Lionel Groulx un hériter des libéraux « réformistes » (Éric Bédard, *Les Réformistes*, *op. cit.*, p. 328). Groulx a toujours défendu la

reconduits aux marges. Si les Rouges ont perdu le combat politique, ils l'ont perdu aux mains des ultramontains, alliés des réformistes. C'est cette victoire et cette alliance que nous souhaitons mieux comprendre.

En cela, une logique religio-politique davantage dialectique et articulatoire nous semble préférable, ce qui implique d'avoir préalablement une connaissance plus exacte de l'ultramontanisme canadien-français en société, en politique et en modernité, au premier chef ce que signifiait la « primauté du spirituel », fréquemment confondue avec une visée théocratique disqualifiant rétrospectivement ses porte-paroles, leur pensée et leur influence; mais également d'avoir une meilleure idée du rôle que les acteurs politiques et laïcs du Canada français concédaient eux-mêmes, bon gré mal gré, à la pensée et aux institutions de l'Église catholique : si les ultramontains n'aspiraient pas à la théocratie, s'ils n'adoptaient pas « une posture catastrophiste [condamnant] en bloc les progrès en cours »[991], s'ils voyaient eux aussi la religion comme « un élément essentiel à la cohésion sociale »[992], et s'ils liaient également indissociablement l'avenir de la nationalité à l'avenir de la religion[993], s'étonnerait-on alors de leur affinité élective avec les politiciens réformistes – qui n'est certes ni fusion ni soumission –, et que ces derniers l'aient peut-être même appelée de leurs vœux? Ne comprendra-t-on pas alors mieux le visage de la société canadienne-française renaissante, de sa popularité comme de sa longévité? À nouveau, on ne manque pas de s'étonner que « l'échec » de l'ultramontanisme, pas plus que sa disparition, ne furent véritablement documentés par l'historiographie et la sociographie québécoises : la plupart du temps, la métaphore de « l'apogée *et* du déclin » suffit, celle-ci évoquant « l'apogée *comme* déclin »[994].

« primauté du spirituel », surtout aux heures de l'*Action française*, se réclamant incessamment de Rome et de la doctrine catholique.

[991] *Ibid.*, p. 324.

[992] *Ibid.*, p. 326.

[993] *Ibid.*, p. 327.

[994] Voir, explicitement, Gérard Bouchard, « Apogée et déclin de l'idéologie ultramontaine à travers le journal *le Nouveau Monde*, 1867-1900 », Fernand Dumont, Jean-Paul Montminy et Jean Hamelin (dirs.), *Idéologies au Canada français, 1850-1900*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1971, p. 117-147; Sylvie Lacombe, «French Canada : The Rise and Decline of a "Church-Nation" », *Quebec*

Si l'étude de l'ultramontanisme est relativement délaissée depuis les années 1980, alors que son étude fut jugée « en partie complétée »[995] – ayant mobilisé toute une génération de chercheurs, donné naissance à une riche tradition intellectuelle interdisciplinaire, en plus de nourrir de nombreux débats[996] –, ces remarques rappellent néanmoins que son étude est pourtant « loin d'être close»[997] , comme le notait Guy Laperrière en 1986, et que « bien des pistes d'interrogation restent à emprunter »[998], de corroborer Louis Rousseau en 2005. Et précisément, au rayon des fils à retisser pour obtenir une lecture globale du catholicisme en modernité, se trouvent encore : a) les voies de traverses entre l'ultramontanisme et une certaine vision et stratégie de la liberté et de l'État libéral en modernité[999]; b) l'investissement de l'ultramontanisme dans la culture populaire, tout particulièrement nationale et nationaliste; c) l'ambition ultramontaine de transformation voire de refondation

---

Studies, n° 48, 2009- 2010. Cette lecture, celle de l'apogée comme déclin, se trouve un peu partout. Par exemple, Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, 1999, p. 98. La date de disparition de l'ultramontanisme n'est pas définie alors même, plus troublant, qu'aucun héritier ne lui semble sérieusement trouvé. Y aurait-il un vide doctrinal après le décès de Mgr Bourget?

[995] Guy Laperrière, *op. cit.*, p. 99.

[996] Lire tout particulièrement les riches biographies (Mgr Lartigue, Mgr Bourget, Mgr Laflèche), mais aussi Nive Voisine et Jean Hamelin (dirs.), *Les ultramontains canadiens-français. Études d'histoire religieuse présentées en hommage au professeur Philippe Sylvain*, Montréal, Boréal Express,1985 et Nadia F. Eid, *Le clergé et le pouvoir politique au Québec. Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIXe siècle*, *op. cit.*

[997] Guy Laperrière, *op. cit.*, p. 99.

[998] Louis Rousseau, « La construction religieuse de la nation », *Recherches sociographiques*, vol. 46, n° 3, 2005, p. 439.

[999] René Hardy se pose une question semblable dans cette note de recherche: « Libéralisme catholique et ultramontanisme au Québec: éléments de définitions », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 25, n° 2, 1971, p. 251, ainsi que Roberto Perin, « Ultramontanisme et modernité : l'exemple d'Alphonse Villeneuve, 1871–1891 », *op. cit.*, p. 321-322. C'est aussi le point n° 2 de Louis Rousseau (*Ibid.*, p. 439, note en bas de page 4). Quels furent en effet les variantes au sein de l'ultramontanisme qu'exprimerait un compromis plus ou moins grand avec le libéralisme? Cette question fait en partie écho à la distinction de Nive Voisine entre « ultramontanisme intransigeant » et « ultramontanisme modéré » (Nive Voisine, *Louis-François Laflèche, deuxième évêque de Trois-Rivières, tome 1*, Saint-Hyacinthe, EDISEM, 1980, p. 24). Cette apparence fuyante de l'« idéologie ultramontaine » n'est pas sans rappeler combien toute pensée catholique peut difficilement entrer dans le moule bien carré de l'idéologie, ce que condamne l'Église elle-même, qui abrite et produit une diversité interne. Ce qui s'en approche peut-être le plus, sa doctrine sociale, est elle-même bien vague, laissant place à moult aménagements et interprétations pratiques. Il en est de même du régime politique qu'elle préfèrerait. *A contrario*, Roger Lapointe, « L'ultramontanisme au Québec – ou quand la doctrine se trouve décalée au rang d'une idéologie », *Sciences religieuses*, vol. 8, 1979.

sociétale intégrale[1000]. Autrement dit, il reste encore à mieux comprendre l'affinité élective de l'ultramontanisme avec la population et les élites politiques bas-canadiennes d'alors. Pour le résumer avec Louis Rousseau,

> un moment du réveil demeure particulièrement confus, soit l'élaboration d'un nouveau message apte à déclencher la transformation. Avec plus d'un siècle de décalage, on voit mal comment le contenu de l'idéologie ultramontaine étudiée dans les débats des années 1850-1860 aurait pu constituer un pareil déclencheur [...] On se replie alors sur la notion apparemment limpide du « coup de force clérical ».[1001]

Afin de mieux voir ce qu'il en est de ce « nouveau message », il faut donc plonger plus avant au cœur des liens entre le catholicisme intégraliste, le nationalisme et la modernité au Canada français, mais cette fois dans la moitié « claire » du « clair-obscur » historiographique du XIXe siècle, elle qui a filtré dans cette dernière partie. Profitons-en pour remercier le lecteur pour sa patience : il nous semblait nécessaire de dégager quelques avenues avant d'aller de l'avant, de discuter rapidement certaines thèses modernistes qui rendent difficiles la compréhension du passé canadien-français ultramontain : le clergé ultramontain était bel et bien canadien-français, il ne s'opposait pas *in essentio* au monde contemporain, louait notamment les prouesses technologiques et les progrès de l'éducation, concédait naturellement la distinction entre le temporel et le spirituel, entre l'Église et l'État, tout en débattant parfois férocement mais démocratiquement de ses frontières, ne répudiait aucunement la Raison, bien au contraire, mais souhaitait la voir articulée et rehaussée par la Foi, tout en critiquant durement le rationalisme, le positivisme et le subjectivisme. Surtout, l'ultramontanisme a gagné la faveur populaire, ce dont témoignent le réveil religieux

---

[1000] Guy Laperrière, *op. cit.*, p. 82-83. Ce sont d'ailleurs ces éléments que Laperrière juge novateur dans le texte qu'il recense de Gilles Gadille, qui « renouvelle la question » et contient des « intuitions profondes ». Ce sont sensiblement ces mêmes points que souligne Louis Rousseau, « La construction religieuse de la nation », *op. cit.*, p. 439, note en bas de page 4.

[1001] Louis Rousseau, « Impulsions romantiques et renouveau religieux québécois au XIXe siècle : quelques questions à propos de Joseph-Sabin Raymond », Maurice Lemire (dir.), *Le romantisme au Canada*, Québec, Nuit blanche éditeur, 1993, p. 204.

qui a cours entre 1840 et 1880 ainsi que l'appui qu'il trouva auprès des « réformistes ».

Pour reprendre l'expression évocatrice de Louis Rousseau, il s'agit maintenant de réfléchir à la « construction religieuse de la nation »[1002] canadienne-française, c'est-à-dire à son édification référentielle et à son édification institutionnelle, soit la constitution d'un Sujet historique et politique national, par le biais de l'Église catholique. Il s'agit de prendre au sérieux l'hypothèse soumise et développée notamment par Fernand Dumont, selon laquelle l'Église catholique a joué pour la population francophone et catholique du Bas-Canada l'équivalent du rôle joué par les États historiques d'Europe de l'Ouest dans leur processus d'édification nationale, en leur fournissant une conscience politique et historique d'elles-mêmes, ainsi que des moyens d'action et d'institutionnalisation. Car, en faisant du catholicisme la tradition nationale des Canadiens français et de ses institutions le véhicule de leur expression collective, l'Église catholique canadienne-française « a fait une société »[1003], permettant notamment une intégration différenciée et une participation graduelle de la nation canadienne-française à la modernité, semblable au parcours du catholicisme lui-même, sans pour autant s'y assimiler : cette rencontre affinitaire entre le catholicisme intégraliste et le nationalisme d'ici, nous le verrons au cours de cette dissertation doctorale, nous semble encore marquer aujourd'hui nombre de débats publics, et jusqu'aux expressions du nationalisme québécois, sans parler du catholicisme lui-même, et d'une certaine permanence du théologico-politique[1004].

[1002] Louis Rousseau, « La construction religieuse de la nation », *op. cit.*

[1003] « L'Église catholique a édifié l'idéologie de la société francophone du Canada. Elle en a fait une société.» Fernand Dumont, « Mutations de la culture religieuse dans le Québec francophone », W. Westfall, L. Rousseau, F. Harvey et J. Simpson (dirs.), *Religion/Culture Comparative Canadian Studies. Études canadiennes comparées*, Association des études canadiennes, vol. 7, 1985, p. 12.

[1004] Gilles Labelle, « Sens et destin de la colère antithéologique au Québec après la Révolution tranquille », Alain-G. Gagnon, Jacques Palard et Bernard Gagnon (dirs), *Diversités et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, Bruxelles / Québec, Presses interuniversitaires européennes-Peter Lang / Les Presses de l'Université Laval, 2005, p. 337-364.

Après tout, le catholicisme fut pour le nationalisme d'ici « sa conscience de soi et sa différence »[1005].

4. Vers une nationalité catholique, une Église nationale et un État libéral

4.1 Une pensée et un contexte politiques aux affinités religieuses

« *A funny thing happened to French-Canadian nationalism on its way to a responsible government. It became ultramontane* »[1006], écrivit Jacques Monet en 1966.

C'est en effet progressivement, dès les années 1820 avec le combat contre les deuxième et troisième tentatives d'union du Haut et du Bas-Canada[1007], et plus encore dans le contexte d'une « société défaite »[1008], c'est-à-dire après les Rébellions patriotes qui suivirent le rejet des 92 Résolutions du Parti patriote et de la majorité parlementaire bas-canadienne en 1837, que le Bas-Canada assista à l'émergence d'une première « conscience historique » et une première « référence nationale » proprement canadiennes-françaises[1009]. En effet, nous l'avons indiqué au chapitre I, la population bas-canadienne était une « collectivité neuve », une collectivité très jeune lorsqu'approcha le siècle des nationalités[1010]. Elle n'avait pas de conscience

---

[1005] Fernand Dumont, « Mutations de la culture religieuse dans le Québec francophone », *op. cit.*

[1006] Jacques Monet, « French-Canadian Nationalism and the Challenge of Ultramontanism », *Historical Papers/Communications historiques*, vol. 1, n° 1, 1966, p. 41.

[1007] « Le projet d'Union de 1822 avait suscité une levée de boucliers et créé un rare consensus parmi les Canadiens français, explique Yvan Lamonde, comme on commençait alors à les appeler, y compris parmi le clergé catholique qui avait signé les pétitions ». Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec, 1760-1896*, Montréal, Fides, 2000, p. 95.

[1008] Louis Rousseau, « Impulsions romantiques et renouveau religieux québécois au XIXe siècle : quelques questions à propos de Joseph-Sabin Raymond », *op. cit.*, p. 212.

[1009] « L'avocat des unionistes et les unionistes mêmes ont aussi conscience d'un projet de "nation canadienne", comme si, au fil de l'adversité, la conscience patriotique s'était construite et avait atteint un nouveau seuil au moment où le Parti "canadien" de 1805 se transformait en Parti "patriote" (1826) et où le lexique de la "patrie" devenait plus récurrent. » Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec, 1760-1896*, *op. cit.*, p. 95.

[1010] Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, *op. cit.*

historique autonome d'elle-même à la Conquête, ni même à la veille des Rébellions[1011], et très peu d'institutions sur lesquelles s'appuyer, se (re)fonder, se (ré)inventer. Si elle partageait cela avec les autres nations d'Amérique, contrairement à elles toutefois, la population franco-catholique a été conquise par une nationalité étrangère. C'est d'ailleurs là sa spécificité selon Lionel Groulx « seul ou à peu près, parmi les grandes colonies des Amériques, autre fait à ne pas oublier, le Canada français a subi l'épreuve de la conquête »[1012]. L'existence et la définition de la nation canadienne-française ne se posèrent pas d'emblée sous le signe de l'évidence, autour d'un territoire et d'un État commun, dans la lutte proprement politique contre une métropole de même culture. Son parcours d'édification nationale allait être différent.

Certes, semblables en cela aux autres révolutions démocratiques du continent américain, les luttes patriotes (1832-1837) qui menèrent aux Rébellions (1837-1838) cherchèrent à démocratiser la vie publique, et notamment à obtenir un gouvernement responsable, imputable devant les députés. Mais c'est d'abord à titre de sujets de la Couronne britannique que les patriotes formulèrent leurs demandes, afin de réaliser les promesses des « libertés anglaises »[1013]. Les refus successifs qu'ils essuyèrent, et même les ripostes qu'ils subirent avec les trois tentatives d'union du Haut et du Bas Canada, pousseront par exemple Louis-Joseph Papineau, aussitôt qu'en 1822-1824, vers l'« américanité » de la république[1014], selon Yvan Lamonde; c'est-à-dire vers la souveraineté pleine et entière d'une république canadienne ou du Bas-Canada. « L'autonomie des colonies pouvait résulter d'un choix : l'appel plus radical au

---

[1011] Voir à ce titre le classique de Fernand Dumont sur le passage progressif d'un sentiment national à une conscience politique, puis à une conscience historique et à une référence nationale. *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993.

[1012] Lionel Groulx, *Histoire du Canada français depuis la découverte*, tome 1, Montréal, Fides, 1960, p. 268.

[1013] Encore vers 1830, « [o]n continue à se percevoir comme sujets britanniques, comme individus capables et désireux de revendiquer les libertés anglaises. C'est la distinction que fait Papineau : oui à l'anglicisation politique, non à l'anglicisation culturelle. » Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec, 1760-1896*, *op. cit.*, p. 115.

[1014] Yvan Lamonde, « Britannisme et américanité de Louis-Joseph Papineau à l'époque du deuxième projet d'Union (1822-1823) », *Les cahiers des dix*, n° 66, 2012, 40 pages; Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec, 1760-1896*, *op. cit.*, p. 124.

principe des nationalités ou la demande plus réformiste du gouvernement responsable »[1015]. Cette question sera politiquement tranchée après le refus britannique des 92 Résolutions (1837). Les Patriotes « radicaux », dont Louis-Joseph Papineau, prirent le chemin de la rébellion, tandis que les Patriotes « réformistes », dont Étienne Parent et François-Xavier Garneau, se tournèrent vers une nouvelle stratégie politique, qui prit forme après l'échec des premiers : il s'agira de l'alliance, réformiste et ultramontaine, fondant la nationalité canadienne-française.

Car, nous l'avons dit, si les libéraux et républicains dotèrent le Bas-Canada d'une conscience politique à la veille des Rébellions, grâce aux joutes parlementaires, il ne s'agissait pas encore d'une conscience nationale, qui attendra l'échec du projet patriote pan-canadien. C'est bien aux sujets britanniques, puis aux sujets républicains, que s'adressent leurs discours démocratiques, selon le schéma classique des mouvements de libération coloniale en Amérique[1016]. Seulement, l'échec des 92 Résolutions puis l'échec des Rébellions tueront dans l'œuf la naissance d'un Sujet national canadien, au profit d'un projet national distinct pour les seuls Canadiens français : ceux-ci se découvrent dans la lutte constitutionnelle et armée séparés non seulement de la Couronne et de ses représentants en sol canadien, mais plus fondamentalement des compatriotes de langue anglaise, surtout du Haut-Canada[1017], qui les soutiendront peu ou prou, demeurés britanniques et anglicans; la *rep by pop* ne leur convenait pas davantage dans les divers projets d'union[1018], jusqu'à ce qu'ils ne deviennent démographiquement majoritaires au Canada, entre l'Acte d'Union (1840) et la Confédération (1867). Les Canadiens français apprendront à se définir culturellement, vis-à-vis des Britanniques d'ici et d'Europe, pour considérer ensuite

---

[1015] *Ibid.*, p. 119.

[1016] Encore en 1836, écrit Papineau, « [o]n feint de croire, que nos réclamations sont le fruit de nos différences d'origine et de catholicisme, quand il est constant que les rangs libéraux comptent une majorité des hommes de toute croyance et de toute origine. » Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec, 1760-1896*, *op. cit.*, 131.

[1017] La majorité des députés bas-canadiens d'origine britannique ont appuyé les 92 Résolutions. *Ibid.*, p. 134.

[1018] Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec, 1760-1896*, *op. cit.*, p. 95.

leur avenir politique : le Sujet historique national était à construire, avec les moyens du bord.

Mais déjà, les luttes contre les projets d'union avaient rapproché les libéraux réformistes et l'Église, isolant progressivement les désormais radicaux républicains. Au fil des échecs politiques et militaires, ces derniers conçurent leur projet républicain à l'extérieur du Canada, aux États-Unis. Si donc le Canada se voulait britannique, anglais et anglican, le Canada français allait se définir toujours davantage comme catholique et français, dans un cadre démocratique aux libertés politiques souhaitées amples. Comme l'écrira Lord Durham, dépêché de Londres pour comprendre les Rébellions et formuler des recommandations, ce n'est pas un conflit classique entre démocrates et royalistes qu'il découvrit au Canada, comme le croyait en quelque sorte Papineau, à l'image des relations colonie-métropole des « sociétés neuves »[1019], mais un combat entre nationalités. Le contexte national et politique n'était pas le même qu'ailleurs en Amérique, le résultat pouvait difficilement être identique.

Dès lors, malgré les velléités de certains radicaux Patriotes, qui deviendront les Rouges annexionnistes[1020], ce n'est pas sous la figure d'une nation politique neuve que s'imaginèrent les descendants américains des Français : c'est selon une vision culturelle, française et surtout catholique que s'édifiera la nation canadienne-française. Ainsi Fernand Dumont résume-t-il le dilemme bas-canadien qu'impose l'échec des 92 Résolutions et celui des Rébellions :

> l'idée de nation et celle de république se rencontrent; elles n'arrivent pas à se fondre. Chacune est réactive par rapport à l'autre. Si la république est volonté d'égalité, il faudra montrer que les institutions nationales héritées s'y conforment. Sinon, n'aura-t-on pas à supprimer ces institutions pour que la république advienne selon la pureté de

---

[1019] Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2001.

[1020] Jean-Paul Bernard, *Les Rouges. Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIXe siècle*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1971.

> ses principes? [...] on ne survit qu'à condition de justifier sa différence.[1021]

En outre, « depuis bien avant la Conquête », poursuit Fernand Dumont, « la cohésion de ce peuple s'effectuait par le bas », à partir de la religion, « plus importante des institutions nationales », elle qui « pénètre la vie quotidienne, les croyances et les mœurs; de haut en bas, elle contribue à encadrer la collectivité »[1022]. Face à l'exil ou l'exécution des chefs patriotes, face à la dissolution de la Chambre d'Assemblée du Bas-Canada, face à la promulgation de l'anglais comme seule langue parlementaire, face au projet durhamien de régler le conflit entre nationalités par l'assimilation des franco-catholiques au progrès moderne anglais, face aux tentatives concomitanes d'anglicanisation des Canadiens français, c'est avec les libertés religieuses, seules encore existantes, quoique chèrement acquises, que se développera la nation désormais canadienne-française, par le biais de l'Église catholique et des élites politiques dites réformistes [1023]. C'est cette naissance nationale, cette affinité élective entre l'intégralisme ultramontain et le réformisme nationaliste, que nous esquisserons ici avec François-Xavier Garneau et Étienne Parent[1024].

[1021] Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, *op. cit.*, p. 177 et 184.

[1022] *Ibid.*, p. 189, p. 177. Voir également Jean-Charles Falardeau, « La paroisse canadienne-française au XVIIe siècle » et « Rôle et importance de l'Église au Canada », *La société canadienne-française*, Marcel Rioux et Yves Martin (dirs.), Montréal, Hurtubise HMH, 1971, p. 33-43, p. 349-361. Sur la tension entre nation politique et nation culturelle au Canada français, et la difficulté d'une nation politique canadienne-française au XIXe siècle, voir F. Dumont, *Genèse de la société québécoise, op. cit.*, mais aussi Fernand Dumont, « Quelques réflexions d'ensemble », *Idéologies au Canada français, 1850-1900*, Fernand Dumont, Jean-Paul Montminy et Jean Hamelin (dirs.), Québec, Presses de l'Université Laval, 1971, p. 1-12; Jean-Paul Bernard, *op. cit.*

[1023] Sur les différences entre Louis-Joseph Papineau, Étienne Parent et François-Xavier Garneau, lire notamment Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec, 1760-1896*, *op. cit.*, p. 208-218.

[1024] Les Canadiens français sont loin d'être les seuls à avoir connu un processus d'édification nationale par le biais de l'Église. C'est fréquemment le cas au sein des petites nations, sans État souverain. Lire notamment Bernard Michel, «Les communautés religieuses», *Nations et nationalismes en Europe centrale, XIXe-XXe siècle,* Paris, Éditions Aubier, 1995, p. 181-199.

4.2 Le parcours d'Étienne Parent (1802-1874) – le rôle social du clergé

Un détour par le parcours politique et intellectuel d'Étienne Parent, « notre premier intellectuel »[1025], « le premier à élaborer en une doctrine globale les composantes de la pensée nationale », « l'engendreur de Canadiens français qui ont appris de lui ce que représentait leur pays »[1026], peut aider à cerner les transformations nationalitaires qui ont cours chez les francophones bas-canadiens au mitan du XIXe siècle et qui consacrent, chez ce libéral, nationaliste et ancien Patriote, l'émergence de l'Église catholique et de l'ultramontanisme comme institution et doctrine nationales. Le parcours d'Étienne Parent est semblable à celui qu'a connu la pensée en Europe de l'Est, où une première formulation de l'idée de nation par le biais du rationalisme abstrait des Lumières, dans quelques cercles, de Prague à Varsovie en passant par Budapest[1027], fut progressivement délaissée au profit d'une conception romantique, enracinée et particulariste du peuple, permettant la popularisation, la massification et la politisation du sentiment national[1028].

Le « jeune Parent », celui d'avant l'échec des Rébellions et la proclamation de l'Acte d'Union (1840), se considérait d'abord comme sujet britannique, voire comme citoyen du territoire canadien[1029]. Patriote, sa conception de la nation englobait indistinctement l'ensemble des habitants du Haut et du Bas-Canada. Ses revendications politiques visaient l'obtention, à titre de sujet britannique, des libertés

---

[1025] Gérard Bergeron, *Lire Étienne Parent, 1802-1874: notre premier intellectuel*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1994.

[1026] Jean-Charles Falardeau, *Étienne Parent, 1802-1874*, Montréal, Éditions La Presse, 1975, p. 11 et 12.

[1027] Lire notamment Ilona Kovács (dir.), *Début et fin des Lumières en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale*, Budapest et Paris, Akadémiai Kiadó et Éditions du CNRS, 1987; Teodora Shek Brnadic, « Intellectual Movements and Geopolitical Regionalization : the Case of the East European Enlightenment », *East Central Europe/L'Europe du Centre-Est*, vol. 32, n°s 1-2, 2005, p. 147-177.

[1028] Miroslav Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups Among the Smaller European Nations*, New York, Columbia University Press, 2000 (1985).

[1029] Sur les deux Parents, voir aussi Joseph Yvon Thériault, « Étienne Parent : les deux nations et la fin de l'histoire », Michel Sarra-Bournet (dir.), avec la collaboration de Jocelyn Saint-Pierre, *Les nationalismes au Québec du XIXe au XXIe siècle*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2001, p. 37-56.

démocratiques octroyées aux citoyens de Grande-Bretagne, au premier chef un gouvernement responsable, élu. Ces libertés lui semblaient aussi nécessaires que naturelles, tout particulièrement en Amérique, terre de la démocratie[1030].

L'échec des Rébellions (1837-1838), contre lesquelles Parent s'était prononcé en s'opposant aux Patriotes plus radicaux dits républicains, enterrera ses projets et espoirs de libéralisation et de démocratisation du régime canadien. La défaite du combat démocratique et la reprise du projet d'union du Haut et du Bas-Canada, déjà tenté en 1810, en 1822 et en 1824, lequel ambitionnait d'assimiler les Canadiens français, plongèrent Parent dans une profonde dépression. Celle-ci l'amènera même à se résigner à l'assimilation de la majorité francophone à la minorité anglophone, ce qu'il nommera une « soumission honorable », pourvu qu'elle ressemble au sort de la Louisiane, enviable par sa douceur et sa prospérité[1031]. Malheureusement, notait-il, le risque était toutefois bien réel que feu le Bas-Canada vivrait plutôt, sous l'Union promulguée en 1840, un sort semblable à celui de la tragique Pologne, maltraitée par l'Empire russe[1032].

Parent ne s'en tiendra toutefois pas à ce scénario noir. Et lorsqu'il passera du journalisme à la carrière de fonctionnaire et de conférencier, le désormais « vieux Parent » ne revint à son public ni radicalisé, à la manière de la quête républicaine et démocratique des Rouges, ni en caressant quelque projet futur de nationalité unitaire avec les Canadiens anglais, dont il jugeait que les Canadiens français n'avaient plus rien à attendre. C'est à la nation proprement canadienne-française et catholique qu'il vouera ses énergies : « nos institutions, notre langue, nos lois ». Et cette fois, le progrès national des Canadiens français passera par un rôle de première importance pour l'Église catholique, son clergé et sa doctrine.

Surtout, le rôle dévolu à l'Église catholique par Parent semble à plusieurs égards en phase avec le discours et les prétentions intégralistes ultramontaines.

[1030] *Ibid.*, p. 44.
[1031] Gérard Bergeron, *op. cit.*, p. 120.
[1032] *Ibid.*, p. 139.

Comme le souligne d'emblée Fernand Ouellet dans un article paru en 1955 sur le catholicisme dit « social » d'Étienne Parent, le catholicisme du vieux Parent ne peut être aisément réduit à un usage utilitaire, instrumental et pragmatique, ni même à un libéralisme timidement mâtiné de catholicisme[1033]. L'ampleur possible de cette conclusion semble d'ailleurs susciter un certain malaise chez Ouellet :

> Sans doute, Parent a été influencé par les doctrines théocratiques, mais il se refuse à l'union de l'Église et de l'État et à l'acceptation de l'Église comme puissance économique. Son domaine est le spirituel et son rôle est de vivifier les institutions politiques et économiques par la religion.[1034]

Que comprendre de cette nuance en demi-teinte, s'agissant d'une doctrine ultramontaine souhaitant elle-même la séparation du spirituel et du temporel, tout en ne concédant que peu de limites au domaine spirituel? Plus que le constat d'une distinction Église-État de bon aloi, n'est-ce pas surtout la mystérieuse influence des doctrines dites théocratiques sur la pensée d'Étienne Parent qui interpelle?

[1033] Il y a lieu de croire que Parent n'est pas seul à partager une sensibilité ultramontaine parmi ceux qu'Éric Bédard a nommé les Réformistes, comme nous le verrons avec François-Xavier Garneau, mais comme on pourrait aussi le voir chez Pierre-Joseph-Olivier Chauveau, sans compter Joseph-Édouard Cauchon, avec son *Journal de Québec*, qui fut « "pendant des années l'idole du clergé" » selon Henry-Raymond Casgrain, tel que le rapporte Philippe Sylvain dans « Libéralisme et ultramontanisme au Canada français : affrontement idéologique et doctrinal (1840-1965) », W. L. Morton (dir.), *Le Bouclier d'Achille. Regards sur le Canada de l'ère victorienne*, Toronto-Montréal, McClelland and Stewart Limited, 1968, p. 114. Comme le note à juste titre Bédard, cela ne veut pas dire que les réformistes sont « soumis » à l'Église et « obéi[ssen]t aux vues » des évêques (Bédard, *Les Réformistes*, *op. cit.*, p. 251); cela ne veut pas dire non plus que leur catholicisme, parce qu'il s'exprime pour beaucoup socialement, serait tendanciellement instrumental ou secondaire – Parent fait d'ailleurs bien plus qu'utiliser le terme « spiritualisme », mais emploie à moult occasions les termes religion, christianisme, Église, Évangile, prêtres, Christ, en plus de nommer quelques figures du catholicisme. La religion, dit Parent, est « l'aspect social du spiritualisme », lequel est peut-être synonyme chez lui de foi ou de sentiment religieux. Nous cherchons à comprendre, précisément, l'aspect éminemment sociétal de l'ultramontanisme et donc son affinité élective avec le nationalisme, laquelle peut être déclinée « modérément » ou « radicalement » comme le rappelait Nive Voisine, *Louis-François Laflèche, deuxième évêque de Trois-Rivières, tome 1*, *op. cit.*, p. 24

[1034] Fernand Ouellet, « Étienne Parent et le mouvement du catholicisme social (1848) », *Bulletin des recherches historiques*, 61, 3, p. 112.

Dans sa célèbre conférence « Du prêtre et du spiritualisme dans leurs rapports à la société »[1035], prononcée à l'Institut canadien de Montréal en 1848, année de la promulgation du gouvernement responsable, Étienne Parent, après avoir appelé à « la réalisation sociale de l'évangile »[1036], après avoir déploré qu'il manquait « aux peuples une grande puissance morale au-dessus et en dehors des intérêts et des passions terrestres »[1037], exhorte à un « sacerdoce rénové, un sacerdoce qui ait une pleine conception de la société nouvelle, et qui sache se placer à sa hauteur ou à son niveau »[1038], autrement dit au niveau de la société globale. Que ce clergé réalise « tout l'évangile, mais l'évangile tout entier, avec toutes ses conséquences »[1039]. Dans ce sacerdoce rénové, les « deux puissances [temporelles et spirituelles] doivent se donner la main pour pousser et diriger l'humanité dans la voie du perfectionnement et du bien-être »[1040]. S'il intime une alliance de l'Église et de l'État, ces deux puissances n'en sont pas pour autant égales, car le prêtre, écrit-il,

> tient sa mission d'en-haut, et nulle puissance d'en-bas ne saurait l'abroger, ni la limiter. Cette mission se rattache aux fonctions de l'âme qui est hors de l'atteinte de toute-puissance humaine, et qui ne peut reconnaître d'autre tribunal que celui de Dieu même.[1041]

Ainsi, de poursuivre Parent, se positionnant dans le débat sur la place du clergé en société, débat qui défraiera les manchettes à la fin du siècle lors des procès pour « ingérence cléricale indue »,

> c'est au prêtre principalement, comme organe du principe le plus noble, qu'appartient la surveillance générale de ce grand travail [celui de rétablir l'équilibre entre les deux puissances] [...] Pour interdire au prêtre toute action sur la société

[1035] Étienne Parent, « Du prêtre et du spiritualisme dans leurs rapports à la société », *Étienne Parent. Discours*, édition critique par Claude Couture et Yvan Lamonde, Montréal, PUM, 2000, p. 227-266.
[1036] *Ibid.*, p. 231.
[1037] *Ibid.*
[1038] *Ibid.*, p. 232.
[1039] *Ibid.*, p. 263.
[1040] *Ibid.*, p. 244.
[1041] *Ibid.*

> politique, il faut nier ou perdre de vue la part qu'il a dû avoir et qu'il a eue en effet dans l'institution primitive de la société et qui donne la mesure et la raison de celle qu'il doit avoir dans sa conversation et son avancement. [...] On peut donc affirmer que la société est principalement due au spiritualisme, dont le prêtre est l'organe, la personnification sociale[1042].

Certes, Parent n'entendait pas confondre les « deux puissances », ni faire du prêtre un homme politique, n'écartant pas la possibilité de restreindre par la loi une « ingérence spirituelle indue »[1043]. Mais si les deux sphères sociales existent, avec leurs prérogatives, la sphère spirituelle est hiérarchiquement supérieure : c'est d'abord contre la relégation du prêtre à la sphère privée que s'en prend Parent, tout en appelant le prêtre à se hisser à la hauteur des défis du siècle, ceux de la société nouvelle. Car, après s'être emporté contre les vieux prêtres gallicans, ceux qui se contentent du salut privé des âmes ou n'osent élever la voix contre les pouvoirs politiques et les modes du temps[1044], après s'en être pris vigoureusement au matérialisme, principe anglo-saxon qui n'aurait de place que subordonné au spirituel[1045], puis contre ceux qui voudraient limiter le rôle sociétal du prêtre, Parent conclut son discours en présentant des exemples de ce « sacerdoce rénové », celui qu'il espère, mais voit trop peu à l'œuvre. Ceux qu'il cite en exemple, « comme autrefois l'arche d'alliance devant le peuple d'Israël, marcher à la tête de notre peuple vers la terre promise du progrès et de la liberté »[1046], ne sont nul autre que Mgr Ignace Bourget, Louis-François Laflèche (alors simple prêtre) et l'abbé Chiniquy, apôtre de la tempérance, c'est-à-dire les figures phares de l'ultramontanisme et du renouveau religieux. Fort de ces modèles, Parent conclut sa conférence en appelant à ce que « se

---

[1042] *Ibid.*, p. 244-245.
[1043] *Ibid.*, p. 246.
[1044] *Ibid.*, p. 243.
[1045] *Ibid.*, p. 249.
[1046] *Ibid.*, p. 264.

forme [...] entre notre clergé et la partie active de notre peuple une sainte et patriotique alliance, ayant pour objet notre avancement politique et national »[1047].

Il y a dans cette « attitude », dont les exemples sont multiples[1048], « une énigme », selon Fernand Ouellet : « Ce n'est pas seulement le problème de Parent qui apparaît, mais celui d'une bonne partie de la bourgeoisie canadienne-française de l'époque »[1049], celui d'une bourgeoisie nationaliste, libérale et catholique, qui ne semble pouvoir – et ne semble vouloir – faire fi de l'importance du clergé dans le cadre canadien. N'est-il pas étonnant que ce soient les figures les plus actives de l'ultramontanisme que Parent érige en modèles (d'autres auraient été possibles), que ce soit en elles qu'il voit les alliés de la nation canadienne-française, elles qu'il appelle à collaborer activement sinon décisivement à l'édification d'une société nouvelle, et ce, sans avoir le sentiment d'y sacrifier le progrès national, mais au contraire d'y travailler au mieux? À force d'opposer les « ultramontés » aux Rouges, la tradition à la modernité, la réaction au progressisme, ne passe-t-on pas à côté de ce qui expliquerait l'enthousiasme et les vœux, certes inquiets, d'Étienne Parent et d'autres réformistes? Bref, ce qui permettrait de comprendre le ralliement de la population bas-canadienne à cette « sainte et patriotique alliance »?

[1047] *Ibid.*, p. 266. Il loue également, par exemple, et ailleurs dans le texte, les qualités du sulpicien Charbonnel, « surnommé le Lacordaire canadien ». Léon Pouliot, « Impulsion donnée par Mgr Bourget à la pratique religieuse », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 16, n° 1, 1962, p. 72.

[1048] Par exemple, « [l]e système catholique est admirable d'intelligence à l'endroit des misères du peuple surtout [...] Laissez-le faire, et vous verrez qu'il saura s'accommoder aux exigences de la nouvelle société. Mais prenez patience : donnez-lui le temps de se reconnaître, de sonder le terrain nouveau, que nous foulons depuis moins d'un siècle, ce qui n'est rien en fait de rénovation sociale. Le catholicisme est de sa nature conservateur, et partant ne peut se constituer en sentinelle avancée du mouvement politique. Mais ne l'alarmez pas par le libertinage de la pensée, et vous verrez qu'il ne se réfugiera pas parmi les traînards. Étudiez bien le catholicisme [...] et vous verrez que c'est le système religieux le plus favorable au peuple, ou [...] le plus démocratique qu'il y ait, et qu'il y ait jamais eu au monde »; « Ne voit-on pas sur plusieurs points des symptômes non équivoques de rénovation dans le clergé? Ne le voyez-vous pas essayer ses forces dans l'atmosphère de la liberté et du progrès social, qui avaient semblé lui inspirer jusqu'à naguère une si profonde horreur? C'est qu'il a senti, c'est qu'il a vu que la religion, fille du ciel, ne pouvait avoir de meilleure compagne dans son pèlerinage terrestre, que la liberté, fille du ciel comme elle. » Cité dans Jean-Marie Fecteau, qui consacre de pénétrantes pages à l'ultramontanisme et à Parent. Jean-Marie Fecteau, *op. cit.*, p. 268-281.

[1049] Fernand Ouellet, « Étienne Parent », *op. cit.*, p. 117.

> La place de l'Église est certes « dans le siècle », mais aux contreforts de la société civile, là où la substance morale qui est le garant principal de la continuité du lien social risque le plus d'être menacée par les « abus » de la liberté. [...] Dans cette échancrure ouverte par les révolutions réussies, alors qu'il est question de conjuguer les valeurs anciennes à un nouvel avenir, la foi peut tout autant apparaître comme instrument de libération que comme gage de conservation. [...] C'est pourquoi il faut voir dans l'ultramontanisme, même dans ses formulations les plus radicalement conservatrices, une dialectique complexe où le refus proclamé du nouveau se mêle à son acceptation souvent inconsciente.[1050]

D'où aussi, note Fecteau, l'affinité des intellectuels et politiciens « libéraux réformistes » avec l'Église catholique nouvelle[1051]. « Les anciennes institutions d'un pays, ses croyances religieuses surtout », écrit Parent, « sont à un peuple ce que sont à un individu sa constitution physique, ses habitudes, sa manière de vivre : en un mot, c'est sa vie propre [...] Réformons, mais ne détruisons pas; avançons, mais sans lâcher le fil conducteur de la tradition »[1052]. Cette tradition à même d'enfanter un « sain » progrès, laissons Parent la définir encore, en lui accordant le dernier mot:

> Du sein de la France [...] sortit, tenant d'une main la croix, et de l'autre l'Évangile, un jeune clergé plein d'ardeur et de science, de vertus et d'amour, qui encore une fois montra dans l'Évangile et la croix le salut assuré de l'humanité : dans l'Évangile la loi divine et imprescriptible de la fraternité universelle, dans la croix un exemple de dévouement et de résignation; de dévouement pour les grands et les heureux de ce monde, de résignation pour les populations souffrantes : dévouement d'un côté, résignation de l'autre qui sont les deux conditions indispensables de la régénération sociale, et sans lesquels l'humanité ne peut s'attendre qu'à une série sans fin de luttes infructueuses, payées du sang de ses plus nobles enfants; dévouement et résignation que le prêtre de l'Évangile seul peut inspirer, parce que lui seul s'adresse à la partie de

---

[1050] Jean-Marie Fecteau, *op. cit.*, p. 272-273.
[1051] Cité dans *Ibid.*, p. 274.
[1052] Cité dans *Ibid.*

> l'homme qui en est capable, et que lui seul présente un but et une fin dignes du sacrifice demandé.[1053]

Faut-il rappeler que tous ces extraits sont issus de conférences prononcées à l'Institut canadien de Montréal, « repère » des libéraux? Difficile de croire qu'elles ne visaient qu'à plaire à un public clérical, ou que ces « buts et fins dignes du sacrifice demandé » lui paraissaient déconnectés; il semblait plutôt en eux la voie du progrès collectif. C'est d'ailleurs pour beaucoup le *rôle social* du clergé que souligne Parent, ce que mettra en récit François-Xavier Garneau, en soulignant davantage encore son *rôle national*.

4.3 Le parcours de François-Xavier Garneau (1809-1866) – le rôle national du clergé

« L'historien national »[1054] et « premier poète romantique canadien »[1055] François-Xavier Garneau, contemporain d'Étienne Parent et des « réformistes », auteur de la première et célèbre *Histoire du Canada*, membre de l'École littéraire et patriotique de Québec, mérite un plus long développement, car si c'est bien une référence nationale qui voit alors jour au Bas-Canada, il en est l'artisan premier – ainsi son œuvre est-elle plus scrutée, plus polémique. En effet, il a produit une œuvre fondatrice dont la « fortune » l'a menée à être lue dans les écoles du Bas-Canada[1056], rééditée par moins de huit fois, dont cinq éditions posthumes, au point d'apparaître comme une « bible de [l]a vie nationale »[1057], dès lors aux multiples apôtres et

---

[1053] Cité dans *Ibid.*

[1054] Gérard Bergeron, *Lire François-Xavier Garneau (1809-1866) : historien national*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1994.

[1055] Odette Condemine, « F.-X. Garneau – poète », Paul Wyczynski (dir.), *François-Xavier Garneau. Aspects littéraires de son œuvre*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1966, p. 43.

[1056] Il produisit une synthèse pédagogique de la deuxième édition de son opus, un « abrégé d'histoire pouvant être distribué dans les maisons d'éducation » (1856), qui s'est mérité le prix d'un concours organisé par Augustin Côté, la conduisant à être distribuée dans les écoles du Bas-Canada.

[1057] Gustave Lanctôt, *Garneau historien national*, Montréal, Fides, 1946, p. 180.

évangiles. Son « monument » « fait pour durer »[1058] paraît ainsi énigmatique aux yeux de plusieurs, un « classique paradoxal »[1059], « [une] formation et [une] évolution intellectuelle offr[a]nt une constante résistance à l'analyse »[1060], à la rencontre de différents mondes et de différentes sensibilités, ainsi susceptible de révéler une nationalité en gestation, une société en transition, qui migre du libéralisme au nationalisme vers l'ultramontanisme, à l'instar du premier et du second Parent, en passant plus explicitement par le romantisme plutôt que la question sociale, d'où peut-être aussi son penchant plus prononcé pour l'histoire, la littérature, la poésie.

Pour les uns, Garneau serait un intellectuel incomplet ou timoré, un « nationaliste libéral qui [...] ne va pas au bout de son libéralisme ni de son nationalisme » et qui, « pour des raisons spécifiques » que l'on s'explique toutefois mal, « ne fait jamais référence, ne fait jamais appel au principe des nationalités, au droit des peuples à disposer d'eux-mêmes »[1061]. *A contrario*, il semble pour d'autres « un libéral anticlérical imprégné de la philosophie des Lumières [...] fasciné par la Révolution française [...] prêt à admettre, du moins en théorie, la légitimité de la révolte populaire », dont le « peu de sympathie [...] à l'égard du clergé contraste avec l'ambiance de renouveau religieux caractéristique de l'époque au Canada »[1062].

Quoiqu'il en soit de ces appréciations divergentes, qui peinent à cerner Garneau en propre, tâchant plutôt d'indiquer ce qu'il fut pas : « force est de constater », observe Lucie Robert, « que la figure de François-Xavier Garneau est la seule du XIXe siècle à avoir été assez puissante pour traverser deux plébiscites, celui des contemporains et celui des compatriotes. »[1063] Allons-y donc de notre hypothèse.

[1058] Guy Frégault, « Actualité de Garneau », *L'Action universitaire*, Montréal, mars 1974, p. 8.
[1059] Gilles Marcotte, « La voie honorable », *Études françaises*, vol. 30, n° 3, 1994, p. 71.
[1060] Yvan Lamonde, « "L'ombre du passé" : François-Xavier Garneau et l'éveil des nationalités », Gilles Gallichan, Kenneth Landry et Yves Saint-Jacques (dirs.), *François-Xavier Garneau figure nationale*, Québec, Éditions Nota Bene, 1998, p. 52.
[1061] Yvan Lamonde, *op. cit.*, p. 78.
[1062] Susan Mann Trofimenkoff, *Visions nationales. Une histoire du Québec*, Saint-Laurent, Édition du Trécarré, 1986, p. 133-134.
[1063] Lucie Robert, « Garneau, sa vie, son œuvre... et ses biographes », Gilles Gallichan, Kenneth Landry et Yves Saint-Jacques (dirs.), *op. cit.*, p. 329.

Et si Garneau était d'abord un nationaliste romantique[1064] : un poète de la liberté et du progrès des peuples, en cela appréciatif des libertés anglaises quoique désillusionné du régime canadien, dans le cadre duquel il croit néanmoins nécessaire d'organiser la survie culturelle de la nation, dès lors avec l'aide d'une Église résolument nationale et populaire. Autrement dit, un intellectuel qui, malgré un « milieu scolaire exceptionnel, avec un maître libéral favorable à l'éducation laïque »[1065], aurait pu faire sien, et même préparé, les transformations nationales et religieuses de son milieu, car épris de liberté des peuples romantiques. Si cela s'avère, peut-être faudrait-il alors parler avec une grande prudence du « détournement »[1066] de son œuvre par ses proches et amis, dont Pierre-Joseph-Olivier Chauveau et Henri-Raymond Casgrain. Car, si son *Histoire* fut, au fil des neuf éditions, toujours davantage celle du nationalisme canadien-français (à l'exception de la cinquième), dont Chauveau et Casgrain contribueront à interpréter la lecture dès la quatrième édition en soulignant certaines dimensions (dont le providentialisme canadien-français) et en fournissant des éléments biographiques, encore fallait-il que l'œuvre de Garneau s'y prête[1067]. Surtout, qui plus est, qu'il avait lui-même de son vivant modifié par deux fois son opus, justement dans le sens du nationalisme canadien-français naissant, en octroyant une place historique de choix à l'Église, une place providentielle, que son *Histoire* met en scène dès la Conquête et tout particulièrement au XIXe siècle, dès que les appels à l'union se firent entendre. En cela, il n'est pas certain que la thèse de la censure ou de la pression ecclésiale ne tienne – encore

---

[1064] Yolande Grisé et Paul Wyczynski écrivent « romantique libéral », dans *Poésies de François-Xavier Garneau*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 15.

[1065] Yvan Lamonde, *op. cit.*, p. 55.

[1066] Micheline Cambron, « P.-J.O. Chauveau, lecteur de Garneau », Gilles Gallichan, Kenneth Landry et Yves Saint-Jacques (dirs.), *op. cit.*, p. 333. Voir Pierre-Joseph-Chauveau, *Histoire du Canada depuis sa découverte jusqu'à nos jours par F.-X Garneau, Notice biographique par M. Chauveau et Table analytique par Benjamin Sulte, précédées de Notre histoire, poésie de M. Louis Fréchette*, Montréal, Beauchemin, 1883; Henri-Raymond Casgrain, *Un contemporain: F.-X. Garneau*, Québec, Duquet, 1866.

[1067] C'est une sociologie de la routinisation du charisme qu'il faudrait ici mobiliser, pas celle du détournement, d'autant moins crédible sous cette forme dure que, contrairement à la figure de Jésus, par exemple, qui n'a laissé que des paroles dont témoignent les apôtres, Garneau a publié trois éditions de son ouvrage, connues et discutées de tous…

moins celles d'un « détournement » posthume : les critiques furent en dernière instance fort élogieuses dès la première édition, d'une part, et Garneau se targuait de faire une histoire scientifique, objective, à laquelle il a consacré la majeure partie de sa vie d'adulte (25 ans!), tout en maintenant jusqu'à la fin de nombreuses critiques à l'endroit de l'Église.

Chemin faisant, l'interprétation de l'œuvre de Garneau permet d'aborder autrement la question de l'enracinement et de la pertinence de l'Église nationale. En cela, le récit des *Voyages* du jeune Garneau en Europe[1068], puis ses démêlés avec les critiques des premiers tomes de son *Histoire du Canada*, sont instructifs d'un parcours intellectuel et d'un milieu, des voies de traverses et des affinités électives qui rapprochent l'Église de la nation au mitan du XIXe siècle, plus exactement les nationalistes romantiques et libéraux des ultramontains nationalistes.

Lors de son périple en Europe (du 20 juin 1831 au 30 juin 1833), qu'il relate en 1854 dans *Voyage en Angleterre et en France dans les années 1831, 1832 et 1833*[1069], Garneau fait la rencontre de « célèbres exilés »[1070] polonais, fuyant la Pologne insurrectionnelle, alors divisée entre l'Empire russe, prusse et austro-hongrois. « Sciemment ou non, il s'engageait dans le courant romantique qui déferlait en 1831 à travers toute l'Europe, ramassant en soi, comme un immense fleuve nourri d'innombrables affluents, des confessions lyriques et des voix nationalistes. »[1071] Garneau y constate le sort funeste réservé aux nations conquises, d'Europe et d'Amérique :

[1068] Nous ne sommes pas sans savoir que ces voyages furent publiés en 1854, et qu' « il est bien difficile, par conséquence, d'en faire la part de la jeunesse et la part de la maturité de l'esprit. Qu'à cela ne tienne, écrit avec raison Arsène Lauzière, nous sentons sûrement poindre une vocation d'historien, s'affiner un esprit, se préciser un état d'âme linéale. » Arsène Lauzière, « Le romantisme de François-Xavier Garneau », Mouvement littéraire de Québec, *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1961, p. 169.

[1069] François-Xavier Garneau, *Voyage en Angleterre et en France dans les années 1831, 1832 et 1833*, édition établie par Paul Wyczynski, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1968 (1854).

[1070] Selon son expression, *Ibid.*, p. 261, cité dans Paul Wyczynski, « François-Xavier Garneau et la Pologne », *Mélanges d'histoire du Canada français offerts au professeur Marcel Trudel*, Cahiers du centre de recherche en civilisation canadienne-française, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1978, p. 239.

[1071] *Ibid.*, p. 237.

> la domination étrangère est le plus grand mal dont un peuple puisse être frappé. Plusieurs de nos griefs ressemblent à ceux dont les braves et malheureux Polonais avaient à se plaindre. Mais courage! La cause de la justice et de la liberté est trop sainte pour ne pas triompher.[1072]

En de nombreuses occasions, au gré de poèmes et de lettres, Garneau s'approprie le style et la pensée de Félicité de Lamennais et de Mickiewicz, faisant sienne la plainte de la liberté naturelle, juste et « sainte » des peuples – la « sainteté » de la justice et de la liberté des peuples revient comme un leitmotiv dans toute son œuvre. Ainsi, écrit Paul Wyczynski, « le jeune Canadien français a compris qu'une occupation militaire, la plus sanglante soit-elle, ne réussirait pas à étouffer la conscience d'une nation. Au sens national, la liberté signifie donc agir humainement, toujours sous le signe du progrès, en accord avec les lois naturelles qui conditionnent la vie de l'individu et le sort de la collectivité »[1073]. Garneau, poursuit Wyczynski, puise

> aux sources fortement recommandées par le romantisme : la nature, le folklore, la tradition populaire [...] [marquant] de plus en plus son esprit de certaines idées et images suggestives : importance du messianisme dans l'interprétation historique; communion du poète avec le peuple et la grande nature; perception personnifiante de la Liberté.[1074]

Le 4 janvier 1834, au retour d'Europe, Garneau fait d'ailleurs reproduire dans l'*Abeille canadienne* le célèbre *Hymne à la Pologne* de Lamennais, comme il débutera avec Lamennais son *Histoire du Canada*[1075] – rappelons, et nous le verrons

---

[1072] F.-X. Garneau, lettre à Pierre Winter, 29 décembre 1832, CRCCF, Fonds Garneau, cité dans Paul Wyczynski, *Ibid.*, p. 242, p. 246-247.
[1073] *Ibid.*, p. 248.
[1074] *Ibid.*, p. 244.
[1075] Dès la première édition du « Discours préliminaire », Garneau cite Félicité de Lamennais, pour qui « le Régénérateur-Dieu est né au sein du peuple, n'a prêché que le peuple ». Il cite ensuite Giuseppe Ferrari, selon qui « la nationalité [...] n'est pas un fruit artificiel, c'est le don de Dieu. » Il y a bien à l'œuvre un messianisme, pour employer ses mots que cite Paul Wyczynski, « à la fois religieux, social et philosophique », où Dieu accompagne les peuples, leur liberté et leurs progrès, où le christianisme élève les sociétés vers leurs fins dernières, lorsqu'il ne les bâtit pas. Paul Wyczynski, « François-Xavier Garneau et la Pologne ». *Ibid.*, p. 249.

plus loin, que Félicité de Lamennais (1792-1854) est l'intellectuel phare de la pensée ultramontaine, et qu'il était abondamment lu au Bas-Canada d'alors.

Cette association romantique voire providentielle du parti de Dieu et de la liberté naturelle des peuples n'est pas contredite par l'admiration que porte Garneau à la grandeur chrétienne de l'Angleterre et de la France. Ses descriptions de voyage, ce sont « d'abord les églises »,

> dont un nombre considérable apparaît dans le récit. L'église de Westminster, l'église de Saint-Paul, la cathédrale gothique de Cantorbéry [...] l'église de la Madeleine, la séduisante Notre-Dame, l'église Sainte-Geneviève, puis à Versailles, la chapelle du palais et celle de Louis XVI. En chemin, il signalera l'église Saint-Ouen et Notre-Dame de Rouen.[1076]

Il y loue la statue de Jeanne d'Arc, non sans réserver une pointe à Voltaire :

> Une belle statue de Jeanne d'Arc, en marbre blanc, avec un lion à ses pieds, s'élève au milieu d'une fontaine sur la place même où elle a été brûlée; mais son plus beau monument sera toujours celui que le génie de Schiller lui a élevé dans une poésie patriotique et sublime, en repoussant du pied la souillure de Voltaire.[1077]

Devant la cathédrale d'Amiens, il cite Michelet : « le monde chrétien contient tous les mondes qui ont précédé; le temple chrétien contient tous les temples »[1078]; à Notre-Dame, « le prêtre qui officie vu du bas de la nef paraît comme un point à l'autre extrémité; c'est comme le néant devant celui qui est tout »[1079].

Plus encore, c'est à l'aune de la tradition, de l'enracinement, de l'organicité sociologique qu'il analyse les régimes politiques anglais et français, et ce pour quoi il penche en faveur du premier. Il loue l'équilibre des pouvoirs anglais, la place conférée au peuple et à l'aristocratie, leur tempérance toute humaine. La démocratie anglaise est

---

[1076] François-Xavier Garneau, *op. cit.*, p. 91.
[1077] *Ibid.*, p. 96.
[1078] *Ibid.*, p. 99.
[1079] *Ibid.*, p. 126.

> si sage et si éclairée qu'elle ne s'expose jamais inutilement. Elle connaît la fragilité des choses humaines; elle sait que tout passe avec le temps. Elle ne s'oppose donc point au progrès des choses et des idées. [...] [E]lle vote dans la législature pour les améliorations en toutes choses, et ouvre ses rangs avec habileté au guerrier, au savant, au marchand heureux qui se distinguent, connaissant l'influence profonde qu'exercent sur les masses la bravoure, le génie et l'éclat moins noble si l'on veut, mais non moins réel de l'or. Elle renouvelle par là sa force et son prestige.[1080]

Bien autre est la situation politique en France, où prirent place les

> grands évènements dont [la place de la Concorde] avait été témoin en 1793, et aux milliers de victimes qui suivirent Louis XVI sur l'échafaud qu'on y avait établi en permanence, et où les têtes ensanglantèrent pendant si longtemps l'affreux panier. On ne peut croire qu'il se commit tant d'horreurs dans un lieu aujourd'hui si enchanteur et délicieux.[1081]

Il juge durement la Révolution française et la Terreur, « ces révolutions épouvantables »[1082], notamment pour les sévices infligés à la religion :

> Montmorency souffrit cruellement en 93. Jusqu'à son église, tout fut profané; ses superbes vitraux peints furent mis en pièces, les vases sacrés furent pillés par les sans-culottes, qui donnèrent des saturnalles [sic] dans le sanctuaire en souillant ce vieux temple par des danses obscènes et impies, que leur haine aveugle, inspirée par des abus surannés, avait confondues avec une légitime vengeance.[1083]

[1080] *Ibid.*, p. 78.
[1081] *Ibid.*, p. 104.
[1082] Décrivant les jardins du Luxembourg : « Et pourtant ces lieux si délicieux, ce palais si splendide ont aussi leurs tristes souvenirs. Le Luxembourg servit de maison d'arrêt sous le règne de la Terreur, et je vis, dans un endroit isolé du jardin, la place sur laquelle avait été fusillé le brave des braves, le maréchal Ney, auquel on a depuis élevé des statues. » Et encore, visitant Versailles, « je ne vis pas sans émotion celle [la pièce] où le grand monarque avait dû quitter la vie comme un simple mortel, et surtout cette autre d'où s'était échappée Marie-Antoinette poursuivie par la fureur du peuple dans les terribles journées du 5 et 6 octobre 1789. Quelle scène effrayante devait offrir cette armée de sans culottes les bras retroussés, les piques et les sabres levés au milieu de ces splendeurs royales! [...] En quittant la scène de ces révolutions épouvantables... » *Ibid.*, p. 149, 155.
[1083] *Ibid.*, p. 228.

Il juge tout aussi défavorablement la monarchie parlementaire française de 1831, cette « copie de la constitution anglaise adaptée à la France »[1084]. En effet, écrit Garneau,

> si la France n'était pas complètement un pays constitutionnel comme celui que je venais de quitter [l'Angleterre], elle n'était pas non plus un pays foncièrement, essentiellement de liberté comme aux États-Unis, malgré les révolutions qui agitaient son sol périodiquement depuis un demi-siècle.[1085]

La France », ajoute-t-il,

> n'était pas encore faite pour ce système d'échecs et de contrepoids, fruit du temps et de concessions réciproques en Angleterre, et d'un calcul de probabilités imaginaires en France, puisque la royauté et l'aristocratie y avaient été bouleversées tant de fois qu'elles ne tenaient plus au sol par aucune racine. Cependant si la royauté n'y avait plus de racines, la liberté n'y était guère plus solidement établie.[1086]

Encore et toujours, Garneau cherche les traditions politiques enracinées; non pas les révolutions, mais les équilibres perfectionnés, certes par de savants principes, mais davantage par des pratiques et des usages ayant réussis l'épreuve du temps. En cela, des constitutions propres à chaque pays : « bien des mouvements, bien des idées, bien des habitudes contraires se croisaient, se choquaient sous ce vêtement d'importation étrangère [monarchie parlementaire], et taillé sur un modèle qui ne lui [la France] ressemblait pas tant. »[1087] S'émerveillant des salons parisiens où se côtoyaient l'éloquence et le génie, Garneau note à nouveau le travers révolutionnaire français, où un goût prononcé pour « l'imaginaire » pouvait être politiquement néfaste :

> c'est dans ces réunions [...] que brillaient avec éclat la lumière et le génie de cette France qu'on ne peut cesser

---

[1084] *Ibid.*, p. 107.
[1085] *Ibid.*, p. 108.
[1086] *Ibid.*, p.108.
[1087] *Ibid.*, p. 107.

> d'aimer et d'admirer malgré les entraînements et les obstacles qu'elle met souvent elle-même, par ses théories sociales, à sa marche dans la carrière de la liberté.[1088]

Il n'en va pas autrement pour lui de cette « adoration d'un principe » qu'est « le culte » donné en Europe « aux hommes de pouvoir et aux rois », où même à Londres, « les pompes royales l'emportent de beaucoup sur les pompes religieuses »[1089], sans compter le « rempart du moyen-âge [qui] semble encore subsister dans toute force pour diviser les deux classes [en Angleterre]; mais le sens calculateur du peuple anglais ferme les yeux sur cette faiblesse humaine »[1090]. Il n'en va pas autrement des « inconvénients des grandes armées pour le culte de ses autels »[1091]. Tout autre est le sentiment – et « le culte » – qui l'envahit au cimetière du père Lachaise,

> décor[é] de monuments élevés à tous les genres de gloires [...] Je le parcourus avec ce recueillement pieux qui tient du culte des grandeurs évanouies, et jamais je n'oublierai les sensations à la fois délicieuses et saintes que j'éprouvais à chaque nom que je découvrais sur les pierres funéraires qui marquent les pages de ce grand livre des hommes illustres qui ne sont plus.[1092]

Il discute très peu des États-Unis dans ses *Voyages*, bien qu'ils apparaissent à l'occasion, comme objet de comparaison avec l'Angleterre et la France, le « nouveau » au « vieux » monde. Les États-Unis y sont loués pour leur presse vivante, pour leur industrie florissante, pour leurs dépenses militaires comparativement faibles. Ils y sont néanmoins décriés pour le sort qu'ils réservent presque inévitablement aux Canadiens français, petit peuple qui doute avec raison de son avenir dans la mer anglo-protestante – d'ailleurs, la petitesse du Canada français

---

[1088] *Ibid.*, p. 140.
[1089] *Ibid.*, p. 229.
[1090] *Ibid.*, p. 78.
[1091] *Ibid.*, p. 108.
[1092] *Ibid.*, p. 149.

est constante de son œuvre[1093]. Le rôle historique du Canada français semble même de protéger l'Europe de l'expansion américaine, sans même ne bénéficier pour cela de l'aide de l'Angleterre :

> Il y a des destinées fatales. Tout fait croire que le sort des Polonais est fixé pour jamais, comme celui des Canadiens français. Tout est contre ceux que la fortune, veut perdre. [...] [U]n peuple placé à l'extrémité septentrionale de ce continent, formant le seul obstacle sérieux, par sa nationalité étrangère, à l'extension des États-Unis sur toute l'Amérique du Nord, est condamné par l'Angleterre elle-même à périr, et à se fondre dans la nationalité anglo-américaine, quoique sa disparition doive faire disparaître à son tour, le seul obstacle qui existe au débordement de la grande république sur tout le continent.[1094]

C'est parfois plus largement de l'Amérique comme espace continental dont il est question, qui englobe alors le Canada. Ainsi note-t-il une conception européenne de la liberté démocratique qui étonnerait un Américain, non pour y préférer celle du dernier, mais pour noter l'aspect historique et social de la liberté:

> Vous ne pouvez faire un pas sans que le sol vous rappelle un événement auquel se rattache le souvenir d'un nom féodal. Guerres de conquêtes, luttes civiles, le prince, le noble y jouent un rôle dominateur. L'esprit de la nation en est tout imprégné, et le peuple y est si bien fait qu'il regarde la royauté et la noblesse comme partie intégrante et nécessaire du tout. L'homme de l'Amérique du Nord, quoique accoutumé au nom de ces deux véritables puissances au-delà des mers, trouverait cette organisation bien étrange si elle était introduite tout-à-coup dans son pays, car quoique nous dépendions d'une monarchie, notre organisation sociale n'en donne aucune idée.[1095]

C'est encore l'Amérique qui est critiquée pour son affairisme, qui fait peu de cas de l'art, contrairement à l'Europe : « L'esprit commercial va trop loin en Amérique pour

---

[1093] Philippe Reid, « François-Xavier Garneau et l'infériorité numérique des Canadiens français », *Recherches sociographiques*, vol. 15, n° 1, 1974, p. 31-39.
[1094] François-Xavier Garneau, *op. cit.*, p. 197-198.
[1095] *Ibid.*, p. 80.

façonner les beaux-arts. De simples ébauches ont aux yeux de la multitude la valeur de morceaux achevés; il faut seulement savoir les valoir. »[1096] Différentes, l'Amérique et l'Europe sont aussi fort semblables. Nulle rupture civilisationnelle pour Garneau : l'Amérique est bien fille de l'Europe, dont les monuments « marquent sur son sol les progrès de cette haute civilisation à laquelle l'Amérique doit tout ce qu'elle est »[1097]. L'Amérique est ainsi elle aussi menacée par les ombres de l'incrédulité qui pèsent sur toute civilisation :

> Déjà des symptômes menaçants se montrent partout. Le républicanisme américain n'est plus à leurs yeux qu'une eau boueuse dont le fond sans cesse agité, soulève le limon vers la surface pour obscurcir ce qu'il y a de plus élevé, de plus rayonnant ou de plus noble dans la société [...] L'absence de toute foi, en politique comme en religion, si elle précipite la dissolution, empêche aussi la réorganisation; l'incrédulité est stationnaire par cela seul qu'elle n'a pas de motif jour agir.[1098]

Une ombre supplémentaire s'ajoute à ce portrait de l'Amérique : c'est la situation du Bas-Canada qui, à son retour d'Europe, paraît lui aussi traversé de passions débridées, déraisonnables, transformées en culte :

> Le Canada cependant m'offrit bien vite une grande ombre dam ce brillant tableau du Nouveau Monde [...] [J]e trouvais deux peuples distincts encore debout, face à face, en guerre ouverte et en proie à des passions qui paraissaient bien nobles chez certaines gens, mais que l'avenir devait dépouiller de ce prestige si funeste si la foule ignorante qui s'abandonnait follement à leurs déclamations intéressées et mensongères. Oui, lorsque je pensais à ces grandes nationalités indépendantes, française et anglaise, dont j'avais admiré l'éclat à Londres et à Paris, la situation du Canada français m'attristait profondément.[1099]

[1096] *Ibid.*, p. 125.
[1097] *Ibid.*, p. 248-249.
[1098] *Ibid.*, p. 161.
[1099] *Ibid.*, p. 249.

Les *Voyages* marquent-ils une différence si grande avec la première édition de l'*Histoire du Canada*, et même de sa dernière édition, parue en 1859, après les premières critiques? Il ne nous semble pas, tant son romantisme, son parti pris pour la liberté et le progrès social des peuples, son souci de la religion et de l'enracinement politique, sa critique de certains cultes, des radicalités et des abstractions y sont vifs. Voyons toutefois comment s'adjoint plus directement le concours de l'Église, ce dès la première édition de son *Histoire*.

Son *Histoire du Canada* est d'abord et avant tout l'histoire d'un peuple. Non seulement est-ce ainsi qu'il s'explique *ad extra* à Lord Durham[1100], pour qui les Canadiens sont un « peuple sans histoire et sans littérature », mais c'est ainsi qu'il justifie son projet *ad intra*, pour combler l'absence de travaux écrits du point de vue de l'histoire du peuple, et du peuple d'ici[1101]. Ce point de vue historique le porte à soulever les éléments susceptibles d'entacher son avenir, au risque de ne plaire à tous. Car, pour une « jeune colonie chaque fait est gros de conséquences pour l'avenir »[1102]. Toutes les variables sont ainsi scrutées par Garneau.

Il le fait d'une part à l'aune d'une préoccupation toute patriotique :

> Il y a quelque chose de touchant et de noble à la fois à défendre la nationalité de ses pères, cet héritage sacré qu'aucun peuple, quelque dégradé qu'il fût, n'a jamais osé répudier publiquement. Jamais cause, non plus, et plus grande et plus sainte n'a inspiré un cœur haut placé, et mérité la sympathie des hommes généreux.[1103]

[1100] « J'ai entrepris ce travail dans le but de rétablir la vérité si souvent défigurée, et de repousser les attaques et les insultes dont mes compatriotes ont été et sont encore journellement l'objet de la part d'hommes qui voudraient les opprimer et les exploiter tout à la fois. J'ai pensé que le meilleur moyen d'y parvenir était d'exposer simplement leur histoire. Je n'ai pas besoin de dire que ma tâche me forçait d'être encore plus sévère dans l'esprit que dans l'exposé matériel des faits. » Lettre de Garneau à Lord Elgin, 19 mai 1849, citée dans Gérard Bergeron, *Lire François-Xavier Garneau*, *op. cit.*, p. 33-34.

[1101] Il justifie d'ailleurs une nouvelle histoire du Canada car d'autres, centrées sur la Nouvelle-France, dont celle du jésuite Charlevoix, *Histoire de la Nouvelle-France*, étaient écrites « principalement du point de vue religieux », en plus de s'adresser à la France, et donc « a dû entrer dans une foule de détails nécessaires en Europe, mais inutiles en Canada ». François-Xavier Garneau, *Histoire du Canada*, tome 1, Québec, Imprimerie de N. Aubin, 1845, p. 2-3.

[1102] *Ibid.*, p. 18.

[1103] *Ibid.*, p. 20.

Et ce, en se refusant tout pessimisme, en raison d'une lucidité exigeante, qui tient compte du désir partagé de durer :

> si je m'abandonnais, comme eux, à ces pensées sinistres, loin de vouloir retracer les événemens qui ont signalé sa naissance et ses progrès, et de me complaire dans la relation des faits qui l'honorent, je ne trouverais de voix que pour gémir sur son tombeau. Je me couvrirais la tête pour ne pas voir agoniser ma patrie, expirer ma race. Non, homme d'espérance, l'on n'entendra jamais ma voix prédire le malheur ; homme de mon pays ; l'on ne me verra jamais, par crainte ou par intérêt, calculer sur sa ruine supposée pour abandonner sa cause.[1104]

Enfin, l'histoire du Canada (français) lui semble méritée d'être racontée, car « l'histoire de la découverte et de l'établissement du Canada, ne le cède en intérêt à celle d'aucune autre partie du continent »[1105].

Lucide jusque dans l'espérance patriotique, Garneau écrit d'autre part une histoire savante. Ainsi de son « discours préliminaire » :

> L'histoire est devenue, depuis un demi-siècle, une science analytique rigoureuse ; non seulement les faits, mais leurs causes, veulent être indiqués avec discernement et précision, afin qu'on puisse juger des uns par les autres. La critique sévère rejette tout ce qui ne porte pas en soi le cachet de la vérité. Ce qui se présente sans avoir été accepté par elle, discuté et approuvé au tribunal de la saine raison, est traité de fable et relégué dans le monde des créations imaginaires.[1106]

Une histoire savante écrite grâce aux temps modernes, à leurs libertés, car ceux-ci, jugent Garneau, dégagent et révèlent la vie du peuple :

> Nous voyons maintenant penser et agir les peuples ; nous voyons leurs besoins et leurs souffrances ; leurs désirs et leurs joies ; ces masses, mers immenses, lorsqu'elles réunissent leurs millions de voix, agitent leurs millions de pensées, marquent leur amour ou leur haine, produisent un effet

---

[1104] *Ibid.*, p. 23.
[1105] *Ibid.*, p. 18.
[1106] *Ibid.*, p. 9.

> autrement durable et puissant que la tyrannie même si grandiose et si magnifique de l'Asie.[1107]

Cette science historienne et ce peuple dégagé par la modernité ne s'opposent pas à la religion, bien au contraire, dont il importe prioritairement de tenir compte, juge Garneau, s'agissant d'étudier un peuple marqué au coin du christianisme :

> II est consolant pour le christianisme, malgré les énormes abus qu'on en a faits, de pouvoir dire que les progrès de la civilisation, depuis trois ou quatre siècles, sont dûs en partie à l'esprit de ce livre fameux et sublime, la Bible, objet continuel des méditations des scolastiques et des savants qui nous apparaissent au début de cette époque mémorable à travers les dernières ombrées du moyen âge. La direction qu'ils ont donnée à l'esprit humain, n'a pas cessé depuis de se faire sentir ; ils ont continué l'œuvre de la généralisation du Christ, et leurs paroles, qui s'adressaient toujours à la multitude, ne faisaient que se conformer au système du maître. Le Régénérateur-Dieu est né au sein du peuple, n'a prêché que le peuple, et a choisi, par une préférence trop marquée pour ne pas être significative, les disciples de ses doctrines dans les derniers rangs de ces Hébreux infortunés, gémissant dans l'esclavage des Romains, qui devaient renverser aussi bientôt après leur antique Jérusalem. Ce fait plus que tout autre explique les tendances humanitaires du christianisme.[1108]

Ce souci d'objectivité patriotique, nous le disions, l'amène à souligner les carences de la Nouvelle-France, qui imprime du berceau le parcours national. Parmi les nouvelles nations d'Amérique où prime la liberté et le progrès des peuples, la Nouvelle-France fait souvent bande à part, ce que divers facteurs contribuent à expliquer : l'importance secondaire que lui accorde la métropole française, ce qui l'affaiblit face aux colonies rivales; le « zèle » religieux et « autoritaire » de Mgr de Laval, qui interdit le commerce d'eau-de-vie avec les autochtones pourtant permis par le gouvernement de Nouvelle-France et menaçant même « d'excommunication »

[1107] *Ibid.*, p. 12.
[1108] *Ibid.*, p. 15-16.

ceux qui s'y prêteraient[1109]; le refus métropolitain et ecclésial d'accueillir la population huguenote, qui grève la croissance démographique de la jeune colonie. C'est sur ces deux derniers points, que l'on retrouve surtout dans le premier tome, et donc dans la première édition de son opus (qui va de la Nouvelle-France à la Constitution de 1791), que porteront essentiellement les critiques, notamment ecclésiales[1110]. C'est dire que la deuxième édition, qui va jusqu'à l'Acte d'Union, et plus encore la troisième édition (1859), qui révisera l'ensemble, seront certes postérieures à la critique, mais surtout traitent d'une autre périodique historique, où l'importance de l'Église se fait plus criante, nous le verrons.

Chose certaine, on peut observer le soin que prend Garneau de circonscrire et de contextualiser les critiques qu'il adresse à l'Église et au régime de la Nouvelle-France, qui sont en outre fréquemment adjointes d'un point de vue positif. Cela, un auteur caché sous le pseudonyme T.P.S. le faisait remarquer, aussitôt qu'en 1845, dans la critique qu'il fait de l'attitude de Garneau quant à l'exclusion des huguenots de la Nouvelle-France et quant aux difficultés liées à l'interdiction du commerce de l'eau-de-vie :

> Si M. Garneau aime le Canada, ne doit-il pas aimer cette population toute catholique, remplie d'une foi, d'une piété, d'une moralité que tous les étrangers admirent? [N]e doit-il pas aimer ces établissements précieux que le catholicisme seul sait fonder et maintenir et auxquels il rend lui-même un si éclatant et juste hommage?[1111]

Certainement, pourrait peut-être répondre Garneau, mais jamais jusqu'à « sacrifi[er] avec délices les plus chers intérêts du pays aux fureurs du fanatisme et aux appréhensions d'une tyrannie égoïste et soupçonneuse »[1112]. Voilà possiblement

---

[1109] *Ibid.*, p. 428.
[1110] Louis-Philippe Saint-Martin, « L'histoire du Canada de F.-X. Garneau et la critique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 8, n° 3, 1954, p. 380-394; Suzanne Martin, « Hommages et condamnations : le premier volume de l'Histoire devant la critique de son temps », *Études françaises*, vol. 30, n° 3, 1994, p. 75-87.
[1111] Louis-Philippe Saint-Martin, *op. cit.*, p. 381.
[1112] François-Xavier Garneau, *Histoire du Canada*, *op. cit.*, p. 82.

résumée la tension que l'on retrouve tout au long de son *Histoire*, voire chez les réformistes, où un peuple catholique ne saurait, au nom d'un certain catholicisme alors devenu « culte », conduire à son suicide collectif. L'idéal religio-national n'en est pas moins clair : « ce que l'on peut répondre à cela », résume Garneau, « c'est qu'il est bien fâcheux que l'intérêt des colonies et celui de la religion, n'aient pas toujours été identiques. »[1113]

Ainsi l'*Histoire du Canada* est-elle largement favorable au catholicisme, mais elle est à l'occasion critique de certaines actions de l'Église qui à son sens ont mis en danger l'avenir de la nation. Ses critiques se concentrent par ailleurs sur l'époque de la Nouvelle-France, c'est-à-dire loin du catholicisme canadien (français)[1114]. Ainsi Garneau loue-t-il la fondation religieuse de Montréal, qui « devint à la fois une école de civilisation, de morale et d'industrie, destination noble qui fut inaugurée avec toute la pompe et la splendeur de l'église »[1115]. Ainsi justifie-t-il que l'Église canadienne soit subordonnée à Rome, bien qu'il était *a priori* enclin à penser que l'Église serait plus libre en régime gallican (« les libertés gallicanes ») : en contexte canadien, il y voit plutôt un progrès de la liberté vis-à-vis du politique, tout particulièrement d'importance en régime protestant anglais[1116]. Ainsi peut-il être mal à l'aise avec l'autonomie quasi-complète des évêques dans leurs diocèses, notamment en matière de nomination, car « il y a loin de là au système quasi-républicain de la primitive Église », mais, ajoute-t-il, « la prudence et les vertus qui ont distingué les évêques du Canada jusqu'à ce jour, les ont empêchés d'abuser d'une aussi grande autorité »[1117]. Ainsi compare-t-il les avantages de l'église gallicane et de l'église « relevant de

---

[1113] *Ibid.*, p. 122.
[1114] « Son interprétation de cette destinée n'est pas identique pour la période du régime anglais et celle du régime français. Dans son optique, après la cession du Canada à l'Angleterre la lutte se fait pour la survivance ethnique [...] mais avant 1760, la lutte se fait pour la survivance d'abord physique. Perspective bien différente! » Charles Bolduc, « Métamorphoses de l'Histoire du Canada de F.-X. Garneau », Paul Wyczynski, *François-Xavier Garneau. Aspects littéraires de son œuvre*, *op. cit.*, p. 139.
[1115] François-Xavier Garneau, *Histoire du Canada*, *op. cit.*, p. 258.
[1116] *Ibid.*, p. 340-342.
[1117] *Ibid.*, p. 351.

Rome », les avantages de la décentralisation de ceux de la décentralisation, l'inamovibilité de l'amovibilité des cures, notant qu'en principe, « la masse du bas clergé est, en outre, comme le peuple, plus difficile à corrompre, à dénationaliser et à pervertir, que le haut clergé qui a de grands emplois ou de grandes richesses à conserver »[1118], mais là encore, il juge qu'en contexte canadien, « d'après l'alliance intime qui existe entre leur religion, leurs lois et leur nationalité ils ont droit de réclamer aussi qu'un rempart infranchissable environne les institutions nationales qu'ils tiennent de leurs pères »[1119]. En résumé :

> sans entrer dans l'appréciation de ces deux systèmes, nous devons dire que les Canadiens auront naturellement plus de confiance dans celui qui a été consacré par l'expérience des peuples et des siècles, que dans un autre qui sera tout à fait contraire à l'esprit de leurs institutions politiques ; car ils doivent désirer avant tout que leurs ministres et leurs autels soient autant que possible hors des atteintes de l'intimidation.[1120]

Ainsi Garneau se fait-il le défenseur du système des fabriques, qui bien que venu de France, donne l'exemple d'une Église judicieusement alliée au peuple : « [p]rises dans leur ensemble les fabriques, ou les paroisses ecclésiastiques, sont donc de véritables corporations sous le contrôle salutaire de l'évêque ». Les décisions sont prises entre laïcs, entre marguilliers, sous le regard de l'Église, qui se prononce sur les sujets les plus importants :

> l'Eglise catholique a fourni îles modèles et des principes de plus d'un genre à l'organisation sociale moderne ; mais aussi il fut une époque où elle avait; besoin d'autant et de plus de liberté que les peuples aujourd'hui. Ce qu'elle imagina alors pour sa conservation et sa sûreté est ce qu'il y a de préférable dans la vieille organisation catholique ; ce qu'il y a de plus libéral dans le sens actuel du mot. L'on voudra bien nous pardonner ces réflexions à l'occasion des humbles fabriques ; nous avons voulu seulement marquer un exemple d'un fait

---

[1118] *Ibid.*, p. 353.
[1119] *Ibid.*, p. 354.
[1120] *Ibid.*

> d'ailleurs assez commun que des plus petites choses proviennent souvent les plus grandes.[1121]

S'il juge que l'Église n'a pas ouvert suffisamment d'écoles en Nouvelle-France, il juge par ailleurs que le gouvernement, lui, ne s'en occupa pour sa part « jamais », ce dont

> la métropole fut punie la première de son oubli coupable et apolitique à cet égard; si le peuple avait été plus éclairé lorsque la guerre de 1755 éclata, il aurait été plus industrieux, plus riche, plus populeux, et il aurait pu en conséquence opposer une résistance non pas plus longue, car la guerre dura six ans et avec acharnement, mais plus efficace et plus heureuse, à ses ennemis.[1122]

Quant aux écoles fondées par l'Église, il juge que « la charité ou l'amour des lettres [ont] fondé tous les grands établissemens destinés à l'instruction de la jeunesse, ou au soulagement de l'humanité souffrante »[1123]. Ceci participant de cela, Garneau salue le départ des prêtres français, après la Conquête, car ils s'ingéraient à son avis indument en politique, « au grand détriment de la religion »[1124], en servant les privilèges de la classe dominante, notamment l'ignorance du peuple : « les prêtres et les évêques étant devenus insensiblement canadiens, cet esprit a heureusement disparu. Nulle part aussi le clergé n'est plus influent ni plus aimé que dans ce pays »[1125]. Ainsi, s'il critique l'ingérence politique du clergé, c'est pour déplorer un esprit sectaire qui dessert jusqu'à la liberté de l'Église :

> l'accablante majorité des populations protestantes dans cette partie du continent, où l'ardeur des méthodistes n'est pas moins grande que celle des plus zélés catholiques, lui fait une loi d'agir avec la plus grande prudence et la plus grande

---

[1121] *Ibid.*, p. 355-356.
[1122] *Ibid.*, p. 363-364.
[1123] *Ibid.*, p. 360.
[1124] *Ibid.*, p. 364-365.
[1125] *Ibid.*, p. 365.

> réserve. Le martyre obtenu dans des luttes entre des chrétiens, ne doit être à aucun titre désirable[1126].

C'est pour cette même raison qu'il déplore la fermeture de la Nouvelle-France aux huguenots, bien que, « sous son aspect religieux » plutôt que « politique », il lui semble vrai que

> [l]a France s'est surtout distinguée par ses efforts pour convertir les infidèles, et l'on peut dire à l'honneur de sa foi, qu'aucun autre peuple n'a tant fait pour cette cause toute de sainteté et de philantropie. C'est par cela probablement que l'on peut expliquer l'estime que toutes les nations indiennes ont eue dans tous les temps pour elle sur tous les autres peuples.[1127]

À l'aune de cette *Histoire*, il est plus aisé de comprendre que Garneau, malgré ou en raison de sa rigueur, ait pu sembler imprimer, dès la Nouvelle-France, la marque d'une mission providentielle canadienne-française. Pour des contemporains à la recherche d'un destin (un récit) national pertinent et vraisemblable, Garneau arrivait à point. À l'aune de ses réflexions sur la France et la Révolution française, on pouvait même juger heureux que le Canada français s'en soit dissocié, et donc, en dernière instance, que le régime des libertés (religieuses) britanniques soit jugé un moindre mal.

En bref écrit Garneau, « la religion a joué un grand rôle dans l'établissement du Canada ; et ce serait manquer de justice que de ne pas reconnaître tout ce qu'elle a fait pour lui, même dans les temps les plus critiques »[1128].

> Depuis que le Canada jouit d'institutions libres, le clergé a mérité l'attachement du peuple, en se mettant à la tête de l'éducation si négligée, comme on l'a vu, sous l'ancien régime ; et en embrassant franchement et sans arrière-pensée, l'esprit

---

[1126] *Ibid.*
[1127] *Ibid.*, p. 103.
[1128] *Ibid.*, p. 391-392.

> d'une liberté qui est le fruit de la civilisation, et qui n'a jamais été contraire aux doctrines évangéliques.[1129]

Plus encore,

> les 100,000 âmes du Canada sont formées par le peuple qui n'entend jamais de plaisanterie sur l'article de sa religion, et qui ne pouvant avoir aucun intérêt à changer, sera ferme en sa croyance, en proportion de ce qu'il s'imaginera entrevoir de desseins de la détruire.[1130]

Faut-il rappeler que tous ces extraits sont tirés du premier tome et de la première édition de l'*Histoire du Canada*? Que penser alors de l'idée aujourd'hui répandue, quoique présente dès 1874, que les deuxièmes et troisièmes éditions de l'*Histoire* ne furent pas authentiquement celles de Garneau, bien qu'écrites de sa main, qu'il ait « dû accepter les conseils, les avis et les remontrances du clergé », qu'il « a[it] subi cette influence sans l'accepter volontairement », tandis que « le premier jet a été le fruit de sa pensée intime »[1131]? Si la question de savoir l'effet de la critique ecclésiastique sur sa pensée est d'intérêt, est-elle aussi justifiée qu'on le laisse entendre[1132], à l'aune de ses *Voyages* et de l'*Histoire du Canada*, premier tome, première édition? Certes, il n'est pas impossible de penser que « l'idéologie clérico-nationaliste en était à ses débuts et que Garneau a consenti par la suite à apporter des modifications qui allaient dans le sens de l'orthodoxie catholique »[1133]. Mais y était-il pour autant contraint, et même simplement récalcitrant? Faut-il également penser, à l'inverse, que son *Histoire* ait fait oublier à ses détracteurs son supposé anticléricalisme, que le clergé ait été malgré lui poussé aux louanges? C'est accorder

---

[1129] *Ibid.*, p. 370.
[1130] *Ibid.*, p. 547.
[1131] E. Lareau, *Histoire de la littérature canadienne*, Montréal, 1874, p. 160, cité dans Louis-Philippe Saint-Martin, *op. cit.*, p. 393.
[1132] « La critique qui fera le jour sur cette importante question méritera grandement de ses compatriotes, car c'est là une question où toute la gloire de l'historien, non moins que celle de tout notre peuple, est engagée. Si la pensée de Garneau n'a jamais été corrigée, ou si elle a été corrigée à regret, mérite-t-il vraiment le titre d'historien national? » *Ibid.*
[1133] Suzanne Martin, « Hommages et condamnations: le premier volume de l'*Histoire* devant la critique de son temps », *op. cit.*, p. 87.

peu de liberté et de jugement aux deux parties, ainsi qu'aux proches de Garneau, accusés d' « opérations de rectification assez cavalières ». C'est aussi accorder beaucoup de perspicacité aux fines relectures « intertextuelles », qui découvrent des vérités et des testaments cachés, jusque dans la première édition[1134].

Une lecture autrement minutieuse, comparant les segments litigieux des trois éditions, montre qu'en fait, peu de choses ont changé. Sur les « faits » : de nombreux ajouts, de « rares [...] rétractions; les corrections n'y sont guère fréquentes et portent pour l'ordinaire sur des noms de personnes et sur les statistiques »[1135]. Sur « l'interprétation démographique » : « les vues de Garneau sur ce sujet restent constantes »[1136]. Sur « l'interprétation politique » :

> au sujet de l'ingérence du clergé dans les affaires civiles, Garneau semble faire volte-face à la seconde révision. Mais pour être rares et moins cinglantes, les imputations demeurent inchangées [...] les suppressions sont imposées disons par souci d'objectivité, plus particulièrement en raison du caractère offensant de propositions générales englobant tout le clergé.[1137]

Sur « l'interprétation religieuse » :

> ces textes sont, croyons-nous décisifs pour faire voir la permanence des vues du Garneau sur les matières religieuses et ecclésiastiques – tant pour son approbation que pour sa critique [...] les révisions successives ont ramené ses vues au calme et, semble-t-il, à un juste tempérament.[1138]

Mais après tout, qu'en dit le principal intéressé? Dans une lettre adressée à Louis-Hippolyte Lafontaine, datée du 17 septembre 1850, Garneau s'explique sur la deuxième édition qu'il prépare déjà :

[1134] Gilles Marcotte, « La voie honorable », *op. cit.*, p. 72; Rainier Grutman, « L'écriture testamentaire de François-Xavier Garneau », *Études françaises*, vol. 30, n° 3, 1994, p. 99-109.
[1135] Charles Bolduc, *op. cit.*, p. 133.
[1136] *Ibid.*, p. 143.
[1137] *Ibid.*, p. 148.
[1138] *Ibid.*, p. 153.

> L'évêché m'a ouvert ses archives. J'y ai trouvé des documents importants, surtout des armes pour me défendre contre les attaques de quelques ecclésiastiques plus simples qu'éclairés. J'ai révisé mes trois volumes imprimés, car je me propose avec l'argent que la chambre m'a voté et celui que j'y ajouterai de publier une 2e édition augmentée et un volume qui sera la fin de l'ouvrage [...] Je veux, si mon livre me survit, qu'il soit l'expression patente des actes, des sentiments intimes d'un peuple dont la nationalité est livrée aux hazards [sic] d'une lutte qui ne permet aucun espoir pour bien des jours. Je veux empreindre cette nationalité d'un caractère qui la fasse respecter par l'avenir [...] Je ne dois de reconnaissance spéciale ni au clergé, ni au gouvernement, ni à qui que ce soit maintenant sur terre, et je n'ai pris aucune part aux événements publics; ce qui me laisse dans la plus grande liberté de parler des hommes et des choses tel qu'un historien éclairé, indépendant et véridique doit le faire. Quant à l'exécution de l'ouvrage, je perfectionne tant que je puis, tant que me le permet mon faible talent. Le style m'en paraît de plus en plus défectueux, je corrige et polis sans cesse.[1139]

Voilà ses « vraies raisons »[1140], écrit Paul Wyczynski. Garneau explique en outre les raisons murement réfléchies de sa critique de l'ingérence politique du clergé (français), et que l'on devrait plus exactement, pour éviter tout contresens, nommer une critique de l'importation des guerres de religion en Amérique, de l'intolérance persécutant les minorités religieuses... et donc l'Église catholique canadienne-française minoritaire[1141]. Selon Gustave Lanctôt, rejoignant ainsi l'analyse que fera Charles Bolduc, notamment du style,

---

[1139] Paul Wyczynski, « Sur les traces de l'historien François-Xavier Garneau », *op. cit.*, p. 18-19. Ou encore, sur son intégrité intellectuelle, dans une lettre à Chauveau rédigée le 7 novembre 1856, « Quant à l'appréciation des événements historiques je me suis conduit d'après un principe que vous approuverez sans doute. Le respect sacré que j'ai toujours eu pour mes convictions consciencieuses et pour l'indépendance de mes opinions en jugeant les hommes et les choses [...] [J]e connaissais d'avance la conséquence de ma conduite. Puisque j'ai fait un pareil sacrifice [...] je n'ai pas besoin de vous dire que j'étais prêt à faire le sacrifice tout aussi sensible pour moi de votre approbation dans les jugements que j'ai porté touchant certains personnages et certains faits de notre histoire. » Cité dans Micheline Cambron, *op. cit.*, p. 345.

[1140] Paul Wyczynski, « Sur les traces de l'historien François-Xavier Garneau », *op. cit.*, p. 18.

[1141] « Voici un passage de sa lettre à l'historien français Moreau, qui avait publié dans le Correspondant (1854) un article sympathique à Garneau : "Je n'avais point la correspondance officielle

> le jeune écrivain des débuts, enthousiaste dans ses idées, tranchant dans son style, avait souvent jugé avec la ferveur du patriotisme et l'oubli des circonstances. Maintenant que l'âge est venu, apportant le calme de l'esprit et une plus claire vision de l'ensemble, l'historien incline vers le juste milieu, vers l'indulgence pour les bonnes volontés et le respect des grandes causes.[1142]

Laissons à Garneau le dernier mot du bilan. Voici l'extrait d'une lettre qu'il adresse le 8 mai 1850 à son ami O'Callagan :

> Nos écrivains religieux ont continué de critiquer mon ouvrage; mais leurs critiques, toutes nombreuses qu'elles ont été et le sont encore, n'ont pas dépassé en général les bornes de la modération, surtout depuis l'apparition du 3e volume [1848], où j'ai dit que les Canadiens devraient se rallier autour de leur religion, de leurs lois et de leur nationalité pour leur conservation.[1143]

De même, ailleurs,

> il n'y a pas jusqu'aux Jésuites que nous avons ici, qui n'aient cité mon livre à l'appui de la religion dans les

---

des premiers gouverneurs lorsque le commencement de la première édition a été mis sous presse, et la suite des événements vous ferait voir que ce n'était pas sans de graves motifs que j'avais adopté dans toute sa force le principe de liberté de conscience. En effet, sans ce principe protecteur, où les catholiques en seraient-ils dans l'Amérique du Nord avec les huit dixièmes de la population protestants et des gouvernements partout protestants? C'est en blâmant tous les actes dus à l'esprit d'exclusion que l'on désarme les préjugés et que l'on peut espérer une liberté qui fait la sauvegarde du catholicisme dans le nouveau monde. La conduite du peuple américain envers le légat du pape, Mgr Bedini, prouve que ces préjugés ne sont pas encore effacés, et qu'il faudra agir encore longtemps avec beaucoup de prudence pour éviter les discordes. C'est aussi à l'aide de ce principe que j'ai pu défendre les catholiques canadiens contre les attentats du gouvernement protestant de l'Angleterre après la conquête. Le blâme que j'avais porté contre le gouvernement français donnait de la force à mes paroles, aux yeux des protestants eux-mêmes, lorsque je blâmais leur conduite depuis qu'ils étaient les maîtres, et ne laissait rien à me répondre" » François-Xavier Garneau, cité Charles Bolduc, *op. cit.*, p. 153-154, note en bas de page 7.

[1142] Gustave Lanctôt, *Garneau, historien national*, Montréal, Fides, 1946, p. 61. Garneau aurait même, selon l'abbé Casgrain, fait lire son ouvrage à un ecclésiastique: « En 1859 il donna une preuve éclatante de sa piété filiale envers l'Église en soumettant humblement la dernière édition de son *Histoire* à un ecclésiastique compétent et en faisant plein droit aux observations qui lui avaient été suggérées. » Casgrain, *Œuvres complètes*, t. II, p. 117-118, cité dans David M. Hayne, « Sur les traces du préromantisme canadien », Mouvement littéraire de Québec, *Revue de l'Université d'Ottawa*, *op. cit.*, p. 157.

[1143] François Xavier Garneau, cité dans Gustave Lanctôt, *op. cit.*, p. 55.

> correspondances qu'ils ont envoyées en France et qui ont été publiées dans les journaux français. Ainsi ne désespérez pas de mon salut. Si j'ai à passer par les flammes dans l'autre monde pour cette cause, ce sera tout au plus par les flammes du purgatoire.[1144]

Et de conclure ainsi la première édition de sa conclusion (1952), publié dans la seconde édition de l'ensemble, et qui demeure inchangée dans la troisième (1959) :

> Quoique peu riche et peu opulent, ce peuple a montré qu'il avait conservé quelque chose de la grande nation dont il tire son origine. Depuis la conquête sans se laisser distraire par les philosophes ou les rhéteurs sur les droits de l'homme et autres thèses qui amusent le peuple des grandes villes, il a fondé sa politique sur sa propre conservation, la seule base d'une politique recevable par un peuple. Il n'était pas assez nombreux pour prétendre ouvrir une voie nouvelle aux sociétés, ou se mettre à la tête d'un mouvement quelconque à travers le monde. Il s'est resserré en lui-même, il a rallié tous ses enfans autour de lui, et a toujours craint de perdre un usage, une pensée, un préjugé de ses pères malgré les sarcasmes de ses voisins. Le résultat c'est que jusqu'à ce jour, il a conservé sa religion, sa langue, et bien plus un pied à terre à l'Angleterre dans l'Amérique du Nord en 1775 et en 1812 [...] Que les Canadiens soient fidèles à eux mêmes; qu'ils soient sages et persévérants, qu'ils ne se laissent point emporter par le brillant des nouveautés sociales ou politiques. Ils ne sont pas assez forts pour se donner carrière sur ce point. C'est aux grands peuples à essayer les nouvelles théories. Ils peuvent se donner des libertés dans leurs orbites assez spacieuses. Pour nous, une partie de notre force vient de nos traditions; ne nous en éloignons ou ne les changeons que graduellement.[1145]

En bref, tout porte à croire que Garneau a écrit l'histoire qu'il désirait écrire. Et que cette première histoire nationale, qui met en forme une première référence nationale canadienne-française, accordait effectivement une place de choix à l'Église

---

[1144] François Xavier Garneau, cité dans Gustave Lanctôt, *op. cit.*, p. 55-56.

[1145] François-Xavier Garneau, *Histoire du Canada*, tome 4, imprimé par John Lovell, 1852, p. 316-318.

catholique, parfois clairement à l'ultramontanisme, lorsqu'il est question de Rome et des gallicans français. Et donc, il importe de prendre au sérieux ce témoignage historique qui en dit long sur l'affinité élective entre les réformistes libéraux et romantiques, et l'intégralisme ultramontain, à visée sociétale. Garneau, pas plus que Parent, n'étaient « aliénés » ou « abstraits » et « irréalistes ». C'est une époque qu'il faut tenter de comprendre, véritablement, et l'extrait qu'exerçait l'ultramontanisme, certes en fonction du réveil religieux, mais plus encore en fonction de l'*institutionnalisation* et la *nationalisation* souhaitées d'une population nationalitaire. Venons-en maintenant aux ultramontains. Pour leur part, pourquoi se sont-ils faits nationalistes?

4.4 Une pensée et un contexte religieux aux affinités politiques

De la Conquête à l'Acte d'Union, un chemin semé d'embûches politiques a pavé la voie à un plus grand rôle du catholicisme et de l'Église dans la vie nationale. Pour peu, l'on serait tenté de réduire au contexte, à un déterminisme pessimiste et fataliste, la genèse alors compensatoire de la première référence nationale. Pour autant, sur ce chemin tortueux se trouvaient des marcheurs, réflexifs et volontaires. Une lecture compréhensive plutôt que contextuelle, où le contexte sert mais ne détermine la compréhension, permet de voir en quoi la pensée d'Étienne Parent et de François-Xavier Garneau s'est surtout trouvée précisée, et peut-être même raffermie par le contexte, à tout le moins s'y est-elle adaptée de manière endogène: les réformistes étaient romantiques et catholiques avant l'Union, portés d'espoir quant aux réalisations historiques et contemporaines de l'Église.

Si l'affinité élective existait donc en amont, le contexte l'a encouragée en aval, ce qu'expliquait simplement François-Xavier Garneau: le peuple « sera ferme en sa croyance, en proportion de ce qu'il s'imaginera entrevoir de desseins de la

détruire »[1146]. Plus ou moins, pas l'un ou l'autre. L'inverse est vrai pour l'Église : elle sera d'autant plus ferme sur la nationalité canadienne-française que son destin lui sera lié. À nouveau, l'image de l'affinité élective n'est pas celle de la causalité, mais de la convergence évolutive et contingente entre formes aux atomes crochus. En cela, pour paraphraser Fernand Dumont, il n'y a pas que le peuple canadien-français qui ait été poussé à sa différence culturelle. Les tentatives d'assimilation des Canadiens français, avec les quatre projets d'union du Haut et du Bas Canada, finalement réalisée en 1840, étaient tout autant des tentatives de conversion à la religion établie anglicane. Ainsi la langue a-t-elle pu paraître garante de la religion – et inversement, notamment grâce aux droits en matière de liberté religieuse, dont François-Xavier Garneau a fait grand cas et forte stratégie. Nous aurons l'occasion d'y revenir plus d'une fois par la suite.

Pour l'heure, Garneau résume bien les dessins de plusieurs Canadiens anglais – ou Britanniques – dès l'après Conquête, en restituant le programme anti-catholique d'une « université d'Angleterre » à la fin du XVIIIe siècle, aux fins du Canada :

> Ne parler jamais contre le papisme en public, mais le miner sourdement; engager les personnes du sexe à épouser des protestants; ne point disputer avec les gens d'Église et se défier des jésuites et des sulpiciens; [...] réduire l'évêque à l'indigence; fomenter les divisions entre lui et les prêtres; exclure les Européens de l'épiscopat, ainsi que les habitants du pays qui ont du mérite, et qui peuvent maintenir les anciennes idées [...]; rendre ridicules les cérémonies religieuses qui frappent ce peuple; empêcher les catéchismes; faire grand cas de ceux qui ne feront aucune instruction au peuple, les entraîner au plaisir et les dégoûter d'entendre les confessions; louer les curés luxueux, leur table, leurs équipages, leurs divertissements; excuser leur intempérance, les porter à violer le célibat, qui en impose au peuple; tourner les prédicateurs en ridicule. [1147]

[1146] François-Xavier Garneau, *Histoire du Canada*, tome 1, *op. cit.*, p. 547.
[1147] François-Xavier Garneau, *Histoire du Canada*, tome 2, 3e édition, 1859, p. 397.

Si les Canadiens français obtinrent lors du Traité de Paris (1763) le libre exercice de la religion catholique, ce qui fut confirmé en 1774 puis en 1791, c'est « en tant que le permett[ai]ent les lois de la Grande-Bretagne »[1148]. Et selon les lois de la Grande-Bretagne où l'Église anglicane est Église d'État, puisque les libertés politiques sont surtout celles des Anglais,

> aucun État ni aucune Puissance, spirituels ou temporels, n'usent, ne jouissent, ni n'exercent jamais [...] un genre quelconque d'autorité de pouvoir, de juridiction, de supériorité, d'autorité, de prééminence ou de privilège, spirituels ou temporels, à l'intérieur du Royaume ou des dominions.[1149]

À cela s'ajoutent l'interdiction de recruter des prêtres de France et la suppression momentanée de la dîme. Lucien Lemieux résume ainsi les limites posées à l'Église catholique dès la Conquête : « absence de hiérarchie papale, surveillance du clergé, défense de laisser entrer dans la colonie des religieux et extinction progressive des communautés religieuses d'homme. »[1150] Sans compter les appels fréquents à éliminer la liberté religieuse des catholiques, à tout le moins de les convertir au protestantisme[1151], chez des élites anglo-protestantes vexées de ne pas retrouver dans leur nouvelle colonie les avantages de l'Église d'État anglicane, en lutte contre la

---

[1148] Cité dans Lucien Lemieux, « Les années difficiles (1760-1839) », Nive Voisine (dir.), *Histoire du catholicisme québécois*, Montréal, Boréal, p. 17.
[1149] *Ibid.*, p. 18.
[1150] *Ibid.*, p. 21. Selon Danièle Hervieu-Léger, la suppression des communautés religieuses est monnaie courante en Europe à pareille époque, puisqu'elles incarnent (au sens théologie et littéral) un monde et une affiliation radicalement alternatifs à ceux de la royauté, en plus de répondre directement de Rome, tout particulièrement les Jésuites. Danièle Hervieu-Léger, *Le temps des moines. Clôture et hospitalité*, *op. cit.*, p. 27-32.
[1151] Ainsi, dès 7 décembre 1763, les instructions du roi au gouverneur Murray, qui « incitaient Murray "à établir l'Église anglicane, tant en principe qu'en pratique", et à induire graduellement les Canadiens "à embrasser la religion protestante et à élever leurs enfants dans les principes de cette religion". Cet article 33 était précédé d'un autre qui interdisait aux catholiques tout lien juridictionnel avec l'étranger, ce qui voulait dire avec Rome. » Lucien Lemieux, « Les années difficiles (1760-1839) », *op. cit.*, p. 21-22.

superstition et l'influence papistes, à l'image, à nouveau, des avantages des libertés anglaises[1152].

L'attitude à l'égard de l'Église varia selon les gouverneurs et lieutenant-gouverneurs en poste. Les évêques de Québec tentèrent chaque fois de protéger les minces acquis religieux, et progressivement, au gré des circonstances, de les accroitre, de les retrouver en conformité avec le droit romain. Ce sont ces « années difficiles » que Lucien Lemieux a minutieusement documentées[1153], jusqu'à l'établissement de la première province ecclésiastique en 1844, qui permit la libre gestion du territoire catholique, et ainsi la « multiplication d'églises diocésaines et de leur regroupement », ce qui impliquait, « en système colonial, des répercussions ou du moins des implications au niveau des rassemblements de la population », notamment au niveau des diocèses, paroisses et des fabriques, où « l'exercice du pouvoir politique était directement concerné »[1154], en offrant un espace certes limité de souveraineté religio-politique[1155]. L'objectif toujours plus précisé, et rendu pertinent par le contexte, c'est celui d'une « Église libre et souveraine »[1156], ne répondant d'aucun gouvernement, mais seulement de la communauté chrétienne (canadienne-française) et de Rome; une Église non pas gallicane donc, mais ultramontaine.

La pression à la conversion s'accentua au tournant du XIXe siècle, avec la nomination de Sir Robert Shore Milnes (1799) au poste de lieutenant-gouverneur du Bas-Canada, qui trouva des alliés auprès du trio du Dr Jacob Mountain (lord évêque

---

[1152] On ne manque de s'étonner de travaux sur l'histoire de la laïcité au Canada et au Québec qui passent outre son histoire effective, pour ne s'attacher qu'à l'histoire formelle de principes juridiques, *a fortiori* ceux que devraient porter l'air du continent. Ainsi 1851, avec la suppression de l'Église anglicane établie, n'existe pas, alors qu'elle symbolise bien les entraves posées à la liberté de culte acquise de dure lutte, dans les faits, par l'Église catholique. Par exemple : Micheline Milot, *Laïcité dans le Nouveau monde. Le cas du Québec*, préface de Jean Baubérot, Paris, Brepols, 2002.

[1153] Lucien Lemieux, *L'établissement de la première province ecclésiastique au Canada, 1783-1844*, *op. cit.*

[1154] Lucien Lemieux, « Les années difficiles (1760-1839) », *op. cit.*, p. 51.

[1155] Fernand Harvey montre toute l'importance et les moyens d'un diocèse catholique. «Le diocèse catholique au Québec : un cadre territorial pour l'histoire sociale», *Les Cahiers des dix*, n° 56, 2002, p. 51-124.

[1156] Roberto Perin, *Ignace de Montréal. Artisan d'une identité nationale*, *op. cit.*

de Québec au sein de l'Église anglicane), Herman Witsius Ryland (secrétaire du Bas-Canada) et Jonathan Sewell (juge en chef du Bas-Canada). Leur objectif : soumettre l'Église au pouvoir anglais, en se réservant notamment la nomination aux cures et l'autorisation d'entrer dans les ordres. L'objectif fut chaque fois le même : saper l'autonomie de l'Église, la détacher de Rome, l'intégrer aux objectifs du gouvernement, la diminuer afin de favoriser la conversion à l'anglicanisme. Dès 1795, « une bible protestante avait remplacé une bible catholique au greffe où se tenait la Cour du roi. »[1157] En 1801, l'Institution royale pour l'avancement de l'enseignement dans la province fut approuvée, avec pour objectif d'instaurer « un système gratuit d'écoles primaires », qui embaucherait « des instituteurs anglophones et anglicans »[1158]. Afin, selon les mots de Mountain, que les Canadiens français adoptent « by degrees the Protestant religion »[1159]. La même année, Sewell rédigea un rapport sur la situation religieuse au Bas-Canada.

> Deux mesures capitales émergeaient du plan d'action qu'il proposait contre l'Église catholique : « usage par l'État de son droit de nomination » aux cures et à l'épiscopat et exclusion des prêtres étrangers; « politisation » de l'évêque et de son coadjuteur en leur offrant un siège dans les conseils législatifs et exécutifs avec pensions. En somme, tout en reconnaissant officiellement la fonction épiscopale, il s'agissait de réduire l'influence spirituelle et l'autorité des évêques sur le clergé et sur le peuple.[1160]

La France gallicane put même servir de modèle aux Britanniques lors des négociations entre les autorités anglaises et la papauté sur le statut de l'Église canadienne[1161]. L'épiscopat tenta de ménager la chèvre et le chou, en multipliant les négociations avec les autorités anglo-canadiennes, en prêchant fidélité à la Couronne, en louvoyant dans l'espoir de meilleurs jours – au risque avéré de mécontenter la

---

[1157] Lucien Lemieux, « Les années difficiles (1760-1839) », *op. cit.*, p. 36.
[1158] *Ibid.*, p. 37.
[1159] Cité dans René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, *op. cit.*, p. 21.
[1160] Lucien Lemieux, « Les années difficiles (1760-1839) », *op. cit.*, p. 37.
[1161] *Ibid.*, p. 38-39.

population bas-canadienne et le bas clergé. Les choses ne s'améliorèrent pas sous le gouverneur général James Craig (1807), qui caressait lui aussi le projet d'angliciser et d'anglicaniser les Canadiens français :

> par un système d'écoles étatisées et contrôlées par l'évêque anglican, il escomptait miner l'autorité des prêtres de paroisses, puis rendre ceux-ci subordonnés au gouvernement britannique en privant le Surintendant de l'Église romaine d'une très grande part de son autorité sur eux.[1162]

C'est sous lui, suivant un mémoire de Sewell, que la première mouture du projet d'union du Haut et du Bas-Canada vit le jour, en 1810[1163], qui sera suivie d'une seconde tentative d'union, en 1822, puis une troisième, en 1824.

La défense du Canada contre les velléités expansionnistes des États-Unis, ou simplement leur appel à se joindre à la rébellion contre les Britanniques, rendaient toutefois nécessaire l'appui de la population bas-canadienne, ce qui donnait l'occasion à l'Église de faire régulièrement preuve de sa loyauté. Elle fut récompensée en 1818 par la reconnaissance civile de l'évêque de Québec, et donc de la structure romaine et de ses pouvoirs attenants. Elle obtiendra en 1831 l'autorisation de créer de nouvelles paroisses, tandis que Montréal est érigé en diocèse en 1836[1164]. Il en ira de même avec la promulgation de la première province ecclésiastique canadienne, en 1844, tout particulièrement désirée par les évêques ultramontains Lartigue et Bourget, obtenue après les rébellions de 1837-1838, condamnées par le clergé[1165]. « Les suites les plus manifestes de ce rassemblement ecclésiastique » sont : « la tenue du premier concile provincial en 1851, la fondation de l'Université Laval

---

[1162] Lucien Lemieux, *L'établissement de la première province ecclésiastique au Canada, 1783-1844*, *op. cit.*, p. 66.
[1163] Lucien Lemieux, « Les années difficiles (1760-1839) », *op. cit.*, p. 42.
[1164] René Hardy, *op. cit.*, p. 214.
[1165] Qui multiplia néanmoins les intercessions auprès des autorités britanniques pour obtenir leur clémence. Le bas-clergé, ceci dit, se trouva à l'occasion impliqué dans les rebellions. Richard Chabot, *Le curé de campagne et la contestation locale au Québec de 1791 aux troubles de 1837-38*, Montréal, Hurtubise HMH, 1975.

en 1852 et l'organisation institutionnelle de l'Église catholique romaine qui s'affermit et se solidifia dans tous les domaines de la vie sociale. »[1166] Elle donne

> à l'épiscopat une unité sous l'autorité de l'archevêque. Les évêques auront désormais des positions communes dans leurs rapports avec le gouvernement et la tenue périodique de conciles permettra de réaliser les autres dimensions de la réforme, soit d'uniformiser la liturgie et l'habit ecclésiastique et de donner dans tous les diocèses la même orientation à l'enseignement de la doctrine morale.[1167]

En 1851, l'Église anglicane cesse d'être l'Église établie du Canada, permettant une véritable liberté de culte.

Ce pouvoir accru, permettant l'érection d'une véritable Église-nation, coïncide avec la promulgation de l'Acte d'Union (1840), qui donnait également l'impression aux autorités anglo-protestantes que la population bas-canadienne serait progressivement assimilée – les gains octroyés à l'Église pouvaient sembler minimes, voire à terme annulés. De fait, une fois les troubles « résolus », l'Église « adoucie », une véritable campagne prosélyte anglo-protestante se mit en branle (1830-1880)[1168]. Menée par la French Canadian Missionary Society et la Société de la Grande-Ligne[1169], elle recruta notamment des missionnaires protestants francophones; la « réaction » des catholiques, qui ne se fit attendre, n'avait probablement pas été crue

---

[1166] Lucien Lemieux, *op. cit.*, p. 74.

[1167] René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, *op. cit.*, p. 224.

[1168] Voir à ce sujet le beau chapitre qu'y consacre René Hardy, « Le prosélytisme protestant et la réaction de l'Église catholique », *Ibid.*, p. 17-66.

[1169] Mgr Bourget résume ainsi l'action prosélyte protestante: « En plusieurs endroits, des Prédicateurs Évangélistes [...] répandent des Bibles falsifiées et des tracts empoisonnés [...]; ils construisent des écoles hérétiques; ils distribuent à pleines mains de l'argent pour gagner les pauvres; dans des hospices, ils nourrissent et donnent de l'argent pour gagner les pauvres; dans des hospices, ils nourrissent et donnent l'éducation à des enfants, garçons ou filles, orphelins ou abandonnés; ils reçoivent ou instruisent gratuitement les jeunes dans leurs collèges; ils construisent des chapelles et autres salles publiques; ils achètent des domaines où ils établissent des cultivateurs et des pauvres, et ils se les attachent sous le prétexte honnête de leur donner de quoi vivre; ils visitent les maisons, les chemins publics, les prisons, les chars et les navires, pour y répandre leurs livres, discours et sermons. Dans les endroits où il y a des divisions parmi les catholiques, les ministres font des visites et ils déclament contre les richesses de l'Église, le pouvoir temporel du Souverain Pontife, l'autorité spirituelle des Pasteurs. » Cité dans René Hardy, *Ibid.*, p. 64.

possible par les autorités anglo-protestantes. Il faut dire que l'Église avait alors atteint un creux. Sa mise en tutelle depuis la Conquête l'avait non seulement enjointe à une fidélité mainte fois répétée à l'endroit de la Couronne[1170], pour des raisons théologiques et stratégiques, mais elle avait aussi réduite à peu de chose ses effectifs et ses œuvres. Il ne restait, des communautés chrétiennes présentes en Nouvelle-France, que les Sulpiciens de Montréal. Si les Canadiens avaient désormais peu de pouvoirs politiques, ils n'avaient pas beaucoup plus de moyens religieux.

À ce prosélytisme protestant, Mgr Bourget répondra point par point :

> On multiplie les Collèges et les Écoles; on édifie en divers lieux des Orphelinats, des hospices pour les vieillards infirmes et les veuves délaissées. Dans les villes et les campagnes, on organise des couvents pour les filles pauvres; on fait des exercices spirituels (retraites) pour les fidèles...[1171]

Loin de blâmer les protestants pour leurs activités charitables destinées « à leurs pauvres », Mgr Bourget donna à voir que l'Église pouvait faire de même, pour les siens[1172]. Déjà en 1829, à l'occasion de la loi sur les écoles d'Assemblée, Mgr

---

[1170] Léon Pouliot, *La Réaction catholique de Montréal (1840-1841)*, Montréal, Imprimerie du Messager, 1942, p. 23.

[1171] René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, *op. cit.*, p. 65.

[1172] Dans une lettre pastorale du 25 décembre 1862, intitulée « Institutions charitables protestantes et catholiques », Mgr Bourget se propose explicitement d'offrir des arguments à ceux qui diraient que l'Église ne s'occupe pas de ses ouailles, dont les « pauvres » : « disons donc, en peu de mots, que l'Église Catholique soigne journellement dans son hôpital 200 malades; qu'elle nourrit chaque jour durant l'hiver 875 familles, à qui elle distribue des vivres, du bois et des habits; qu'elle abrite habituellement dans ses asiles ouverts à toutes les misères 1678 personnes de tout âge, de tout sexe et de tout état, réduites par caducité, viduité, faiblesse d'enfance, à l'impossibilité de gagner leur vie, et à qui elle donne des soins, soit pour adoucir les peines de la vie, quand elles sont incurables, soit pour leur apprendre à remplir honorablement les devoirs de leur état, quand elles seront rentrées dans la société; qu'elle procure des places à environ 700 servantes par année quand elles se trouvent sans ouvrage, qu'elle prodigue toutes sortes de soins dans ses maisons d'asile à 800 petits enfants des deux sexes, quand ils sont en état de parler et de manger, afin que leurs mères puissent, pendant qu'ils sont à s'instruire à ces pieuses écoles, gagner de quoi les nourrir; qu'elle a déjà commencé à ouvrir des salles de convalescence afin que les malades, que les médecins jugent n'avoir plus besoin de leurs soins, puissent y reprendre les forces dont ils ont besoin pour s'arracher à la misère; qu'elle ouvre tous les soirs un asile aux plus malheureux pour qu'aucun ne soit exposé à périr de froid et de misère... » *Extraits des mandements, lettres pastorales et circulaires de Monseigneur Ignace Bourget*, *op. cit.*, p. 131

Lartigue avait tenu un semblable discours de concurrence[1173]. Cette édification alors tout juste entamée de l'« Église-providence » canadienne-française, qui attendra toutefois le XXe siècle pour se déployer, n'est par ailleurs pas sans rappeler le contexte d'édification du futur État-providence québécois, en partie lié à la croissance de l'État canadien.

Quoiqu'il en soit, l'édification de l'Église-nation n'eut pas été possible, certes sans les nouveaux privilèges et droits que l'Église acquiert alors, mais aussi sans une ambition, une vision particulière de la société « à catholiciser » – ceci contribuant d'ailleurs à expliquer la détermination à exiger ceux-là[1174]. Dès 1837, Mgr Bourget écrivait que « [l]e peuple en voyant le clergé prendre en main ses intérêts dans un temps où ces ci-devant meneurs [les Patriotes en exil] l'abandonnent à la merci d'une autorité qu'il a outragée [...] reprendra ses sentiments d'affection et de confiance pour ses pasteurs. »[1175] C'est en édifiant une société, et donc en déployant un catholicisme intégraliste, que l'Église pourrait se rendre légitime et pertinent au peuple. À peine quelques années plus tard, le nouveau journal *Les Mélanges religieux*, fondé par Mgr Bourget, pouvait annoncer ceci : « [c]e ne sont pas des frontières ni même des lois et des administrations politiques et civiles qui font une nationalité, c'est une religion, une langue, un caractère national, en un mot »[1176]. L'année suivante, toujours dans *Les Mélanges religieux*, « notre religion, c'est notre première distinction nationale, en même temps qu'elle est la base de nos institutions. C'est parce que nous sommes catholiques que nous sommes une nation en ce coin de

---

[1173] « En 1829, Mgr Lartigue écrivait à Mgr Panet qu'il était urgent d'engager les curés à établir partout des écoles de paroisse "pour montrer aux protestants qui nous accusent toujours de décourager l'éducation, qu'il n'y a véritablement que nous qui la favorisons efficacement" ». La loi dite des écoles de fabriques avait été adoptée en 1824. Cité dans Fernand Ouellet, « L'enseignement primaire : responsabilité des Églises ou de l'État? (1801-1836) », *Recherches sociographiques*, vol. 2, n° 2, 1961, p. 179.

[1174] Par exemple, écrit Fernand Ouellet pour expliquer le peu d'entrain qu'avait l'Église dans la première moitié du XIXe siècle à construire des écoles pour concurrence l'État: « D'ailleurs le clergé n'était pas suffisamment armé idéologiquement à cette époque pour prendre des initiatives d'envergure dans ce secteur. » *Ibid.*, p. 179.

[1175] Cité dans René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, *op. cit.*, p. 64.

[1176] Cité dans Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, *op. cit.*, p. 227.

l'Amérique. »[1177] Encore en 1847, « nous serons catholiques avant tout, mais non pas seulement catholiques par conviction, mais catholiques par nationalité »[1178]. Ainsi Fernand Dumont résume-t-il l'originalité des années 1840-1850, où une nationalité et une institution nationale sont en gestation :

> cette solidarité avec le peuple allait de soi. Le peuple conquis tenait largement, son identité de son appartenance au catholicisme; en retour, l'Église pouvait se dire le porte-parole des francophones [...] Passer de cette solidarité à une définition de la nation en regard de l'Église : telle est la transition qui s'effectue au milieu du siècle.[1179]

L'Église avait désormais les moyens de montrer son nationaliste qui était allé croissant – et de le déployer.

En effet, si le français avait été supprimé du nouveau parlement uni, avant d'y être imposé *de facto* par Louis-Hyppolite Lafontaine, il n'en était rien des droits religieux : on le verra plus tard au moment de la Confédération, mais dans un monde où les régimes politiques se succédaient, la liberté religieuse juridiquement acquise, certes durement, certes réduite à peu de chose par moment, n'avait néanmoins jamais été entièrement perdue. Elle pouvait paraître autrement plus apte à abriter la nation – et Garneau n'écrivait pas autre chose. Elle semblait permettre l'épanouissement de la nation canadienne-française, libre de s'organiser selon ses us et coutumes sous l'Église, forte d'une assise naturelle et juridique que seraient en peine d'assurer d'autres droits. Ainsi Siméon Pagnuelo, futur juge de la cour supérieure du Québec et futur « programmiste »[1180], pouvait-il écrire, en 1872, dans un document commandé par Mgr Bourget dans les années 1850 sur l'évolution du droit religieux au Canada :

[1177] *Ibid.*
[1178] *Ibid.*
[1179] *Ibid.*
[1180] Sur le *Programme catholique*, lancé en 1871 par des laïcs, anciens Zouaves et journalistes ultramontains, avec notamment le soutien de Mgr Bourget, Mgr Villeneuve et Mgr Laflèche, visant à définir les grandes lignes politiques (voire partisanes) qui devaient orienter l'électeur catholique, Philippe Sylvain et Nive Voisine, *Réveil et consolidation, tome 2, 1840-1898*, *op. cit.*, p. 369-374.

> Puissent ces études être utiles à mes compatriotes dont les intérêts nationaux sont si intimement unis à leurs intérêts religieux, et leur faire comprendre que la liberté de l'Église, acquise au prix de tant de luttes et de sacrifices, est un dépôt maintenant confié à leurs mains, sur lequel ils doivent veiller comme sur le plus précieux héritage qui leur ait été légué; et qu'ils seraient criminels d'y porter eux-mêmes la moindre atteinte. N'oublions pas que depuis un siècle nous avons subi six constitutions politiques différentes; combien de temps durera celle qui nous régit, et qu'aurons-nous après?[1181]

Nous reviendrons plus loin, lors de la mise en acte de l'ultramontanisme et du nationalisme providentialiste, sur l'importance des droits en matière de liberté religieuse, plus particulièrement au moment de la Confédération (1867).

4.5 La filière ultramontaine et nationaliste – Mgr Lartigue (1777-1840), Mgr Bourget (1799-1885) et Mgr Laflèche (1818-1898)

Encore fallait-il, répétons-le, que le (haut) clergé soit nationaliste, comme les nationalistes romantiques étaient favorables à l'Église, et qu'il ait l'ambition de son indépendance et de son projet intégraliste – bref, qu'il soit ultramontain – pour que s'édifie l'Église-nation canadienne-française. Il en sera tout particulièrement ainsi des évêques montréalais à compter de Mgr Lartigue (1777-1840). En effet, ce dernier peut non seulement être dit le

> premier évêque ultramontain, mais [...] aussi le premier prélat à se tourner vers le nationalisme [...] Sous Mgr Lartigue et après lui, les évêques montréalais prennent la tête d'un catholicisme militant, à la fois plus réactionnaire [sic] et plus audacieux en certaines de ses entreprises sociales.[1182]

[1181] Siméon Pagnuelo, *Études historiques et légales sur la liberté religieuse en Canada,* Montréal, Beauchemin et Vallois, 1872, p. x.

[1182] Fernand Ouellet, « L'enseignement primaire : responsabilité des Églises ou de l'État? (1801-1836) », *op. cit.*, p. 182.

Alors qu'au cours des années 1820 s'esquisse un rapprochement entre les nationalistes libéraux et le clergé contre le second projet d'union du Haut et du Bas-Canada[1183], « dans le même temps, le nouvel évêque du diocèse nouvellement créé de Montréal, monseigneur Jean-Jacques Lartigue, commence à intégrer d'une manière tout à fait inhabituelle des valeurs nationalistes dans ses messages religieux »[1184]. Susan Mann Trofimenkoff ne sera pas seule à s'en étonner, ce que chercha pour sa part à illustrer Gilles Chaussé :

> Dire de Mgr Lartigue qu'il fut un évêque nationaliste paraîtra à plus d'un pour le moins paradoxal. Ses deux mandements du 24 octobre 1837 et du 8 janvier 1838 ne sauraient être une condamnation plus explicite du nationalisme des principaux chefs patriotes à l'époque [...] Et pourtant cet évêque qui, à l'automne de 1838, dut se réfugier à Québec pour mieux laisser s'apaiser les esprits n'en était pas moins un fervent nationaliste, totalement dévoué aux intérêts de la collectivité canadienne.[1185]

Il faudra ainsi démêler, dans la prochaine section (*mise en sens*), l'accusation de collaborationnisme imputé à l'Église, avec son nationalisme ici esquissé, mais alors à l'aune de sa théologie politique et de sa stratégie contextuée. Après tout, l'Église n'a jamais perdu son ambition fondatrice en Nouvelle-France, celle d'évangéliser le continent, ce qui exige une communauté catholique.

Grand lecteur de Félicité de Lamennais, de son discipline Philippe Gerbet ainsi que de Chateaubriand et Joseph de Maistre[1186], ultramontains et romantiques français (à l'exception peut-être de Joseph de Maistre), qui ont eu une grande

---

[1183] Lucien Lemieux, « Les évêques canadiens contre le projet d'Union des deux Canadas (1822-1824) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 22, n° 3, 1968, p. 393-400.
[1184] Susan Mann Trofimenkoff, *op. cit.*, p. 83.
[1185] Gilles Chaussé, « Un évêque nationaliste, Mgr Jean-Jacques Lartigue, premier évêque de Montréal », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 35, 1968, p. 9. Et puis, c'est un euphémisme de dire que sa fratrie eut pu l'inciter à penser autrement, en se désolidarisant de Canadiens français anticléricaux. Les politiciens Joseph Papineau, Denis Viger et Benjamin Cherrier étaient ses oncles, tandis que Louis-Joseph Papineau et Denis-Benjamin Viger étaient ses cousins germains.
[1186] François Beaudin, « L'influence de la Mennais sur Mgr Lartigue, premier évêque de Montréal », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 25, n° 2, 1971, p. 230-231.

influence au Bas-Canada, Mgr Lartigue liait son sort à celui du peuple canadien-français. Ainsi écrivait-il, en 1812 :

> Rien dans moi, prend-il soin de déclarer dans son sermon du 5 juillet, ne peut vous être suspect: je n'ai jamais rien reçu du Gouvernement et tous ceux qui me connaissent savent bien que je n'en attends rien, sinon sa protection qui est commune à tous les sujets de Sa Majesté: vous êtes Canadiens: je le suis aussi, et nos véritables intérêts ne peuvent être séparés.[1187]

Encore en 1837, après ses condamnations des révoltes patriotes, il prit soin de réitérer son nationalisme :

> Nous ne saurions d'ailleurs vous être suspect sous aucun rapport comme chez vous, le sang Canadien coule dans nos veines: Nous avons souvent donné des preuves de l'amour que Nous avons pour notre chère et commune patrie; vous savez enfin que Nous n'avons jamais rien reçu du Gouvernement Civil, comme nous n'en attendons rien, que la justice due à tous les Sujets Britanniques; et nous rendons témoignage à la vérité quand nous attestons solennellement que Nous vous parlons ici de notre propre mouvement, sans aucune impulsion étrangère, mais seulement par un motif de conscience.[1188]

À nouveau, il nous faudra très bientôt nous pencher sur ces puissantes influences mennaisiennes que l'on retrouve également chez Parent et Garneau, notamment leur incidence sur la condamnation du recours à la violence révolutionnaire, laquelle condamnation, à moins de considérer que seul le jusqu'au-boutisme de la politique radicale rend éligible au titre de nationaliste, ce qui est fort hasardeux pour un petit peuple, peut malaisément être retenu contre le nationalisme de l'Église. D'autant plus qu'avec cette dénonciation de la violence, Mgr Lartigue pouvait critiquer les exactions du gouvernement anglais, ce qu'il fit en 1832, dans une lettre adressée à Denis-Benjamin Viger pour déplorer

---

[1187] Cité dans Gilles Chaussé, *op. cit.*, p. 10.
[1188] *Ibid.*, p. 10-11.

> le meurtre de nos Canadiens le 21 mai, approuvé depuis officiellement par le gouverneur; et l'envahissement de nos terres incultes par l'émigration britannique qui menace de nous chasser de notre pays et de le dépeupler de Canadiens, périodiquement et chaque année par la maladie[1189].

Et pour la même raison, il pouvait aussi juger désastreux pour la nation le recours aux armes patriotes :

> il vous est aisé maintenant de distinguer vos véritables amis, les vrais patriotes, ceux qui vous veulent du bien, d'avec ceux qui ne visaient qu'à s'élever, à dominer dans un nouvel État chimérique, et à prendre la place de ceux qu'ils pourraient dépouiller; car c'est, en dernière analyse, le résultat de toutes les Révolutions.[1190]

Ainsi le nationalisme catholique de Mgr Lartigue annonce-t-il par ailleurs un « changement complet d'attitude à l'égard de l'enseignement primaire »[1191], dont il souhaite que l'Église prenne activement charge, à la fois face aux écoles de la Couronne et celles de l'Assemblée, car il « était urgent d'engager les curés à établir partout des écoles de paroisse "pour montrer aux protestants qui nous accusent toujours de décourager l'éducation, qu'il n'y a véritablement que nous qui la favorisons efficacement" »[1192]. Ainsi Mgr Lartigue souhaite-t-il une canadianisation poussée du clergé, particulièrement critique de ces messieurs français de Saint-Sulpice qui refusent de s'intégrer à la hiérarchie épiscopale tout en favorisant le recrutement de seuls Français[1193] : « gardez-vous bien surtout de le [M. Quiblier] nommer votre grand vicaire, car c'est encore un Français non-naturalisé »; et lorsque

---

[1189] *Ibid.*, p. 11.
[1190] *Ibid.*
[1191] Fernand Ouellet, « L'enseignement primaire: responsabilité des Églises ou de l'État? (1801-1836) », *op. cit.*, p. 182.
[1192] *Ibid.*, p. 179.
[1193] Gilles Chaussé, *op. cit.*, p. 12.

M. Quiblier devient Supérieur du Séminaire, Mgr Lartigue conclut: « voilà cette Maison enfoncée encore pour longtemps dans le gallicanisme »[1194].

Ainsi Mgr Lartigue œuvre-t-il en faveur d'un journal ecclésiastique qui puisse porter sur la place publique les préoccupations de l'Église, débattre de son point de vue sur les affaires religieuses, sociales et politiques : « nous avons un besoin urgent de la presse pour venger avec vigueur et prudence la Religion et nos droits attaqués de tous côtés; et aucune des sectes protestantes ne pourrait se plaindre parce qu'elles nous ont harassés les premières. »[1195] Le nom projeté du journal : *L'Ami du clergé et du peuple canadien*. L'une de ses résolutions, inspirée de Lamennais, considère

> [q]ue pour rencontrer ces intérêts réciproques du peuple et du clergé, ce journal ne doit pas être basé sur une théologie étroite qui ne puisse marcher qu'en s'attachant au char de l'arbitraire, mais qui suive les principes de cette saine et haute politique que professent des hommes éclairés et éminemment catholiques, chez les nations où prévaut le besoin indestructible de la liberté constitutionnelle de l'enseignement, de la pensée, de la parole, de la propriété et de la personne, en tant que toutes ces libertés concourent au bien général de la grande famille de l'Etat.[1196]

Ce journal était rendu d'autant plus nécessaire, selon Mgr Lartigue, que la scène politique canadienne se polarisait, que les appels à la dissidence se faisaient croisant. Ainsi écrit-il, en 1832 :

> Or il est évident que de ces factions extrêmes il doit nécessairement surgir un parti modéré et national qui, rejetant les prétentions révolutionnaires de l'un et l'esprit de domination de l'autre, se groupera auprès de notre constitution et de notre ordre social. Pourquoi le clergé ne saisirait-il pas cette occasion opportune de susciter ce parti loyal et constitutionnel ? Pourquoi ne tenterait-il pas au moins cet appel à l'ordre et aux lois ? Un journal indépendant et modéré,

---

[1194] *Ibid.*, p. 17.
[1195] Thomas-M. Charland, « Un projet de journal ecclésiastique de Mgr Lartigue », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 24, 1956-1957, p. 41.
[1196] *Ibid.*, p. 51.

> parlant le langage de la vérité et de l'intérêt national, ferait certainement époque.[1197]

C'est ce « rêve si cher à Mgr Lartigue » qui se réalisera en 1840 avec la fondation du journal *Les Mélanges Religieux*, à l'initiative de Mgr Bourget (1799-1885), dont il a été le secrétaire puis le coadjuteur. En fait, il en ira du journal comme du reste. C'est Mgr Bourget qui entreprit de réaliser les ambitions nationalistes et ultramontaines de Mgr Lartigue, son « projet de société »[1198]. Roberto Perin présente Mgr Bourget comme « l'artisan d'une identité nationale »[1199], tandis que Léon Pouliot lui attribue « l'impulsion donnée au réveil religieux »[1200]. De fait, Mgr Bourget montera au front pour défendre les droits religieux et nationaux des francophones au hors Québec lors des crises scolaires, cette « belle et sainte cause »[1201]. On lui serait redevable de ce document publié en 1876 par le clergé diocésain à la suite de sa démission, où religion et nationalité sont inextricables :

> Depuis la conquête du pays par l'Angleterre surtout, les Canadiens français ont dû leur salut comme peuple à la puissante et constante influence de leur clergé; c'est une vérité du domaine de l'histoire, et dont nos lois civiles, notre système d'éducation, et toutes nos institutions rendent témoignage.[1202]

Les prêtres auraient manqué « à leur devoir le plus sacré envers le peuple canadien [...] s'ils ne lui avaient pas [...] appris à repousser comme ennemis de la religion catholique et de sa nationalité »[1203] ceux qui souhaitaient sa disparition. Depuis Mgr Lartigue, avons-nous écrit, l'Église avait en effet recouvré de nombreux droits, dont celui de recruter de l'étranger, en plus de se constituer en province ecclésiastique, et

---

[1197] *Ibid.*, p. 53.
[1198] Gilles Chaussé, « Les Jésuites et le projet de société de Mgr Bourget », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 53, 1986, p. 41-50.
[1199] Roberto Perin, *Ignace de Montréal. Artisan d'une identité nationale*, *op. cit.*
[1200] Léon Pouliot, « Impulsion donnée par Mgr Bourget à la pratique religieuse », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 16, n° 1, 1962, p. 66-80.
[1201] Roberto Perin, *Ignace de Montréal. Artisan d'une identité nationale*, *op. cit.*, p. 202.
[1202] *Ibid.*, p. 214.
[1203] *Ibid.*

Montréal était devenu un diocèse autonome de Québec. L'Église pouvait donc plus franchement adopter le point de vue national préconisé par Mgr Lartigue, qui plus est avec une ligne de pensée désormais adaptée et affirmée. Nous avons évoqué en de nombreuses occasions les prises de position de Mgr Bourget, son rôle dans la fondation et la refondation des communautés religieuses au Canada français, sa détermination à faire prévaloir les intérêts autonomes de l'Église et à en déployer les ressources sociales et nationales[1204]. « Il comprenait instinctivement », écrit Perin,

> le rôle que la religion serait appelée à jouer dans la culture et l'identité de ses compatriotes. Voilà pourquoi il consacra tant d'efforts à faire revivre la foi de leurs ancêtres en orchestrant le renouveau religieux qui balaya tout le pays [...] Bourget appréciait aussi l'importance institutionnelle que pouvait avoir l'Église pour la sauvegarde et l'expansion de la culture canadienne-française. Il incita le personnel religieux, féminin et masculin, à s'engager dans tous les aspects de la vie collective canadienne-française – intellectuel, artistique, économique, social et national.[1205]

Si Mgr Bourget a des mots durs à l'égard de ceux qui entrainent le peuple dans des entreprises politiques couronnées d'insuccès, animés par des idéaux luxueux sur papier et sur les tribunes, mais bien pauvres en pratique, c'est aussi qu'il les voit à l'œuvre en matière de religion, sous le sceau des « erreurs modernes », au premier chef la doctrine d'un libéralisme dit catholique, politique ou philosophique :

> Aussi, l'on dira de magnifiques choses de la Divinité, et en même temps, l'on prétendra que Dieu ne se mêle pas du gouvernement de ce bas-monde; et, parce que l'on soumet aux lois de la nature, on lui nie de pouvoir de faire des miracles. On fera de magnifiques éloges de Jésus-Christ, comme du plus grand homme qui ait paru dans le monde, mais on combattra sa Divinité et cela pour attaquer la divinité de notre Religion. On relèvera bien haut la Religion Chrétienne et toutes ses admirables Institutions, mais on fera marcher de pair la Raison humaine, dont on fait une règle de conduite

---

[1204] Huguette Lapointe-Roy, « L'engagement social de Mgr Ignace Bourget », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 51, 1984, p. 39-52.
[1205] Roberto Perin, *Ignace de Montréal. Artisan d'une identité nationale*, *op. cit.*, p. 265.

> aussi certaine et plus sûre même que la Foi Divine. L'on conviendra que l'on peut sauver dans l'Église Catholique, mais en même temps l'on ouvrira, pour se montrer libéral, la porte du Ciel à tous ceux qui vivent dans des erreurs damnables [...] Ces hommes [...] prendront tous les dehors et auront toutes les apparences de la piété; mais ils n'en auront ni l'esprit ni la réalité. Loin de là, ils se moquent entr'eux de tout ce qui est sacré, et tournent en dérision le bon peuple attaché à toutes ses pratiques religieuses, et disent que la Religion n'est bonne que pour lui.[1206]

« Pour bien s'en convaincre », poursuit Mgr Bourget, « il faut les juger, non par leurs paroles, car ils se vantent d'être les seuls bienfaiteurs du genre humain, mais par leurs œuvres. Car on ne peut vraiment connaître l'arbre qu'à ses fruits »[1207]. On trouve ici des atomes crochus avec la critique qu'adresse Garneau aux « cultes » révolutionnaires, et avec son parti pris pour une politique au plus près du sol :

> Depuis la conquête sans se laisser distraire par les philosophes ou les rhéteurs sur les droits de l'homme et autres thèses qui amusent le peuple des grandes villes, il [le peuple] a fondé sa politique sur sa propre conservation, la seule base d'une politique recevable par un peuple.[1208]

C'est du sol religieux que devaient donc pousser les institutions et les idéaux nationaux, en cela volontairement populaires, voire démocrates. C'est ce que propose en maintes occasions Mgr Bourget, non sans rappeler la Sainte-Alliance patriotique de Parent :

> le patriotisme religieux est l'amour tendre, fort et désintéressé que la Religion seule peut inspirer pour la patrie. Ceux qui sont animés de ce patriotisme ont pour principe que leur âme est à Dieu, et leur corps à leur pays. Ils vivent donc de la même vie, en ne vivant que pour la Religion et la Patrie. Voilà pourquoi ils sont en même temps bons Chrétiens et bons Citoyens. Ce patriotisme religieux fait que le bon Citoyen

---

[1206] *Ibid.*, p. 137.
[1207] *Ibid.*, p. 136.
[1208] François-Xavier Garneau, *Histoire du Canada*, tome 4, imprimé par John Lovell, 1852, p. 316-318.

> aime et défend la Religion comme s'il était Prêtre; et que le Prêtre aime et défend sa Patrie comme s'il était Citoyen. Avec cet amour mutuel, ces deux hommes se rencontrent, tantôt sur le terrain de la Politique, et tantôt celui de la Religion, sans jamais se blesser. Tout au contraire, ils s'entr'aident, avec tant de cordialité, que toujours, ils prospèrent dans leurs entreprises, qui n'ont du reste d'autre but que le maintien des bons principes et le bonheur du peuple.[1209]

Si les Canadiens français avaient été libéraux, auraient-ils combattu pour leurs droits religieux « sous domination étrangère » se demande Bourget? Et que resterait-il alors des Canadiens français, poursuit-il? « Qui donc serait assez ennemi de tout bien pour vouloir travailler à déchirer nos entrailles, pour en arracher le patriotisme religieux qui fait notre gloire nationale, aussi bien que le bonheur de nos familles? »[1210] C'est le catholicisme qui inspire la vie collective, c'est le principe « sur lequel seul peuvent reposer solidement les sociétés humaines »[1211], celui à même d'assurer « la prospérité des sociétés humaines »[1212]. Soulignant la fête nationale Saint-Jean-Baptiste de 1868, Mgr Bourget réitère que chaque fête « fait ses impressions, pour conserver notre religieuse nationalité. On aime la religion qui donne un si puissant protecteur à la nationalité, et on s'attache à la nationalité en la voyant croître à l'ombre du sanctuaire sous la protection du plus grand des enfants des hommes »[1213].

Ainsi des sociétés de tempérance qu'il fonde, qui assurent la salubrité des hommes, du catholique comme du citoyen; ainsi des nombreuses congrégations religieuses, qui prennent en main les différents besoins des hommes, du catholique comme du citoyen; ainsi de la colonisation, qui « est une œuvre de foi, quoique, sous un autre rapport, elle doive être considérée comme une affaire temporelle, puisqu'il

---

[1209] Mgr Bourget, *Extraits des mandements, lettres pastorales et circulaires de Monseigneur Ignace Bourget*, *op. cit.*, p. 105.
[1210] *Ibid.*, p. 106.
[1211] *Ibid.*, p. 160.
[1212] *Ibid.*, p. 176.
[1213] *Ibid.*, p. 168.

s'agit de procurer des terres à nos compatriotes »[1214]. Ne serait-il pas paradoxal, poursuit Mgr Bourget, qu'il en soit autrement, que le catholicisme ne soit qu'une piété « sensualiste », privée, qu'il soit autre chose que social, politique, national, c'est-à-dire intégral, s'agissant qu'avec un autre

> esprit, on aime la religion, mais il ne faut pas qu'elle gêne l'usurier dans ses transactions injustes, le prêteur dans ses prêts illicites, le marchand dans son commerce frauduleux, le cultivateur dans ses marchés iniques, l'aubergiste dans son trafic honteux de liqueurs enivrantes, l'homme d'affaire dans la négligence de ses devoirs, l'électeur dans ses moyens de corruption pour arriver à ses fins, les jeunes gens dans la poursuite d'une alliance illicite et malheureuse, le riche dans sa dureté pour le pauvre, le pauvre pour la vie oisive et fainéante, la jeune fille dans son amour de la toilette, du luxe et des plaisirs, l'écrivain dans les productions impies ou immorales de son esprit?[1215]

C'est néanmoins Mgr Laflèche qui articule plus nettement le lien entre politique et religion, catholicisme et nationalisme, Église et État. Comme l'écrivit Roberto Perin, Mgr Bourget n'était pas théoricien, mais quelque chose comme un « homme d'État ». Avec les Monseigneurs Plessis, Lartigue, Bourget et Taschereau, Mgr Laflèche se classe selon Philippe Sylvain parmi les « hommes de premier plan »[1216] de l'Église canadienne du XIXe siècle, qui « doivent figurer dans la galerie des grands bâtisseurs du Québec »[1217], qui ont été « de puissants manieurs d'hommes »[1218], dont « la forte personnalité, qualités et déficiences entremêlées, a souvent infléchi le cours des événements, non seulement de l'intérieur de leur diocèse respectif, mais encore sur le plan national »[1219]. Ainsi, « l'étude de leur vie et de leur action s'impose pour apprécier correctement la place que l'Église tint dans

---

[1214] *Ibid.*, p. 33.
[1215] *Ibid.*, p. 142.
[1216] Philippe Sylvain, « Préface », Nive Voisine, *Louis-François Laflèche*, Saint-Hyacinthe, EDISEM, p. 9-10.
[1217] *Ibid.*
[1218] *Ibid.*
[1219] *Ibid.*

l'édification de notre armature collective », car « nous continuons à vivre de l'élan qu'ils ont imprimé au destin québécois »[1220]. Parmi eux, Mgr Laflèche (1818-1898) « s'est tellement identifié avec le milieu canadien-français que la méconnaissance du rôle qu'il assuma pendant près d'un demi-siècle nous empêcherait de comprendre adéquatement tout un pan de notre patrimoine religieux, politique et culturel »[1221]. Il fut pour les siens un « éveilleur de patriotisme et un mainteneur de fierté nationale »[1222]. Il permet notamment de comprendre l'ultramontanisme « tel qu'il se manifeste en notre milieu »[1223].

Bien au fait des migrations des Canadiens français, puisqu'il commence sa carrière comme missionnaire dans l'Ouest canadien, Mgr Laflèche déplore à son retour au diocèse de Nicolet (1856), dont il deviendra le deuxième évêque (1867), l'exode des Canadiens français aux États-Unis, que cherchait pour sa part à freiner Mgr Bourget avec les projets de colonisation du Québec. Le ton qui lui est connu est donné dès 1864 :

> tout véritable Canadien, qui a dans son âme une étincelle de patriotisme devrait repousser avec horreur la pensée d'abandonner sa patrie, pour aller se donner ou se vendre pour quelques piastres à d'orgueilleux étrangers, qui les exploiteront avec habileté, s'enrichiront du produit de leur travail, en les méprisant, et les regardant comme la lie de la société, et comme les hommes les plus propres à faire le métier d'esclave.[1224]

Sa conception de la société, explique Nive Voisine, vient « fondamentalement » de Félicité de Lamennais, et « surtout » d'un membre de son école, René-François Rohrbacher, tandis que ses idées politiques sont puisées chez Joseph de Maistre, le vicomte de Bonald et Louis Veuillot, qu'il rencontre quelques fois à Paris[1225]. Non

---

[1220] *Ibid.*
[1221] *Ibid.*
[1222] *Ibid.*
[1223] *Ibid.*
[1224] Nive Voisine, *Louis-François Laflèche. Deuxième évêque de Trois-Rivières*, *op. cit.*, p. 97.
[1225] *Ibid.*, p. 105, 134.

seulement Mgr Laflèche systématise-t-il la conception ultramontaine canadienne-française de la nation et du politique, mais il lui imprime une théodicée de l'histoire offrant un horizon d'action; il raffermit le destin providentiel du « patriotisme religieux » de Mgr Bourget, semblable à celui formulé quelques années plus tôt par Edmé Rameau de Saint-Père[1226], et que l'on retrouve disponible chez Garneau. Au-delà de ses combats en faveur de la Constitution de 1867, des écoles franco-catholiques à l'extérieur du Québec, de l'intervention catholique « programmiste » en politique ou contre la direction « libérale » de l'Université Laval, c'est à son célèbre ouvrage *Quelques considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille*, paru en 1866, que se fait connaître Mgr Laflèche[1227].

Ce célèbre ouvrage de Mgr Laflèche, qui reprend des articles publiés dans le *Journal des Trois-Rivières* au cours de l'année 1865, acquiert valeur de programme religio-politique. L'ambition est donnée dès l'article 1, qui cite en exergue Charles de Montalembert :

> Qu'il nous soit permis ici de signaler avec le plus profond respect et de regretter une omission dans l'enseignement de notre clergé, du reste si intelligent et si admirable. Il ne nous enseigne pas la pratique de ces devoirs nouveaux (*devoirs politiques*) et le moyen de les concilier avec les lois générales de la religion. Le plus souvent il garde à ce sujet un silence complet. Quand il parle, on le croirait involontairement enchaîné à des habitudes respectables sans doute dans leurs temps, mais qui se trouvent en contradiction complète avec la nature et l'origine des pouvoirs nouveaux.[1228]

[1226] Dès de *La France aux colonies. Études sur le développement de la race française hors de l'Europe : Les Français en Amérique : Acadiens et Canadiens*, Paris, A. Jouby, 1859.

[1227] « Désormais, la pensée de Laflèche, déjà transmise aux quelques 500 familles abonnées au journal trifluvien et aux centaines de membres des "Cercles de lecture", connaîtra une large diffusion par l'intermédiaire des bibliothèques curiales, paroissiales et collégiales. Encore en 1909, on en conseille la lecture aux étudiants du grand séminaire des Trois-Rivières. » René Hardy, « L'ultramontanisme de Laflèche : genèse et postulats d'une idéologie », *op. cit.*, p. 197. Il fut aussi réduit et reproduit en brochure en 1924 sous le titre *Le Patriotisme*, par l'École sociale populaire de Montréal.

[1228] Cité dans Louis-François Laflèche, *Quelques considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille*, Montréal, Eusèbe Sénécal Imprimeur-éditeur, 1866, p. 7.

Ces « devoirs nouveaux » en lien aux « pouvoirs nouveaux », c'est bien de la nation, de la liberté et de la démocratie dont il est question. C'est donc un précis religio-politique en contexte national, démocratique et « libéral » canadien que signe Mgr Laflèche – et non en contexte d'Ancien régime, à l'aune d'une pensée gallicane ou d'une fantasmatique théocratie; bien que l'intégralisme catholique, sous toutes ses formes, comporte des « tentations »[1229], dont nous traiterons plus loin. Pour Mgr Laflèche, la nation se reconnaît à sa religion, à sa langue, à ses coutumes et à ses lois, à qui Dieu destine une mission providentielle, à l'image des génies nationaux de Herder et de Fichte, lecteurs de la « théorie de l'harmonie préétablie » de Leibniz, critiques de Lumières froidement abstraites et impérialistes : « le patriotisme est un de ces sentiments que l'auteur de la nature a gravés lui-même en traits de feu dans le fond de l'âme humaine [...] L'amour du sol natal se retrouve partout, sous les glaces du pôle comme dans les déserts brûlants de l'Afrique. »[1230] Si l'Histoire a un sens en modernité, elle est informée par Dieu dans les théodicées, où les nations figurent comme données naturelles, et non comme artifices, commodités passagères. C'est à la culture et non à la race que se distinguent les nations chez Mgr Laflèche. C'est précisément l'un des mérites du catholicisme selon Mgr Laflèche de savoir « élever » et « perfectionner » à son expression véritable, c'est-à-dire juste et mesurée, le sentiment national[1231].

L'école prend dès lors valeur d'institution centrale, à même de socialiser autant à l'univers culturel qu'à la vérité chrétienne, loin de laquelle doit se tenir l'État, qui n'a pour seul mandat en la matière que celui de respecter et d'appuyer le libre arbitre des parents. Le droit légal, lorsqu'il est juste, s'érige ainsi chez Laflèche sur le droit naturel, celui des familles, celui de la religion à laquelle est destinée l'âme des personnes, celui de l'existence d'un monde constitué de nationalités amenées à

[1229] Alain Besançon, *Trois tentations dans l'Église*, Paris, Calmann-Lévy, 1996; *Problèmes religieux contemporains*, Paris, Éditions de Fallois, 2015.
[1230] Cité dans Louis-François Laflèche, *Quelques considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille*, *op. cit.*, p. 27-28.
[1231] *Ibid.*, p. 29-31.

réaliser leur destin propre, voulu par Dieu, à plus forte raison lorsque l'histoire effective d'une nation témoigne d'une vocation apostolique. En cela, la langue nationale est non seulement une donnée du droit naturel, du droit historique du monde réel, pourrions-nous dire, mais elle est aussi essentielle à l'apostolat, puisqu'elle touche à l'intime de la langue maternelle, à l'intimité des sentiments innés. « Les enfants dans la famille parlent la même langue, ils ont la même foi; les rapports qu'ils ont entr'eux établissement des usages et des coutumes qui leur sont aussi chers que la vie; ils les emportent avec eux en entrant dans la société. »[1232] Le rôle du pasteur en contexte démocratique est alors de rappeler à l'électeur catholique les caractéristiques qu'il devrait chercher dans ses délégués, son gouvernement et sa constitution, afin qu'ils soient les plus en accord avec le monde crée par Dieu, et le destin voulu par Lui. Celui des Canadiens français « est essentiellement religieu[x] : c'est la conversion au catholicisme des pauvres infidèles qui habitaient ce pays, et l'extension du royaume de Dieu par la formation d'une nationalité avant tout catholique »[1233].

Si la nationalité comme les familles tirent leur origine de Dieu, dont l'Église est la représentante et la continuation sur terre, le rôle de l'État s'en trouve circonscrit. Toutes les formes de gouvernement sont légitimes, existant selon la volonté de Dieu, méritant par là respect et loyauté[1234]. Tirant donc elles aussi leur légitimité – et leur protection – de Dieu, c'est à ses fins dernières qu'elles doivent tendre, ici le respect de l'ordre naturel et son élévation vers les fins surnaturelles, le Bien commun, contraire à la « tyrannie », à « l'abus d'autorité »[1235]. Si l'Église englobe hiérarchiquement l'État, elle ne s'y substitue pas pour autant; lui aussi a son rôle propre à jouer dans l'économie du salut. L'Église interviendra toutefois directement dans la politique pour les affaires qui relèvent à son sens du spirituel – dont elle se dit seule juge – et dans les affaires dites mixtes (éducation, mariage, etc.), qui touchent aux deux sphères – l'essentiel des débats et conflits religio-politiques se

---

[1232] Louis-François Laflèche, *op. cit.*, p. 67.
[1233] *Ibid.*, p. 47-50.
[1234] *Ibid.*, p. 93-95.
[1235] *Ibid.*, p. 88.

trouve là. Si l'État était seul juge des « questions mixtes », voire des questions « spirituelles », le libéralisme pourrait exclure l'Église de la société chrétienne, la « bannir de la société »[1236] comme des écoles. Selon Mgr Laflèche, l'État saperait alors sa propre autorité qui, ne relevant plus en dernière instance de Dieu, elle serait alors soumise aux aléas des gouvernants, qu'il s'agisse de despotes, d'oligarques, d'une majorité tyrannique : chaque régime est susceptible de perversion, de s'écarter du Bien commun voulu par Dieu. En cela, en régime démocratique, c'est au peuple qu'est déléguée la souveraineté divine : « *Vox populi, vox Dei* : la voix du peuple, c'est la voix de Dieu, si toutefois le peuple a apporté dans l'accomplissement de son mandat divin la fidélité du prophète », celle du peuple de Dieu, du peuple choisi d'Israël[1237].

Ainsi l'État libéral des réformistes est bien celui désiré par l'Église catholique au Bas-Canada (et vice et versa), celui pour lequel elle combattra lors de la Confédération – nous y viendrons très bientôt. Un État qui en matière spirituelle (mariage, divorce, écoles, etc.) suit la ligne directrice de l'Église, qui fait sien la vocation providentielle du peuple canadien-français, qui concède à l'Église la prise en charge de la société civile, qui s'informe et s'abreuve auprès de l'Église en moult matières. Cet État, c'est celui souhaité par une Église ultramontaine, qui combat avec succès l'État anglo-anglican, puis l'État laïciste, et leur Église souhaitée, l'Église gallicane; en cela une l'Église des ultramontains est une Église « libre et souveraine ». La primauté du spirituel sur le temporel la pousse à l'autonomie, et ainsi à celle de la nation canadienne-française, à laquelle elle propose un projet de société, un projet intégral, celui de l'Église-nation. Une Église romaine, donc, dont Parent et Garneau comprenaient et souhaitaient l'importance au Bas-Canada. En cela, à l'image de la distinction entre moderne et modernisme, l'Église ultramontaine sait apprécier l'État libéral, les libéralités, mais non point l'État du libéralisme, les radicalismes, pas plus que son alliée, l'Église gallicane, soumise à l'État

---

[1236] *Ibid.*, p. 165.
[1237] *Ibid.*, p. 192.

monarchique, français puis anglais, précisément prolongée ici par ces messieurs français de Saint-Sulpice.

Ainsi l'Église ultramontaine combat-elle le radicalisme libéral des Rouges et de l'Institut canadien, comme naguère celui du parti Patriote révolutionnaire. Car, non contents d'encourager la rébellion, les Rouges s'élevèrent contre la religion et pour l'annexion aux États-Unis, au nom de la démocratie républicaine. Ils montrent *a contrario* la popularité de l'Église ultramontaine, par leur détachement progressif du peuple et de son contexte politique et national. Fernand Dumont soupèse les conséquences de « cette nouvelle orientation idéologique [des Rouges qui] devait marquer, semble-t-il, la rupture effective des leaders et de la population. En devenant de plus en plus abstraite, elle s'éloignait de la société traditionnelle où était insérée la grande partie du peuple. »[1238] Denis Monière, qu'on ne peut soupçonner de biais clérical, explique ainsi le déclin des Rouges :

> il semble bien qu'en désespoir de cause, les libéraux radicaux préférèrent la prospérité et la jouissance des libertés républicaines à la nationalité. De toutes façons, celle-ci est amenée à disparaître par l'annexion au Canada anglais et à cette perspective, l'*Avenir* préfère la disparition par l'annexion aux États-Unis.[1239]

Garneau vient encore à l'esprit, rappelant la mission aussi naturelle que providentielle des nations, qu'on ne saurait abandonner sous peine de dévoiement :

> si je m'abandonnais, comme eux, à ces pensées sinistres, loin de vouloir retracer les événemens qui ont signalé sa naissance et ses progrès, et de me complaire dans la relation des faits qui l'honorent, je ne trouverais de voix que pour gémir sur son tombeau. Je me couvrirais la tête pour ne pas voir agoniser ma patrie, expirer ma race. Non, homme d'espérance, l'on n'entendra jamais ma voix prédire le malheur ; homme de

---

[1238] Fernand Dumont, « Idéologie et conscience historique dans la société canadienne-française au XIXe siècle », Jean-Paul Bernard (dir.), *Les idéologies québécoises au 19e siècle*, Montréal, Boréal Express, 1973, p. 72.
[1239] Denis Monière, *op. cit.*, p. 176.

> mon pays ; l'on ne me verra jamais, par crainte ou par intérêt, calculer sur sa ruine supposée pour abandonner sa cause.[1240]

L'idéologie des Rouges, poursuit Monière, « est l'expression d'une fraction de plus en plus restreinte de la petite bourgeoise; elle s'attaque au clergé, mais lui reconnaît un rôle social indispensable et; elle ne réussit pas à réconcilier nationalisme et démocratie... »[1241] Comme l'écrit Jean-Paul Bernard en 1980 du « démocratisme » et du « libéralisme » des uns et des autres,

> [d]epuis maintenant une génération, on a fait la critique du pouvoir social du clergé québécois. Et il fallait le faire. Le point de vue, qui a dominé dans cet examen de la question, celui qui assimile simplement libéralisme, progrès et modernité d'une part, et catholicisme et conservatisme social d'autre part, fait la part trop belle aux libéraux [...] Le libéralisme, idéologie de la bourgeoisie, mérite qu'on en fasse la critique [...] Si on ne confond pas progrès et libéralisme, sens de l'histoire et progrès libéral, si on appelle progrès social l'évolution dans le sens de l'égalité, la question du cléricalisme et de l'anticléricalisme québécois au 19e siècle pourra être reconsidérée avec profit.[1242]

En effet, l'Église catholique ultramontaine, appuyée des nationalistes réformistes, modérément libéraux, se voulait assurer le progrès du peuple, sa croissance nationale, en cela démocratique, avec les outils et les avantages d'une liberté bien comprise, cette « sainte » liberté dont parla tant Garneau, cette « sainte alliance » que réclamait tant Parent, enracinée, naturelle, perfectionnée, protégée et protégeant des artifices, des ruses et des coups de force des puissants qui semblaient avoir été le lot du petit peuple canadien-français depuis la Conquête. Et c'est à ces seules conditions et corrections que la Conquête pouvait être dite providentielle[1243], et

---

[1240] François-Xavier Garneau, *Histoire du Canada*, tome 1, *op. cit.*, p. 23.
[1241] Denis Monière, *op. cit.*, p. 177.
[1242] Jean-Paul Bernard, « Les fonctions intellectuelles de Saint-Hyacinthe à la veille de la Confédération », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 47, 1980, p. 17.
[1243] Louis-François Laflèche, *op. cit.*, p. 72-77.

légitime la « monarchie tempérée » anglaise – dont la « force et la beauté »[1244] sont libérales et traditionnelles, plutôt que tyranniques et abstraites. Pour employer un vocabulaire contemporain, c'est à son éthique, celui de la liberté des peuples, fondée sur la liberté religieuse et la vocation divine du Bien commun, qu'étaient jugés les gouvernements, nationalistes inclus. Et c'est même au bonheur qu'elle peut seule peut procurer à l'ensemble du corps social que la religion était défendue, de Parent à Mgr Laflèche. Comme l'écrit Joseph Yvon Thériault, dont le constat s'applique à toutes les petites nations nées en modernité sous le signe du romantisme, c'est en tant que « peuple d'héritage » et non « peuple d'individus » que se pose chez eux la question démocratique[1245], et au mitan du XIXe siècle, celui des nationalités et du réveil catholique.

5. *Mise en sens*, *mise en forme* et *mise en acte* de l'affinité élective ultramontaine et nationaliste

5.1 Aux sources mennaisiennes du nationalisme et du catholicisme canadien-français – mise en sens

Le temps est venu de systématiser notre propos et d'expliciter les sources intellectuelles affinitaires des nationalistes réformistes et ultramontains au milieu du XIXe siècle, dont les inspirations intellectuelles convergentes ont été rapidement nommées au fil de ce chapitre. À l'évidence, les auteurs lus par nos intellectuels et hommes politiques sont nombreux et variés; nous nous intéressons à ceux, et plus particulièrement à celui, qu'ils ont tous lus et apprécié : Félicité de Lamennais (1782-1854). Comme l'écrivait Lionel Groulx,

---

[1244] *Ibid.*, p. 72-77; 100-115.
[1245] Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité: Mémoire et démocratie au Québec*, *op. cit.*, p. 295.

> [l]'on n'a pas fini d'explorer l'influence de Félicité de La Mennais au Canada français. Le réveil du catholicisme français vers 1830 suscita trop d'échos en France et dans le monde catholique pour qu'il ne traversât point l'océan. Les plus grands esprits s'étaient épris de la doctrine du chef d'école de La Chesnaie [...] Il est bien connu aujourd'hui que non seulement les *Paroles des croyants* furent lues au Bas-Canada par les hommes politiques et les quelques intellectuels de l'époque; l'*Essai sur l'indifférence* émut aussi beaucoup de personnages du clergé canadien-français, surtout dans le monde enseignant. Il paraît bien assuré que le journal *l'Avenir* compta aussi quelques.[1246]

Sa pensée trône parmi les « néo-catholiques »[1247] français tels Henri Lacordaire (1802-1861) et Charles de Montalembert (1810-1870), enfants mécontents de la Révolution française et héritiers turbulents de Joseph de Maistre (1753-1821), de Louis de Bonald (1754-1840) et de François-René de Chateaubriand (1768-1848). Ils pavèrent la voie à une ressaisie de l'Église catholique en modernité, sous les atours d'une « société parfaite » justifiant sociohistoriquement sa pertinence, se jugeant apte à guider le temporel vers un « véritable » progrès, délestée du poids des monarchies gallicanes. Charles Bénichou, spécialiste du romantisme et des romantiques français,

---

[1246] Lionel Groulx, « "Lamennais au Canada français". L'Entraide fraternelle. District Saint-Jean-Baptiste, La Prairie, Frère Robert-Eugène Marcotte, De "L'Avenir" à "L'Avenir" », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 18, n° 3, 1964, p. 461.

[1247] « On peut parler de néocatholicisme à partir du moment où des écrivains de foi catholique modifient l'expression traditionnelle de cette foi pour la justifier aux yeux d'un public moderne détaché de l'Église. Les nouveautés qui, dans un tel projet, accompagnent la réaffirmation du dogme, vont dans deux directions principales. D'une part, on voit éclore une sensibilité catholique nouvelle en marge de celle qui se manifestait traditionnellement dans la piété [...] D'autre part, on refait, selon des voies peu familières à la tradition catholique, le schéma de l'histoire humaine, en l'orientant vers un avenir qui puisse inclure les valeurs laïques contemporaines; liberté, progrès, émancipation des déshérités, régénération finale de l'espèce. [...] Ils espéraient aussi que la société, sous cette égide maintenue, se transformerait moins radicalement, en tout cas avec moins de péril. Suivant les temps et les milieux, le calcul conservateur ou l'ouverture à l'avenir, qui composent ensemble le néocatholicisme, purent l'emporter, et la critique, de droite ou de gauche, se donner libre cours contre cette version moderne, ambigüe, de la Politique tirée de l'Écriture. [...] La génération suivante a unifié cet héritage divers, en l'interprétant avec une volonté accrue d'orthodoxie. » Paul Bénichou, « Le néocatholicisme », *Romantismes français I*, Paris, Gallimard, 2004 (1977), p. 507-509.

n'hésite pas à classer parmi eux les « néo-catholiques », expliquant ainsi la longue carrière romantique du catholicisme :

> une fois la philosophie des Lumières rejetée comme subversive, et la concurrence s'ouvrant pour sa succession entre diverses doctrines réparatrices, celles-là même que les philosophes avaient prétendu ruiner, et qui depuis toujours se donnaient pour le soutien de l'ordre social, pouvaient retrouver de nouvelles chances.[1248]

La science n'enseigne pas les fins dernières de l'Humanité, mais seulement les moyens d'atteindre telle ou telle fin. Et comme la religion demeurait populaire dans un monde qui s'était érigé contre lui,

> elle jouissait d'un précieux avantage; la vérité qu'elle enseignait incluait la destination de l'homme. La volonté divine ordonne, dans les deux sens de ce mot, ce qui est et ce qui doit être; dans un tel système, une fois admis, les fins proposées sont irrécusables. Aussi peut-on sans le modifier y inclure, comme agréées de Dieu, telles valeurs modernes que repoussait la religion des siècles précédents [...] C'est ce qu'a professé le néocatholicisme, qui n'a pas voulu que le pouvoir d'injonction de justification propre à la religion servît à accréditer indéfiniment, au péril de la religion elle-même, une société et des valeurs défuntes. Ceux qui ont pris cette position pensaient qu'en renonçant à l'immutabilité absolue, le vieux pouvoir spirituel sortirait victorieux et vivant de la crise.[1249]

Son de cloche semblable chez Yvan Tranvouez, qui en vient dès lors à distinguer les intransigeants réactionnaires des intransigeants progressistes :

> les intransigeants réactionnaires, politiques de courte vue ou gallicans impénitents, bornent leur objectif à la restauration de l'Ancien régime, et rejoignent la cause légitimiste. D'autre part, ceux que nous appellerons les intransigeants progressistes, à la fois plus passéistes par leur inspiration et plus actuels par leur projet, gens de haute ambition cléricale,

---

[1248] *Ibid.*, p. 507.
[1249] *Ibid.*, p. 508.

> ne parlent pas moins que de refaire la chrétienté, mais de la refaire nouvelle, leur perspicacité les laissant sans illusions sur l'éventualité d'un recul sur les valeurs modernes. Catholiques intégraux, à la manière du Moyen-Âge, ils comprennent avec acuité la nécessité d'intégrer à la vision chrétienne les valeurs nouvelles mises en circulation par les Lumières. Les catholiques intransigeants progressistes vont donc produire de nouveaux discours de chrétienté, de nouveaux intégralismes.[1250]

Pareil catholicisme voulu authentique et d'actualité oscillait ainsi, selon les époques, les lieux et les auteurs, entre le « calcul conservateur ou l'ouverture à l'avenir qui composent ensemble le néocatholicisme »[1251]. À l'instar du romantisme, il passait au tamis de la tradition les nouveautés modernes, pour un progrès lent mais régulier, en phase avec ce que les sociétés avaient patiemment bâti – et aimé – au fil des siècles, lui ajoutant en cela le tamis premier de sa Tradition. L'origine du néocatholicisme laissait présager sa tension interne: « elle est née dès les lendemains de la crise révolutionnaire, et au sein même de la contre-révolution. »[1252] Ainsi la pensée de Lamennais a-t-elle pu, au gré de sa propre évolution, influencer l'ensemble des milieux intellectuels et politiques canadiens-français – sauf les gallicans sulpiciens français. Par exemple, le « premier Lamennais », avant sa condamnation romaine en 1832 et en 1834, fut lu avec enthousiasme par le clergé canadien-français devenu avec lui ultramontain, tandis que le « deuxième Lamennais », devenu républicain et en rupture avec Rome, fut visité à plusieurs reprises à Paris par un Louis-Joseph

---

[1250] Yvan Tranvouez, « Lamennais et le catholicisme intransigeant post-révolutionnaire : la logique de l'*Essai sur l'Indifférence*», *Actes du Colloque Lamennais*, Université Paris X – Nanterre, juin 1975, p. 24.
[1251] Paul Bénichou, « Le néocatholicisme », *op. cit.*, p. 508-509.
[1252] *Ibid.*

Papineau en exil[1253]. C'est auprès de lui que s'est «d'abord et avant tout» abreuvé l'ultramontanisme canadien-français, selon Nive Voisine[1254].

Soucieux de souligner son caractère français, Yvan Lamonde note l'introduction de Lamennais au Bas-Canada en 1819, avec l'abbé français Jacques-Ladislas-Joseph de Calonnes (1743-1822), qu'un parent lui a suggéré depuis Paris[1255]. Louis Rousseau, avec Claude Galarneau[1256], repère plutôt la découverte décisive de Lamennais en 1819-1820, lors du voyage de Mgr Lartigue, premier évêque ultramontain et nationaliste bas-canadien, à Londres et à Paris, dès lors aussi « premier disciple de Lamennais », « l'un de ses premiers et plus illustres disciples » au Bas-Canada[1257]. À l'initiative de Mgr Lartigue, avec l'appui de Jean-Charles Prince et de Joseph-Sabin Raymond[1258], Lamennais fut enseigné au séminaire de Saint-Hyacinthe, pépinière d'ultramontains[1259]. Rousseau y voit les sources intellectuelles du renouveau religieux et nationaliste ultramontain, qu'il a longuement cherchées, avec ce romantisme catholique qui a imprégné la culture politique bas-canadienne[1260] :

[1253] Ruth L. White, *Louis-Joseph Papineau et Lamennais. Le chef des Patriotes canadiens à Paris: 1839-1845: avec correspondance et documents inédits*, LaSalle, Hurtubise HMH, 1983; Philippe Sylvain, « Lamennais : l'ultramontain et le libéral. Son influence aux États-Unis et au Canada français », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 57, n° 3, 1987, p. 67-80.

[1254] Nive Voisine, «L'ultramontanisme canadien-français au XIXe siècle», Nive Voisine et Jean Hamelin (dirs.), *Les ultramontains canadiens-français*, *op. cit.*, p. 68.

[1255] Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec, 1760-1896*, *op. cit.*, p. 98.

[1256] Claude Galarneau, « L'abbé Joseph-Sabin Raymond et les grand romantiques français (1834-1857) », *Rapport de la Société historique du Canada*, vol. 42, n° 1, 1963, p. 81-88.

[1257] Gilles Chaussé, « Lartigue et Lamennais », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 57, n° 3, 1987, p. 81-86; Gilles Chaussé, « Un Évêque mennaisien au Canada : Monseigneur Jean-Jacques Lartigue », Nive Voisine et Jean Hamelin (dirs.), *Les ultramontains canadien-français*, *op. cit.*, p. 105-120; François Beaudin, « L'influence de la Mennais sur Mgr Lartigue, premier évêque de Montréal », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 25, n° 2, 1971, p. 225-237.

[1258] Michel Couture, « Le Mouvement mennaisien », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 1939-1940, p. 73. Il offre un point de vue sur les divers milieux (littéraires, politiques, religieux, scolaires) où se fait sentir la pensée de Lamennais, quoiqu'il n'offre pas toujours de clé pour comprendre ses tous aussi divers emplois.

[1259] Christine Hudon, *Prêtres et fidèles dans le diocese de Saint-Hyacinthe, 1820-1875*, *op. cit.*; Yvan Lamonde, *La philosophie et son enseignement au Québec, 1665-1920*, Montréal, Hurtubise HMH, 1980.

[1260] Gilles Gallighan, « Le romantisme et la culture politique au Bas-Canada », Maurice Lemire (dir.), *Le romantisme au Canada*, Québec, Nuit Blanche Éditeur, 1993, p. 119-131.

> J'ai mis plusieurs années pour cerner le processus de reformulation du réseau symbolique qui soutiendra les campagnes de prédications religieuses à partir de 1840 et provoquera la dynamique du réveil. Il faut trouver autre chose qu'un prophète singulier redéfinissant la culture à partir de sa propre expérience intérieure. Dans le cas du Bas-Canada, il s'agit d'un petit groupe au sein du jeune clergé montréalais, animé par Mgr Lartigue. Sa découverte des milieux mennaisiens, lors de son voyage de 1819-1820 à Londres et à Paris, crée un lien avec un centre de renouveau catholique qui, sous la Restauration, cherche à reconstruire une Église post-révolutionnaire en empruntant à la pensée traditionaliste. Celle-ci confère une place centrale à la religion dans l'établissement de nouveaux fondements de la société. [1261]

Sa pensée a tout autant marqué l'École littéraire et patriotique de Québec, dont Étienne Parent, dont François-Xavier Garneau[1262]. Lamennais était d'ailleurs proche des poètes de la renaissance polonaise, solidaire de leurs luttes nationales et catholiques, qui ont tant marqués Garneau à Londres – et qui sont pour beaucoup dans l'éloignement de Lamennais avec Rome, quand le Vatican refusa d'appuyer leurs luttes d'autodétermination révolutionnaires, dans les années 1830. D'où le soin qu'apportèrent l'abbé Casgrain en littérature, puis Pierre-Joseph-Olivier Chauveau en politique, à faire le tri parmi ces influences romantiques mennaisiennes, en séparant le bon grain de l'ivraie[1263] – dont l'exaltation non médiée par l'Église du sensualisme et du panthéisme d'avec un « romantisme sain »[1264], plutôt passée au tamis de la Tradition, des traditions, comme de la raison. Face au dualisme des philosophes, les

---

[1261] Louis Rousseau, « À propos du "réveil religieux" dans le Québec du XIXe siècle : où se loge le vrai débat? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 49, n° 2, 1995, p. 232-233. Lire aussi Louis Rousseau, « Impulsions romantiques et renouveau religieux québécois au XIXe siècle : quelques questions à propos de Joseph-Sabin Raymond », Maurice Lemire (dir.), *op. cit.*, p. 199-214.

[1262] Arsène Lauzière, « Le romantisme de François-Xavier Garneau », *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1961, p. 179, 181.

[1263] David M. Hayne, « Sur les traces du préromantisme canadien », *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1961, p. 137-157.

[1264] Séraphin Marion, « Les infiltrations romantiques » et « L'offensive romantique », Les lettres canadiennes d'autrefois, tome VII, Hull et Ottawa, Éditions « l'Éclair » et Éditions de l'Université d'Ottawa, 1952, p. 104.

mennaisiens cherchaient à réconcilier la Raison et la Foi avec une « apologétique moderne du catholicisme »[1265] :

> Alors que dans leur combat contre les Philosophes, les apologètes nombreux et défaits avaient été amenés à prouver la vérité de Dieu et de la religion en en faisant l'Autre d'une Nature maintenant quadrillée dans les limites de la raison, un en-soi transcendant pénétrant par effraction, pour ainsi dire, dans la subjectivité humaine humiliée, le premier XIXe siècle dira et sentira la vérité de la religion en explorant de mille manières l'harmonie entre Dieu, la Nature et l'histoire, élaborant le test de cette vérité dans le pour-soi de l'expérience religieuse, esthétique et morale intimes.[1266]

C'est là, poursuit Rousseau, « le creuset qui aura fourni à un petit groupe de jeunes clercs une nouvelle image stimulante et conquérante de la religion et de ses rapports harmonieux espérés avec la société, la politique et la culture »[1267]. Autrement dit, il s'agissait d'une vision de la société proposée par un romantisme catholique, ou un « catholicisme romantique »[1268], entendu comme enracinement culturel mais aussi comme médiation catholique, et ainsi comme arrachement civilisateur aux instincts essentialistes et aux philosophies naturalistes[1269], en cela à même d'assurer un « véritable » progrès des individus en société.

[1265] Claude Galarneau, « L'abbé Joseph-Sabin Raymond et les grand romantiques français (1834-1857) », *op. cit.*, p. 88.

[1266] Louis Rousseau, « Impulsions romantiques et renouveau religieux québécois au XIXe siècle : quelques questions à propos de Joseph-Sabin Raymond », *op. cit.*, p. 206.

[1267] Louis Rousseau, « À propos du "réveil religieux" dans le Québec du XIXe siècle : où se loge le vrai débat? », *op. cit.*, p. 232-233.

[1268] Yves-Marie Hilaire, « Les tendances nouvelles du catholicisme Européen. À l'époque romantique », Miroslaw Filipowciz, Églises-États-Nations à l'époque des Lumières et au XIXe siècle, Lublin, Intytut Europy Srodkowo Wschodniej, 2000, p. 63-69.

[1269] Ce sont notamment ces traits du romantisme que Robert Legros distingue de la philosophie des Lumières mais aussi du romantisme politique, comme enracinement et comme arrachement médié par la culture, lequel, en contexte catholique, *a fortiori* universaliste, prévient le romantisme politique, la philosophie de l'histoire de la race. Robert Legros, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1990; Robert Legros, « Le romantisme politique », Alain Renault (dir.), Lumières et romantisme, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 273-308.

La théorie du « sens commun »[1270] de Lamennais contribua grandement à réconcilier la Foi d'avec la Raison, avec les uns et coutumes populaires, ainsi qu'avec Rome – avant de l'en éloigner. Celle-ci postulait en effet, s'alliant d'une impressionnante recherche historique, anthropologique et ethnographique qui mobilisa toute une école à la Chênaie[1271], que la religion était au fondement de la société, de toutes les sociétés, où que le regard se tourne dans l'histoire humaine : « renouvelant profondément l'apologétique catholique, Lamennais se place donc sur le terrain de ses adversaires, celui de la critique rationnelle, et il entend prouver, en partant des facteurs de cohésion sociale, la "nécessité de la Religion". »[1272] Et cette religion ainsi découverte au fondement de la société, c'est bien le catholicisme, sous une forme ou une autre, avant même la Révélation biblique, qui en offre alors les termes pleinement explicités et déployés. C'est cette religion primitive, ou plutôt cette « révélation primitive » que Lamennais et consorts voient à l'œuvre dans le sens commun, là où la Création a « logiquement » déposée son esprit depuis la genèse du monde. Les traditions, us et coutumes, ce sens commun des peuples, contiennent donc tous la révélation primitive, et à degrés variables la Révélation biblique, et doivent donc, à l'instar de la Tradition ecclésiale, être traités avec le plus grand des respects. « Par la foi, l'histoire, la culture, voilà reconnu le fait démocratique, mais plus encore l'*habitus* national. »[1273] La Révélation biblique, comme la Tradition, offrent par la suite la clé de ce sens commun, parachèvent la Création et la révélation

---

[1270] Au Québec, lire Louise Marcil-Lacoste, qui voit dans le débat autour du sens commun l'un des premiers débats philosophiques canadiens-français, et le signe d'une tradition philosophique bien d'ici. « Sens commun et philosophie québécoise: trois exemples », *Philosophie au Québec*, Montréal et Paris-Tournai, Bellarmin et Desclée, 1976, p. 73-112.

[1271] Louis Le Guillou, « La religion primitive », *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité de Lamennais*, Paris, Armand Colin, 1966, p. 25-34; Jean-René Derré, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique, 1834-1834*, Paris, Librarie C. Klincksieck, 1962; Arthur McCalla, « The Mennaisian 'Catholic Science of Religion' : Epistemology and History in Early Nineteen-Century French Study of Religion », *op. cit.*

[1272] Yvan Tranvouez, *op. cit.*, p. 28.

[1273] Vincent Petit, *Église et Nation. La question liturgique en France au XIXe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 107.

primitive, faisant de la papauté le centre continué et perfectionné du dépôt sacré de la Création – mais aussi des traditions.

> La médiation de l'Église est donc indispensable, puisqu'elle seulement connaît parfaitement le chemin de la vraie nature voulue par Dieu. Non que l'Église doive assurer elle-même le pouvoir politique, mais elle fonctionne comme modèle directeur auquel la société doit se conformer; société parfaite fondée par le Christ, elle indique les principes qui doivent régir l'organisation politique.[1274]

L'universalité ainsi redécouverte du catholicisme, son point d'appui surélevé à Rome, expliquent son attachement à la diversité des peuples qui l'incarnent, tout comme son détachement des États; ainsi son ultramontanisme souvent nationaliste, pouvant prendre la forme locale de l'Église-nation.

> *A total separation of Christianity and nationality runs the risk either of nationality turning into an exaggerated nationalism and usurping the place of religion, or of Christianity becoming so absorbed with the things of heaven that it cannot find a place for the earthy messiness of cultural diversity.*[1275]

C'est cela aussi que semble enfin dégager la Révolution française, alors certes vue comme une œuvre satanique, mais néanmoins providentielle, ce dès Joseph de Maistre : la Révolution libère l'Église de sa servitude gallicane sous la monarchie absolutiste, comme elle a le potentiel de libérer les peuples et le sens commun, d'élites et de philosophies des Lumières formulées sous les monarchies absolutistes du siècle des Lumières. D'une part la Révolution française aurait le mérite de révéler l'état de privation avilissant dans lequel l'Église catholique gallicane avait été placée sous la monarchie absolutiste, subordonnée à l'État et à ses intérêts, jusque dans le dogme, et, ainsi donc, les bienfaits qu'un esprit de liberté «bien compris» pouvait apporter à l'Église catholique dans ce siècle nouveau, avec les libertés d'association,

---

[1274] Yvan Tranvouez, *op. cit.*, p. 27.
[1275] Dorian Llywelyn, *Toward a Catholic Theology of Nationality*, Lanham, Lexington Books, 2010, p. 119.

d'expression, de religion. Déprise de son ancien et encombrant allié politique et résolue à ne plus avoir de maîtres, l'Église catholique pouvait désormais, selon ces ultramontains, réaffirmer sa prééminence ontologique sur le temporel, dont l'infaillibilité papale, et réaffirmer la supériorité de l'Église sur l'État en matières spirituelles et mixtes, au premier chef en éducation. « La Religion », dit Lamennais, « est "l'air" nécessaire à la vie du "corps" social. L'Église dit le droit; elle ne l'exerce pas »[1276]. D'autre part, l'échec relatif de la Révolution française, notamment ses tentatives de « religion positiviste », son Dieu de la Raison, semblait indiquer la fidélité continuée des peuples à l'égard de la religion, ce que n'avaient pas prévu les philosophes et révolutionnaires illuministes. Pour ces ultramontains qui ne craignaient pas la science, mais y puisaient à pleine main pour y trouver et/ou y confirmer les desseins de la Providence et de l'Église, la fidélité du peuple au catholicisme avalisait leur théodicée de l'histoire, suivant laquelle l'Église catholique était appelée à revitaliser intégralement la société. La religiosité du peuple confirmait la nécessité historique et sociologique de l'Église catholique, au principe et au fondement de toutes les sociétés, tout en légitimant et en révélant la vocation naturelle et providentielle des peuples, car créés par Dieu, incarnant diversement sa Parole faite chair, participant de sa Providence. « *It is through (and only through) reference to and understanding of the implications of the Incarnation for all created reality that Christian theology will discover the role of particular communities within the universal vocation of beatitude.* »[1277]

Ainsi, comme la séparation entre l'Église et l'État, la science ou les libertés modernes, la démocratie ne se justifiait pas en elle-même, selon l'idée de la souveraineté absolue des peuples à décider d'eux-mêmes, mais pour ce qu'elle permettait dans l'avènement d'une nouvelle chrétienté, voire comme pis-aller pour lutter contre les charges antireligieuses et anticléricales. De fait, selon l'image programmatique que se faisait Lamennais du pontificat moyenâgeux de Grégoire VII

[1276] Yvan Tranvouez, *op. cit.*, p. 28.
[1277] Dorian Llywelyn, *op. cit.*, p. 179.

(1073-1085), les peuples trouvaient secours et protection auprès du Pape, lequel ne devait pas hésiter à intervenir dans les affaires politiques européennes. Par-devers les pouvoirs monarchiques et les pouvoirs politiques, l'alliance des peuples catholiques avec le Pape semblait une vision aussi idéale que naturelle, présente dès l'Ancien testament avec l'Alliance entre Dieu et le peuple de Moïse. On comprend ainsi l'enthousiasme des mennaisiens pour les luttes révolutionnaires de la Belgique, de l'Irlande, de la Grèce et surtout de la Pologne, ces rébellions de peuples catholiques contre les empires protestant et orthodoxe. Si, pour plusieurs, c'est sur cette question que se trouve la rupture entre Lamennais et Rome, Grégoire XVI refusant d'appuyer le combat politique révolutionnaire des Polonais contre le tsar russe, cette vision de l'alliance des peuples catholiques et du Pape continua néanmoins de fleurir chez ceux restés fidèles à la papauté, tel Montalembert[1278]. Le progrès et la liberté bien compris des peuples avaient un nom, celui du catholicisme romain en modernité. Ainsi les assauts républicains répétés contre les États pontificaux, dès Napoléon et la Révolution française, firent-ils de l'Église et plus particulièrement du Pape une figure martyre, qui ne manqua pas de soulever les analogies et les identifications avec la nation canadienne-française, toutes deux semblablement persécutées et martyres, toutes deux soumises à l'arbitraire des puissants, des idées modernes, menaçant l'autonomie indissociable du peuple et de l'Église[1279], de l'Alliance biblique entre Dieu et son peuple élu.

Cette esquisse accélérée de la pensée romantique et politique mennaisienne permet de souligner l'enthousiasme qu'elle a pu recevoir dans la petite nation catholique canadienne-française, alors promise à un destin aussi glorieux que prospère, mais aussi les conflits internes qu'elle a pu générer. En effet, ne pouvait-il

---

[1278] Louis Le Guillou, «Actualité de Lamennais», *Revue de l'Université d 'Ottawa,* vol. 57, n° 3, 1987, p. 11-22.

[1279] Mgr Bourget a écrit de nombreuses pages sur les Zouaves pontificaux canadiens-français, partis défendre Rome contre les troupes républicaines italiennes, où les analogies avec la papauté menacée sont centrales, paradigmatiques. Sur les Zouaves pontificaux, entre 1868 et 1870, René Hardy, *Les Zouaves*, Montréal, Boréal Express, 1980; Jean-Philippe Warren (dir.), *Les soldats du pape : les zouaves canadiens entre l'Europe et l'Amérique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2014.

arriver un moment où l'Église semblait en conflit avec le sens commun, et donc avec la révélation originelle, conduisant à douter de l'interprétation ecclésiale de la Révélation biblique, de son sens de l'histoire providentielle? La déception de Lamennais fut grande – et décisive – en voyant l'Église, face au siècle des nationalités, se joindre à la Sainte-Alliance, avec les monarchies, mêmes protestantes (Saint-Empire romain germanique) et orthodoxes (le Tsar russe), contre les peuples catholiques, notamment polonais, au nom de ses acquis territoriaux, les États pontificaux. Sa critique de l'Église ira croissante, comme son appel toujours plus déterministe, prescriptif, à ce que l'Église *doive* accepter les libertés modernes – ce que le *Syllabus des erreurs* critiqua durement : l'Église ne *doit* pas s'adapter au monde[1280]. Si les acides *Paroles d'un croyant* plurent à Papineau et Dessaulles, elles peinèrent les mennaisiens ultramontains de la première heure, français comme canadiens-français, ceux de l'*Indifférence en matière de religion*, qui défendirent un bon moment Lamennais, en distinguant sa théorie louable de ses saillies condamnables, lui trouvant par ailleurs des excuses, le jugeant maltraité par les gallicans français, qui l'auraient ainsi poussé au radicalisme, en plus de l'avoir calomnié à Rome[1281]. Chose certaine, Lamennais fut le seul à se retirer de l'Église; Montalembert, Lacordaire, Gerbet, et tous les autres de La Chênaie reconnurent l'autorité romaine, qu'ils avaient tant défendue. Les ultramontains canadiens-français en firent autant. Et donc sans abandonner les disciples de Lamennais restés fidèles à Rome – c'est bien Montalembert que Mgr Laflèche cite dès l'introduction de son opus –, ils se revendiquèrent aussi de figures plus doctes comme Louis de Veuillot[1282]. « [P]lus qu'une liquidation, il serait plus approprié de parler d'une

---

[1280] Marvin R. O'Connell, « Ultramontanism and Dupanloup : The Compromise of 1865 », *Church History*, vol. 53, n° 2, 1984, p. 211.
[1281] François Beaudoin, *op. cit.*
[1282] Voici un exemple de tri, proposé par nul autre que Pierre-Joseph-Olivier Chauveau: « Au moment où Ozanam commençait la lutte en faveur du catholicisme, les conditions en étaient fort inégales. Chateaubriand par son *Génie du christianisme,* de Maistre, de Bonald, par leurs écrits, l'abbé de Frayssinous par ses célèbres conférences, avaient ramené les esprits d'une impiété profonde à de meilleures dispositions. Mais il semblait qu'à la révolution de 1830, l'Église, identifiée avec la restauration, devait être de nouveau en butte à toutes les attaques, et mise pour bien dire au ban de la

mutation du mouvement. »[1283] La synthèse – et l'intégrité première du mennaisianisme – était par ailleurs moins compliquée au Bas-Canada qu'en France, là où l'idée de nation était défendue par les Républicains, où la Restauration pouvait sembler possible. Rien de tel au Bas-Canada, avec un régime monarchique parlementaire, au sein de laquelle évoluait une nation catholique dotée de libertés politiques, par le biais d'une Église libre de ses libertés religieuses[1284].

---

civilisation. Une jeunesse catholique ardente et généreuse essaya de combler le gouffre qui semblait se rouvrir entre l'Église et la société civile ; mais le chef autour duquel elle s'était groupée se lança dans de périlleuses aventures, et devenant indisciplinable, il finit par perdre la foi après s'être vu abandonné de ses disciples les plus brillants. Montalembert, Lacordaire et quelques autres, après avoir répudié les doctrines condamnées par Rome dans lesquelles Lamennais avait persisté, reprirent en sous-ordre ce qui leur paraissait raisonnable dans les projets de leur ancien ami. Pour cette tâche qui inspirait peu de sympathie à une partie importante des catholiques, et qui, d'un autre côté, provoquait les sarcasmes et la colère des ennemis de la religion, il fallait autant de courage que de talent. Mais, Dieu aidant, les choses prirent bientôt un autre aspect. Mgr Dupanloup qui avait été loin d'être sympathique aux amis de Lamennais, Louis Veuillot qui ne tarda pas à apporter à la cause catholique sa plume neuve et tranchante comme une épée, et bien d'autres encore, formèrent une phalange compacte décidée à obtenir du gouvernement de Juillet ce qu'il avait promis : *la liberté de l'enseignement.* » Pierre-Joseph-Olivier Chauveau, « Préface », Pierre Chauveau, fils, *Frédéric Ozanam. Sa vie, ses œuvres*, Montréal, C.O. Beauchemin & Fils, Libraires Imprimeurs, 1887, p. VII-VIII. Sur la postérité de Veuillot, voir le mémoire de maîtrise en histoire de Sébastien Lecompte-Ducharme, qui y voit d'ailleurs une voie pour répondre au problème de la postérité non-résolue de l'ultramontanisme (p. 8), *Fortifier la foi : la diffusion de Louis Veuillot au Québec (1840-1970)*, Université du Québec à Montréal, 2015. Nous ne traitons pas de Veuillot dans ce chapitre car nous avons privilégié le moment fondateur (et affinitaire) de la fondation du nationalisme canadien-français, où il n'est pas. Nous l'évoquerons au prochain chapitre, puisqu'il fera alors toujours figure utile de combattant du catholicisme intégral, mais peut-être plus encore figure d'un raidissement anthropologique (ou traditionnaliste ou fidéiste) du catholicisme intégraliste, permettant ainsi d'entrevoir une scission interne à venir. De la même manière, il nous faudra nous demander ce que vont chercher chez Maurras les catholiques canadiens-français : notre hypothèse, pour l'un comme pour l'autre, un intégralisme national et catholique bien davantage qu'un monarchisme réactionnaire.

[1283] Vincent Petit, *op. cit.*, p. 107.

[1284] De fait, c'est ce même Montalembert qui écrit ceci, le 3 septembre 1864, à M. D.-H. Senécal, l'un des directeurs de la *Revue canadienne* : « Je suis sincèrement touché, dit le célèbre écrivain, de l'honneur que vous me faites en m'envoyant la *Revue canadienne,* comme un gage de votre sympathie pour ma carrière publique, désormais terminée. J'ai lu plusieurs livraisons de cette revue avec une véritable satisfaction. J'y ai trouvé des tendances excellentes et des renseignements historiques qui m'ont instruit et intéressé. J'ai été surtout frappé d'un travail intitulé : *Une conclusion d'histoire,* par M. Garneau. Je dirais volontiers avec ce patriotique écrivain : *Que les Canadiens soient fidèles à eux-mêmes !* et j'ajouterai : Qu'ils se consolent d'avoir été séparés par la fortune de la guerre de leur mère patrie, en songeant que cette séparation leur a donné des libertés et des droits que la France n'a su ni pratiquer, ni conserver, ni même regretter. » Cité dans Pierre-Joseph-Olivier Chauveau, *François-Xavier Garneau. Sa vie et ses œuvres*, Montréal, Beauchemin & Valois, Libraires Imprimeurs, 1883, p. CCIXV-CCIXVI.

Si les communautés nationales, nous l'avons vu, ont une valeur positive pour le catholicisme, comme composantes de la Création, comme incarnations du Verbe et de la communauté chrétienne, en cela comme véhicules de salut collectif prolongeant une révélation primitive dévoilée et rehaussée par la Révélation biblique, pour cette même raison, la nation ne peut tout faire, mais doit agir chrétiennement. De fait, Christine Alix recense une constante théologico-politique dans les écrits romains sur les politiques nationalistes (1870-1960). Il importe de noter cette constante catholique non seulement parce qu'elle permet de comprendre les réticences catholiques face au droit des peuples tel qu'il s'énonce au XIXe siècle comme droit absolu et révolutionnaire, non seulement parce qu'elle offre un autre exemple de cette acceptation des réalités naturelles que le catholicisme aspire à élever, mais aussi, et peut-être surtout, parce qu'elle invite à étudier les modalités d'expression de cet *horizon éthique du nationalisme d'ici*, qui, nous semble-t-il, ne le quittera plus jamais après l'avoir fondé. Il en va de la mortalité comme de la moralité des nations[1285] : une Nation élue ne l'est qu'à condition de l'être, comme elle n'existe qu'en existant, c'est-à-dire, ici, en incarnant la « primauté du spirituel ». Cette identification nationale à la religion comme primauté éthique n'est donc pas un vain mot en théologie politique, pas plus qu'elle ne l'est dans la vie d'une nation – et cette primauté est très loin d'être exprimée et résumée par l'idée d'une loyauté servile, d'un apolitisme, d'un libéralisme ou d'un nationalisme inaboutis, d'un « nationisme » qui n'aurait de vrai nationalisme que la Révolution et la République (laïques), « à vouloir faire des nationalités un droit absolu qui suffirait à lui seul à tout justifier dans l'ordre de la guerre. »[1286]

À l'instar d'un « sain romantisme », il existe un « sain nationalisme », comme il existe, pourrait-on dire et comme nous l'avons suggéré, une « saine économie », une « saine liberté », une « saine démocratie », c'est-à-dire des pensées et des formes

---

[1285] Uriel Aboluf, *The Mortality and Morality of Nations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

[1286] Christine Alix, *Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe, 1870-1960*, Paris, Sirey, 1962, p. 77, note en bas de page 2.

qui respectent la hiérarchie des fins et des moyens. Citons longuement Christine Alix, tant le propos est clair et synthétique :

> la réponse de l'Église à cette diversité [de nationalismes et de contextes] sera simple. Elle sera dictée par ce seul fait que, pour l'Église catholique, la fin n'a jamais justifié les moyens. Aucun objectif, si naturel soit-il, ne pourra être approuvé s'il nécessite un recours à des moyens contraires à la morale. Cela signifie aussi qu'un objectif ne sera légitime que dans la mesure où il ne nécessitera pas un recours à des moyens contraires à la morale [...] Par conséquent, si le nationalisme n'est que l'une des formes vigilantes de l'amour de l'amour de la patrie, une disposition honnête et licite, régie par la morale et par le droit, il ne rencontrera pas le même accueil que s'il s'affranchit des règles universelles, en considérant l'intérêt national comme un bien suprême, auquel tout doit être sacrifié. Ainsi s'impose, en particulier, à tout membre d'une communauté, de respecter l'ordre établi dans cette communauté. On se souvient que si cet ordre établi était appelé à se modifier en raison de la nature même des choses, rien ne permettrait de le livrer à des secousses brutales ou révolutionnaires, son évolution ne pouvant avoir pour seul cadre que celui de la légalité. Cette idée est fondamentale, l'étude des nationalismes dits de « libération » le montr[e].[1287]

L'exemple canadien-français le plus idéal-typique de l'horizon éthique structurant d'un nationalisme identifié au catholicisme est probablement celui de Jules-Paul Tardivel (1851-1905). Ce « Veuillot canadien » est probablement le plus « ultramonté » des ultramontains et nationalistes canadiens-français[1288]. Comme

---

[1287] Ce à quoi s'ajoutent l'indifférence relative de l'Église pour la forme de gouvernement (qui ne peut donc justifier une révolution), et une certaine indifférence pour le cours du monde, pour le temporel, où le salut de l'âme, la finalité de l'homme, ne peuvent être entachés pour des raisons temporelles. Le droit à la révolte est toutefois reconnu, mais dans les cas radicaux, d'extrême nécessité, où la violence légitime et mesurée est celle de la nécessaire défense. À ce sujet : Christine Alix, *Ibid.*, p. 76-77.

[1288] Pierre Savard dit pour sa part « ultramontain pur ». Nous préférons radical ou idéal-typique au sens de caricatural : nous ne voyons pas en quoi la radicalité serait plus heuristique, plus fidèle témoignage d'un temps, bien au contraire. Un prophète ne doit-il pas se ménager le concours de l'entrepreneur d'œuvres? Pierre Savard, « Jules-Paul Tardivel, un ultramontain devant les problèmes et les hommes de son temps », *Report of the Annual Meeting of the Canadian Historical Association / Rapports annuels de la Société historique du Canada*, vol. 42, n° 1, 1963, p. 125; *Jules-Paul Tardivel, La France et les États-Unis, 1851-1905*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1967; Mathieu Girard,

nombre de laïcs et de journalistes catholiques de combat[1289], il pouvait être d'autant plus virulent – et agaçant – qu'il n'était pas directement soumis à la hiérarchie ecclésiale, qu'il n'engageait donc pas dans ses prises de position, mais qu'elles pouvaient néanmoins sembler résumer pour ses détracteurs. Intégraliste jusqu'au-boutiste, il souhaitait bâtir un État franco-catholique souverain en Amérique, la République de la Nouvelle-France, y voyant l'ultime moyen de faire advenir pleinement l'esprit catholique dans toutes ses lois, par là un État essentiel à la mission providentielle des Canadiens français en Amérique. Premier souverainiste canadien-français selon plusieurs[1290], il ne voyait toutefois nulle révolution à l'horizon, mais l'attente espérée que le régime canadien s'effondre de lui-même – les référendums d'autodétermination nationale n'étaient pas encore été inventés – ce qu'il situait aux alentours des années 1945 dans son roman d'anticipation, *Pour la Patrie* (1895). John Hare a décrit avec justesse ce nationalisme (et cet indépendantisme) placé sous le signe de la Providence : un « nationalisme providentialiste », doublement ou intégralement, c'est-à-dire comme fin et comme moyen : l'horizon est celui d'une nation élue, intégralement catholique et donc souveraine, mais devant pour cela respecter les moyens d'une Providence qui lui assigne aussi sa raison d'être – dont la loyauté au régime politique voulu, comme sa possible disparition, par la Providence. S'il ne devait précipiter son avènement, il ne devait pour autant travailler contre elle, mais pour elle, afin « que cette heure providentielle ne soit retardée »[1291]. Chercher partout le Royaume, sans prétendre le faire advenir *hic et nunc* : nulle posture niaise et servile ici, ni non plus impatience révolutionnaire, mais travail constant, résolu et

---

« La pensée politique de Jules-Paul Tardivel », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 21, n° 3, 1967, p. 397-428. Pour une réflexion sur ses originalités canadiennes-françaises, Michel Lagrée «De Veuillot à Tardivel, ou les ambiguïtés de la haine de la modernité », *op. cit.*

[1289] Il fonde *La Vérité* en 1881.

[1290] Maurice Séguin, *L'idée d'indépendance au Québec. Genèse et historique*, Montréal, Éditions Boréal Express, 1968, p. 51-56; Denis Monière, « Jules-Paul Tardivel », *Robert Comeau, Charles-Philippe Courtois et Denis Monière, Histoire intellectuelle de l'indépendantisme québécois, tome I, 1834-1968*, Montréal, Vlb éditeur, 2010, p. 62-72.

[1291] Jules-Paul Tardivel, *Pour la Patrie*, présentation par John Hare, Montréal, Hurtubise HMH, 1975, p. 51.

discipliné[1292]. S'il est mis premier dans une longue lignée indépendantiste, il nous faudra aussi se souvenir, pour la suite, de ce trait éthico-politique de premier importance, comme des conceptions changeantes de l'oppression, laquelle légitime l'émancipation. Joint au caractère « petite nation » du Québec, peut-être y découvrirons-nous la source originale – réflexive et plus élevée – de « l'ultra-étapisme »[1293] et du « pacifisme »[1294], souvent jugés caractéristiques du nationalisme et de l'indépendantisme québécois. Le nationalisme providentialiste, pour reprendre Garneau lu par Casgrain puis Lanctôt, n'éclaire-t-il pas sous un autre jour cette formule : « qui a triomphé par la force n'a triomphé qu'à moitié. Il y a des défaites qui sont aussi glorieuses que des victoires »?

5.2 Aux sources néo-thomistes de l'Église nation – mise en forme

Systématisons cette fois la *mise en forme* du type Église au Canada français, plus précisément ses sources intellectuelles thomistes au mitan du XIXe siècle. La dialectique monde et Royaume, entre intransigeance et compromis, y sera davantage clarifiée et même raffermie avec la distinction thomiste entre nature et surnature, devenue philosophie officielle de l'Église sous Léon XIII (1879), reconfigurant ainsi, sous une nouvelle totalité, la diversité conflictuelle interne de l'Église, comme de la société chrétienne alors *mise en acte*, ici sous l'égide de l'ultramontanisme nationaliste en régime libéral.

En effet, on peut penser que le thomisme vient raffermir et préciser la forme Église en modernité, et par là modérer certaines tentations mennaisiennes, c'est-à-dire

---

[1292] Gilles Labelle voit ces traits chez Lionel Groulx. Gilles Labelle, « La Révolution tranquille interprétée à la lumière du "problème théologico-politique" », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 855-858.

[1293] Charles-Philippe Courtois, « La résurgence de l'idée d'indépendance », Robert Comeau, Charles-Philippe Courtois et Denis Monière (dirs.), *op. cit.*, p. 83.

[1294] Et ainsi l'anti-impérialisme. Gilles Bourque, « Histoire, nation et démocratie québécoise… », *op. cit.*, p. 203; Jean-Yves Gravel (dir.), *Le Québec et la guerre*, Montréal, Éditions du Boréal Express, 1974.

les gnoses voulant faire advenir *hic et nunc* le Royaume, sur le mode des idéologies modernes, en rompant la tension eschatologique entre monde et Royaume. La promulgation du thomisme comme philosophie officielle de l'Église survient d'ailleurs en 1879, alors que commence à se routiniser le réveil religieux (1840-1880), alors que le rougisme ultralibéral est défait, mais aussi le parti « ultramonté » – ce que nous verrons au prochain point. En effet, le dualisme dialectique thomiste entre nature et surnature rend difficile les immanentismes, qu'il s'agisse de la raison et de la subjectivité de quelques élus, ou qu'il s'agisse du fidéisme, c'est-à-dire la réification des traditions et des coutumes. Un bon usage de la foi et de la raison, médiées par la doctrine catholique elle-même assurée de l'autorité pontificale, décrétée infaillible en matière de dogme en 1870, devrait les prévenir. De fait, c'est en « [s'] appuyant sur l'autorité et les invincibles arguments des grands maîtres, notamment du docteur angélique saint Thomas d'Aquin », que Mgr Louis-Adolphe Paquet (1859-1942) explique « l'excellence des rapports qui doivent régner et qui règnent en effet entre la foi catholique et les données de la raison »[1295], dans *La Foi et la Raison en elles-mêmes et dans leurs rapports*, publié en 1890.

À l'encontre des rationalistes[1296] qui veulent fonder la nature humaine sur et par les seules vertus de la raison, Mgr Paquet rappelle d'une part l'universalité du sentiment religieux, l'inculturation profonde de la religion, dont on ne saurait ainsi se passer à moins de priver l'homme d'une part centrale, voire historiquement anthropologique, de lui-même. D'où l'importance de la Foi, qui traduit, en soi et dans son inculturation, les aspirations et intentions humaines, portées par un espoir, une finalité surnaturelle. À l'encontre des traditionalistes et fidéistes[1297], Mgr Paquet

---

[1295] Mgr Louis-Adolphe Paquet, *La Foi et la Raison en elles-mêmes et dans leurs rapports*, Québec, Imprimerie de L.-J. Demers & Frères, 1890, p. x.

[1296] « On appelle *rationalisme* le système de ces hommes qui prétendent tout connaître, tout expliquer, tout comprendre par les seules lumières de la raison. Ennemi juré de l'ordre surnaturel, c'est aux mystères surtout, fondement de cet ordre, que ce système s'attaque. Le rationalisme absolu ne craint pas d'en nier directement l'existence; le rationalisme modéré les dénature et les abaisse au rang des vérités purement rationnelles. » *Ibid.*, p. 37.

[1297] « Le siècle de Voltaire et du philosophisme avait, dans son audace, singulièrement abusé de la raison la foi. Des idées passant dans les faits, cet orgueil s'était insurgé contre toute autorité civile et

rappelle d'autre part l'importance de la Raison, l'un des traits distinctifs de l'homme qui le rapproche de Dieu, laquelle invite à un effort constant de discernement, de quête et de recherche, en vue de la plénitude de la vérité. Si la Raison raisonnante seule ne peut rien, car elle se prive des aspirations humaines vers le Divin, alors réduites à une vue circonscrite de la nature, la Foi seule tend à se faire conformisme, crédulité, cette fois au risque d'un surnaturalisme qui consacre tout ce qui a été, parce qu'il a été, alors que le doute et l'histoire devraient l'habiter[1298] : « il ne faut pas confondre le motif formel de l'acte de foi avec les motifs de crédibilité. – Autre chose en effet est de rendre une vérité évidemment croyable, incline l'intelligence à croire fermement les vérités révélées à cause de l'autorité de Dieu révélant. »[1299]

S'il y a tout lieu de supposer et de croire une chose vraie par ce qu'elle inspire, par ce qu'elle incarne, par sa longévité et sa popularité, par l'autorité qui la porte, autre chose est d'en mesurer les raisons, d'en jauger les conséquences, d'en argumenter la crédibilité. Ainsi la théologie thomiste conduit Mgr Paquet à exposer « l'influence exercée par la foi sur les progrès de la raison »[1300], l'appui que l'une porte à l'autre, la première guidant la seconde, la seconde éclairant la première. « Deux excès opposés sont ici à éviter, le rationalisme d'une part et le traditionalisme

---

religieuse, et avait, dans la plus terrible de toutes les révolutions, couvert la France de sang et de ruines. Une réaction ne pouvait tarder à s'opérer dans les esprits. De Bonald et Lamennais, ressuscitant une doctrine jadis enseignée par Huet et Pascal, et dont le comte de Maistre venait de déposer quelques germes en ses écrits, conçurent le dessein d'humilier à jamais la raison en lui niant le pouvoir de trouver et de démontrer la vérité. Le premier soutint que la raison humaine ne pouvait rien connaître avec certitude sans le secours d'une parole enseignante et révélatrice; le second, qu'elle avait besoin, dans toutes ses démonstrations, de s'appuyer sur le sens commun et la raison générale. – C'était le traditionalisme *excessif.* » *Ibid.*, p. 41.

[1298] Au risque d'affaiblir la foi elle-même, qui serait alors de moins en moins vraisemblable, mais aussi de moins en moins pertinente car potentiellement fossilisée, sans compter une forme de rationalisme inversé, puisque c'est bien alors au jugement de quelques hommes, lecteurs des traditions, auxquels il faudrait se fier malgré soi, comme en témoigne la rupture de Lamennais avec Rome, sûr de sa seule raison, contre l'Église. « En résumé, à mes yeux, il y a dans le mennaisianisme un double danger : confondre la connaissance de la morale et de la religion naturelles avec la morale et la religion surnaturelles; – transporter à l'humanité un pouvoir enseignant qui n'appartient qu'à l'Église, à la société spirituelle de tous les temps, cité de Dieu. » Louis Foucher, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle*, Paris, Libraire philosophique J. Vrin, 1955, p. 63.

[1299] Mgr Louis-Adolphe Paquet, *La Foi et la Raison en elles-mêmes et dans leurs rapports*, *op. cit.*, p. 27-28.

[1300] *Ibid.*, p. 33.

d'autre part : le rationalisme élève la raison au mépris de la foi, le traditionalisme exalte la foi au détriment de la raison. »[1301] En cela, explique Mgr Paquet, la vérité est en principe accessible par la raison. En pratique toutefois, cette quête a habituellement besoin d'un enseignement, car tous n'ont les mêmes talents, tous ne sont portés à la longue et patience méditation réflexive, tous ne se mettent en route sur le bon chemin.

Voici la synthèse que propose Mgr Paquet, à la suite de saint Thomas d'Aquin :

> D'un côté, la tradition, propagée d'âge en âge, a procuré aux hommes une connaissance plus prompte des vérités religieuses; de l'autre, la raison, recueillant ces principes, en a pénétré le sens, soutenu et consolidé l'empire dans les âmes; puis, cette foi séculaire venant à s'altérer, quelques esprits d'élite surent encore, au milieu de l'ignorance universelle, dégager des théories et des systèmes humains l'immuable formule de la vraie et pure doctrine.[1302]

Et de conclure, « [s]eul, entre les courants contraires, le dogme catholique suit une voie sûre et défie tous les écueils », en passant au tamis raisonné et fidèle de sa Tradition révélée les traditions et actions humaines. L'Église catholique, qui détient les clés surnaturelles de l'homme, se fait la médiation réflexive des aspirations naturelles des hommes.

C'est ce réinvestissement dans la pensée organique de la chrétienté moyenâgeuse thomiste que l'on observe dans l'Église du XIXe siècle, à Rome comme au Canada français. C'est aussi en elle qu'Ernest Troeslh trouva la formule aboutie de la forme Église. C'est d'elle enfin que l'on peut comprendre la consécration de l'Église ultramontaine, mais aussi, ensuite, ses divisions et ses querelles internes. Car, la distinction harmonieuse entre la foi et la raison, entre la nature et le surnaturel, n'en demeure pas moins une distinction qui favorise les quêtes, et donc les divergences

---

[1301] *Ibid.*, p. 36.
[1302] *Ibid.*, p. 50.

d'appréciation et d'interprétation. Autrement dit, la pensée thomiste favorise le maintien d'une tension eschatologique retrouvée entre le monde et le Royaume, entre le compromis et l'intransigeance, qu'incarne par excellence la forme Église.

Mgr Paquet, comme l'Église de Léon XIII, était alors soucieux de trouver un équilibre stabilisateur et dynamique à la pensée théologique après la Révolution française, entre les assauts de la Raison et ceux de la Foi, entre les nouveautés du monde et les piliers doctrinaux posés par le *Syllabus des Erreurs* (1864). Si ce dernier a dit ce que l'Église *n'avait pas à* faire, ce contre quoi elle devait se méfier et lutter, ces limites posées au monde ne disaient pas encore ce qu'il fallait faire et comment s'orienter dès lors. Léon XIII poursuit ainsi par l'offensive ce que Pie IX avait assuré par la défensive, en joignant à la vérité de la foi bien campée par Pie IX, une raison à même de faire sens en modernité.

> *The problem for them was not how one could speak about a transcendent being and that being's relationship with historically situated man; rather they were concerned so to construe the act of faith as not to call in question its basic rationality on the one hand or its supernatural origin and character on the other. The distinction between « rational » and « supernatural » was not intented to imply an antithesis.*[1303]

Si ce souci d'équilibre se distinguait des tentatives théologiques de Lamennais et consorts, qu'expliquait et excusait dès lors en partie Mgr Paquet, ce souci n'en était pas moins redevable de leurs ambitions de fonder une nouvelle apologétique vraisemblable et efficace en modernité, mais aussi de leur tentative de réhabiliter partiellement le monde[1304]. Nous l'avons montré, l'école de La Chênaie cherchait bien à convaincre, notamment grâce à la raison, aux études historiques et autres, la

---

[1303] Bien qu'il pourrait venir à apparaître tel à mesure qu'avance le XXe siècle. Gabriel Daly, *Transcendance and Immanence. A Study in Catholic Modernism and Integralism*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 8.

[1304] Partiellement puisque la faute originelle, le péché, n'en étaient pas pour autant effacés. Le monde et donc la bienfaisance de Dieu n'en apparaît pas moins plus explicite, plus revendiquée, ce qui rejoint notre constat sur la pensée liguorienne, et plus largement le point de vue intégraliste mennaisien sur le progrès.

vérité ontologique et sociale de la religion et de l'Église en modernité, notamment grâce au sens commun, aux traditions, au peuple resté religieux. Comme l'explique Louis Foucher, pour expliquer le succès immédiat en France du thomisme promu par Léon XIII,

> cette cause est la disposition des esprits qu'avaient créée dans le monde catholique français et plus spécialement dans le clergé, depuis 1820 environ, les deux courants d'idées, se pénétrant d'ailleurs l'un l'autre, que furent le traditionalisme et le romantisme, du moins le romantisme de la première période, celui qui eut son précurseur en Chateaubriand, qui éclate en divers chefs-d'œuvre vers 1820 et qu'on peut appeler le romantisme de droite. Ces deux courants, également opposés au rationalisme intellectualiste et critique du XVIIIe siècle, également épris du passé, de son histoire, de ses idées et institutions, également disposés à reconnaître une autorité spirituelle capable de conduire l'humanité dans la voie providentielle de son progrès, – ces deux courants se sont unis pendant tout le siècle, spécialement de 1820 à 1880, pour donner l'élan religieux de la société catholique française [...] et pour former un terrain tout préparé à la renaissance thomiste prescrite par l'encyclique *Aeterni Patries* du pape Léon XIII en 1879.[1305]

Le terrain était tout aussi préparé au Canada français. Comme l'écrivit Nadia F. Eid,

> c'est la philosophie thomiste [...] qui semble avoir représenté pour l'ultramontanisme au XIXe siècle la source idéologique la plus féconde. La philosophie du docteur angélique a certainement inspiré la majorité des dogmes ultramontains relatifs à la définition de l'ordre naturel et surnaturel, au rapport qui les régit ainsi qu'aux moyens de connaissance dont l'homme dispose à leur égard.[1306]

Vers 1860, l'ancien mennaisien Joseph-Sabin Raymond instaure dans son séminaire de Saint-Hyacinthe un « discours de fin d'année » qui porte sur la philosophie, saint

---

[1305] Louis Foucher, *op. cit.*, p. 7. Lire aussi Jean-Marie Mayeur, *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes français, expériences françaises*, Paris, Éditions du Cerf, 1986, p. 24-25.
[1306] Nadia F. Eid, *Le clergé et le pouvoir politique au Québec*, *op. cit.*, p. 72.

Thomas d'Aquin et le Moyen Âge. Alors commence dans les collèges et séminaires du Québec « ces panégyriques annuels de Saint Thomas d'Aquin, ces odes annuelles au Docteur angélique, ces plaidoiries sur les papes, le Moyen Âge »[1307]. On trouve saint Thomas d'Aquin dans les manuels scolaires bas-canadiens dès 1835[1308]. Son de cloche semblable chez Brigitte Caulier, Nive Voisine et Raymond Brodeur, selon qui Mgr Louis-Adolphe Paquet et Stanislas Lortie, « [f]ormés dans la Ville éternelle, où ils s'imprègnent des méthodes et de l'esprit romains [...] engagent la Faculté [de théologie de l'Université Laval] sur la double voie tracée par Léon XIII », celle qui « convie le monde catholique au renouveau de l'ordre social chrétien, à la fois par la restauration de l'intelligence chrétienne et par la restauration de la société »[1309]. Mgr Paquet devient même

> le champion irréductible du thomisme à la Faculté de théologie et en philosophie, en même temps qu'il participe aux mouvements religieux, intellectuels et sociaux de son temps; par ses multiples écrits dans les livres, journaux et revues, il devient plus qu'un théologien renommé, « le précepteur écouté d'une génération d'évêques et d'intellectuels ».[1310]

Cette filiation mennaisienne qui va jusqu'au thomiste permet de préciser le type Église au Canada français. Nous l'écrivions, la pensée thomiste est au fondement du type Église développé par Ernest Troelsh, tandis que l'Église-nation en est probablement sa forme maximaliste[1311]. Chez Troeltsh, la pensée de saint Thomas émerge lorsque les peuples chrétiens d'Occident sont évangélisés avec succès, c'est-à-dire lorsque la loi naturelle de l'Ancien Testament, du Décalogue et ses dix

---

[1307] Yvan Lamonde, *La philosophie et son enseignement au Québec*, *op. cit.*, p. 107, version téléchargée du site web *Les classiques des sciences sociales*.
[1308] *Ibid.*, p. 117.
[1309] Brigitte Caulier, Nive Voisine et Raymond Brodeur, *De l'harmonie tranquille au pluralisme consenti. Une histoire de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval, 1852-2002*, Québec, Presses de l'Université Laval, p. 20.
[1310] *Ibid.*, p. 22. Ils citent en fin d'extrait Jean Hamelin, *Histoire de l'Université Laval. Les péripéties d'une idée*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 150.
[1311] Voir un autre texte sur le sujet de Paul-André Turcotte, « L'Église nationale comme totalité et diversité », *Istina*, n° 55, 2010, p. 197-205.

commandements, est *grosso modo* respectée de tous. La nature et le monde en sortent partiellement réhabilités, car participant de la Création et de la Providence. La nature participe de la surnature. Alors l'ouverture au Nouveau Testament est-elle possible, c'est-à-dire la loi naturelle surélevée de la Révélation biblique, rapprochant d'autant du Royaume :

> *«Biblical » now means « revealed », but for all that is not directly Christian; for the Bible, in the thought of St. Thomas, represents a universal historical process of development with its varying stages. The Decalogue is retained if the new Law of Christ as the preparatory phase for and introduction to Christian morality, and as an instruction in the exterior application of the new motives springing from this ethic.*[1312]

Si tous sont Chrétiens, si tous respectent les lois élémentaires – ou naturelles – des sociétés créées par Dieu, le souffle évangélique, l'éthique chrétienne, peut désormais se déployer. Le dualisme dialectique la nature et la surnature remplace le dualisme davantage dichotomique entre la nature et la grâce.

> *Thus it makes a new solution possible, based more fully on a definite theory, which, while it recognizes the value of life of the world, at the same time distincly defines the limits of its claim [...] As the main contradiction consisted in the difference between nature and grace, the opposition was removed by the acceptance of a relationship of degrees, which, in the development of reason leads upwards from Nature, of from the Law of Nature, to Grace [...] Morality thus becomes complicated and relative, a teleological evolutionary morality, which is a hierarchy of ends, all of which harmonize with each other.*[1313]

La distinction entre la religion et le monde, entre la foi et la raison, se déplace en quelque sorte à l'intérieur même de l'Église, plutôt qu'entre le monde contre l'Église, puisque la société entière est chrétienne; la distinction entre le monde et l'Église est alors acceptée par englobement, vécue sur le mode de la hiérarchie et du

---

[1312] Ernst Troeltsch, *op. cit.*, p. 263.
[1313] *Ibid.*, p. 267, p. 272.

déploiement dans l'histoire providentielle : la nature voulue par Dieu peut être dirigée, graduellement, vers sa fin surnaturelle, sous l'égide de l'Église. Ainsi en est-il plus encore du type Église-nation, où une véritable société, majoritairement chrétienne, se fait Église. Dès lors,

> *[t]he idea of Society, which is the result of the realization of the highest end, is also architectonic in its conception, since in it, not only does the individual pass through the particular phases, but Society also ascends from one plane to another through its graded social organization : from serfs to freemen and nobles and burghers, and thence to monks and priests, right up to the supreme positions in Church and State.*[1314]

La dimension aristotélicienne de la pensée thomiste postulait en effet une hiérarchisation et gradation des groupes et des individus vers la perfection, permettant une diversité interne reconnue, car naturelle, sous une unité orientée. Si la dualité thomiste put paraître plus tard un surnaturalisme, un sur-investissement de la nature traditionalisée, autoritairement maintenue par l'Église, il n'en était rien au XIXe siècle, alors que les us et coutumes semblaient continuer, avec la vie rurale, la famille et la foi, la longue aventure anthropologique humaine[1315].

Chemin faisant, à l'image des mennaisiens, l'entrée en modernité caractériserait une autre phase d'avancement collectif et individuel vers le salut, *a fortiori* avec une Église libérée de l'État, alliée avec le peuple, formant une Église-nation tout entière tournée vers la réalisation du Royaume, déjà en soi possible dans l'Église, société parfaite. Autrement dit, le Bas-Canada ayant déjà été collectivement

---

[1314] *Ibid.*, p. 275.

[1315] Voilà l'impression que retire Ernest Troeltsch, un protestant, de la synthèse thomiste: « *[t]aken as a whole [...] this system undoubtedly a splendid and brilliant attempt to unite the different motives which go to make up human society : the social aims of the earthly life, and those which are religious, mystical, and universal. In his endeavour to preserve the independence of these various spheres of life, and also in his desire to maintain, in the ascent of the life-movement, the inner difference of the stages, while at the same time holding fast to an ultime religious end, St. Thomas probably comes much nearer to the truth of life than the biological naturalistic constructions of modern sociology, with their collectivism, which represses the individual, and with their relativism, which finally tends to Monism.* » Et de conclure : « *[s]o far as one can see* », écrit-il en 1912, « *Thomism will invariably conquer until it dies in the act of victory. Ibid.*, p. 277, 280.

baptisé, une nouvelle étape – ou renaissance – était requise, rendue possible par les victoires ultramontaines et nationalistes. La distinction entre nature et surnature ouvrait une carrière au progrès et au dynamisme, quoique modéré, sous la tutelle d'une Église alors ultramontaine, qui se posait dès lors comme médiatrice ultime, car détentrice des finalités surnaturelles de l'homme, à même de bâtir des sociétés justes et prospères, car intégralement catholiques.

Deux mouvements sont donc à l'œuvre dans la forme Église du XIXe siècle. L'Église comme société globale, ici comme Église-nation, tend d'une part vers l'idéal communautaire chrétien de l'unité et d'une certaine uniformité, et d'autre part vers sa diversification interne, notamment en raison de l'acceptation des diverses réalités du monde, avec lesquelles elle tente des compromis, diversement interprétés.

Le premier mouvement porte toutes les marques d'une romanisation comme nationalisation et étatisation, toujours davantage visible au Canada français puisque sous l'égide d'une Église-nation. Selon Vincent Petit,

> Comme les États contemporains qui se sont fondés sur l'ordre social issu de la Révolution, l'Église entame un processus de modernisation, elle se pense à son tour comme un ensemble unitaire et cohérent, d'un point de vue doctrinal et identitaire, elle s'affirme comme une entité monarchique en s'appropriant les concepts d'autorité et de souveraineté, dont l'acmé est atteint avec la proclamation du dogme de l'infaillibilité pontificale.[1316]

« *In the second half of the nineteenth century the Church went through a radical modernisation process that oddly enough, can be described in exactly the same terms as the transformation from traditional states into nation states* », renchérit Peter Raedts, « *[namely] a process of bureaucratisation, mass mobilisation and cultural homogenisation that was very similar to the formation of nation states* »[1317].

[1316] Vincent Petit, *op. cit.*, p. 15.

[1317] Peter Raedts, « The Church as Nation State: A New Look at Ultramontane Catholicism (1850-1900) », *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, vol. 84, n° 1, 2004, p. 483-484.

Les divers conciles provinciaux québécois de l'Église catholique étudiés par Jacques Grisé, entre 1851 et 1886, en fournissent le véhicule et l'exemple, à l'initiative de Mgr Bourget. Ces assemblées lui apparaissent comme « le grand moyen de maintenir une certaine uniformité dans la discipline entre les diocèses dont le territoire relevait naguère encore de l'évêque de Québec »[1318], alors que se multiplient les diocèses suite à l'établissement de la première province ecclésiastique. Tour à tour, sous des modalités d'effectuation variées, les conciles uniformisent la liturgie sur le modèle romain, du calendrier liturgique, au cérémonial, au rituel, au catéchisme; ils requièrent une meilleure et plus homogène formation, discipline et même tenue vestimentaire pour le clergé; des organisations et associations catholiques sont fondées pour encadrer et mobiliser les fidèles, notamment les sociétés de tempérance, les bibliothèques paroissiales, mais aussi des journaux comme le *True Witness*; ils établissent des lignes de conduite approuvées par tous les évêques contre les mauvais livres, la mauvaise presse, pour l'école catholique. La morale liguorienne se répand, tout comme le gaumisme, qui vise à remplacer les classiques païens par des livres chrétiens dans les écoles.

C'est aussi l'occasion d'agir chrétiennement contre la paupérisation et la précarité engendrées par la modernité urbaine et industrielle, condamnée par le même Léon XIII dans *Rerum novarum* (1891), avec des organismes de bienfaisance et de charité, mais aussi des œuvres hospitalières et éducatives, souvent inspirées de l'action de Frédéric Ozanam, affectionné par Mgr Bourget[1319], proche des milieux mennaisiens, fréquemment présenté comme l'instigateur du catholicisme social, au sujet duquel Chauveau fils écrivit un livre biographique – et hagiographique[1320].

Dans le seul diocèse de Montréal, en 1896, on compte désormais, sous la direction des communautés religieuses « seulement », 62 couvents, 16 académies, 19 écoles modèles, 2 jardins d'enfance (totalisant 24 313 élèves); on compte 22 hospices

---

[1318] Jacques Grisé, *op. cit.*, p. 21.
[1319] Huguette Lapointe-Roy, « L'engagement social de Mgr Ignace Bourget », *op. cit.*
[1320] Pierre Chauveau, fils, *Frédéric Ozanam. Sa vie, ses œuvres*, *op. cit.*

pour les pauvres et les vieillards (1 562 patients), 28 orphelinats (1 300 orphelins), 9 salles d'asile (3 400 enfants), 1 asile pour aveugle, 1 asile pour sourds-muets, 1 asile des aliénés, 1 maternité, 1 maison de réforme, 1 prison de femmes, 1 refuge pour les hommes pendant la nuit, 1 refuge pour les jeunes filles sans place, 1 institut ophtalmique; près de 100 000 repas sont servis aux pauvres, à l'extérieur, au courant de l'année, tandis que 5 000$ est distribué aux pauvres, et près de 60 000 prescriptions médicales distribuées gratuitement aux pauvres[1321]. On compte également, sous la direction des communautés religieuses masculines, 1 Grand-Séminaire, 1 Séminaire de philosophie, 1 Collège Canadien à Rome, 4 Collèges Classiques, 4 Collèges Commerciaux, 4 Académies Commerciales, 1 École industrielle, 1 Institution des Sourds-Muets, 40 Écoles Modèles (10 860 élèves), 1 Patronage d'Apprentis, 1 maison de réforme et 1 asile pour les épileptiques[1322]. L'essentiel de tout cela, faut-il le rappeler, fut construit à partir du réveil religieux et national, débuté en 1840.

Les divers conciles provinciaux québécois, c'était, enfin, progressivement, l'occasion de catholiciser les symboles nationaux, de la Société Saint-Jean Baptiste au drapeau Carillon, aux saint martyres canadiens, aux dévotions au Sacré-Cœur de Jésus et à la Vierge Marie qui témoignent de l'Incarnation du Christ[1323], de son règne social, jusqu'aux Fêtes-Dieu, jusqu'à la mission providentielle canadienne-française

---

[1321] Nous tirons tous ces chiffres de Philippe Sylvain et Nive Voisine, *Réveil et consolidation, tome 2*, *op. cit.*, p. 276.
[1322] Nous tirons tous ces chiffres de Philippe Sylvain et Nive Voisine, *Ibid.*, p. 274.
[1323] À ce sujet, sur la popularité des dévotions à Marie dans les pays de nationalisme catholique, Dorian Llywelyn, *op. cit.*, p. 225-275.

en terre d'Amérique[1324] : une forme de « religion civile »[1325], ou de « culture publique »[1326], catholiquement définie, voyait le jour.

L'édification de l'Église-nation canadienne-française, symbolisée par la tenue des conciles provinciaux, montre également à voir, en conformité avec le type Église, la diversité croissante des opinions dans l'Église – c'est le deuxième mouvement. Sous la houlette de l'ultramontanisme et du thomisme, des divergences s'étalaient désormais plus explicitement. Une fois la victoire de l'Église-nation acquise, sa routinisation ou institutionnalisation entamée, des divergences pouvaient éclore quant aux moyens d'atteindre les buts consensuellement fixés, c'est-à-dire la négociation avec le monde, les compromis à concéder. La radicalité prophétique et entrepreneure des fondateurs ultramontains se devait alors d'être modérée, alors que le but semblait paradoxalement plus proche, possible : le discours de combat se collait en effets aux diverses sensibilités et réalités pratiques du terrain. La distinction toute thomiste entre « thèse » et « hypothèse », proposée par Mgr Dupanloup et avalisée à Rome (1865), offrait justement une marge de manœuvre pratique au clergé, tout en restant fidèle aux thèses du Syllabus des Erreurs et de *Quanta cura* :

> *[Mgr Dupanloup] pleaded for the necessity to distinguish « the absolute and the relative, for what might be admissible in certain conditions [hypothèse] would often be false if advanced as an absolute [thèse] » [...] this « thesis » is rarely realized in the contemporary world where « hypothesis » usually prevails. Circumstances dictate that practices less than absolutely ideal be tolerated and, sometimes, even encouraged by Catholics. Freedom of press, though not ideal, is certainly preferable to a press controlled by a government hostile to religion. The separation of church and state, while far from the ideal of complementary partnership between the*

[1324] Gabriel Dussault, « Dimensions messianiques du catholicisme québécois au dix-neuvième siècle», W. Westfall, L. Rousseau. F. Harvey et J. Simpson (dirs.), *Religion/Culture Comparative Canadian Studies. Études canadiennes comparées*, n° 7, 1985, p. 64-71.

[1325] Emilio Gentile, *Les religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

[1326] Roberto Perin, « Elaborating a Public Culture: The Catholic Church in Nineteenth-Century Quebec », Marguerite van Die (dir.), *Religion and Public Life in Canada. Historical and Comparative Perspectives*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 87-105.

> *secular and the sacred, is still better than a caesaropapism which reduces religion to a governmental function.*[1327]

Ainsi, entre 1871 et 1898, le clergé intervient-il à de multiples occasions dans les débats de sociétés, dans les questions politiques, en adoptant habituellement une même ligne de conduite ultramontaine, rappelant la primauté du spirituel sur le temporel. Toutefois, sa mise en application fut divergente et variée selon les milieux : « ces principes et ces règles, rappelés et explicités dans les décrets des conciles et les mandements des évêques, ne posent guère de problèmes au plan théorique, puisqu'ils viennent en droite ligne de la pensée romaine », expliquent Philippe Sylvain et Nive Voisine. « Mais leur application soulève beaucoup de remous dans l'Église du Québec. Quand il s'agit d'analyser les situations concrètes et de leur appliquer les principes, deux groupes s'affrontent, parfois avec acharnement »[1328]. C'est ce que les différents entre Mgr Bourget (puis Mgr Laflèche) et Mgr Taschereau, notamment quant à la fondation de l'Université de Montréal, ou le « gallicanisme » des professeurs de l'Université Laval, ou l'opportunité d'un « Programme catholique », ou encore l'attitude à adopter lors des crises scolaires, permettront d'illustrer dans le point qui vient. Le combat entre ultramontains et (ultra)libéraux se déplaçait alors entre ultramontains radicaux et modérés, mais aussi entre nationalistes catholiques plus ou moins libéraux. C'est dire néanmoins qu'il faut prendre garde de distinguer entre catholiques libéraux et catholiques ultramontains[1329] : Mgr Bourget comme Mgr Taschereau étaient ultramontains : seulement, ils divergeaient sur l'appréciation de la

---

[1327] Marvin R. O'Connell, *op. cit.*, p. 215.
[1328] Philippe Sylvain et Nive Voisine, *Réveil et consolidation*, *op. cit.*, p. 368.
[1329] *Ibid.* Voir aussi Nive Voisine, *Louis-François Laflèche. Deuxième évêque de Montréal*, *op. cit.*, p. 23-24. Jean-Claude Dupuis a mené une belle thèse comparatiste à ce sujet, sous la co-direction de Brigitte Caulier et Nive Voisine, en arrivant à la même conclusion, celle d'ultramontains radicaux ou intransigeants et ultramontains modérés ou pragmatiques. Jean-Claude Dupuis, *Mgr Elzéar-Alexandre Taschereau et le catholicisme libéral au Canada français (1850-1898)*, thèse doctorale, Département d'histoire, Université Laval, 2006.

situation, entre thèse et hypothèse, entre « idéal » et « réalisme »[1330], entre Montréal et Québec[1331].

Ils divergeaient *a fortiori* sur le statut et les moyens de l'Église en contexte canadien et nord-américain, c'est-à-dire entre une vision de l'« Église-nation libre et souveraine », et une vision de l'Église minoritaire dans l'ensemble canadien et nord-américain. C'est ce que la Confédération, puis les luttes scolaires mettront tout particulièrement en acte, en éprouvant le nationalisme providentialiste canadien-français. Que peut espérer l'Église catholique d'une société chrétienne nouvellement dotée de son parlement québécois? Que peut-elle espérer de la place de ses coreligionnaires et compatriotes dans l'ensemble canadien voire nord-américain? Et quelle posture doit-elle adopter, au nom et par-delà son intégralisme? Après tout, la tentation de l'intégralisme ultramontain est bien de faire correspondre *hic et nunc*, sous l'Église, le Royaume advenu. Cette tentation est au plus prononcée dans les Église-nations, ayant l'impression de toucher du doigt le Royaume[1332]. Ces questions prennent une acuité nouvelle dès la Confédération, pour ne plus s'estomper ensuite, jusqu'à mettre à mal l'idée même d'un nationalisme providentialiste explicitement catholique, même chez les laïcs *a priori* dédouanés de compromettre l'Église dans les querelles proprement temporelles. Nous n'en sommes toutefois pas là dans le troisième tiers du XIXe siècle.

> C'est aussi une nouvelle étape qui commence alors pour l'Eglise canadienne, et en particulier pour l'Eglise du Québec. Quelques années après la Confédération, les évêques se rendent compte qu'ils ont gagné quelque chose par l'avènement du nouvel ordre politique. Il leur est beaucoup

---

[1330] Nive Voisine, *Louis-François Laflèche. Deuxième évêque de Montréal*, *op. cit.*, p. 154.

[1331] Jean-Philippe Warren, « La ville de Québec comme foyer "libéral" au XIXe siècle. Les catholiques canadiens-français entre opportunisme et ultramontanisme », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 165, janvier-mars 2014, p. 227-244.

[1332] Ce qui demeure un horizon, une tentation, que devrait prévenir la théodicée de l'histoire (avec son mystère, sa Providence) distincte de la philosophie de l'histoire ou de la gnose, l'assurance rationnelle et prévisible d'un monde à venir, imminent et volontaire, et que prévient aussi la soumission doctrinale à Rome. Sur les tentations idéologiques de l'Église, plus près du XXe siècle : Alain Besançon, *Trois tentations dans l'Église*, Paris, Calmann-Lévy, 1996. Voir néanmoins le premier chapitre, sur Lamennais et le romantisme.

> plus facile désormais de faire appel à un parlement provincial en majorité catholique qu'il ne l'était d'obtenir quelque chose de l'assemblée du Canada-Uni, en majorité protestante. On pourrait presque dire que l'histoire de l'Eglise du Québec commence vraiment à cette époque. Après s'être libérés de la tutelle de l'autorité civile, les évêques tentent les uns d'annexer au profit de l'Église l'autorité politique, les autres, plus modérés, cherchent tout de même à s'assurer la protection du gouvernement, avec tout ce que cette recherche peut comporter à la longue de risques ou même de compromissions.[1333]

5.3 Modalités d'expression du nationalisme providentialiste et de l'Église nation – mise en acte

Les débats entourant la Confédération (et ses suites) offrent une occasion d'aperception unique de la *mise en acte* de l'affinité élective entre l'ultramontanisme et le nationalisme canadiens-français, ainsi que le double mouvement d'unification et de diversification (interne), *a fortiori* entre thèse et hypothèse. Ils permettent peut-être même d'observer l'ontogenèse religieuse de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique (1867), en contribuant à démêler le nœud gordien de la dimension binationale de la Confédération, à l'aune des droits religieux minoritaires. Ils permettent par là d'observer la vision pan-canadienne du nationalisme providentialiste canadien-français, et les rôles conférés à l'État québécois et aux minorités franco-catholiques hors Québec, mais aussi de mesurer ce qu'en dit l'historiographique moderniste. Autrement dit, nous le verrons, les droits religieux au moment de la Confédération offrent un point d'entrée des plus heuristiques sur le nationalisme et l'ultramontanisme d'alors, en articulant d'un regard la vision canadienne-française du Canada français et du Canada, le rôle des droits religieux, les

---

[1333] Jacques Grisé, « L'Église canadienne à partir de la formation de la province ecclésiastique de Québec (1844) jusqu'au cinquième Concile provincial de Québec (1873). Évolution des structures et mentalité des évêques », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 39, 1972, p. 28.

rapports entre le Québec et les francophones hors Québec, mais aussi la place de l'État libéral.

Selon Séraphin Marion, « de tous les compromis que durent accepter les Pères de la Confédération, le plus important est, à n'en pas douter écrit-il, celui qui se rapporte aux minorités et à leurs droits ou privilèges scolaires »[1334]. *A contrario*, pour reprendre cette fois Jean-Charles Bonenfant, « [c]e n'est *que* comme Catholiques qu[e] [les Canadiens français hors Québec] reçurent une mince protection », ce qui constituerait une preuve « pour leurs compatriotes du Bas-Canada, ils n'étaient qu'une sorte d'avant-garde dont on imaginait l'avenir d'une manière assez floue »[1335]. Pareille interprétation tend à suggérer, comme l'écrivait récemment Jean-François Caron, que « la mort d'un pays imaginé [canadien-français], souvent associé à la Révolution tranquille, tire peut-être davantage ses origines chez Cartier »[1336] lui-même. Il est alors loisible de penser que le Canada français n'a jamais existé, au mieux qu'il est mort-né[1337]. Plus encore, la conception binationale du pacte confédératif ne serait dès lors qu'un mythe au sens péjoratif, c'est-à-dire un « fantasme »[1338], un ensemble de « faussetés historiques [...] élaborées après la Confédération de 1867 [et qui] tentent de reconstruire les origines historiques du pays

---

[1334] Séraphin Marion, *Le pacte fédératif et les minorités françaises au Canada*, Québec, Éditions Ferland, 1966, p. 5.

[1335] Nous soulignons. Jean-Charles Bonenfant, *Les Canadiens français et la naissance de la Confédération*, Brochure historique n° 21, Publication de la Société historique du Canada, Ottawa, 1966, p. 10. Marcel Martel semble s'adosser à cette lecture de Bonenfant dans « Ils n'étaient pas à la table de négociations : les francophones en milieu minoritaire et leur expérience concernant le pacte confédératif », Jean-François Caron et Marcel Martel (dirs.), *Le Canada français et la Confédération. Fondements et bilan critique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2016, p. 60, p. 62.

[1336] « Marcel Martel explore davantage cette idée dans son texte publié dans le présent ouvrage », conclut-il. Jean-François Caron, « Le Québec et la Confédération : le fédéralisme et la théorie du pacte », Jean-François Caron et Marcel Martel (dirs.), *Ibid.*, p. 46. Caron renvoie par ailleurs dans l'extrait cité en texte à l'ouvrage de Marcel Martel, *Le deuil d'un pays imaginé. Rêves, luttes et déroute du Canada français*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1997.

[1337] Claude Denis, « La Patrie et son nom. Essai sur ce que veut dire le Canada français », *Francophonies d'Amérique*, n° 6, 1996, p. 185-198; Claude Couture, « Révisionnisme, américanité, postcolonialisme et minorités francophones », *Francophonies d'Amérique*, n° 26, 2008, p. 41-62.

[1338] Stéphane Paquin, *L'invention d'un mythe. Le pacte entre deux peuples fondateurs*, Montréal, Vlb éditeur, 1999, p. 16.

pour expliquer et justifier le contrôle provincial sur le processus d'amendement constitutionnel »[1339], lors du rapatriement de 1982.

Ainsi s'écrit la déconstruction de la théorie de la dualité nationale : les crises scolaires qui scandent l'après Confédération prouveraient que les Canadiens anglais n'ont pas adhéré à une conception binationale du Canada, qui ne se trouve pas inscrite en toutes lettres dans la Constitution – ce qui est une chose; en cela, les crises scolaires ne traduiraient pas simplement le résultat d'un compromis ou d'un pari confédératif « naïf », comme l'a suggéré Groulx[1340], mais bien d'une fausseté, puisque les Canadiens français eux-mêmes n'avaient pas encore formulé la thèse de la dualité nationale, n'ayant « pas ou peu »[1341] connaissance des francophones hors Québec avant les crises scolaires, ne leur accordant qu'une importance « assez floue», voire aucune au temps de la Confédération, ce que démontrerait *in fine* l'importance accordée aux droits religieux plutôt qu'aux droits linguistiques, puisque les francophones hors Québec mériteraient bien mieux que des droits religieux. Les droits religieux des minorités canadiennes-françaises deviennent donc effectivement, en quelque sorte, la « clé de voûte »[1342] de la théorie confédérative de la dualité nationale, voire de l'existence même du Canada français et de son nationalisme providentialiste.

[1339] *Ibid.*, p. 22.

[1340] « Nous ne nions point les illusions ni l'imprévoyance naïve des "Pères" canadiens-français. Nous retenons seulement que s'ils n'ont pas pris plus de garanties, ce n'est pas qu'il ne leur ait paru nécessaire d'en prendre; c'est qu'ils n'ont pas cru, qu'entre citoyens d'un même pays, il fût nécessaire d'en prendre davantage. » Lionel Groulx, « Les Canadiens français et l'établissement de la Confédération », *L'Action française*, mai-juin 1927, p. 20.

[1341] Cette formule ambiguë se retrouve plusieurs fois sous la plume de Marcel Martel, dans « Ils n'étaient pas à la table de négociations : les francophones en milieu minoritaire et leur expérience concernant le pacte confédératif », *op. cit.*, p. 62, p. 63, p. 67. L'originalité de son texte est en effet de montrer combien Hector Langevin se souciait de ses « compatriotes et coreligionnaires », ce qui s'articule mal avec la thèse d'Arthur I. Silver, qui inspire depuis un moment la déconstruction du « pays imaginé » canadien-français, en jugeant, par l'étude de journaux québécois, que les Québécois ne faisaient des droits religieux hors Québec une *priorité*, mais qu'ils en parlèrent bien davantage après la Confédération, ce qui montrerait qu'ils n'avaient pas avant cela conscience des francophones hors Québec, et donc que la dualité nationale ne les incluait pas lors de la Confédération. Arthur I. Silver, *The French-Canadian Idea of Confederation 1864-1900*, Toronto, Toronto University Press, 1982.

[1342] Séraphin Marion, *op. cit.*, p. 5.

En cela, plusieurs interprétations ont été proposées du rôle des différents acteurs politiques et religieux de la Confédération, qui toutes ne s'articulent harmonieusement. La plus paradoxale d'entre elles tient peut-être à l'inflation et à la déflation conjointes de la variable religieuse et ecclésiale. Ainsi la Confédération est-elle sous certaines plumes tout entières le fait du clergé bas-canadien, de son travail de coulisse comme celui de ses journaux sympathisants, qui auraient même ravi aux électeurs le « libre choix » de leur vote lors des élections de 1867, en raison d'une « ingérence politique indue » par voie de mandements, de feuillets paroissiaux et d'homélies, selon l'accusation gallicane, libérale et rougiste familière[1343]. Georges-Étienne Cartier n'a-t-il pas déclaré en Chambre qu'il avait l'appui du clergé catholique, que sans lui la Confédération n'aurait eu lieu, allant jusqu'à écrire à Mgr Bourget pour l'en remercier? Ainsi, selon un autre vocable, la « petite loterie »[1344] clérico-réformiste aurait vendu au plus offrant les intérêts nationaux canadiens-français pour quelques privilèges collaborationnistes, respectivement religieux et pécuniaires.

À l'inverse, le rôle de l'Église et du catholicisme est pratiquement passé sous silence dans les travaux plus récents sur la Confédération, plus précisément parmi ceux traitant du droit des minorités linguistiques et du principe de la dualité nationale[1345]. De fait, le gros des travaux sur la dimension religieuse remonte au centième anniversaire de la Confédération[1346]. Dans les publications plus récentes,

---

[1343] Marcel Bellavance, *Le Québec et la Confédération: un choix libre? Le clergé et la constitution de 1867*, Sillery, Septentrion, 1992.

[1344] Stéphane Kelly, *La petite loterie. Comment la Couronne a obtenu la collaboration du Canada français après 1837*, Montréal, Boréal, 1997.

[1345] Jean-François Caron et Marcel Martel (dirs.), *op. cit.*

[1346] Léon Pouliot, « Monseigneur Bourget et la Confédération », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 26, 1959, p. 31-41; Walter Ullman, « The Quebec Bishops and Confederation », *Canadian Historical Review*, vol. XLIV, n° 3, 1963, p. 213-234; Jacques Lacoursière, « Mgr Laflèche et la Confédération », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 34, 1967, p. 63-66; Lucien Lemieux, « Monseigneur Charles Larocque, évêque de Saint-Hyacinthe, et la Confédération », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 34, 1967, p. 55-61; Armand Gagné, « Le siège métropolitain et la naissance de la Confédération », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 34, 1967, p. 41-54; Léon Pouliot, « Monseigneur Ignace Bourget et Monseigneur Jean Langevin face à la Confédération », *Société canadienne d'histoire de l'Église*

l'Église et le catholicisme figurent surtout comme incongruités, afin de souligner l'ignorance ou le désintérêt du Québec pour les francophones hors Québec, qui méritaient mieux que des droits religieux. L'attention se porte essentiellement sur les acteurs politiques, et presque exclusivement sur les Pères de la Confédération. « [H]ors de la politique, point de salut »[1347], paraphrasait ironiquement Roberto Perin. Les réseaux ecclésiaux qui quadrillaient l'espace canadien-français sont peu abordés, pas plus que la pensée religio-politique à la source des revendications pour les droits religieux. C'est ce deuxième volet, celui de la perspective religio-politique de l'Église-nation canadienne-française au seuil de la Confédération, que nous esquisserons ici.

En effet, les publications de Mgr Louis-François Laflèche, Siméon Pagnuelo et Edmé Rameau de Saint-Père[1348] nous semblent témoigner : a) d'une connaissance pré-confédérale de l'existence de Canadiens français hors Québec, b) de l'union pré-confédérale du catholicisme et de la nationalité élevée au rang de mission providentielle au Canada et en Amérique, c) de leur systématisation à portée politique et juridique à l'aune de la liberté religieuse. Ce sont ces trois témoins pré-confédératif que nous appellerons rapidement à la barre, qui nous permettront par ailleurs de résumer en acte, en guise de conclusion, nos réflexions sur le nationalisme providentialiste canadien-français.

---

catholique, vol. 34, 1967, p. 33-40; Lionel Groulx, « Les Canadiens français et l'établissement de la Confédération », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 21, n° 3a, 1967, p. 677-694; John K. A. Farrell, « Roman Catholic Influences Supporting Canadian Confederation », *The Catholic Historical Review*, vol. 55, n° 1, 1969, p. 7-25; Jean-Paul Bernard, « Les fonctions intellectuelles de Saint-Hyacinthe à la veille de la Confédération », *op. cit.*

[1347] Roberto Perin, « Clerics and the Constitution : The Québec Church and Minority Rights in Canada », *Historical Studies*, vol. 56, n° 1, 1989, p. 34. Ce qui n'est pas le moindre des paradoxes d'une perspective dite populaire et sociale qui réifie ainsi le discours de quelques hommes et passe sous silence le rôle de l'Église catholique, mais aussi des populations qui se sont démocratiquement prononcées, autant que faire se pouvait sans référendum national, en faveur de la Confédération.

[1348] Pour citer Fernand Dumont, « ce n'est [...] pas un Québécois mais un étranger, qui définit l'utopie [canadienne-française] dans toute son ampleur ». Il noua d'ailleurs des relations durables avec Papineau, Garneau, Ferland, Gasgrain et d'autres encore, et entretint avec eux une correspondance suivie et abondante. Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993, p. 265.

C'est en 1854, en Algérie, que des missionnaires ont parlé à Rameau « de cette fille oubliée et méconnue de la France, la société canadienne (française), issue de l'ancienne aventure coloniale française, celle du XVIIe siècle, en Amérique. Il se propose dès lors de faire le bilan de toute l'expérience historique de la France aux colonies. Il commencera par l'Acadie et le Canada. »[1349] De fait, dès son ouvrage phare *La France aux colonies. Études sur le développement de la race française hors de l'Europe*, publié en 1859, Rameau recense la présence numérique et institutionnelle canadienne-française au Canada, notamment en Ontario et en Acadie, et déjà lui imprime le rôle providentiel de porter son génie aux confins de l'Amérique anglaise. Dans un autre ouvrage, paru en 1866 à la veille de la Confédération, intitulé *Situation religieuse de l'Amérique anglaise*, il présente une thèse marquante. Il montre en effet à voir, statistiques à l'appui, que non seulement le catholicisme croit plus rapidement que le protestantisme aux États-Unis et au Canada, mais surtout, que cette croissance est due non pas à l'immigration, ni même au taux de natalité, mais plus fondamentalement à l'attrait qu'exerce autour de lui le catholicisme, qui convertit les cœurs et les têtes. En fait, c'est dans les régions où les Canadiens français sont les plus nombreux, en chiffres absolus et en proportion, que le catholicisme est le plus vigoureux. C'est en effet là, explique-t-il, que le catholicisme a le plus d'occasions de révéler la plénitude de sa pertinence sociale, puisqu'il y est le plus ancien; il y a pris souche, et produit maintenant ses fruits : il y fait société, en multipliant les œuvres et les institutions d'enseignement. Il y est activement promu par un clergé éduqué et dévoué, et ce, sans aucun soutien de l'État, bien au contraire, ayant habituellement à se prémunir de ses attaques, de son césarisme. Une telle étude permettait de tirer une leçon politique alors d'actualité : la « libre concurrence religieuse », ou la liberté de religion, suffirait non seulement à l'accroissement absolu et relatif du catholicisme en Amérique, mais plus encore à celle des Canadiens français qui en sont les principaux promoteurs, et qui se trouvent par là même à

[1349] Joseph Yvon Thériault, *Évangéline : contes d'Amérique*, Montréal, Québec Amérique, 2013.

convertir au catholicisme et à leur projet national les nouveaux arrivants, et même les protestants.

Cette féconde liberté religieuse est précisément celle dont l'avocat ultramontain Siméon Pagnuelo publie l'histoire au Canada en 1872 à la demande de Mgr Bourget, demande qu'il formule plusieurs années plus tôt lors des querelles gallicano-libérales des années 1850 sur la liberté de l'Église, dans un volumineux ouvrage intitulé *Études historiques et légales sur la liberté religieuse en Canada.* Remis au clergé canadien-français pour imprimatur et promotion, notamment aux évêques de Sandwich et d'Ottawa en Ontario, il y déploie la thèse selon laquelle c'est l'Église catholique qui a défendu la liberté religieuse au Canada, certes pour elle, mais en cela pour tous, contre l'anglicanisme d'État. Pagnuelo montre à voir que la tradition juridique canadienne issue de ce combat a permis le « self-government » de l'Église catholique. Grâce à cette liberté religieuse, l'Église a pu se déployer comme société catholique « libre et indépendante », de l'évêché à la paroisse, et donc comme société française, libre d'administrer à sa guise les écoles sous sa gouverne, ce dans toutes les provinces[1350]. La liberté religieuse juridiquement acquise permettrait ainsi l'épanouissement de la nation canadienne-française, libre de s'organiser selon ses us et coutumes sous l'Église, forte d'une solidité que seraient en peine d'assurer d'autres droits. Ce sont bien les anglo-protestants rappelle-t-il, qui sont amateurs au Canada d'une école publique unitaire anglaise, avec minimalisme doctrinal chrétien pour tous. Ainsi comprend-il l'importance politique de son étude :

> Puissent ces études être utiles à mes compatriotes dont les intérêts nationaux sont si intimement unis à leurs intérêts religieux, et leur faire comprendre que la liberté de l'Église, acquise au prix de tant de luttes et de sacrifices, est un dépôt maintenant confié à leurs mains, sur lequel ils doivent veiller comme sur le plus précieux héritage qui leur ait été légué; et qu'ils seraient criminels d'y porter eux-mêmes la moindre atteinte. N'oublions pas que depuis un siècle nous avons subi

[1350] Siméon Pagnuelo, *Études historiques et légales sur la liberté religieuse en Canada*, Montréal Beauchemin et Valois, 1872. Sur cette liberté, p. 260-261; sur les écoles, voir notamment la page ix; sur son caractère pan-canadien, p. 280.

> six constitutions politiques différentes; combien de temps durera celle qui nous régit, et qu'aurons-nous après?[1351]

Muni de cette liberté religieuse autonomiste de Pagnuelo et de la mission catholique des Canadiens français en Amérique anglaise statistiquement étayée et mise en récit par Rameau, le célèbre ouvrage de Mgr Laflèche paru en 1866, *Quelques considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille*, acquiert valeur de programme. Mgr Laflèche, rappelons-le, fut tour à tour missionnaire à Rivière Rouge dans l'Ouest canadien, chef de file des ultramontains, partisans de la Constitution de 1867, et l'un des plus chauds critiques du traitement réservé aux Canadiens français lors des crises scolaires. La nation chez Mgr Laflèche, avons-nous dit, se reconnaît à sa religion, à sa langue, à ses coutumes et à ses lois, à qui Dieu destine une mission providentielle. L'école prend dès lors valeur d'institution centrale, à même de socialiser autant à l'univers culturel qu'à la vérité chrétienne, loin de laquelle doit se tenir l'État, qui n'a pour seul mandat en la matière que celui de respecter et d'appuyer le libre arbitre des parents. En cela, la langue nationale est non seulement une donnée du droit naturel, mais elle est aussi essentielle à l'apostolat, puisqu'elle touche à l'intime de la langue maternelle, à l'intimité des sentiments innés. « Les enfants dans la famille parlent la même langue, ils ont la même foi; les rapports qu'ils ont entr'eux établissement des usages et des coutumes qui leur sont aussi chers que la vie; ils les emportent avec eux en entrant dans la société. »[1352] La Confédération lui apparaissait ainsi, en mars 1865, « ce qu'il y avait de mieux pour nous dans les circonstances », notamment avec la menace de l'annexion aux États-Unis, la tombée en minorité toujours plus grande du Bas Canada sous l'Union, et avec les paroles rassurantes de certains Pères de la Confédération, qui promettaient que les « droits et privilèges religieux des minorités », contractés

---

[1351] *Ibid.*, p. x.
[1352] Louis-François Laflèche, *Quelques considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille*, *op. cit.*, p. 67.

dans le droit et dans les faits avant la Confédération, seraient sous elle respectés, en plus du bilinguisme fédéral et québécois[1353].

En faisant des droits religieux les garants des droits linguistiques à l'aune de la dualité nationale, on comprend peut-être mieux l'appui certain, quoique modéré du clergé à la Confédération (tout particulièrement modéré chez Mgr Bourget, mais enthousiaste chez Mgr Laflèche), qui publia de nombreux textes lors des élections suivant la Confédération pour l'appuyer du poids de la légitimité des régimes politiques établis. La modération de Mgr Bourget s'explique peut-être non seulement en raison du droit du divorce concédé au fédéral, non seulement en raison de la non-ingérence cléricale en politique qu'il invoque, mais peut-être aussi en raison de son expérience canadienne : Mgr Bourget se doutait fort probablement que l'épanouissement des Canadiens français dépendrait non seulement de leur capacité à faire respecter leurs droits, jamais acquis en régime anglais et anglican depuis la Conquête, mais aussi de leur volonté à édifier une société que la liberté religieuse et civile permettrait, mais ne faciliterait pas, et que le droit et l'État prendraient encore moins en charge.

On comprend également mieux les réactions immédiates des évêques et des populations bas-canadiennes aux crises scolaires qui ponctuent l'après-Confédération, tant leur semble bafoués la lettre et l'esprit confédératif, alors que les écoles catholiques séparées sont fermées – au Nouveau-Brunswick en 1870, au Manitoba en 1890, dans les Territoires du Nord-Ouest en 1895, en Ontario en 1890 et 1912. On comprend également mieux que ce soit le Québec, mais aussi le Manitoba et les Territoires du Nord-Ouest de Louis Riel, ultramontain selon plusieurs[1354], qui instituèrent un modèle scolaire véritablement duel, avec une entière liberté aux communautés anglo-protestante et franco-catholique : c'était effectivement la conception binationale du Canada, tel que les Canadiens français avaient compris et

---

[1353] Jacques Lacoursière, « Mgr Laflèche et la Confédération », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 34, 1967, p. 64.

[1354] Voir notamment Peter Beyer, « La vision religieuse de Louis Riel: l'ultramontanisme Canadien-français au service de la nation métisse », *Sciences religieuses*, vol. 13, n° 1, 1984, p. 87-100.

voulus la Confédération, et qu'ils s'empressaient de concrétiser. Dès 1875, le Québec créait deux comités, l'un catholique, l'autre protestant, avec une entière autonomie sur leurs écoles. Ce modèle confessionnel duel, catholique et protestant, ne prendra fin qu'en 1997 au Québec[1355]. C'était là une grande victoire pour les ultramontains... Cela dit, on s'explique par ailleurs mieux que dès le 14 mai 1873, Honoré Mercier puisse déclarer à la Chambre des communes son indignation de voir maltraités ses compatriotes et correligionnaires hors Québec, estimant, comme les Canadiens français que la loi et son esprit étaient bafoués :

> Nous avons, nous, députés catholiques de Québec, dans les Provinces Maritimes, des frères en religion et en nationalité qui ont su conserver, à travers les tempêtes de toutes sortes, soulevées par la persécution, le précieux héritage transmis par leurs ancêtres. Leur cause est la nôtre, leur prière est la nôtre ; et dans ce moment ce ne sont pas seulement les cent mille catholiques du Nouveau-Brunswick qui supplient la majorité de cette Chambre ; mais c'est un million et demi de Canadiens, qui professent la même religion et qui ont leurs représentants dans cette Chambre. C'est surtout la population de Québec qui unit sa voix à celle de la minorité du Nouveau-Brunswick.[1356]

À défaut de définir pleinement le Canada, les Canadiens français réalisaient leur conception du Canada, fondé sur la dualité nationale, ici hiérarchiquement, mais non exclusivement religieuse, sous l'Église de l'Église-nation, protégés par les libertés religieuses, grâce à la libéralité de l'État libéral. En cela, non seulement la Confédération offrait-elle au clergé bas-canadien ultramontain l'occasion de déployer pleinement son projet de catholicisation de la société avec une assemblée parlementaire franco-catholique responsable de toutes les questions sociales, mais les libertés religieuses offertes aux catholiques hors Québec lui permettaient d'espérer

---

[1355] Lionel Groulx a écrit de belles et éclairantes pages sur l'empressement du gouvernement du Québec à répondre à toutes les demandes de la communauté anglo-protestante, enlevant toutes les embûches possibles à leur vitalité scolaire, leur concédant naturellement toute la liberté de s'organiser. Lionel Groulx, *L'enseignement français au Canada, tome 1*, Montréal, Éditions Albert Lévesque, 1931, p. 278-283.

[1356] M. Honoré Mercier, discours prononcé le 14 mai 1873 à la Chambre des Communes.

remplir sa mission providentielle au Canada[1357] – les écoles séparées catholiques avaient d'ailleurs été obtenues au Haut-Canada, dans les années 1850, sous l'Union, grâce à la « French Domination »... Le principal architecte de ces droits confédératifs, leur plus grand défenseur, fut d'ailleurs Hector-Louis Langevin, l'un des pères de la Confédération, frère du futur archevêque de Rimouski (Edmond Langevin), et frère du vicaire général de Québec, Jean Langevin, avec lequel il entretint une correspondance nourrie, notamment lors des débats pré-confédératifs. Il fut même rédacteur aux *Mélanges religieux* de Mgr Bourget[1358], entre 1847 et 1849.

Entre idéalisme et réalisme, entre thèse et hypothèse, entre intransigeance et compromis, toutes les déclinaisons internes au spectre nationaliste et ultramontain vont ensuite voir le jour, grâce aux pouvoirs acquis sous la Confédération, et notamment face à la proscription des écoles séparées catholiques hors Québec, qui mettent à mal les alliances politiques et religieuses. Ne retenons ici rapidement, et en guise de conclusion, que l'épisode du « Programme catholique », qui touche à la vision providentialiste du nationalisme canadien-français, les stratégies déployées pour le mettre en œuvre à l'aune de l'ultramontanisme de l'Église-nation, et les alliances politiques mises en tension, au prisme de l'accusation « d'ingérence cléricale indue », qui ouvriront sur le XXe siècle en s'y poursuivant, annonçant des transformations religio-politiques.

C'est le 20 avril 1871 que le Journal des Trois-Rivières publie un article intitulé *Programme catholique / Les prochaines élections*, dont se font le relais les journaux québécois sensibles à la cause ultramontaine. Comme le résument Philippe Sylvain et Nive Voisine, ce manifeste écrit par des laïcs offre l'appui des catholiques au parti réformiste conservateur, « le seul qui offre des garanties sérieuses aux intérêts religieux », tout en exigeant des candidats catholiques « l'adhésion pleine et

---

[1357] À l'évidence, de futurs travaux seront nécessaires pour étayer cette thèse, notamment la correspondance entre évêques québécois et francophones hors Québec, mais aussi une lecture plus minutieuse de celle d'Hector-Louis Langevin, sur qui, finalement, peu de choses ont été écrites.

[1358] Andrée Désilets, *Hector-Louis Langevin. Un père de la Confédération canadienne (1826-1906)*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1969.

entière aux doctrines catholiques romaines en religion, en politique et en économie sociale », qui doivent s'engager à corriger « dans nos lois des lacunes, des ambiguïtés ou des dispositions qui mettent en péril les intérêts des catholiques. »[1359] Il est combattu par le parti libéral et le parti réformiste conservateur, mais aussi par Mgr Taschereau, Mgr Larocque et Mgr Langevin; il est avalisé par Mgr Bourget et Mgr Laflèche. Le parti ultramontain, uni pour la Confédération, est divisé, tandis qu'est mise en danger l'alliance avec les politiciens réformistes. Rome tranche, en déplorant la division publiquement mise en scène du clergé, notamment la réaction « précipitée » de Mgr Taschereau, invite à ne plus parler de Programme catholique, et invite les évêques canadiens-français, conformément à un décret voté lors de leur cinquième concile provincial, à « se montrer sans cesse prudents et charitables envers leurs adversaires, surtout lorsque ces derniers sont catholiques eux-mêmes et plus encore s'ils occupent des charges dans la hiérarchie civile ou ecclésiastique »[1360].

Une loi fédérale est votée en 1874 qui proscrit toute influence indue en politique – notamment l'achat de votes. Elle ne vise pas alors le clergé, mais servira contre lui, car dès l'élection de 1875, le clergé multiplie les interventions politiques, en critiquant d'abord tout vote en faveur du parti prônant le libéralisme, puis en nommant expressément les Rouges. Suite à la défaite de nombreux d'entre eux, des poursuites sont intentées contre le clergé, pour « influence spirituelle indue »[1361]. Le clergé fait cette fois front commun, à l'image de l'unanimité ultramontaine, et rappelle son droit plein et entier à faire valoir son jugement pour tout ce qui concerne les affaires spirituelles et mixtes, et autrement son droit à donner son avis, cette fois avec « prudence et charité », en temps ordinaire. Décidée et soutenue en concile provincial, cette déclaration publiée le 22 septembre 1875 est relayée dans toute la province, et ne mentionne explicitement aucun parti politique, ce que se fera fort de rappeler dans une autre lettre Mgr Taschereau, le 25 mai 1876, non sans soulever le

---

[1359] Philippe Sylvain et Nive Voisine, *Réveil et consolidation*, *op. cit.*, p. 369-370.
[1360] Cité dans *Ibid.*, p. 374.
[1361] *Ibid.*, p. 375-376.

mécontentement de Mgr Laflèche, qui y voit une spécification inutile, susceptible d'être source d'incompréhensions. C'est néanmoins en ce sens que le plus haut tribunal canadien tranche deux cas portés devant lui, en proscrivant le droit aux évêques de dire explicitement pour quel candidat voter, *a fortiori* en menaçant un « mauvais électeur » d'excommunication. Vu d'aujourd'hui, le tribunal semble malgré tout aller dans le sens d'un droit de parole politique donné au clergé, mais non celui de dicter pour quel candidat explicitement voter, ce dont semble également convenir le clergé, à tout le moins en « politique ordinaire », à tout le moins Mgr Taschereau. L'épiscopat n'en indique pas moins sa déception, et réitère son droit souverain de se prononcer en politique. À l'interne toutefois, la dispute est grande entre le camp de Mgr Laflèche et celui de Mgr Taschereau, s'accusant mutuellement d'intransigeance et de libéralisme, et tous deux trouvent confirmation de leurs positions respectives dans la décision du délégué apostolique, Mgr Conroy, venu de Rome trancher le débat interne, comme en fait foi le document publié à l'unanimité par l'épiscopat, le 11 octobre 1877, conduit sous sa supervision, qui réitère les éléments de la lettre publiée le 22 septembre 1875, et affirme publiquement « que le parti libéral n'est pas condamné en lui-même »[1362], non sans mécontenter le camp de Mgr Laflèche. Voici ce qu'en concluent Philippe Sylvain et Nive Voisine :

> [l]e passage du délégué contribue néanmoins à restreindre les interventions politiques du clergé. Chaque fois qu'ils perdent une élection, les libéraux continuent à évoquer l' « influence spirituelle indue », mais la rengaine ne convainc guère, puisque leurs divisions et leurs propres carences sont à l'évidence la cause de leurs déboires. Naturellement, certains curés ne peuvent s'empêcher de révéler leurs convictions politiques, ordinairement conservatrices, et, jusqu'à la fin du siècle, les évêques devront veiller à tenir leur clergé dans les limites de la prudence et de la légalité.[1363]

[1362] *Ibid.*, p. 387.
[1363] *Ibid.*, p. 388-389.

De fait, au Québec, seuls trois procès (1875, 1876 et 1878) se conclurent dans l'histoire par un jugement d'influence spirituelle indue[1364]. C'est dire combien l'enjeu était certes d'importance et passionné, touchant au cœur de questions théologico-politique, dont la souveraineté de l'Église et son projet de société chrétienne, mais qu'il demeure, somme toute et semble-t-il, anecdotique du point de vue des prises de position politique ultramontaines. Autrement dit, sous toute réserve, ces procès indiqueraient une limite à ne pas franchir, celle d'engager le combat contre un parti en particulier en menaçant d'excommunication, sans pour autant répudier le principe et l'engagement sociétal, notamment politique, du projet nationaliste ultramontain. Comme le résume Roberto Perin, « [i]l serait absurde de nier l'intervention des prêtres dans la politique. Même les évêques reconnaissaient que certains de leurs ecclésiastiques se laissaient entraîner dans le feu de la bataille politique; mais ils soutenaient que de tels excès n'étaient pas fréquents. »[1365]

L'enjeu est sensiblement le même au sujet des écoles catholiques séparées hors Québec, où l'épiscopat fait front commun contre les sévices portés aux catholiques au Manitoba dès 1890, quoiqu'avec une virulence variée, Mgr Taschereau rappelant le statut minoritaire (et fragile) de l'Église et du Canada français au sein du Canada. L'épiscopat publie un mandement collectif, qui ne nomme pas explicitement les positions du parti libéral, mais s'engage fermement en faveur des idées défendues par le parti conservateur, auquel les électeurs préfèrent toutefois le parti libéral dirigé par Wilfried Laurier à l'élection de 1896, qui promettait de régler entièrement la question au profit des Canadiens français, ce qui ne fut certes pas le cas avec le compromis Laurier-Greenwich, alors que le parti

---

[1364] Roberto Perin, *Rome et le Canada. La bureaucratie vaticane et la question nationale, 1870-1903*, Montréal, Boréal, 1993, p. 124.

[1365] Et il ajoute, « il est clair que l'intervention cléricale dans la politique n'a pas commencé en 1876, pas plus qu'elle n'a pris fin en 1900. Pour bien comprendre ce phénomène, il faudra attendre une étude plus vaste, qui fasse une utilisation plus intensive des sources locales – de la correspondance du clergé des paroisses, par exemple – et des documents qui montrent les rapports entre l'évêque diocésain et les prêtres autour de cette question. » Cette étude demeure tout aussi attendue aujourd'hui. *Ibid.*, p. 124, 155.

conservateur proposait un compromis, qui eut été finalement plus appréciable – nous y reviendrons dans le prochain chapitre. Il n'empêche que la stratégie ecclésiale de soutenir un parti trouvait là ses limites, mais aussi ses risques, en exposant publiquement « l'indocilité » du peuple, le non-respect des suggestions ecclésiales, voire ses divisions internes.

Quoi qu'il en soit, la marginalisation de l'élément rougiste au sein du parti libéral, notamment avec l'avènement de Wilfrid Laurier, résorbe par ailleurs le besoin d'attaquer directement un parti qui mettrait en cause la sphère spirituelle, prérogative de l'Église, ce dont s'avise Laurier dans sa célèbre lettre de 1877, qui distingue le bon libéralisme du mauvais, le libéralisme britannique du libéralisme révolutionnaire européen et même catholique. Rome avait tranché en faveur de Laurier lors de la crise scolaire, Laurier se dissociait officiellement du libéralisme rougiste. Ainsi se scellait le premier « concordat implicite »[1366] entre le Canada (français) et l'Église catholique, canadienne-française et romaine.

* * *

Qu'en conclure, sinon que le Canada français qui se dessine à la fin du XIXe siècle correspond pour beaucoup à celui désiré par l'alliance ultramontaine et réformiste, profitant des libéralités anglaises pour faire advenir une nouvelle société et une nouvelle Église en modernité, intégralement car nationalement catholique, sous l'égide d'une Église-nation, portant son message aux quatre coins du Canada et de l'Amérique, tout en respectant le cadre politique minimaliste posé – et souhaité – par l'alliance ultramontaine et réformiste, celle de l'État libéral, non sans tensions internes typiques et durables de la forme Église, entre intransigeance et compromis, entre monde et Royaume, nature et surnature. L'inspiration mennaisienne s'est stabilisée dans la doctrine thomiste, alliant intégralisme et nationalisme, reconnaissant

[1366] Stephen T. Rusak, « The Canadian "Concordat" of 1897 », *The Catholic Historical Review*, vol. 77, n° 2 1991, p. 209-234.

les mérites du monde et les vertus de la raison, tout en dotant le peuple catholique d'une mission providentielle, ainsi que d'institutions dont l'autonomie, certes relative, en danger et souhaitée croissante, offre néanmoins un véhicule d'édification et de déploiement au dynamisme puissant, abordant de front les défis modernes.

En cela, il nous faudra revenir plus longuement sur les crises scolaires qui se poursuivent au XXe siècle. Elles posent de persistantes questions religio-politiques, dont plusieurs sont exprimées à la fin du siècle avec le cas manitobain (1890-1896). Les crises scolaires incarnent aussi bien le projet nationaliste canadien-français que les contraintes que lui pose son milieu et sa doctrine, entre Londres et Rome, aiguillonnant tous deux les modalités d'expression de l'intention nationale intégraliste. Ces contraintes évolutives contribuent à renouveler au XXe siècle les stratégies et horizons nationalistes intégralistes, en posant encore et toujours la question des modalités d'édification du nationalisme providentialiste, tout comme le rôle des uns et des autres, des laïcs, des clercs, des politiciens, du peuple. Ce à quoi s'ajoutera avec une intensité nouvelle la question sociale, alors que s'urbanise et s'industrialise davantage le Québec, que se déploient les idéologies politiques de la modernité, non plus seulement le libéralisme, mais aussi le communisme et le fascisme, invitant derechef l'Église et les politiciens à se positionner. Après l'*institutionalisation* et la *nationalisation* du Canada français, le temps est à sa *politisation* et à son *étatisation*.

CHAPITRE III

UNE TROISIÈME VOIE
INTÉGRALISME SOCIAL, ÉGLISE-PROVIDENCE, NÉO-NATIONALISMES ET ÉTAT SUBSIDIAIRE
(1900-1950)

« Démocrates, mais non libéraux, [...] les catholiques sociaux, même s'ils acceptent la république, professent en effet la vision du monde qui était celle des intransigeants : refus de l'individualisme, organicisme, défense de la famille, rêve de l'alliance du peuple et du clergé contre les notables, corporatisme, décentralisation, hostilité à l'ordre établi, celui des "bien-pensants" et des conservateurs, recherche d'une troisième voie entre libéralisme et le socialisme, anti-industrialisme, anticapitalisme [...] Fidélité au catholicisme traditionnel et intégral, filiation à l'égard du thomisme, refus des compromissions et des accommodements avec le siècle des catholiques "libéraux", ultramontanisme et attachement aux dévotions chères à l'ultramontanisme, volonté d'une action catholique dans le monde [...]tous ces traits définissent un catholicisme populaire, romain... »

Jean-Marie Mayeur, *Catholicisme social et démocratie chrétienne*, 1986, p. 29-31

«Ce que je voudrais, c'est qu'entre la vieille frégate anglaise qui menace de sombrer et le corsaire américain qui se prépare à recueillir ses épaves, nous manoeuvrions notre barque avec prudence et fermeté afin qu'elle ne se laisse pas engloutir dans le gouffre de l'une ni entraîner dans le sillage de l'autre. Ne rompons pas la chaîne trop tôt, mais n'en rivons pas follement les anneaux».

Henri Bourassa, *Grande-Bretagne et Canada*, 1901, p. 42

« D'ores et déjà, notre monde est bel et bien cristallisé autour de deux pôles : Moscou et Washington [...]Le plus urgent n'est pas de chercher sous quel régime politique nous vivrons demain ou après-demain, mais bien plutôt de savoir si, dans ce duel de civilisation déjà dangereusement engagé, nous choisirons de rester ce que nous sommes, sous quelque régime que ce soit [...] Ce serait de choisir en définitive entre les deux humanismes qui s'affrontent actuellement et d'où dépend, chacun le sait, l'avenir du monde : l'humanisme chrétien ou l'humanisme matérialiste qui n'est pas si loin de l'humanisme athée [...] Je me persuade même que, possédant par le don gratuit de notre foi, une plus juste notion de la dignité de l'homme, de la civilisation et de ses fins, ce pourrait être notre chance et notre rôle splendide, catholiques, d'édifier un ordre économique plus conforme aux exigences humaines. »

Lionel Groulx, *Pour Bâtir*, 1953, p. 81-116

1. L'entrée non-hégémonique d'une petite nation dans le XXe siècle

1.1 La société globale canadienne-française, entre universel et particulier, entre nouveauté et immobilisme

C'est en tant que « société globale » que le Canada français fit son entrée au XXe siècle. Au contraire des groupes ethniques et des groupes organisationnels, aussi nommés « groupements par appartenance » et « groupements par intégration », la société canadienne-française trouva au mitan du XIXe siècle son principe de communalisation dans une « référence » et une institution nationales vécues en propre et en partage[1367]. Avec et par-devers les traits homogénéisants et affinitaires des groupes par appartenance – ce qu'Émile Durkheim nommait la solidarité mécanique des communautés primitives et la sociologie américaine des *folksocieties* –, avec et par-devers les règles associatives et administratives des organisations – ce que Durkheim nommait les institutions intermédiaires de la société civile –, elle abrita, sous l'unité englobante de sa référence et de son institution nationales, une diversité de classes, de métiers et d'industries, d'organisations scolaires, hospitalières et associatives, d'opinions sociales, politiques, et religieuses, d'agglomérations paroissiales, municipales et régionales. Cet englobement sociétal fut un déploiement national progressif : la population canadienne-française se dota d'un « sentiment national » dès la Nouvelle-France et davantage suite à la Conquête, d'une « conscience politique » grâce à la démocratie parlementaire de l'Acte constitutionnel, d'une « conscience historique » suite à l'échec des Rébellions patriotes et la proclamation de l'Acte d'Union, et un cadre politique suite à l'Acte de l'Amérique du Nord Britannique. Une référence puis une institution nationales virent le jour, c'est-à-dire une totalité symbolique instituée, mettant continument en sens, en

[1367] Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993, p. 337-352; Stéphane Vibert, *La communauté des individus. Essais d'anthropologie politique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015, p. 133-214.

forme et en acte une population diversifiée, au premier chef grâce à l'Église-nation, forme thomiste par excellence de l'Église, assemblant sous une finalité vécue comme horizon commun une pluralité sociale par elle reconnue et ordonnancée[1368]. Le renouveau indissociablement religieux et nationaliste de la population bas-canadienne donna le pas à sa *nationalisation* et à son *institutionnalisation* canadiennes-françaises, à l'aune de la matrice catholique mennaisienne ultramontaine, réflexivement acculturée et institutionnellement fondée.

En cela, la société canadienne-française correspond à la définition de la société globale qu'en donna son concepteur gurvitchien, sous les atours d'une « communauté de destin »[1369] moderne, nommément nationale, historique et réflexive. Elle présente les caractéristiques d'une « totalité sociale », un ensemble « irréductible à ses composantes », « une "œuvre" ne p[ouvant] subsister un instant sans l'intervention de l'"acte" : effort d'unification et d'orientation toujours à recommencer »[1370]. « Société en acte », le Canada français ne fut dès lors « jamais un "repos", mais un combat, une procession à travers des voies tortueuses ouvertes par la multiplicité de temps sociaux »[1371]. Il fut une « société » dont la diversité est intrinsèque; une « société globale » qui assemble et unifie cette diversité; une « société globale moderne ou nationale » dont le corps aux multiples membres aspire à maîtriser consciemment son développement. Une société globale, plus exactement, qui se reconnaît à

> a) [des] hiérarchies multiples, le plus souvent en tension, sinon en concurrence; b) [un] équilibre manifeste et en même temps précaire, demandant des efforts, des actes, toujours renouvelés; c) [une] conscience collective nette de ces hiérarchies multiples et de leur équilibre précaire; d) [une] armature cimentant cet équilibre afin de combattre sa précarité pour ainsi dire constitutive; e) [un] mouvement de

---

[1368] Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, *op. cit.*
[1369] Otto Bauer, *La question des nationalités et la social-démocratie*, Montréal et Paris, Guérin Littérature et Arcantère Éditions, 1987.
[1370] Georges Gurvitch, « Le concept de structure sociale », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 19, 1955, p. 5, 7.
[1371] *Ibid.*, p. 7.

> structuration, déstructuration, restructuration ou d'éclatement liant la structure avec la « société en acte ».[1372]

Société globale, société en acte, la société canadienne-française ne correspondait toutefois ni aux canons américains, ni aux canons français de *la* modernité, malgré les efforts d'intellectuels et de politiciens tantôt acquis à la démocratie américaine, tantôt à la Révolution française, ponctuellement tentés par l'intégration culturelle et l'annexion politique du Canada français au « brillant des nouveautés » libérales et républicaines. Alimentée d'un catholicisme intégraliste ultramontain conçu en modernité bien qu'anti-moderniste, la société canadienne-française était par là anti-hégémonique, à l'instar des « petites nations », se tenant à distance des puissants récits des grandes sociétés modernes[1373], sans pour autant s'enfermer dans un « hiver [pré-moderne] de la survivance »[1374]. Entre ces deux tracés limites, la société canadienne-française chercha sa voie : une historicité fidèle à ses aspirations, des institutions relayant sa morphologie et ses mœurs, un universel évocateur – et viable. Elle fit le pari tout à la fois plus audacieux quoique plus adapté – plus réaliste pourrait-on dire – d'un programme catholique de la modernité, semblable à celui que l'on retrouve dans les parcours d'édification nationale des petites nations chrétiennes et sans État souverain d'Europe centrale et d'Europe de l'Est, qui prirent le train de la modernité nationale non pas avec les Lumières et leur

---

[1372] *Ibid.*, p. 33.

[1373] Jusqu'à les étudier, les « collecter ». E.-Martin Meunier, « Le clergé canadien-français et le prêtre collecteur devant la culture populaire au XXe siècle : un renouveau religieux en faveur du peuple ? », *Port Acadie : revue interdisciplinaire en études acadiennes / Port Acadie: An Interdisciplinary Review in Acadian Studies*, n° 24-25-26, 2013-2014, p. 50-60.

[1374] Fernand Dumont, *op. cit.*, p. 326. Fernand Dumont s'inspire pourtant presque littéralement des groupements (et de la société globale) de Georges Gurvitch. Il est vrai que le sociologue français proposait aussi une typologie des sociétés globales incluant les sociétés globales non souveraines, dès lors aux moyens d'action – et de dynamisme – limités, mais par définition jamais « au repos ». Voir Georges Gurvitch, « Les sociétés globales et les types de leurs structures », *Traité de sociologie*, tome 1, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 216-235. Nicole Gagnon notait toutefois que la thèse du paradigme de l'hiver de la survivance est progressivement délaissée chez Dumont, notamment dans *Genèse de la société québécoise*. Il la « laisse tomber », puisque c'est le dynamisme d'une société s'édifiant qu'il y montre à voir. Nicole Gagnon, « Fernand Dumont et la conscience historique », *Possibles*, vol. 18, n° 2, 1994, p. 127, 130.

conception abstraite de l'individu rationnel originairement délié, mais avec le romantisme et sa conception enracinée d'une communauté de culture et d'histoire : la démocratie d'un peuple d'héritage plutôt que d'individus[1375].

Une société globale donc, comme « collectivité, référence et État (ou son équivalent) »[1376], put écrire Fernand Dumont, une société globale aussi, comme originalité et dynamisme, a-t-il précisé : «on a parlé de l'"apolitisme" traditionnel des Canadiens français. L'expression me parait inexacte : on a cherché l'État là où il ne se trouvait pas. L'État, c'était d'abord l'Église. Pourquoi en eût-il fallu un autre ? »[1377] Si la société canadienne-française possédait un État, libéral de surcroît, elle ne trouvait en lui son principe intégrateur[1378], cette référence à partir de laquelle s'énonce, se débat et s'institutionnalise une société globale: « l'Église catholique a édifié l'idéologie de la société francophone du Canada. Elle en a fait une société. [...] Telle fut sa conscience de soi et sa différence, résume Dumont»[1379]. Ainsi l'Église ultramontaine, alliée des nationalistes réformistes, a-t-elle bâti une société distincte en Amérique avec pour cœur la population franco-catholique de la vallée laurentienne. Grâce à l'autonomie provinciale acquise lors de la Confédération, grâce aux libertés

---

[1375] Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité: Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Éditions Québec Amérique, 2005, p. 295.
[1376] Nicole Gagnon, *op. cit.*, p. 133.
[1377] Fernand Dumont, «Mutations de la culture religieuse dans le Québec francophone», W. Westfall, L. Rousseau, F. Harvey et J. Simpson (dirs.), *Religion/Culture Comparative Canadian Studies. Études canadiennes comparées*, Association des études canadiennes, vol. 7, 1985, p. 13.
[1378] A *contrario* d'un certain Québec de la Révolution tranquille qui s'est identifié à l'État au point d'y voir l'avènement plutôt que la transformation d'une société globale. Daniel Jacques parle pour sa part d'une « reformulation » de la société globale canadienne-française, non pas sa création. C'est cette thèse que laisse par ailleurs entrevoir l'usage, pendant un temps, de la « société globale canadienne-française », chez Fernand Dumont notamment (Fernand Dumont, « L'étude systématique de la société globale canadienne-française », Marcel Rioux et Yves Martin (dirs.), *La société canadienne-française*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1971, p. 389-404). Comme l'écrit Gilles Bourque, s'effectue rapidement « un glissement très net d'une société globale englobant le Canada français à celle, plus restreinte, d'une société globale ne se référant qu'au Québec » (Gilles Bourque, « Société traditionnelle, société politique et sociologie québécoise, 1945-1980 », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 20, 1993, p. 67.). Sur l'avènement de l'État proprement québécois et la création d'une première société globale, de l'ethnie à la société globale, voir notamment Gilles Bourque, Jules Duchastel et André Kuzminski, « Grandeurs et misères de la société globale au Québec », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 28, 1997, p. 7-17.
[1379] Fernand Dumont, «Mutations de la culture religieuse dans le Québec francophone», *op. cit.*, p. 12.

religieuses chèrement obtenues depuis la Conquête, un État libéral canadien-français et davantage encore une « Église-nation libre et souveraine »[1380] contribuèrent à orienter et à véhiculer la nation canadienne-française. Une culture politique et une culture sociétale prirent forme[1381]. Diversifiées et contestées, elles n'en étaient pas moins mues par une utopie religieuse et nationale partagée, celle de faire advenir un monde meilleur, celui du Royaume chrétien, voulu juste, heureux et prospère, essaimant le continent d'une vie collective alternative, naviguant pour cela entre intransigeance et compromis, entre thèse et hypothèse, entre idéalisme et réalisme, entre essence et existence[1382]. Une utopie catholique et intégraliste au visage original, irréductible aux utopies politiques des philosophies de l'histoire modernes disposées aux Révolutions; elle prenait à bras le corps la réalité, moderne ou autre, sans y faire violence, sans s'y réduire:

> ce catholicisme se définissait volontiers lui-même tout d'abord comme intégral. Non point seulement ou au premier chef parce qu'il s'en tient à l'intégrité dogmatique – ce qui va de soi pour un catholique – ou par une manière étroite, rigide, d'étendre cette intégrité. Intégrité n'est pas intégralité. Sera dit intégral un catholicisme appliqué à tous les besoins de la société contemporaine, repensés à la lumière de sa doctrine. Ainsi s'opposera-t-il au libéralisme et au socialisme, qui ont chacun leur doctrine de la société, mais s'accordent à penser que celle-ci a en elle-même les moyens de résoudre ses problèmes, que la religion n'a donc pas à s'en mêler et doit rester sur le terrain de la vie privée, de la conscience. La religion, affaire privée, voilà ce que, dans le vocabulaire

---

[1380] Roberto Perin, *Ignace de Montréal. Artisan d'une identité nationale*, Montréal, Boréal, 2008, p. 302.

[1381] « *Thoughout this period ultramontanism was used to advance the church's claim of autonomy from provincial state. Instead of reading this discourse literally as a bid for theocratic control, historians should see it as an argument in favour of a French-Canadian public space free from the influence of political parties dominated, as we have seen, by outside elements.* » Roberto Perin, «Elaborating a Public Culture: The Catholic Church in Nineteenth-Century Quebec », Marguerite van Die (dir.), *Religion and Public Life in Canada. Historical and Comparative Perspectives*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 92.

[1382] Voir notamment le plaidoyer de Pierre Trépanier pour comprendre Lionel Groulx – et le Canada français – à l'aune de cette distinction entre idéal et réel, entre essence et existence. Pierre Trépanier, « Groulx est-il intelligible? », Robert Boily (dir.), *Un héritage controversé. Nouvelles lectures de Lionel Groulx*, Montréal, Vlb éditeur, 2005, p. 127-145.

> intransigeant, on appelle l'individualisme, grief capital. Dans cette perspective, le catholicisme est donc social par essence, quel que soit le contenu du mot, le sens qu'il recouvre, voire les sens successifs et même antagonistes qu'il prendra. Intégral et social s'impliquent mutuellement.[1383]

La civilisation à laquelle la nation canadienne-française participait de son lieu propre – toutes les sociétés globales font partie d'ensembles civilisationnels plus vastes observe Georges Gurvitch et S. N. Eisenstadt après lui – n'était pas d'abord la civilisation moderne, quoique les libéralités du conservatisme tory britannique animaient sa tradition politique. Sa civilisation de référence était la civilisation (franco)catholique, des plus florissantes dans la deuxième moitié du XIXe siècle et la première moitié du XXe siècle, grâce au réveil religieux populaire et au renouveau intellectuel thomiste. En France, le catholicisme semblait porteur d'un renouveau et d'une pertinence tels que nombre d'intellectuels s'y convertirent en masse entre 1885 et 1935[1384], dont Jacques Maritain, en 1906. Le catholicisme, comme tradition et institution, paraissait à même de lutter contre la « décadence nationale », de susciter un « avant-gardisme » caractérisé par un « rejet d'un pays perçu comme bourgeois », de son « matérialisme vécu comme dominant »[1385]; cette « renaissance catholique », souvent également nationaliste[1386], était en cela « anti-conformiste »[1387], à la suite des premiers « anti-modernistes »[1388], en faveur de la tradition et son idée enracinée du bien commun. Déjà au mitan du XIXe siècle, l'homme politique et intellectuel anglais Edmund Burke se convertissait au catholicisme, au grand bonheur des *Mélanges*

[1383] Émile Poulat, « Préface », Pierre Thibault, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1972, p. xiv.
[1384] Frédéric Gugelot, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, Paris, CNRS Éditions, 2010 (2007). Lire aussi « Catholic Defence » et « Social Defence », Emiel Lamberts, *The Struggle with Leviathan. Social Responses to the Omnipotence of the State, 1815-1965*, Louvain, Leuven University Press, 2016, p. 177-310.
[1385] Frédéric Gugelot, *op. cit.*, p. 32-33, 36-37.
[1386] *Ibid.*, p. 39.
[1387] Jean-Louis Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Éditions du Seuil, 2001 (1969).
[1388] Antoine Compagnon, *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Éditions Gallimard, 2005.

religieux de Mgr Bourget[1389], qui y voyait la preuve du dynamisme social et intellectuel du catholicisme; le pari de l'intelligence et de l'ordre désiré pour le catholicisme par l'École de la Chênaie au XIXe siècle, puis par Léon XIII avec *Aeterni Patries* (1879) semblait porter fruit.

Loin de se couper de l'universel, la société canadienne-française participait ainsi de la plus vaste, de la plus durable et de la plus expérimentée des civilisations occidentales, celle qui se tournait alors expressément vers le peuple, vers ses us et coutumes, et qui cherchait à répondre aux misères que lui causait la modernité politique et économique[1390].

> [L']Église prétendait bien être le défenseur du « peuple chrétien », des petites gens, de leurs vrais intérêts contre les erreurs modernes, c'est-à-dire à la fois contre le libéralisme et le socialisme. En passant dans la pratique, cet intransigeantisme découvrira la réalité quotidienne de la vie ouvrière et des quartiers pauvres. Ainsi naîtront toutes ces initiatives où la jeunesse catholique et le clergé se donneront d'enthousiasme à l'action sociale, à la démocratie chrétienne.[1391]

La société canadienne-française se constituait par là en « universel concret »[1392], articulant localement des idéaux universels à l'aune de ses besoins et de ses aspirations. Ses missionnaires, ces « remarquables oubliés »[1393] de l'historiographie

---

[1389] « Le Très-Honorable Edmond Burke et la religion catholique romaine », *Mélanges religieux*, vol. 1, n° 10, 26 mars 1841.

[1390] « De tous les mouvements populaires, aucun n'a su s'assurer le monopole ou l'exclusivité du peuple, qui reste ainsi non seulement le lieu de leur rivalité, mais aussi disponible à d'autres influences. Parmi celles-ci, dans notre civilisation, l'Église catholique demeure la plus ancienne, la plus enracinée et la plus méthodique, malgré ses absences et ses reculs, sur lesquels l'attention a été largement éveillée. » Émile Poulat, *Église contre Bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, Berg International, 2006, p. 131.

[1391] Émile Poulat, « Préface », *op. cit.*, p. xiv.

[1392] Joseph Yvon Thériault, « Universality and Particularity in the National Question in Quebec », Will Kymlicka et Kathryn Walker (dirs.), *Rooted Cosmopolitanism. Canada and the World*, Vancouver, UBC Press, 2012, p. 69-86.

[1393] Catherine Foisy, « Relire le catholicisme québécois au XXe siècle à partir des "remarquables oubliés" que sont devenus les missionnaires », *Québec français*, n° 172, 2014, p. 36-38.

québécoise, étaient d'ailleurs envoyés aux quatre coins du monde[1394], avec l'espoir et le projet de partager les progrès et les bienfaits de la civilisation chrétienne, à faire œuvre utile pour l'humanité : « perfectionne[r] les peuples en les conduisant vers la vérité de la société », voilà ce dont l'Église avait une « compétence intégrale »[1395] : son « argumentation imperturbablement poursuivie [fut] : *la religion perfectionne la société* »[1396]. C'était déjà ce qu'écrivaient Chateaubriand ou Joseph de Maistre[1397]. Le christianisme, écrivait-on alors sous différentes formes, « est l'unique fondement de la civilisation; [il] est facteur suréminent de civilisation; [il] respecte la valeur propre de chaque civilisation »[1398]. Du lieu particulier canadien-français, l'universel catholique était à portée de main missionnaire, ce que relayaient une kyrielle de revues et de journaux missionnaires canadiens-français dès 1870 avec l'*Almanah du peuple*, abreuvant de préoccupations et d'informations internationales les foyers laurentiens[1399].

C'est ce dynamisme et son universalité que plusieurs observateurs d'ici et d'ailleurs remarquèrent avec étonnement et admiration. L'abbé Arthur Maheux (1884-1967), contemporain canadien-français d'alors, certes connu pour son

---

[1394] Lionel Groulx, *Le Canada français missionnaire. Une autre grande aventure*, Montréal, Fides, 1962.

[1395] Yvon Tranvouez, « Religion, politique et civilisation chrétienne : Lamennais en 1817. Étude sur le premier tome de l'Essai sur l'indifférence », Jean-René Derré, Jacques Gadille, Xavier de Montclos et Bernard Plongeron (dirs.), *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Éditions Beauchesne, p. 133.

[1396] Bernard Plongeron, « Affirmation et transformations d'une 'civilisation chrétienne' à la fin du XVIIIe siècle », Jean-René Derré, Jacques Gadille, Xavier de Montclos et Bernard Plongeron (dirs.), *op. cit.*, p. 11.

[1397] Xavier de Montclos, « Lavigerie, le christianisme et la civilisation », Jean-René Derré, Jacques Gadille, Xavier de Montclos et Bernard Plongeron (dirs.), *op. cit.*, p. 309.

[1398] *Ibid.*, p. 310.

[1399] Éric Desautels, « Échanges, adaptations et traductions dans l'histoire missionnaire : les Soeurs blanches au Canada français (1903-2013) », *Études d'histoire religieuse*, vol. 80, n°s 1-2, 2014, p. 43-62 (voir aussi dans ce numéro trois témoignagnes missionnaires); Catherine Foisy, « De l'Afrique au Québec : les réseaux missionnaires comme vecteurs d'intégration socio-ecclésiale », vol. 81, n°s 1-2, 2015, p. 165-176.

jovialisme[1400], décrivait néanmoins ainsi la situation de la société canadienne-française à l'aurore du XXe siècle :

> Le Rapport de Durham et l'Acte d'Union parurent aux Canadiens français comme le glas sonné sur leur sépulture [...] Mais ce peuple se ressaisit et il organisa sa défense dans tous les domaines [...] En éducation il fit venir de France plusieurs communautés enseignantes et il en fonda sur place; il établit des écoles élémentaires, des cours commerciaux, des collèges classiques, des écoles normales, des écoles d'agriculture et de laiterie, et une université. Il se crée une vie littéraire, avec des hommes comme Garneau, Ferland, Laverdière, Gérin [...] Il organise des manifestations nationales et patriotiques, tels la Société St-Jean Baptiste, les Instituts Canadiens, les congrès nationaux (1889), les congrès catholiques (1880), l'élévation de monuments [...] Il se donne un hymne national (1880) [...] Il suscite le culte de la langue maternelle [...] Il établit des contacts avec la France d'outre-mer; il voyage en France, par plaisir, par esprit de tourisme, par intérêt commercial [...] Il organise, au moins partiellement sa vie économique. L'émigration massive vers les États-Unis lui révèle sa situation économique; il fonde des banques, des fonderies, des scieries, des tanneries, des moulins à farine, des maisons de commerce [...] [Edmond de Nevers juge] qu'il faut produire, s'enrichir même [...] La plupart [de ses opinions] ont été traduites en action en moins de cinquante ans.[1401]

Pour plusieurs observateurs étrangers, le Canada français faisait même figure de « nation modèle »[1402], notamment par son succès à intégrer progressivement la civilisation moderne urbaine et industrielle, sans causer les heurs et les détresses

---

[1400] Michel Bock, « Overcoming a National "Catastrophe": The British Conquest in the Historical and Polemical Thought of Abbé Lionel Groulx », Phillip A Buckner et John G Reid (dirs.), *Remembering 1759 : the conquest of Canada in historical memory*,Toronto, University of Toronto Press, 2012, p. 161-185.

[1401] Arthur Maheux, « Le nationalisme canadien-français à l'aurore du XXe siècle », *Rapports annuels de la Société historique du Canada*, vol. 24, n° 1, 1945, p. 58-62.

[1402] Pierre Trépanier, « La Société canadienne d'économies sociale de Montréal, 1888-1911 : sa fondation, ses buts et ses activités », *Canadian Historical Review*, vol. LXVII, 1986, p. 344, 349.

d'autres sociétés se modernisant[1403]. Frédérick Le Play, précurseur français de la sociologie monographique canadienne-française, dira du Canada français au tournant du siècle qu'il était « le plus moral et le plus heureux du globe »[1404]; André Siegfried écrira que le Canada français était une « société plus fine, plus distinguée, plus parfaite », quoique mise au défi de la concurrence d'adversaires plus « terre à terre », plus « vulgaires », surtout sur le terrain économique[1405]. Les paroisses catholiques connurent d'ailleurs, en modernité urbaine et industrielle, une vitalité inégalée dans le monde protestant[1406], ce qu'observait déjà Edmé Rameau de Saint-Père[1407]. « Restons traditionnels et progressifs »[1408], le slogan duplessiste n'était pas encore apparu, mais il existait déjà comme programme à succès. Si la colonisation et l'agriculture étaient toujours prônées jusque dans les années 1930 et 1940, notamment parce qu'elles favorisaient la propriété privée plutôt que le salariat, parce qu'elles permettaient d'occuper le territoire, parce qu'elles freinaient l'exode aux États-Unis[1409], parce

---

[1403] S.N. Eisenstadt, *Modernization : Protest and Change*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1966; S.N. Eisenstadt, *Tradition, Change and Modernity*, New York, John Wiley & Sons, 1973.

[1404] Pierre Trépanier, « La Société canadienne d'économies sociale de Montréal, 1888-1911 : sa fondation, ses buts et ses activités », *op. cit.*, p. 350.

[1405] « Si, dans leur lutte avec la civilisation britannique, ils n'ont pas remporté une entière victoire, ce n'est ni faute d'intelligence, ni faute de courage ; c'est peut-être parce que – dès le commencement et beaucoup par notre faute – ils se sont trouvés insuffisamment armés en face d'adversaires qui l'étaient puissamment. Leur société plus fine, plus distinguée, plus parfaite, mais vieillie par certains côtés et trop peu tenue au courant des modifications profondes de la France moderne, s'est montrée incapable malgré sa supériorité à d'autres égards de vaincre une société plus terre à terre, plus vulgaire, mais mieux adaptée – c'est incontestable – aux nécessités des pays nouveaux. » C'est entre le nécessaire progrès matériel et sa subordination à la différence civilisationnelle franco-catholique que devront manœuvrer les Canadiens français. Nous le verrons, son appel a été entendu, et c'est ce que tentait de réaliser la troisième voie du catholicisme social, notamment le coopératisme et le corporatisme. André Siegfried, *Le Canada. Les deux races. Problèmes politiques contemporains*, Paris, Librairie Armand Colin, 1906, p. 193.

[1406] Samuel Nelson et Philip Gorski, « Conditions of religious belonging: Confessionalization, de-parochialization, and the Euro-American divergence », *International sociology*, vol. 29, n° 1, 2014, p. 3-21.

[1407] Edme Rameau de Saint-Père, *Situation religieuse de l'Amérique anglaise,* Paris, Charles Douniol, 1866.

[1408] Gilles Bourque et Jules Duchastel, avec la collaboration de Jacques Beauchemin et Pierre Plante, *Restons traditionnels et progressifs. Pour une nouvelle analyse du discours politique. Le cas du régime Duplessis au Québec*, Montréal, Boréal, 1988.

[1409] Avec, semble-t-il, un très grand succès. À compter des années 1880-1890, l'émigration québécoise et canadienne vers les États-Unis chute radicalement, et devient à peu près nulle en 1930-1940. Jean-

qu'elles offraient un cadre de vie paroissial francophone et typiquement chrétien[1410], la société canadienne-française n'en migrait pas moins en ville, s'y adaptant à sa manière, c'est-à-dire à la manière de la « cité catholique » :

> cette cité catholique intègre le religieux, le moral, le social, l'économique et le national, laissant à l'État un rôle congru [sic], celui d'être le gardien du bien commun et agent de réconciliation entre le capital et le travail. Cette vision unifiée du monde comme communauté humaine où chacun coopère, à sa mesure et suivant ses talents, dans l'harmonie et la paix, convient parfaitement à une société de type rural. La paroisse représente une réalisation de cette communauté d'intérêts. C'est cette vision que l'on veut transposer maintenant dans le cadre de la vie urbaine et de l'économie en émergence.[1411]

Son programme culturel catholique de la modernité cherchait à civiliser la réalité urbaine et industrielle, en organisant notamment par la coopération et la corporation les liens entre patrons et ouvriers, avec l'aide de l'État au mandat revisité, supplétif et subsidiaire[1412], sous l'arbitrage de l'Église qui renouvelait son principe du bien commun par la doctrine sociale initiée sous Léon XIII avec *Rerum novarum* (1891) et précisée sous Pie XI avec *Quadragesimo Anno* (1931)[1413].

> Le passage à la vie urbaine commande l'investissement dans de nouveaux domaines : les services sociaux, les loisirs, le travail, le capital. Ces domaines s'ajoutent à ceux, plus traditionnels, que constituent l'éducation et les soins de santé. Au cours de la première moitié du siècle, on tâche ainsi de construire en ville la « Cité catholique ».[1414]

Jacques Simard, « Ce siècle où le Québec est venu au monde », *L'éclosion de l'ethnie-cité canadienne-française à la société québécoise*, Sillery, Septentrion, 2005, p. 71.

[1410] Sur ces points, lire notamment Robert Laplante, « Du curé Labelle et de feu l'agriculturisme », *Recherches sociographiques*, vol. 28, n° 1, 1987, p. 71-88.

[1411] Gilles Routhier, « L'Église catholique au Québec », Gilles Routhier et Axel Maugey, *Église du Québec, Église de France, Cent ans d'histoire*, Montréal, Novalis, 2006, p. 23.

[1412] Chantal Delsol, *L'État subsidiaire. Ingérence et non-ingérence de l'État : le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

[1413] Jean-Luc Chabot, *La doctrine sociale de l'Église*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989; Rolland Minnerath, *Doctrine sociacle de l'Église et bien* commun, Paris, Beauchesne, 2010.

[1414] Gilles Routhier, *op. cit.*, p. 25-26.

Et ce, alors que la population urbaine canadienne-française passe de 39,7% en 1900 à 56% en 1921[1415].

Si beaucoup de cas a été fait de l'Expo 67 pour illustrer avec raison l'ampleur d'un temps nouveau, que dire du 21e Congrès eucharistique de Montréal en 1910. Devant un public mondial, la petite nation canadienne-française parade sa « reconqu[ête] de la modernité par l'eucharistie » :

> De la préparation eucharistique des enfants à la prédication aux ouvriers, c'est toute une Église qui veut se mobiliser alors pour reconquérir le monde moderne "sans Dieu", matérialiste et anticlérical [...] Les conférenciers commentent les écrits pontificaux sur l'Action catholique, dans son rapport à l'eucharistie, et incitent les laïcs, hommes et femmes, à y adhérer [...] La ville se métamorphose, les bâtiments publics comme les résidences privées sont décorées et illuminées. Des drapeaux et des oriflammes annoncent l'événement; des reposoirs et des autels monumentaux se dressent au parc Jeanne-Mance, à Montréal, ou dans le parc des Champs-de-Bataille, à Québec. Les célébrations nocturnes renforcent l'impact sur les foules. Dès 1910, la scénographie mise sur les multiples effets de l'électricité.[1416]

La société canadienne-française y affirme le rôle national du catholicisme, ainsi que la place centrale de son Église au sein du catholicisme canadien. C'est « l'occasion de démontrer la puissance de la religion catholique dans une ville plurireligieuse avec, notamment, une procession qui réunit quelque 500 000 participants »[1417].

Les Canadiens français de Montréal témoignaient ainsi de la (re)conquête urbaine du catholicisme entreprise sous Mgr Bourget, dont les communautés religieuses montréalaises passèrent de 175 à 925 religieux et religieuses entre 1840 et 1865. « C'est la première fois que je vais dans une ville où on ne peut lancer une brique sans fracasser un vitrail d'église » écrit Mark Twain en 1888, baptisant pour

---

[1415] Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec, 1896-1929*, Montréal, Fides, 2004, p. 18.
[1416] Brigitte Caulier, « Reconquérir le monde moderne par l'eucharistie : les congrès eucharistiques au Québec, 1910-1965 », *Liturgie, foi et culture*, vol. 40, n° 186, 2006, p. 14-18.
[1417] *Ibid.*, p. 13.

l'occasion Montréal la « ville aux cent clochers »[1418]. En effet, les communautés religieuses « construis[èrent] [moult] édifices mieux adaptés aux besoins de la population urbaine en pleine expansion », dont l'Hôpital Hôtel-Dieu (1860), la Cathédrale Marie-Reine-du-Monde (1875-1885) et plus tard l'Oratoire Saint-Joseph (1904). Elles les conçurent avec une signature architecturale double, néogothique romantique et néoclassique romaine, qui les démarquait volontairement des autres bâtiments anglais et protestants[1419]. À cela s'ajoutèrent près de 80 nouvelles associations catholiques ayant pignon sur rue à Montréal, fondées sous ou dans la foulée de Mgr Bourget : des associations pieuses dévouées au Saint-Sacrement, au Sacré-Cœur, à la Vierge, à Saint Joseph; des associations « vouées au progrès social et moral », dont les Dames de la Charité, la Saint-Vincent-de-Paul; des mutuelles, « dont l'objet est de promouvoir l'épargne et la prévoyance », dont l'Union Saint-Joseph, la Caisse d'épargne des Petites servantes des pauvres et la Caisse d'économie de la Congrégation Saint-Michel; des associations nationales et culturelles, dont la Société Saint-Jean-Baptiste, la Société de colonisation du Bas-Canada, l'Institut canadien-français, le Cabinet de lecture paroissial, le Cercle littéraire, l'Union catholique; des associations professionnelles, « avec leurs propres cycles de conférences annuelles et leurs bibliothèques spécialisées », celles des instituteurs, des médecins, des avocats, des amateurs d'histoire, de musique. Diversifiées et fréquentées, ces associations catholiques appuyées par l'Église se recrutaient dans l'ensemble de la société globale canadienne-française, « parmi les domestiques et les apprentis, les journaliers et les ouvriers qualifiés, les écoliers, les couventines et les collégiens, les démunis, les professionnels, les hommes d'affaires, les politiciens, les mères de famille et les bourgeoises »[1420].

[1418] Regroupement des sanctuaires nationaux, « Montréal, ville aux cent clochers », *Les sanctuaires nationaux du Québec (Canada)*, en ligne : http://www.sanctuairesquebec.com/fr/galerie-media/idees-d-articles/231-montreal-ville-aux-cent-clochers (consulté le 18 septembre 2017).

[1419] Roberto Perin, « Institutionalisation et espace identitaire », *Ignace de Montréal. Artisan d'une identité nationale*, Montréal, Boréal, 2008, p. 51-94.

[1420] Roberto Perin, « Une révolution culturelle », *Ignace de Montréal. Artisan d'une identité nationale*, *op. cit.*, p. 95-130.

Si les foules et les dignitaires assemblés dans les rues de Montréal en 1910 témoignaient ainsi d'une « révolution culturelle », d'une « société nouvelle [qui] s'édifie sous le signe de la religion »[1421], Montréal devenant pour l'occasion « le lieu et le point de mire de la catholicité universelle »[1422], elles témoignaient également du « modèle pratiquement inégalé »[1423] de l'harmonie canadienne-française du trône et de l'autel, concédé jusque chez les premiers ministres libéraux de l'époque. En effet, Wilfrid Laurier et Lomer Gouin y avalisèrent en quelque sorte le premier « concordat implicite » entre l'Église et la société canadienne(-française)[1424]. À l'occasion du Congrès eucharistique de Montréal, le premier affirma les « origines françaises » et « la foi de nos ancêtres », le second

> l'accord complet et l'union parfaite [entre l'Église et l'État] : quand l'Église enseigne, nous croyons, quand elle commande, nous obéissons, lorsqu'elle est attaquée, nous la défendons [...] L'État reconnaît sans arrière-pensée les droits de l'Église et il la laisse se mouvoir librement dans sa sphère [...] Puissent l'Église et l'État vivre toujours, chez nous, dans l'harmonie la plus parfaite et dans le respect sympathique l'un de l'autre.[1425]

C'est sans grande peine, en exprimant un sentiment largement partagé, qu'Henri Bourassa put à cette occasion présenter le Canada français, cette « poignée de catholiques », ces « apôtres de l'Amérique du Nord », comme le fer de lance du catholicisme en Amérique, rendu possible par

> la concorde, la bonne entente entre les autorités civiles et religieuses. Il est résulté de cette concorde des lois qui nous permettent de donner à l'Église catholique un organisme social et civil qu'elle ne trouve dans aucune autre province du

---

[1421] *Ibid.*, p. 129.
[1422] Claire Latraverse, « Rituel religieux et mesure politique au Congrès eucharistique de Montréal en 1910 », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 14, n° 1, 2005, p. 119.
[1423] Guy Lapperière, « Le congrès eucharistique de Montréal en 1910 : une affirmation du catholicisme montréalais », *Études d'histoire religieuse*, n° 77, 2011, p. 39.
[1424] Stephen T. Rusak, « The Canadian "Concordat" of 1897 », *The Catholic Historical Review*, vol. 77, n° 2 1991, p. 209-234.
[1425] Cités dans Guy Lapperière, « Le congrès eucharistique de Montréal en 1910 : une affirmation du catholicisme montréalais », *op. cit.*, p. 33.

> Canada ni dans aucune autre portion de l'Empire britannique.[1426]

En ce siècle naissant, il invitait ses compatriotes à redoubler d'ardeur, deux ans avant que ne se tienne à Québec le premier Congrès de la langue française[1427]:

> Depuis deux jours, dans ces séances mémorables, des apôtres de l'Église universelle vous ont énoncé les vérités de la foi et prêché le culte de l'Eucharistie: des chefs de l'Église canadienne ont rendu témoignage à la religion vivante de leur peuple; des prélats étrangers ont glorifié les magnificences du congrès de Montréal; les hommes d'État canadiens ont assuré au représentant du chef de l'Église catholique qu'ici l'État s'incline devant le magistère suprême de l'Église [...] faisons vœu de confesser notre foi dans nos actes publics. Que cette foi, qui éclaire nos consciences et fait battre nos cœurs ne soit pas seulement la base de notre religion individuelle, mais l'inspiration de notre vie publique. Combattons le danger qui nous menace peut-être plus ici que dans la vieille Europe, attaquée par ailleurs dans sa foi; je veux dire le danger de la double conscience, qui fait que souvent des hommes qui adorent Dieu avec sincérité au foyer et à l'église, oublient qu'ils sont les fils de Dieu lorsqu'il faut proclamer leur foi dans la vie publique, dans les lois et dans le gouvernement de la nation. Au culte de l'argent, au culte du confort, au culte des honneurs, opposons le culte du devoir, le culte du sacrifice, le culte du dévouement.[1428]

C'est ce dynamisme interne à la société globale canadienne-française au prisme du nationalisme providentialiste et du catholicisme intégraliste dont nous poursuivrons ici le déploiement, dans ce chapitre consacré à la période allant de 1900

[1426] Harmonie, concorde, bonne-entente, il ne s'agissait pas pour autant d'État confessionnel : « Nous n'avons pas au Canada – qu'on me pardonne de rompre avec les formules de la diplomatie usitées même en des lieux comme celui-ci – nous n'avons pas au Canada l'union de l'Eglise et de l'Etat: ne nous payons pas de mots. » Henri Bourassa, « Le Discours de Notre-Dame au Congrès Eucharistique de 1910 », *Hommage à Bourassa*, Montréal, *Le Devoir*, 1952, p. 108-114.

[1427] *Premier Congrès de la langue française au Canada*, Québec 24-30 juin 1912, Compte rendu, Québec, Imprimerie de l'Action Sociale Limitée, 1913.

[1428] Henri Bourassa, *op. cit.*

à 1950[1429]. Si notre attention demeure centrée sur le catholicisme et le nationalisme, sur les modalités d'expression d'un nationalisme catholiquement inspiré, il n'en demeure pas moins qu'en ce demi-siècle où la question sociale prend de l'ampleur, notre regard se tournera nécessairement vers le « catholicisme social », cette deuxième mouture ou « étape »[1430] de l'intégralisme catholique, que plusieurs jugent naturelle, car coextensible au déploiement d'un catholicisme sociétal tourné vers le peuple. Il ne s'agit toutefois pas là d'une déviation de notre propos : s'agissant d'une population catholique canadienne-française largement paysanne et prolétaire, où le patronat protestant est anglo-britannique et américain, un catholicisme et un nationalisme « intégraux », ambitionnant de faire société distincte, ne pouvaient passer à côté de la question sociale, du catholicisme social[1431]. Il ne s'agira non plus d'un luxe : longtemps la dimension proprement catholique des idéologies politico-sociales de l'époque a été atténuée, lorsqu'elle n'a pas été nominalement invisibilisée sous les termes du « nationalisme économique », de l'« économie nationale », de l'État et du nationalisme « libéral-conservateur »[1432], néanmoins associés au corporatisme social inspiré de la doctrine sociale de l'Église[1433]. Plus exactement, catholicisme, nationalisme et question sociale se trouveront noués dans la « troisième voie » du corporatisme social et de l'État subsidiaire, dont les « néo-nationalismes » canadien et laurentien furent les vecteurs, appuyés de moult *actions* catholiques et politiques. Au risque de nous répéter, c'est de nouveau le catholicisme intégraliste, ici

---

[1429] Nous reprenons ici la périodisation de Joseph Yvon Thériault, afin de réserver pour le prochain chapitre la montée et le déploiement de l'intégralisme personnaliste, de l'État providence, du néo-nationalisme québécois, de l'Église « peuple de Dieu ». Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, *op. cit.*, p. 302-308.

[1430] Émile Poulat, *Église contre Bourgeoisie*, *op. cit.*, p. 121.

[1431] « Par doctrine, ce type de catholicisme se disait "inter-classiste". Il n'a réussi, il ne s'est imposé que là où il a disposé d'une large assise populaire de profondes racines dans les classes populaires. Sous cet aspect, il a réellement été un catholicisme populaire, un catholicisme du peuple, et on devra bien étudier un jour les résonances et les espérances qui sont nées de cette association de mots. » *Ibid.*, p. 130.

[1432] Léon Dion, *Québec (1945-2000). Tome II. Les intellectuels et le temps de Duplessis*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993; Gilles Bourque, Jules Duchastel et Jacques Beauchemin, *La société libérale duplessiste*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994.

[1433] Jean-Claude Dupuis dans Gilles Gagné (dir.), *L'antilibéralisme au Québec au XXe siècle*, Québec, Éditions Nota bene, 2001, p. 88.

social, qui nous semble offrir le fil de lecture le plus heuristique de la pensée nationaliste d'ici: c'est bien le « catholicisme et le nationalisme »[1434] puis le « catholicisme et l'économie »[1435] que Jean-Claude Dupuis étudie avec brio dans la revue phare de l'époque, *l'Action française* (1917-1928), où il observe l'élaboration d'une authentique « école » ou tradition de pensée, irréductible aux pôles libéraux et socialistes[1436]; c'est bien la recherche catholique d'une troisième voie « harmonieuse »[1437], « solidaire »[1438], « modérée »[1439], « concrète »[1440], près de « la vie réelle »[1441], que l'on voit alors se déployer.

Ceci participant de cela, il s'agira derechef de voir à l'oeuvre le programme culturel canadien-français de la modernité, ce en quoi il

> *successfully adapt[ed] a traditional culture to modern-day exigencies. Theirs was not the anachronism of a folk society, a preindustrial remnant surviving intact in a modern milieu; it was a fully industrial and urban Catholic culture, one that both gave its people a sense of belonging and filled them with pride in face of English-Canadian pretentions to superiority.*[1442]

[1434] Jean-Claude Dupuis « La pensée religieuse de *L'Action française* (1917-1928) », *Études d'histoire religieuse*, vol. 59, 1993, p. 73-88; Jean-Claude Dupuis, « La pensée politique de *L'Action française* de Montréal (1917-1928) », *Les Cahiers d'histoire du Québec au XXe siècle*, n° 2, 1994, p. 97-115.

[1435] Jean-Claude Dupuis « La pensée économique de *L'Action française* (1917-1928) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 47, n° 2, 1993, p. 193-219.

[1436] « Je pense qu'il faut sortir du dualisme idéologique. Le XXe siècle se partage en deux familles de pensée, le libéralisme d'un côté et le socialisme de l'autre, avec des variantes dans chacune. Moi je préfère voir les choses en termes d'une tripartition idéologique et je pense que des doctrines comme le crédit social, la doctrine sociale de l'Église, le fascisme même, dans une certaine mesure, appartiennent à une troisième école qui n'est ni du libéralisme édulcoré ni du socialisme édulcoré. » Proposition à laquelle abonda notamment Michel Freitag, qui vit au centre de cette troisième voie le refus des conceptions libérales et socialistes abstraites du monde, avec plutôt l'*oikoumène* chrétien, celui d'un monde concret ordonnancé à son épanouissement collectif. Michel Freitag dans Gilles Gagné (dir.), *op. cit.*, p. 69-71, 82-88.

[1437] Daniel Mercure, dans Gilles Gagné (dir.), *op. cit.*, p. 170. La marginalisation de la variable catholique, suggère-t-il, ne permet symétriquement pas de comprendre le type particulier de libéralisme qu'a connu le Canada français.

[1438] Daniel Jacques dans Gilles Gagné (dir.), *op. cit.*, p. 176.

[1439] *Ibid.*, p. 174.

[1440] Michel Freitag dans Gilles Gagné (dir.), *op. cit.*, p. 84.

[1441] *Ibid.*, p. 98.

[1442] Roberto Perin, «Elaborating a Public Culture: The Catholic Church in Nineteenth-Century Quebec », *op. cit.*, p. 101-102.

Afin de faire face à ces nouveaux défis, s'arc-boutant sur la *nationalisation* et l'*institutionnalisation* canadiennes-françaises du XIXe siècle, nous verrons que la société canadienne-française se *politise* et s'*étatise* dans la première moitié du XXe siècle[1443] : elle cherche des voix et structures politiques afin d'épanouir son intention nationale, et elle concède un rôle croissant à l'État. Elle connaît en cela un « réveil » politique, un « nouveau nationalisme »[1444], en quête d'une doctrine politique (et sociale) appropriée au contexte canadien:

> les deux décennies qui vont de 1896 à 1917, de la question des écoles du Manitoba et de l'arrivée de Wilfrid Laurier au pouvoir à la fondation de *L'Action française* et à la crise de la conscription, sont le creuset d'idées et de courants d'opinions dont la trajectoire traversera tout le XXe siècle, explique Yvan Lamonde. La renaissance d'un mouvement nationaliste, qui se fait « au-dessus » de l' « esprit de parti », s'accomplit dans la recherche fiévreuse d'une « doctrine » capable de susciter une « action », des « actions » [...] Au tournant du siècle, les élites se mettent à la recherche d'une 'doctrine', d'un corps de pensée capable de contenir les défis nouveaux qui se posent et de fournir des directives, des orientations. De Mgr Louis-Adolphe Paquet à Édouard Montpetit en passant par l'abbé Lionel Groulx, la recherche d'une doctrine, d'une pensée commune, d'une vision d'avenir explorera l'ensemble de la vie publique, avec le procès d'intégrer et d'unifier en un

---

[1443] Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, *op. cit.*, p. 302-308. Avec une autre terminologie, plus moderniste, Jacques Beauchemin, « Politisation d'un nationalisme ethniciste dans le Québec duplessiste », Michel Sarra-Bournet (dir.), avec la collaboration de Jocelyn Saint-Pierre, *Les nationalismes au Québec du XIXe au XXIe siècle*, Saint-Nicolas, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 117-129.

[1444] Arthur Maheux, *op. cit.*, p. 69, 73. Avant d'être employé pour décrire le nationalisme québécois, les termes « nouveaux nationalisme » et « néo-nationalisme » furent employés notamment par Henri Bourassa et André Laurendeau pour décrire la politisation du nationalisme canadien-français au tournant du XIXe siècle. Par exemple, Bourassa parle de « mouvement nouveau » en 1923 et de « néo-nationalisme » en 1935. Il pointe probablement, respectivement, le dossier « Notre avenir politique » de *l'Action française* (1922) puis le texte « Notre nationalisme » de Laurendeau (1935). Le « nationalisme canadien » est identifié à Henri Bourassa, qui s'en revendique, et le « nationalisme laurentien » à Lionel Groulx puis André Laurendeau, qui s'en revendiquent également à l'occasion, pour parler de l'État et de la nation centrés sur le Saint-Laurent. André Laurendeau, dans un fort plaidoyer pour la Laurentie, celui retrouvé dans « Notre nationalisme », parle des « Laurentiens, hommes nouveaux de la nouvelle chrétienté ».

> *nationalisme nouveau* les réponses nouvelles aux défis contemporains.[1445]

De nombreuses ligues politiques sont d'ailleurs fondées. Toutes, elles cherchent à « intervenir dans le champ politique en tentant d'éveiller les consciences et de mobiliser l'opinion publique »[1446], qu'il s'agisse de la Ligue nationaliste (1903), de la Ligue des droits du français (1913), de la Ligue d'action française (1920), de la Ligue d'action nationale (1933), préparant les aventures politiques électorales de l'Action libérale nationale (1934), de l'Union nationale (1935), de la Ligue pour la défense du Canada (1942) et du Bloc populaire canadien (1942). Nombre d'entre elles avaient leurs journaux et leurs revues, à l'heure du journalisme de combat, catholique et nationaliste. Intimement proches des mouvements d'*action catholique*, au premier chef de l'Association catholique de la jeunesse canadienne (1904), de l'Action sociale catholique de Québec (1908), de la Jeunesse ouvrière catholique (1932) et de la Jeunesse étudiante catholique (1935), c'est bien une nation catholique dont il s'agissait de poursuivre l'édification. Comme l'explique Jean-Philippe Warren, si

> l'ACJC [Action catholique de la jeunesse canadienne-française] cherchait avant tout à prendre la défense de la religion par le moyen « de la piété, de l'étude et de l'action », elle faisait une place importante aux discours à la nation et au domaine social [...] le catholicisme de l'époque, « remède à tous les maux et source de tous les progrès », pour reprendre les mots du manifeste du mouvement de 1904, comprenait une importante dimension sociale qui s'inscrivait dans une « pratique intégrale » de la foi et dans une croisade en vue d'établir une nouvelle chrétienté sur les ruines de la civilisation libérale moderne [...] l'inspiration idéologique du mouvement, dans ses fibres nationalistes, mystiques, intégristes et soldatesques, doit beaucoup, c'est le moins que l'on puisse dire, à l'action exercée, dès sa fondation, par l'abbé Groulx, il ne faudrait pas croire qu'entre la nation et la

---

[1445] Yvan Lamonde, *op. cit.*, p. 17. Nous soulignons « nationalisme nouveau ».

[1446] Michel Bock, « Les ligues nationalistes du Canada français (1903-1945) : mobiliser qui et pourquoi? », Olivier Dard et Nathalie Sévilla (dirs.), *Le phénomène ligueur en Europe et aux Amériques*, Metz, Centre de Recheche Universitaire Lorrain d'Histoire, 2011, p. 227.

> religion, la place du social ait été entièrement négligée. Le caractère messianique, apostolique et nationaliste du mouvement n'empêchait pas les jeunes de se lancer dans « l'action sociale.[1447]

Aussi bien pour la question sociale que pour la question nationale, nous soulignerons la recherche d'une troisième voie catholique, entre libéralisme et collectivisme, mais aussi entre impérialisme britannique et impérialisme états-unien, et plus encore entre ultramontanisme et personnalisme – sans pour autant qu'un temps, ou qu'un régime, en élimine synchroniquement un autre[1448]. En cela, des crises scolaires à la crise économique en passant par les crises de la conscription, le catholicisme social et le catholicisme national trouveront à s'unir[1449], à se disputer[1450], à se recomposer au sein de la matrice intégraliste ultramontaine, celle de la « primauté du spirituel sur le temporel » et du « catholique d'abord »[1451]. C'est l'heure des Henri Bourassa (1868-1952) et des Lionel Groulx (1878-1967), des Mgr Paquet (1859-1942) et des Mgr Villeneuve (1883-1947), de l'influence de Jacques Maritain (1882-1973), qui mènent jusqu'à la « première révolution tranquille » des années 1930, jusqu'au régime duplessiste, jusqu'aux balbutiements personnalistes, et par-là jusqu'à la Révolution tranquille. Il n'empêche : ce n'est pas la genèse de la Révolution tranquille que ce chapitre relatera, mais bien, chronologiquement, le

---

[1447] Jean-Philippe Warren, « La découverte de la "question sociale" : Sociologie et mouvements d'action jeunesse canadiens-français », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 55, n° 4, 2002, p. 545-546.

[1448] Ce que Gilles Bourque, Jules Duchastel et Jacques Beauchemin ont bien expliqué dans les changements de régimes de l'État québécois, du libéralisme au néo-libéralisme en passant par le providentialisme, où chaque vague se distingue mais construit et poursuit des éléments l'autre, par effet de sédimentation historique. Par exemple, Jacques Beauchemin, Gilles Bourque et Jules Duchastel, « Du providentialisme au néo-libéralisme : de Marsh à Axworthy. Un nouveau discours de légitimation de la régulation sociale », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 24, 1995, p. 15-47.

[1449] Jean-Philippe Warren, « La découverte de la "question sociale" : Sociologie et mouvements d'action jeunesse canadiens-français », *op. cit.*

[1450] Louise Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Boréal, 2003.

[1451] *Ibid.* E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren « La question sociale à la question nationale : la revue *Cité Libre* (1950-1963) », *Recherches sociographiques*, vol. 39, n°2-3, 1998, p. 291-316; Michael Gauvreau, *The Catholic Origins of the Quiet Revolution*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2005.

déploiement contextuel d'une intention nationale. Le catholicisme social y apparaîtra davantage comme « l'aboutissement » du XIXe siècle ultramontain que comme le « commencement » de la Révolution tranquille personnaliste[1452] – autrement dit, afin d'éviter un téléologisme moderniste, le « renversement capital »[1453] du catholicisme social, migrant de la droite à la gauche, notamment sous l'influence d'*Esprit*, d'Emmanuel Mounier (1905-1950) et de *Cité libre*, attendra le prochain chapitre. Nous nous en expliquerons davantage au prochain point.

Au dernier chapitre, nous avons posé la question heuristique suivante : *pourquoi et comment s'est nouée l'affinité élective entre le catholicisme intégraliste ultramontain et le nationalisme canadien-français au mitan du XIXe siècle? Et comment s'est-elle déployée et stabilisée à la fin du siècle?* S'agissant d'abord d'expliquer une *nationalisation* religio-politique et son *institutionnalisation*, c'est le *parcours* d'intellectuels que nous avons soumis à l'étude. Nous nous intéresserons davantage ici à l'*engagement* d'intellectuels, afin de mieux répondre cette question-ci : *comment s'est déployé politiquement et organisé étatiquement le catholicisme intégral – et social – des néo-nationalismes canadien et laurentien? Et que cela dit-il des possibles politiques et étatiques de l'époque?*

1.2 De l'a-modernité abstraite à l'immobilisme traditionaliste à l'antimodernisme fasciste du Canada français

Avant d'y venir, il importe de s'arrêter d'abord à cette idée plus large qu'évoque la thèse d'un catholicisme social comme « aboutissement » du XIXe siècle ultramontain plutôt que comme « commencement » de la Révolution tranquille personnaliste. En effet, le dynamisme sociétal et l'universalisme particulier du Canada français, s'ils ont pu étonner agréablement plusieurs contemporains d'alors,

---

[1452] Émile Poulat, *Église contre Bourgeoisie*, *op. cit.*, p. 117.
[1453] Jean-Marie Mayeur, « Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 27e Année, n° 2, 1972, p. 497.

ont paru douteux, voire suspects à certains contemporains d'aujourd'hui. Il est doublement mis en cause par le « biais téléologique »[1454] d'une historiographie moderniste conventuelle dont le grand soir interprétatif est la Révolution tranquille, poussant dans les marges de l'immobilisme et de l'antimodernisme ce qui n'en pave pas explicitement le « commencement »[1455]. Il nous faut y revenir, quoique rapidement, s'agissant d'une variante du thème déjà visité de l'abstraction amoderne du Canada français, où l'oubli du catholicisme creuse derechef un « hiatus »[1456], entre 1900 et 1960 cette fois, meublant ce « clair-obscur dans lequel est trop souvent laissée la question du sens profond de la présence de l'Église dans notre histoire »[1457]. On peut même craindre que ce hiatus ne s'y fasse « trou noir », à mesure que l'on approche du duplessisme et de la Révolution tranquille, et que le réveil religieux des années 1840-1880, bien identifié celui-ci là à l'ultramontanisme, ne semble déjà un peu loin[1458].

De fait, si la première moitié du XXe siècle a fait l'objet de nombreux travaux spécialisés, les synthèses historiographiques et plus particulièrement les synthèses portant sur la question nationale et la question sociale se sont surtout attachés à comprendre ce qui nait aux environs de 1930[1459] et ce que ces années du règne de

---

[1454] Jean-Philippe Warren, « La découverte de la "question sociale" : Sociologie et mouvements d'action jeunesse canadiens-français », *op. cit.*, p. 540.

[1455] Au risque avéré de gommer la diversité concrète des sociétés globales en modernité. Sur l'uniformisme paradoxal de la pensée moderniste diversitaire, Stéphane Vibert, « Sociétés pluralistes ou pluralisme des sociétés? De deux types irréductibles et potentiellement contradictoires de "pluralisme culturel" », Stéphane Vibert (dir.), *Pluralisme et démocratie. Entre culture, droit et politique*, Montréal, Québec Amérique, 2007, p. 211-269; sur son idéologie (néo)libérale dominante, Gilles Labelle, « Essai sur l'idéologie dominante de la démocratie avancée (ou : à quoi sert le différentialisme?) », *Ibid.*, p. 103-125.

[1456] Jean-Marie Fecteau, *La liberté du pauvre. Sur la régulation du crime et de la pauvreté au XIXe siècle québécois*, Montréal, Vlb Éditeur, 2004, p. 343.

[1457] *Ibid.*, p. 266.

[1458] L'étude synthétique de cette période, avons-nous trouvé, s'en trouve compliquée. Soit les travaux y étendent un XIXe siècle caricaturé, soit elles se concentrent sur des mouvements minoritaires, ou des portions de discours, jugés précurseurs de ce qui doit venir. Souvent la variable catholique est écartée. Seuls quelques travaux plus récents s'intéressent en propre à la période, notamment au corporatisme, mais là encore, il n'est pas clair ce qui la précède ou comment elle s'articule à ce qui suivra.

[1459] Par exemple, les années 1900-1920 sont abstentes du collectif *Les nationalismes au Québec du XIXe au XXIe siècle*, *op. cit.*

Maurice Duplessis (1936-1939, 1944-1959), qui sont aussi celles de l'émergence du personnalisme, augurent du Québec à venir. À ce titre, les années 1930 sont présentées comme une préfiguration plus ou moins ratée des années 1960, à titre de « première Révolution tranquille »[1460]. La modernité révolutionnaire tranquille s'y pointe sous un mode majeur avec la constellation des jeunes personnalistes[1461], et sous un mode mineur avec le régime duplessiste[1462]. Et puisque les années 1930 sont celles de la Grande dépression, marquées par le Krach boursier de 1929, la variable économique y est surdéterminante, notamment pour les idéologies modernes qui cherchent à y répondre, dont le communisme et le fascisme, mais aussi pour l'Église, qui y est jugée économiquement à bout de souffle, ne pouvant plus prendre en charge les fonctions étatiques ailleurs conférées à l'État (ce qui n'est pas faux[1463]); dès lors la thèse de « l'apogée *et* du déclin » socio-économique de l'Église, en cela « colosse aux pieds d'argile »[1464]. S'agissant d'une apogée *comme* déclin, les années 1934-1936 seraient indissociablement celles d'un « grand tournant », préparé par l'irréalisme devenu maximal des idéologies québécoises, dont témoignerait l'impuissance de

---

[1460] Fernand Dumont, « Les années 30 : la première Révolution tranquille », *Idéologies au Canada français, 1930-1939*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1978, p. 1-20.

[1461] Par exemple, Louise Bienvenue, *op. cit.*, et plus largement sur le « libéralisme », Michael Oliver, *The Passionate Debate. The Social and Political Ideas of Quebec Nationalism, 1920-1945*, Montréal, Vehicule Press, 1991.

[1462] Par exemple, Gilles Bourque, Jules Duchastel et Jacques Beauchemin, *La société libérale duplessiste*, Montréal, *op. cit.*; Xavier Gélinas et Lucia Ferretti, *Duplessis. Son milieu, son époque*, Québec, Septentrion, 2010.

[1463] Mais qui profiterait à être précisé en ne mobilisant pas que le déterminisme économique : il y a aussi que les idéaux et les lois ont changé, avec la démocratisation de l'accès à l'école (obligatoire dès l'âge de 14 ans), et la promulgation de soins de santé universels, notamment lors du court règne d'Adélard Godbout. Dès lors, par exemple, l'Église dû embaucher des laïcs, malgré la forte hausse du nombre de religieux et religieuses (qui double entre 1931 et 1961), laïcs davantage payés que les religieux et religieuses – deux fois plus en 1949-1950. Jean Hamelin, *Le XXe siècle. Tome 2. De 1940 à nos jours*, Nive Voisine (dir.), *Histoire du catholicisme québécois*, Montréal, Boréal Express, 1984, p. 173, 184. Lire aussi Jean Gould, «La genèse catholique d'une modernisation bureaucratique», Stéphane Kelly (dir.), *Les idées mènent le Québec. Essai sur une sensibilité historique*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 146-174.

[1464] Lucia Ferretti, « Apogée et déclin de l'Église nationale », *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, 1999, p. 113-152; Sylvie Lacombe, « Rise and Decline of a Church-Nation », *Quebec Studies Journal*, n° 48, automne 2009 / hiver 2010, p. 135-158.

« l'apolitisme », notamment le recours jugé timide aux moyens de l'État lorsque comparé à l'État-providence[1465].

Pareille lecture peut être compréhensible au sortir d'une Révolution tranquille à expliquer, d'où son omniprésence dans les travaux des années 1970, où primait par ailleurs la variable économique. Elle n'est toutefois pas des plus heuristiques. Pareille historicité à rebours, *a fortiori* matérialiste, fait impasse sur les intentions qui animaient le premier tiers du XXe siècle, voire la première moitié du XXe siècle, marginalisant *in fine* la variable religio-politique[1466]. Ce que le XIXe siècle poursuit au XXe siècle, notamment le nationalisme et le catholicisme intégraliste du XIXe siècle, ce qu'il renouvelle sous les atours du catholicisme social et des néo-nationalismes canadien et laurentien, se trouve au mieux secondarisé (1900-1930), au pire accusé de freiner ce qui devait nécessairement advenir et commençait à se faire entendre (1930-1960) – c'est ce que Bernard Vigord nomme « le syndrome de l'archétype duplessiste »[1467], où l'ensemble du passé canadien-français est réduit à

[1465] André-J. Bélanger, *L'apolitisme des idéologies québécoises. Le grand tournant de 1934-1936*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1974.

[1466] C'est ce que note Daniel Jacques dans un colloque (et un ouvrage) notamment consacré au corporatisme canadien-français. « J'ai été étonné du peu d'attention accordée aujourd'hui à la question de la religion, particulièrement à l'influence du catholicisme dans l'histoire du Québec [...] Il faut se demander s'il ne s'agit pas là d'un point aveugle dans la lecture de notre histoire qui tient, en vérité, à des raisons de méthode et, en un autre sens, de morale. Pendant fort longtemps, tout ce qui relevait du religieux a été considéré comme un épiphénomène, un sous-produit de la machinerie sociale [...] Pourtant, dans l'histoire du Canada français et du Québec, il a constitué longtemps l'élément historique au sein duquel la chose politique a pris forme. Le problème théologico-politique me semble d'ailleurs occuper le cœur de tout le processus de modernisation dans les sociétés occidentales [...] [I]l faudrait évidemment intégrer la discussion entourant l'influence de la tradition catholique dans la formation du nationalisme canadien-français. Il me semble donc qu'on n'a pas insisté suffisamment sur le rôle qu'a joué cette dimension de notre devenir collectif qui s'apparente à ce qu'on a appelé ailleurs le problème théologico-politique pour caractériser d'autres situations infiniment plus complexes que la nôtre. » Daniel Jacques, « Commentaires généraux de Daniel Jacques sur les deux premières séances », Gilles Gagné (dir.), *op. cit.*, p. 177-178.

[1467] « Jusqu'ici, les travaux savants portant sur l'urbanisation et l'industrialisation, même ceux traitant d'affaires dans lesquelles l'attitude gouvernementale a été un facteur crucial, ont largement négligé Taschereau. Il a d'habitude été une caricature nationaliste, le faire-valoir des opposants idéologiques et politiques qui faisaient l'objet d'enquêtes [...] Une conséquence de cet échec des historiens à considérer sérieusement Taschereau est que, malgré une prolifération d'excellentes biographies, il manque toujours à l'historiographie québécoise une bonne synthèse narrative de son époque [...] Un facteur qui a servi au maintien de cette aversion [pour l'époque et la question politique] pourrait être décrit comme "le syndrome de l'archétype duplessiste". Il consiste à supposer que les caractéristiques

l'orée enténébrée de la Révolution tranquille. Il y a quelque chose de ce reproche, en termes de biais futurocentrique, dans la recension que faisait Fernand Dumont des premiers tomes de l'*Histoire du catholicisme québécois* (1984)[1468]. Il y a de cela aussi dans ce que Nicole Gagnon notait comme écart entre le « jeune » et le « vieux » Dumont, entre celui qui co-dirige dans les années 1970 la collection les *Idéologies au Canada français* et celui qui publie en 1993 la *Genèse de la société québécoise*[1469].

En effet, le tome *1900-1929* des *Idéologies au Canada français* s'ouvre par le constat dumontien de

> représentations déjà acquises [qui] poursuivaient leur carrière monotone. Après coup, beaucoup d'auteurs ont insisté sur cette continuité; pour eux, les idéologies n'ont pas eu alors d'autre sens que de se perpétuer et, par là même, de décrocher de plus en plus d'avec les impératifs de l'époque, de masquer les vrais enjeux collectifs.[1470]

La thèse de l'abstraction de la pensée canadienne-française s'y trouve réitérée, voire radicalisée : le réel moderne n'attendrait que son heure, désormais proche, pour se manifester véritablement dans la culture. Dumont tient toutefois à nuancer ce constat : les « idéologies ne plane[nt] jamais au ciel des sociétés [...] On a toujours tort d'en faire une *représentation* plus ou moins adéquate. Elle est ce qu'une société *peut dire*

---

de Maurice Duplessis et de son régime d'après-guerre ont été essentiellement les mêmes que celles de ses prédécesseurs libéraux [...] Cette tendance non historique a touché tout naturellement les partisans de la Révolution tranquille du Québec, qui ont divisé l'histoire entre la "monotonie uniforme [...] de la Grande noirceur et la libération longtemps retardée" qui a suivi l'élection du gouvernement Lesage en 1960. Dans ce passé prérévolutionnaire si indifférencié, Taschereau n'est qu'un "Duplessis avec de plus belles manières; corrompu, intéressé, allié aux forces réactionnaires en matière d'économie, de culture et d'esprit" [...] tous semblent se contenter de cette mythologie historique. » Bernard Vigod, *La carrière politique de Louis-Alexandre Taschereau*, Montréal, Septentrion, 1996, p. 8-9.

[1468] Fernand Dumont, dans Ruby Heap, Pierre Savard, Fernand Dumont, Jean Hamelin et Nicole Gagnon, « Débat : le catholicisme au XXe siècle », *Recherches sociographiques*, vol. 27, n° 1, 1986, p. 115-125.

[1469] Où le thème de l'hiver de la survivance est secondarisé au profit d'un récit dynamique de l'édification nationale dans la deuxième moitié du XIXe siècle Nicole Gagnon, *op. cit.*

[1470] Fernand Dumont, « Du début du siècle à la crise de 1929 : un espace idéologique », Fernand Dumont, Jean Hamelin, Fernand Harvey et Jean-Paul Montminy (dirs.), *Idéologies au Canada français, 1900-1929*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1974, p. 1.

d'elle-même. »[1471] Seulement, peut-être faudrait-il aussitôt ajouter, ce qu'une société *veut dire* et *veut faire* d'elle-même, afin d'éviter l'œil déterministe du modernisme, notamment celui de la colonisation des mentalités[1472]. De fait, malgré cet avertissement méthodologique, Fernand Dumont conclut en nuançant finalement peu son propos :

> sans mauvais jeux de mots, on peut parler d'idéologies « d'étrangers », incapables de pénétrer le sens de l'histoire où ils sont impliqués et qui se fait sans eux. À de rares exceptions près, leurs idéologies n'analysent pas l'industrialisation, l'urbanisation, la Première Guerre mondiale selon leurs coordonnées spécifiques.[1473]

Le thème de la *politisation* du nationalisme et du catholicisme canadien-français au XXe siècle n'en point pas moins. Après 1900, écrit Dumont,

> on exalte encore les vieilles coutumes comme on l'avait fait auparavant. Mais les défis de la ville, de l'industrie, de la guerre provoquent dans les consciences comme dans les idéologies un ébranlement de ces coutumes. À son tour, cet ébranlement suggère une sorte de descente aux fondements de la tradition : ce qui a été vécu doit être volontairement maintenu; ce qui était comportement concret doit être conçu comme le sens général d'un destin.[1474]

Plus encore,

> la constante recherche d'une *doctrine* marque cette période [...] Des coutumes à la tradition et à la doctrine, ces idéologies sont donc passées sans transitions trop douloureuses. Du même coup s'est effectué un déplacement de cette société vers la sphère idéologique, et cela reste la caractéristique principale de cette phase de notre histoire.[1475]

[1471] *Ibid.*, p. 2. Le deuxième italique est de nous.

[1472] Dont on ne saurait expliquer, par ailleurs en toute logique, pourquoi en seraient prémunis les penseurs québécois d'aujourd'hui, le Québec n'étant toujours pas souverain.

[1473] *Ibid.*, p. 6.

[1474] Ibid., p. 9.

[1475] *Ibid.*, p. 9-10. On ne manque pas d'observer ici l'esquisse de sa typologie du nationalisme canadien-français, notamment présentée dans *Genèse de la société québécoise*, soit le passage du sentiment de la différence à la conscience historique, de la coutume à la réflexivité.

Ainsi Henri Bourassa semble-t-il à Dumont un excellent fil conducteur pour comprendre le dynamisme de cette période, bien qu'il y voit surtout des contradictions, une « apparence » de cohérence : « [i]l m'arrive de penser que le destin sinueux et même contradictoire de Bourassa représente assez bien les incertitudes d'une société qui s'est acharnée, par ailleurs, à se donner une cohérence apparente. »[1476] Les incohérences de Bourrassa, et celle de sa société, les rapprochent alors des années 1930, qui annoncent une « première Révolution tranquille », dont l'*étatisation* du Canada français: « selon un autre versant, le propos est nouveau dans les années 30 et préfigure l'insistance que l'on mettra plus tard sur le rôle de l'État dans la reconquête économique »[1477].

> On cherchait, sous les auspices du corporatisme, les voies de constitution d'une société où la politique descendrait si loin dans la texture de la société qu'elle finirait par en exprimer la substance et la vie. Idée de la politique qui n'était pas tout à fait celle que jadis on s'en formait, qui n'est pas non plus celle des idéologies libérales devenues à la mode, mais qui pose un beau problème d'histoire : paradoxalement ne se pourrait-il pas que l'*a-politique* d'alors ait eu quelque parenté avec que nous entendons plus ou moins clairement aujourd'hui par la *participation*?[1478]

À l'évidence, Dumont est tiraillé entre le souci de souligner ce que poursuit le XIXe siècle dans le XXe et ce que ce dernier annonce de radicalement nouveau avec la Révolution tranquille. D'où le risque d'un trou noir entre les deux temps. Comme le souligne Nicole Gagnon, son constat formulé en 1974 sur les idéologies québécoises de la première moitié du XXe siècle s'articule malaisément à la genèse dynamique du Canada français qu'il retrace en 1993, alors qu'il met pour beaucoup de côté la thèse de l'hiver de la survivance[1479]. Ce tiraillement, qui aussi celui des contemporains d'alors, ne saurait être contourné au nom d'une trame linéaire

---

[1476] *Ibid.*, p. 13.
[1477] Ibid., p. 9.
[1478] Fernand Dumont, « Les années 30 : la première Révolution tranquille », *op. cit.*, p. 9-10.
[1479] Nicole Gagnon, *op. cit.*

strictement continuiste; le neuf et ses ruptures doivent être entendus, dont le souffle personnaliste d'*Esprit*[1480]; seulement, la recherche de voies nouvelles doit être précisée au sein d'une voix *de facto* constituée, que ne résume par ailleurs pas la thèse du « visa idéologique »[1481], celle des ruses de la Raison moderne, où les acteurs canadiens-français souhaiteraient en quelque sorte autre chose que ce qu'ils énoncent – notamment la modernité américaine en marche[1482]. Comme l'écrit Yvan Lamonde, peu suspect d'apologétique canadienne-française,

---

[1480] Stéphanie Angers et Gérard Fabre, avec une préface de Marcel Fournier, *Échanges intellectuels entre la France et le Québec (1930-2000). Les réseaux de la revue* Esprit *avec* La Relève, Cité libre, Parti pris *et* Possibles, Saint Nicolas, Presses de l'Université Laval, 2004.

[1481] « Pour s'en défendre [réprobation cléricale] elles recourent à ce que nous convenons d'appeler le *visa* idéologique, sorte de sauf-conduit qui permet d'échapper à la sanction de l'orthodoxie. Le *visa* sert à légitimer une rupture importante dans l'ordre des idées [...] Dans l'ensemble, répétons-le, nous nous sommes attaché à découvrir la structure logique de ces représentations eu égard à leur insertion sociale, mais sans égard à la conscience (ou non) que les principaux acteurs aient pu en avoir [...] Ici intervient l'hypothèse des *visas idéologiques* qui dans notre esprit rendent possible un encadrement clérical l'accès à d'autres valeurs. *La Relève* parvient à s'affranchir de l'orthodoxie cléricale et nationaliste de son milieu grâce à la caution morale qu'offre le catholicisme français. Il y avait toujours le recours possible à la rupture totale d'avec l'orthodoxie, mais ce faisant, la revue se serait plongée dans la marginalité la plus absolue; par ailleurs, cette option n'a jamais été envisagée par elle; c'était de toute évidence extérieur à ses schèmes [...] Au travers de ces mutations peuvent se distinguer cependant certains traits susceptibles d'expliquer le cheminement ultérieur des idéologies au Québec. Nous ne retiendrons donc qu'une dimension qui en soit n'offre rien de spécifiquement religieux. Nous ne nous intéresserons, en gros, qu'aux innovations dans le champ idéologique de notre société. L'analyse tentera rigoureusement de s'en tenir là. Ainsi nous passerons outre aux diverses étapes du mouvement pour ne retenir que certaines *constantes* significatives que nous croyons sujettes à se reproduire parfois autrement dans d'autres structures idéologiques postérieures ou concomittantes à la JEC. Cette JEC que nous soumettons à l'observation clinique c'est la JEC aperçue selon son jour de *rupture* du milieu. À cette fin, la période des années 40 et 50 constitute un moment privilégié. » 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. 10, 11, 24, 38-39.

[1482] Pourtant, Pascale Ryan montre à voir la forte continuité de pensée dans ce qui deviendra *L'Action nationale*, avant et après les années 1930. Par exemple, la présence d'André Laurendeau à la direction de la revue (dès 1937), si elle rajeunit la moyenne d'âge, ne change pas grand chose à l'alliance du nationalisme et du catholicisme, ainsi qu'à la popularité de la troisième voie corporatiste (« la seule véritable solution »). Le « distinguer pour unir » de Jacques Maritain, distinguant entre ceux qui agissent *en tant* que catholiques et ceux qui agissent *en* catholiques, sert alors à réconcilier l'action temporelle du catholique, pas à cloisonner les deux univers. Il en est ainsi chez Laurendeau aussi bien face à Bourassa qui dénonce le « nationalisme religieux » des néo-nationalistes laurentiens, que face à Georges-Henri Lévesque qui recommande de scinder le national du social dans l'ACJC. L'intégralisme catholique, jusque dans la nation et le social, demeure l'horizon d'action. La question porte ici beaucoup plus sur les moyens (comment contribuer le plus efficace au développement social de la nation) que sur les fins (le social demeure organiquement lié au national). Pascale Ryan, *Penser la*

> cette doctrine ne reste pas abstraite. Elle est mise en œuvre dans un éventail de moyens qui montrent bien son urgence; les « menaces » étaient réelles, c'étaient des défis incontournables. Des journaux indépendantistes, des revues, des ligues, des campagnes, des pétitions, une maison d'édition et une librairie d'action française, des mouvements comme l'ACJC, qui se ramifie dans le réseau collégial et vise la jeunesse, rendent possible un milieu intellectuel.[1483]

Si Dumont est tiraillé en 1974, il laisse néanmoins entendre le dynamisme politique et étatique du Canada français au XXe siècle, et bien qu'il reconduise *in fine* la thèse de l'amodernité abstraite du Canada français sous les atours de l'immobilisme traditionaliste, voire de la « contradiction d'une pensée », il s'y refuse néanmoins à maints égards, en concédant une « cohérence » à la pensée d'alors. Dans un texte hommage à Lionel Groulx, publié en 1978, où on retrouve plusieurs thèmes développés plus tard (et autrement) par Gérard Bouchard, dont ceux de « contradiction » voire d'« échec » d'une pensée, Dumont y va d'une « mise en garde » à ceux qu'intéresse l'étude d'un temps qu'incarne un homme:

> ce décalage [entre idéaux et réalité], chez Groulx, ne départage pas des niveaux de pensée. Il est changement de registre, transition entre pensée et existence. Groulx raconte l'histoire, la traduit souvent en objectifs et même en principes; mais, par un autre mouvement de sa recherche, il ressent l'histoire comme un milieu générateur où la pensée est subordonnée aux forces de la vie. C'est cette oscillation qu'il faudrait essayer de saisir avec la plus grande attention. Elle explique cette autre alternance, de surface, que nous nous sommes d'abord attardés à reconnaître : l'adhésion de Groulx à son temps, son refus de son temps.[1484]

---

nation. La Ligue d'action nationale, 1917-1960, Montréal, Leméac Éditeur, 2006, p. 136, 141-146, 151, 153, 172.

[1483] Yvan Lamonde, *op. cit.*, p. 274.

[1484] Fernand Dumont, « Actualité de Lionel Groulx », Maurice Filion (dir.), *Hommage à Lionel Groulx*, Montréal, Leméac, 1978, p. 69.

Fernand Dumont demeurait en cela fidèle à sa méthode compréhensive, cherchant l'intention jamais pleinement réalisée des sociétés, au mieux illustré dans *Genèse de la société québécoise* (1993).

D'autres travaux, dont certains contemporains, se font autrement plus tranchés et accentuent, voire creusent et noircissent, le gouffre d'étrangeté du Canada français des années 1900-1930, en le faisant côtoyer voire se révéler dans le décliné cascadé du traditionalisme, de la réaction, de la régression, du fascisme. Les mises en garde de Dumont n'y sont peu ou prou suivies. La « première Révolution tranquille » des années 1930 aurait été temporairement dévoyée et ralentie par la Deuxième Guerre mondiale, dont on suppose qu'elle aurait pu déjà pleinement éclore. Selon Marcel Fournier,

> au Québec, au début du siècle, les mêmes forces [la montée des classes moyennes] ont été à l'œuvre, mais elles n'ont pas réussi, en raison de leur faiblesse et aussi du poids de l'Église, à imposer leur idéologie et à réaliser complètement leur projet. Coincée sur le plan idéologique et social, écartelée entre les militants de l'Action française et ceux de l'École sociale populaire, la génération intellectuelle des Montpetit [...] pouvait difficilement élaborer, de façon autonome et cohérente, une idéologie libérale, celle du progrès et de la modernité [...] On peut parler de l'échec d'une génération, même si plusieurs de ses contributions [...] sont d'importance. Il fallut la conjoncture de l'entre-deux-guerres, en particulier la crise » pour réaliser « l'entrée dans la modernité ».[1485]

« La modernité au Québec » s'annonce dans les années 1930[1486], mais échoue à se déployer pleinement, repoussant encore « la victoire différée du présent sur le passé (1939-1965) »[1487], écrit pour sa part Yvan Lamonde; les années 1896-1929

[1485] Marcel Fournier, *L'entrée dans la modernité. Science, culture et société au Québec*, Ville Saint-Laurent, Éditions Saint-Martin, 1986, p. 35.
[1486] Yvan Lamonde, *La modernité au Québec. Tome 1. La Crise de l'homme et de l'esprit, 1929-1939*, Montréal, Fides, 2011.
[1487] Yvan Lamonde, *La modernité au Québec. Tome 2. La victoire différée du présent sur le passé (1939-1965)*, Montréal, Fides, 2016.

marqueraient la « résistance au changement et l'idéologie de conservation », les années 1945 le passage de « la tradition au rattrapage de la modernité »[1488], juge Denis Monière; au début du XXe siècle, « [l]'assurance béate fait place au doute et à l'inquiétude critique », mais s'empêtre jusqu'aux années 1930-1945 entre « fascisme et réaction », entre « intellectualisme et régression », avant qu'enfin « un monde s'éveille au monde »[1489], annonce Georges Vincenthier.

D'impressions en surimpressions, l'image polyphotocopiée de l'amodernité abstraite et immobiliste du Canada français se fait toujours plus impressionniste. Ainsi en est-il chez Gérard Bouchard. Chez lui aussi, l'histoire véritable du Québec, celle de la modernité américaniste des sociétés neuves, commence après la Seconde Guerre mondiale. Mais le découpage, ainsi que sa caractérisation, s'y font incomparablement plus flous[1490] :

> en gros, les années 1840-1940 ont vu le continuisme prédominer, mais elles ont aussi donné lieu à d'importants actes de décrochage qui ont contribué à instituer au Québec une esquisse d'appareil étatique [...] Au-delà du continuisme dans la sphère politique, quand on considère l'ensemble de la culture savante canadienne-française entre 1840 et 1940, le trait qui retient le plus l'attention consiste dans la difficulté de penser ou de rêver le Nouveau Monde d'une manière cohérente. Le paradigme de la survivance, avec ses prémisses (et ses corollaires) de fragilité, d'insécurité et d'incapacité collective, a étouffé la libre imagination du continent.[1491]

[1488] Denis Monière, *Le développement des idéologies au Québec des origines à nos jours*, Ottawa, Québec-Amérique, 1977, p. 227, 291.

[1489] Georges Vincenthier, *Une idéologie québécoise. De Louis-Joseph Papineau à Pierre Vallières*, Ville LaSalle, 1979, p. 41, 55, 61.

[1490] Il s'est pourtant étonné du flou qui entoure la périodisation du Canada français : « Entre parenthèses, un premier élément qui attire l'attention, c'est que la période visée est d'un flou étonnant. Pour certains, c'est le duplessisme, pour d'autres, c'est toute la période 1900-1960, sinon 1840-1960. C'est tout de même intéressant : un phénomène dont on a tant parlé, associé à une chronologie aussi imprécise. » Gérard Bouchard, « Le Canada français comme période historique », Gilles Gagné (dir.), *Le Canada français. Son temps, sa nature, son héritage. Les séminaires Fernand-Dumont*, Québec, Éditions Nota bene, 2006, p. 278.

[1491] Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2000, p. 153-156.

Le thème de la résistance, assortie d'une certaine psychologie collective où le « vrai » ne parviendrait à se dire, sourd ici et là :

> il en a résulté un appauvrissement et une inhibition de la culture populaire, coupée de la tradition française vivante, réprimée par une culture savante canadienne-française par trop décrochée du réel, mise en procès dans son américanité, contrainte de s'exprimer dans une semi-clandestinité.[1492]

Un découpage entre périodes historiques antithétiquement closes l'emporte dès lors sur le déploiement sinueux d'une intention, gommant les particularités de la première moitié du XXe siècle, qui n'est ni le XIXe siècle ultramontain, ni la Révolution tranquille personnaliste[1493]. Au contraire des autres sociétés du continent, le Canada français aurait vécu pendant plus d'un siècle en contradiction avec lui-même – aliéné, colonisé.

> Dans tous les cas qui viennent d'être évoqués [ceux des sociétés neuves], les contradictions ont pu, grâce à des mythes efficaces et autres stratégies discursives, se résorber dans des tensions structurelles et créatrices et soutenir d'une façon durable des évolutions porteuses de changements substantiels, de dynamismes collectifs. On observe le contraire dans la pensée équivoque. L'histoire intellectuelle du Canada français entre le milieu du XIXe siècle et le milieu du XXe siècle en fournit un bon exemple. Je crois en effet que le nationalisme conservateur, qui fut l'idéologie prédominante de cette période, relevait d'une pensée fragmentaire, incapable de harnacher ses contradictions [...] Pensée équivoque, donc, comme on peut le voir chez les auteurs les plus en vue : Arthur Buies (pourtant réputé libéral radical), Edmond de Nevers, Édouard Montpetit et bien d'autres, dont Lionel Groulx.[1494]

[1492] *Ibid.*, p. 153-154.

[1493] Voir le débat entre Joseph Yvon Thériault et Gérard Bouchard, avec respectivement « Le Canada français comme réalité vivante » et « Le Canada français comme période historique », Gilles Gagné (dir.), *Le Canada français. Son temps, sa nature, son héritage. Les séminaires Fernand-Dumont*, *op. cit.*, p. 257-265, 275-280.

[1494] Gérard Bouchard, *Raison et contradiction. Le mythe au secours de la pensée*, Québec, Éditions Nota bene, 2003, p. 80-81.

Ainsi les années 1940 marqueraient-elles le « *retour* à la rupture », celle que scandent « [l']américanité, [la] souveraineté, [leurs] continuités (1940-2000) », celles qui mènent « à l'âge adulte des esprits moins prévenus contre l'américanité »[1495]. La « pensée équivoque » canadienne-française, abstraite, irréaliste et par là immobiliste, y retrouve sa cohérence dans l'américanité originelle, celle des sociétés neuves, auxquelles le Canada français se serait contradictoirement refusé, mais qu'il aurait dû vouloir.

Le trait grossit se fait alors noirceur; équivoque, la pensée canadienne-française se fait « impuissante ». C'est Lionel Groulx que Gérard Bouchard prend pour cas type dans *Les deux chanoines. Contradiction et ambivalence dans la pensée de Lionel Groulx*[1496]. À travers lui, il décrit une période de 120 ans, celle d'une « pensée » « équivoque » et « impuissante »[1497].

> J'annonce tout de suite ma thèse et ma conclusion. Je suis convaincu que le stéréotype de la Grande noirceur n'est pas gratuit, qu'il a de nombreux fondements empiriques – qu'il s'agisse de l'emprise sociale du clergé, des rigueurs excessives de la morale, des expressions de fascisme et de racisme, de violations des droits de la personne, de pratiques anti-démocratiques, d'intolérance religieuse, de résistance à la modernité, de corruption des pouvoirs et des élites, d'insensibilité au problème social.[1498]

Ainsi décrit-il en termes similaires la pensée de Groulx, représentative de plus d'un siècle canadien-français :

> tout cet arsenal mythique, en définitive, s'est avéré inefficace, soit parce qu'il était trop décroché du réel, soit parce que les mythes eux-mêmes se contredisaient, se désamorçant les uns aux autres. L'empire envahissant du spirituel et de la morale

---

[1495] Nous soulignons. Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, *op. cit.*, p. 157, 160.
[1496] Gérard Bouchard, *Les deux chanoines. Contradiction et ambivalence dans la pensée de Lionel Groulx*, Montréal, Boréal, 2003.
[1497] Gérard Bouchard, *La pensée impuissante : échecs et mythes nationaux canadiens-français (1850-1960)*, Montréal, Boréal 2004.
[1498] Gérard Bouchard, « Le Canada français comme période historique », *op. cit.*, p. 279.

> faisait obstruction à l'idéal de l'entrepreneurship canadien-français et à l'accumulation du capital; les appels à l'affirmation conquérante se heurtaient à l'éloge du sacrifice; la célébration de l'humanisme fraternel et universel se conjuguait avec les accès de xénophobie et de racisme... [1499]

Et ainsi de suite, pour caractériser un homme et une époque : « ce n'est pas seulement Groulx qui est en cause ici, mais toute une culture », « celle d'une petite nation dominée, mal en point, qui n'arrivait pas à se donner le goût et le moyen de se redresser »[1500], et ce, dès lors, jusqu'à la thèse de « l'échec des mythes canadiens-français (1850-1960) »[1501].

> Inopérant, tout ce montage symbolique? Ce verdict radical peut surprendre, surtout à propos de Groulx dont on a fait la figure triomphante du combat national, le géant inflexible de la pensée canadienne-française au XXe siècle. Et pourtant j'affirme, sans hésiter : Groulx, l'homme de l'échec.[1502]

De nombreux recenseurs[1503] ont souligné l'incapacité bouchardienne à articuler l'idéal pensé du Canada français et sa mise en pratique concrète[1504]; à refuser la dialectique dès lors « désarticulée » entre un idéal et le réel, en lui préférant un idéal « binaire » de son cru, qui résoudrait les « contradictions » canadiennes-

---

[1499] Gérard Bouchard, *Les deux chanoines. Contradiction et ambivalence dans la pensée de Lionel Groulx*, *op. cit.*, p. 215.
[1500] Gérard Bouchard, « Retour sur *Les deux chanoines* », Robert Boily (dir.), *op. cit.*, p. 124-125.
[1501] Gérard Bouchard, *La pensée impuissante : échecs et mythes nationaux canadiens-français (1850-1960)*, *op. cit.*
[1502] Gérard Bouchard, *Les deux chanoines. Contradiction et ambivalence dans la pensée de Lionel Groulx*, *op. cit.*, p. 216.
[1503] En fait, nous n'avons trouvé aucune recension élogieuse de l'ouvrage de Gérard Bouchard sur Lionel Groulx. C'est là un rare consensus universitaire québécois, qui mérite qu'on s'y arrête.
[1504] Pour une note critique particulièrement pénétrante, qui touche à toutes les critiques formulées ailleurs, Fernande Roy, « L'émiettement de la pensée canadienne-française par Gérard Bouchard / Gérard Bouchard, Raison et contradiction. Le mythe au secours de la pensée, s.l., Éditions Nota bene/CEFAN, 2003, 131 p. 10 $ / Les deux chanoines. Contradiction et ambivalence dans la pensée de Lionel Groulx, Montréal, Boréal, 2003, 313 p. 26 $ / La pensée impuissante. Échecs et mythes nationaux canadiens-français (1850-1960), Montréal, Boréal, 2004, 319 p. 30 $ », *Études d'histoire religieuse*, vol. 71, 2005, p. 89-99.

françaises et québécoises[1505]; à ne pas parvenir, ceci participant de cela, à articuler la pensée de Groulx et l'intention de la tradition intellectuelle du Canada français[1506], devenues « schizophrènes »[1507], « émiettées »[1508], ce qu'un usage douteux de citations hors contexte et hors chronologie n'aiderait en rien, pas plus que l'absence de dialogue effectif avec les spécialistes de Groulx; et plus encore à ne pas voir ce que les contemporains de Groulx – et les nôtres – voient souvent en lui, sinon une pensée puissante qui inspire jusqu'à la Révolution tranquille, sinon un grand intellectuel et un grand historien, comme le pensait notamment René Lévesque[1509].

Si un trait mérite d'être souligné ici, non seulement pour notre propos, mais aussi comme contre-exemple d'une lecture heuristique du Canada français, c'est l'absence symptomatique du catholicisme dans la pensée bouchardienne. S'il y a un « lieu de la synthèse » historienne à rechercher, comme y invite Bouchard, il s'en écarte alors décisivement, en congédiant la variable matricielle de l'univers symbolique canadien-français :

> pour analyser les écrits de Groulx, [pour] saisir son vocabulaire, décrypter ses intentions, il faut convoquer la philosophie scolastique et l'anthropologie chrétienne [...] Groulx était en possession de deux grandes idées, l'universalisme catholique et le particularisme national, dont

---

[1505] Lire particulièrement la critique de Pierre Trépanier et son débat avec Gérard Bouchard dans Robert Boily (dir.), *op. cit.*

[1506] Ce qu'il n'est pas loin de concéder: « On se demande, par ailleurs, comment un intellectuel comme Groulx en serait venu – insconsciemment en quelque sorte – à prendre en charge les contradictions du système libéral [duplessiste], contradictions qu'il aggravait lui-même en allant parfois jusqu'à rejeter ce système. Le problème se complique encore du fait que le chanoine, homme-orchestre, s'est montré tout à la fois traditionaliste, conservateur et réactionnaire. Je dirai même : tout cela et son contraire, puisqu'on trouve dans sa pensée divers éléments d'inspiration authentiquement libérale. » *Ibid.*, p. 240-241. Qui plus est, il concède sans difficulté ne pas s'être intéressé aux sources intellectuelles de Groulx. Ce reproche revient fréquemment dans les recensions : comment citer et comprendre un auteur sans le contexte d'énonciation et de socialisation intellectuelle? Marie-Pierre Luneau, « Gérard BOUCHARD, *Les Deux Chanoines. Contradiction et ambivalence dans la pensée de Lionel Groulx*, Montréal, Boréal, 2003, 313 p. », *Recherches sociographiques*, vol. 47, n° 1, 2006, p. 153.

[1507] Jean-Philippe Warren, « Compte rendu. Gérard Bouchard. La pensée impuissante. Montréal, Boréal, 2003. 319 p », *Mens*, vol. VI, n° 1, 2005, p. 98.

[1508] Fernande Roy, *op. cit.*

[1509] Voir l'introduction que consacre Frédéric Boily aux appréciations élogieuses de l'oeuvre groulxienne, qui transcendent les sensibilités politiques et intellectuelles. Frédéric Boily, « Importance de Groulx », *La pensée nationaliste de Lionel Groulx*, Sillery, Septentrion, 2003, p. 9-19.

> la tension lui a permis d'élaborer sa synthèse traditionaliste, à la fois spirituelle et charnelle.[1510]

Ce refus de tenir compte de la donnée catholique est donc de prime conséquence, d'autant plus que ses thèses sont souvent présentées, « à tort ou à raison, [comme] la pensée dominante des dernières années au Québec », à tout le moins depuis les « débats postréférendaires », depuis que la distinction moderniste par excellence entre « nation civique » et « nation ethnique » occupe toute la place[1511]. En cela, pour le dire simplement, Gérard Bouchard a érigé la plus haute des tours sur le mur d'opprobre et d'inintelligibilité entre l'avant et l'après Révolution tranquille – ce alors même qu'il dénonce la « grève du sens »[1512] et la « mémoire honteuse »[1513]. On y trouve l'exemple abouti d'un Canada français, de ses penseurs et de sa société, réduits au rôle congru de « matériau à exploiter par l'histoire dévoratrice »[1514], celle des grands schèmes modernistes. Voilà atteinte à son apex la stagflation de l'historiographie moderniste. Dans ce champ de « ruines et de décombres » qu'amoncelle le « pic de démolisseur »[1515] de la grille exogène du modernisme à l'américaine, il ne reste plus que « contradictions » :

[1510] Pierre Trépanier, dans Robert Boily (dir.), *op. cit.*, p. 129, 144.

[1511] L'ancêtre des dichotomies polémistes « ouverture et fermeture », « inclusion et exclusion », exemplairement exposée dans Gérard Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, Vlb éditeur, 1999, qui annonce les autres. Yannick Proulx, « La réécriture de l'histoire nationale : un débat qui se poursuit... », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 14, n° 2, 2006, p. 175.

[1512] « Je crois que la véritable caractéristique de l'historiographie récente, c'est la grève de la synthèse, la grève du sens et cela, encore une fois, ce n'est pas un phénomène québécois, c'est un phénomène occidental. » Gérard Bouchard, « Le Canada français comme période historique », *op. cit.*, p. 280.

[1513] Lire le commentaire de Pierre Nepveu sur le topique de la mémoire honteuse. Pierre Nepveu, « La mémoire honteuse », Gilles Gagné (dir.), *Le Canada français. Son temps, sa nature, son héritage. Les séminaires Fernand-Dumont*, *op. cit.*, p. 281-288. Il y aurait donc bel et bien deux mémoires honteuses, celle du rejet et celle de l'omission, moderniste puis révisionniste. Micheline Cambron, « Commentaire de Micheline Cambron », *Ibid.*, p. 267-273; « Troisième séance : période de débat », *Ibid.*, p. 291-292.

[1514] Fernand Dumont, « Le projet d'une histoire de la pensée québécoise », *op. cit.*, p. 24.

[1515] Pierre Trépanier, dans Robert Boily (dir.), *op. cit.*, p. 151. « [J]e ne suis pas intéressé non plus de savoir si Groulx aurait dû être moderne au sens contemporain du terme ou s'il aurait dû sacrifier ses principes religieux à la modernité; en somme, si Groulx aurait dû être différent. Ce qui m'intéresse, c'est la structuration de sa pensée. Par exemple, le fait de tenir ensemble deux contraires crée une ambivalence; ça ne crée pas nécessairement une contradiction. » *Ibid.*

> il [Groulx] les invite [les Canadiens français] à changer leur destin, à en prendre les moyens, à être virils (c'est l'une de ses épithètes favorites), mais en même temps, tout dépend de la Providence. Il veut assurer le relèvement de la nation, c'est l'un des grands thèmes qui traversent toute sa pensée; mais en même temps, il refuse les moyens qui permettraient de le faire : il est contre l'instruction obligatoire, il ne reconnaît pas le principe de la souveraineté populaire, il s'oppose au syndicalisme agressif qui permettrait de faire des grèves et d'améliorer les conditions de vie des travailleurs.[1516]

Ainsi en est-il de l'accusation de fascisme adressée au chanoine Groulx et à son époque[1517], la face (désarticulée) « Hyde » de Groulx, qui étonne jusqu'aux historiens allemands, qui y voient un (curieux) exemple de (ré)écriture du passé[1518]. C'est sur cette « forme de fascisme »[1519] groulxien que s'est penchée le politologue Frédéric Boily, auteur d'une thèse doctorale sur Groulx et spécialiste de la pensée conservatrice québécoise et canadienne, auquel il oppose le catholicisme groulxien – et celui de son époque[1520]. Annonçons d'emblée sa conclusion, qui interpelle le travail historien : « Il ne s'agit [...] ni de sauver la figure de Groulx, ni de la noircir,

---

[1516] Gérard Bouchard, dans Robert Boily (dir.), *op. cit.*, p. 149.

[1517] À ce sujet, avec diverses nuances: Robert Comeau, « La tentation fasciste du nationalisme canadien-français avant la guerre, 1936-1939 », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 3, n°s 3-4, 1995; Esther Delisle, *Le traître et le Juif : Lionel Groulx, Le Devoir, et le délire du nationalisme d'extrême droite dans la province de Québec 1929-1939*, Montréal, L'Étincelle, 1992. Lire *a contrario* les derniers ouvrages de Pierre Anctil, spécialiste emphatique s'il en est du judaïsme au Québec et au Canada, qui a notamment recensé tous les articles d'Henri Bourassa dans *Le Devoir* (1910-1947), pour conclure que l'antisémitisme s'y trouve très rarement, que le fascisme n'y est abordé que de manière factuelle pour couvrir l'actualité internationale ou pour dénoncer les « chemises bleues » d'Adrien Arcand, et que cet antisémitisme non-structurant était de facture catholique « classique », non pas fasciste. Pierre Anctil, *À chacun ses Juifs : 60 éditoriaux pour comprendre la position du Devoir à l'égard des Juifs (1910-1947)*, Québec, Septentrion, 2014; Pierre Anctil, *Fais ce que dois : 60 éditoriaux pour comprendre Le Devoir sous Henri Bourassa (1910-1932)*, Québec, Septentrion, 2010.

[1518] Chris Lorenz, « Double Trouble : A Comparison of the Politics of National History in Germany and in Quebec », Stefan Berger et Chris Lorenz (dirs.), *Nationalizing the Past. Historians as Nation Builders in Modern Europe*, New York, Palgrave Macmillan, 2010, p. 49-70.

[1519] Gérard Bouchard, *La pensée impuissante : échecs et mythes nationaux canadiens-français (1850-1960)*, *op. cit.*, p. 280, note 4.

[1520] Sur cet angle critique, lire aussi Norman F. Cornett, « Les deux chanoines: contradiction et ambivalence dans la pensée de Lionel Groulx », *The Canadian Historical Review*, vol. 86, n° 1, 2005, p. 120-122.

mais seulement de comprendre la trace laissée par Groulx sur le mouvement national. Et là, la pensée de Bouchard est un échec. »[1521]

Dans un premier temps, Boily revient sur la définition que donne Bouchard du fascisme[1522].

> G. Bouchard a une façon de comprendre le fascisme qui, si elle n'est pas fausse, ne rend pas compte de toute la spécificité du phénomène fasciste au XXe siècle [...] [C]elle-ci apparaît peu spécifique au sens où elle confond tout ce qui se loge à l'extrême droite avec le fascisme, sans se soucier de distinguer ce dernier de l'autoritarisme ou du conservatisme [...] C'est pourquoi la définition proposée par Bouchard semble pouvoir aussi bien correspondre à Charles Maurras, Hitler, Mussolini, qu'à Jean-Marie Le Pen et A. Pinochet, voire, pourquoi pas?, Charles de Gaulle.[1523]

C'est à l'absence révélatrice d'une « pensée révolutionnaire » groulxienne que Boily juge notamment l'erreur bouchardienne. Le constat n'est pas banal : c'est une chose de critiquer la société, c'est une chose d'œuvrer à une autre à l'image du prophète et de l'entrepreneur d'œuvres catholiques[1524] (mais aussi à l'image des

---

[1521] Frédéric Boily, « Le fascisme de Lionel Groulx selon Gérard Bouchard », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 14, n° 2, 2006, p. 160.

[1522] « Il suffit de dire qu'il [Groulx] a des contenus idéologiques et repris des énoncés auxquels on identifie ordinairement le fascisme : une conception essentiellement morale de la société; le sentiment impérieux d'une déchéance, d'une dépravation, d'une pourriture; le besoin d'une renaissance, d'une réforme en profondeur et d'une purification, d'une révolution des mœurs même au prix d'un cataclysme, la volonté de subordonner ou même d'y sacrifier la démocratie et la liberté des individus; la quête d'un homme exceptionnel, du chef suprême, autoritaire, du sauveur qui incarnera à la perfection les valeurs vitales, gouvernera à sa guise et ramènera les choses et les gens à l'ordre – en usage de la force, délivré des misères du parlementarisme et du "cirque électoral". » Rappelons qu'il s'agirait là de la portion Hyde de Lionel Groulx, auquel Bouchard ne parvient décisivement pas à articuler la portion Jekyll. G. Bouchard dans *Les deux chanoines*, cité dans Frédéric Boily, « Le fascisme de Lionel Groulx selon Gérard Bouchard », *op. cit.*, p. 148.

[1523] *Ibid.*

[1524] Comme l'écrit Fernande Roy: « Il applique plutôt une grille de thèmes (les siens), présentés comme des oppositions, mais qui n'en sont pas forcément et que, dans bien des cas, tout le monde peut choisir à la fois ou alternativement. Ainsi, il est permis, sans devenir schizophrène, d'accepter le changement tout en voulant conserver certaines traditions ; on peut se sentir nord-américain sur le plan identitaire (donc se situer en rupture avec l'Ancien monde) et vouloir aussi préserver certains aspects d'un héritage français (donc accepter une certaine continuité) ; n'en déplaise à certains, on peut être nationaliste et fédéraliste ; on peut accepter la démocratie, mais aussi la critiquer sans arrêt ; on peut aimer la ville et la campagne, comme on peut détester certains côtés de l'une et de l'autre. Je suppose

critiques de gauche du capitalisme et du néolibéralisme), c'est autre chose d'avoir l'ambition de refonder la société et de créer un « homme nouveau » sur des bases idéologiques épurées : il n'y a ni goulags ni camps d'extermination sans la visée politique et idéologique totalitaire de création effective et immédiate d'un monde radicalement nouveau à l'aide d'un Léviathan plénipotentiaire. *A contrario*, il s'agit bien là de la tentation d'auto-fondation et d'auto-référentialité difficilement contenue des idéologies modern*istes*, amateurs de la *tabula rasa* prométhéenne, systémique et systématique, qui tendent à refuser toute pensée de la limite, divine ou naturelle[1525]. Cette absence de perspective révolutionnaire grouxlienne, et donc aussi d'étatisme prométhéen, c'est au catholicisme que Boily l'attribue, et c'est à une « méconnaissance de la pensée catholique » qu'il explique l'accusation bouchardienne :

> si on poursuit la lecture, on s'aperçoit que Groulx ne parlait pas de réforme au sens biologique du terme, mais plutôt, dans une optique en lien avec la tradition catholique, d'ascèse [...] Groulx ne veut pas d'une réfection totale de l'espèce faisant appel à l'eugénisme racial, mais d'une réforme spirituelle ou morale de l'homme passant par un retour à l'ascèse, un retour qui devrait notamment contrecarrer les penchants des jeunes Québécois à une sexualité à ses yeux débridée [...] En somme, ce que Groulx proposait à la jeunesse de son temps, dans les *Chemins de l'avenir*, se révèle bien plus traditionaliste ou réactionnaire que fasciste dans la mesure où il lui offrait de revenir aux sources mêmes du christianisme. Groulx ne rêvait pas d'une transformation totale de l'homme comme le voulaient les fascistes, mais d'un retour aux sources premières du catholicisme sous la forme d'une ascèse rigoureuse.[1526]

---

aussi que croire à l'action de la Providence ne dispense pas de laisser aux êtres humains quelque chose à faire avec leur sort. » Fernande Roy, *op. cit.*, p. 94.

[1525] C'est d'ailleurs là le sens des critiques d'un « nouveau totalitarisme », « soft », notamment trouvée chez les freitagniens et chez Jean-Paul II, où le modernisme (ultra ou néo)libéral, désormais sans grands rivaux, transformerait selon son utopie, notamment posthumaniste, nos sociétés contemporaines. Voir récemment Chantal Delsol, *La haine du monde – Totalitarismes et postmodernité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2014.

[1526] Frédéric Boily, « Le fascisme de Lionel Groulx selon Gérard Bouchard », *op. cit.*, p. 153-155.

Et Boily de conclure : « d'une certaine façon, existe-t-il quelque chose de plus étranger à la pensée fasciste, qui valorisait l'action, le combat et la violence, que l'ascèse dans sa version catholique? »[1527] C'est déjà ce que montrait à voir le nationalisme providentialiste d'un Jules-Paul Tardivel, ultramontain ultramonté s'il en est, et les limites providentialistes et non-violentes qu'il posait à la création d'un éventuel État canadien-français, à l'instar de Mgr Lartigue, Mgr Bourget et Mgr Laflèche, tout comme ce qu'intimait la tradition politique canadienne-française depuis Étienne Parent et François-Xavier Garneau – ce dernier ne mettait-il pas en garde contre les philosophies prêtes à porter des illuministes et autres révolutionnaires, mais aussi contre le « droit de la force », défendant plutôt celui « de la raison et de la justice, qui a appelé la sympathie des hommes pour les opprimés et la haine des générations pour les oppresseurs »[1528], leur rappelant les « saintes libertés » des peuples? C'est ce que certains ont nommé les « vertus politiques de la modération catholique»[1529], que complètent sans les contredire son prophétisme et son entrepreneurship intégralistes, sa foi de bâtisseur.

Mais encore eut-il fallu les étudier; encore eut-il fallu ouvrir quelques portes entre les conceptions passées et les préjugés contemporains; encore eut-il fallu suivre le fil d'une intention et d'une tradition intellectuelle : c'était la mise en garde méthodologique de Dumont. Mis au fait de cette critique, Gérard Bouchard l'écarta prestement :

> enfin, on a prétendu que, pour dépasser l'apparence de la contradiction, il faut remonter au cœur de l'anthropologie chrétienne dans laquelle la pensée du chanoine s'enracine. Je veux bien. Mais j'attends qu'on me démontre en quoi cette anthropologie, si chrétienne soit-elle, autorise à affirmer à la fois le blanc et le noir.[1530]

[1527] Sans parler du risque de banaliser l'expérience effective du fascisme.
[1528] François-Xavier Garneau, *Histoire du Canada depuis sa découverte jusqu'à nos jours*, Tome 3, Québec, Imprimerie de Fréchette et Frères, 1848, p. 334-335.
[1529] Émile Perreau-Saussine, *Catholicisme et démocratie. Une histoire de la pensée politique*, Paris, Éditions du Cerf, 2011, p. 191-256.
[1530] Gérard Bouchard, « Retour sur *Les deux chanoines* », *op. cit.*, p. 121.

Il y trouva même de nouvelles « contradictions »[1531], par-devers ses contemporains catholiques et sa hiérarchie ecclésiale d'alors, ce qu'une connaissance du catholicisme aurait à nouveau permis de réconcilier – après d'autres[1532], nous aurons l'occasion de le faire.

[1531] « Je m'arrêterai sur les thèmes de la religion et de la nation chez Groulx. Nous avons là deux grands référents qui structurent cet univers intellectuel et le soutiennent. Je crois qu'on pourrait montrer que même ces deux grands 'paradigmes' (je ne l'ai pas fait dans le livre car j'y ai pensé trop tard) sont en conflit dans l'univers de Groulx, qu'ils ne s'accordent pas. Normalement, par exemple, on pourrait s'attendre qu'en partant de la religion, on lui subordonnerait tous les autres thèmes, y compris celui de la nation. Mais, en fait, la nation et la religion ne s'entendent pas très bien chez Groulx et on peut trouver des exemples où ces deux thèmes s'opposent carrément. Dans *L'appel de la race* – et c'est une critique qui lui a été adressée à l'époque –, l'éthique de la nationalité dans laquelle Groulx engage son héros va le conduire très logiquement au divorce. Mais le divorce, c'est un péché grave, c'est un acte scandaleux, c'est contraire à la foi catholique [...] Si on prend cet exemple-là, on dirait bien que la nation a préséance sur la religion [...] Je rappelle aussi que Groulx a pris parti pour les Sentinellistes dans leur conflit avec le haut clergé, ce qui lui a valu d'être condamné par Bourassa et sans aucun doute aussi par la hiérarchie [...] Je ne dis pas qu'en écrivant cela il niait la religion. Simplement, l'idée que la thématique de la religion ceinturait et subordonnerait l'ensemble de l'univers intellectuel de Groulx et ferait voir la cohérence de sa pensée au-delà des contradictions que j'y ai relevées, cette idée est loin de me convaincre [...] Je pense aussi à l'épisode de la condamnation de l'Action française par le Vatican dans les années 1920. » Gérard Bouchard dans Robert Boily (dir.), *op. cit.*, p. 149-151.

[1532] À la liste des « contradictions » catholiques groulxiennes, Pierre Trépanier a répondu ceci : « je ne fais absolument pas la même interprétation que vous de la position de Groulx par rapport aux Sentinellistes. Je ne fais absolument pas la même interprétation que vous de sa position à l'égard de la condamnation de *L'Action française*, ni même du rôle du divorce (qui n'en est pas un) dans son roman *L'appel de la race*, et, d'ailleurs, plusieurs moralistes de son temps ont trouvé que la morale de L'appel de la race était tout à fait conforme à l'orthodoxie, y compris celui qui deviendra Mgr Villeneuve, futur achevêque et cardinal. » (Pierre Trépanier, dans Robert Boily (dir.), *op. cit.*). Jean-Philippe Warren a pour sa part offert des éléments de réarticulation de ce que Gérard Bouchard avait disjoint chez les penseurs canadiens-français. Par exemple : « À cet égard, il me paraît assez curieux que Bouchard (qui, dans *Quelques arpents d'Amérique*, avait tant fait pour réhabiliter la logique et les stratégies des acteurs paysans en refusant de les mesurer à une rationalité occidentale unique, invoquant à maintes reprises ces « système hétérogènes apparemment contradictoires, mais en réalité soudés dans des in- teractions relativement fonctionnelles ») se soit refusé de replacer les auteurs dans les mouvements intellectuels auxquels ils appartiennent. Edmond de Nevers, par exemple, était un romantique et un antidreyfusard : cela explique maints déchirements que Bouchard se plaît à découvrir et exhumer. La croyance en l'inévitabilité du progrès doublée d'un respect pour les mœurs anciennes, l'enthousiasme pour la science moderne et le culte de la religion révélée, les déclarations démocratiques et l'insistance sur l'autorité, la pitié pour les humbles et l'insensibilité face aux problèmes sociaux, tout cela prend sens dans un courant de pensée qui, dépassant largement le Canada français, visait à articuler des idéaux contradictoires de la civilisation occidentale au moment où l'industrialisation et la démocratisation, les deux révolutions modernes, bouleversaient l'ordre ancien. Édouard Montpetit, quant à lui, était un libéral gagné par l'idéologie de l'économie nationale ; et quand il prônait une science aussi soucieuse de l'être que du devoir être, il endossait une conception propre à la sociologie doctrinale, une sociologie aussi populaire en Angleterre sous la forme de l'idéalisme philosophique qu'en France sous la forme de la philosophie morale. » Jean-Philippe

1.3 La troisième voie catholique romaine – entre libéralisme et collectivismes

En deçà de ces nuages d'où « tous les chats sont gris »[1533], plus près du sol où se pensent les hommes et se font les sociétés, c'est du lieu de la synthèse de la société globale canadienne-française, marquée au sceau de l'intégralisme catholique et du nationalisme providentialiste, que nous suivrons la quête de la nation canadienne-française en modernité, en dialogue critique avec une modernité qui entra au XXe siècle dans « l'âge des extrêmes »[1534], alors que s'ajoutent (et s'opposent) à l'idéologie libérale les idéologies totalitaires communistes et fascistes, avec leurs divers avatars impérialistes nationalement véhiculés. C'est ce à quoi répondront le catholicisme social et le corporatisme social de l'Église catholique; c'est ce à quoi répondent les néo-nationalismes canadien et laurentien. Avant de venir à ces derniers dans la prochaine section, avec les engagements d'Henri Bourassa, de Lionel Groulx, de Mgr Paquet et de Mgr Villeneuve (section 2), dessinons ici quelques contours de la troisième voie romaine, celle du catholicisme social et du corporatisme, que nous mettrons davantage *en sens*, *en forme* et *en acte* dans la dernière section (section 3).

Léon XIII avec *Rerum novarum* en 1891 et Pie XI avec *Quadragesimo anno* en 1931, poursuivent au XXe siècle sur le mode de l'offensive ce que Pie IX avait initié sous la forme de la défense institutionnelle et dogmatique de la civilisation catholique[1535]. Au cran d'arrêt de l'un, le tremplin des autres. La condamnation

---

Warren, « Gérard Bouchard. *La pensée impuissante*. Montréal, Boréal, 2003. 319 p. », *Mens*, vol. 6, n° 1, 2005, p. 99.

[1533] Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.*, p. 200-220.

[1534] Eric Hobsbawm, *L'âge des extrêmes. Le court vingtième siècle, 1914-1991*, Bruxelles et Paris, Éditions Complexe et Le Monde diplomatique, 2003.

[1535] « Le nouvel intransigeantisme entend reprendre l'initiative; il a l'âme conquérante, et à un catholicisme de *position*, il veut substituer un catholicisme de *mouvement*. » « Léon XIII a été au moins aussi antimoderne que Pie IX avant lui et Pie X après lui: son apport déterminant, c'est la façon dont il a renouvelé la critique traditionnelle de la modernité et tendu cette critique socialement opérante, historiquement efficace. » Si cette distinction montre bien l'impression différente qu'offrent Pie IX et Léon XIII, et l'implusion que fournit le second à la création de mouvements catholiques, elle s'applique davantage au catholicisme français qu'au catholicisme canadien-français, qui avait ici une

irrécusée des erreurs modernes, au premier chef le libéralisme qui entend confiner la religion à la sphère privée en proclamant le règne sans partage de l'individu, de l'État et de la Raison, notamment utilitaire, se complète progressivement d'une proposition exhaustive et précisée de la société chrétienne à édifier en modernité, notamment avec la doctrine sociale de l'Église[1536] :

> *Like Pius IX, [Leo XIII] saw the Church as a* societas perfectas, *but he had more respect for the autonomy of the State. For him, all forms of government were acceptable, though he did have an implicit preference for a monarchist regime. Leo XIII soon put an end to the crusade against political liberalism, and encouraged Catholics to use the available political tools to defend Church interests.In particular, he supported the formation and development of Catholic parties.*[1537]

Le catholicisme social qui prend son envol officiel sous Léon XIII communie à plusieurs égards au catholicisme ultramontain du XIXe siècle, en abordant de front cette fois la question ouvrière des sociétés urbaines et industrielles.

> Le *catholicisme social* est un développement historique de l'intransigeance qui entend répondre à un développement de la situation engendré par la nouvelle société, réduire la déhiscence, d'un type jusqu'alors inconnu – riches et pauvres affrontés classe contre classe –, inauguré par la Révolution et opérée par l'industrialisation.[1538]

C'est sous l'Église, grâce à son impulsion, sur le modèle confessionnaliste de sa « société parfaite », que le « règne social du Christ-Roi » est appelé à advenir. Ne pensons qu'aux syndicats catholiques et aux mouvements d'Action catholique. Cette

---

société à édifier dès le XIXe siècle, et aucun rétour à proposer. La popularité de Frédéric Ozanam, par exemple, figure de proue du catholicisme social, y est déjà établie chez Mgr Bourget et Paul-Émile Chauveau. Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie, op. cit.*, p. 120, 173.

[1536] Au point d'apparaître plus tard, pour les intégralistes personnalistes, comme une idéologie. Marie-Dominique Chenu, *La « doctrine sociale » de l'Église comme idéologie*, Paris, Éditions du Cerf, 1979; Jean Lacroix, *Le personnalisme comme anti-idéologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.

[1537] Emiel Lamberts, *op. cit.*, p. 243.

[1538] Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie, op. cit.*, p. 117.

matrice intégraliste du catholicisme social et du catholicisme ultramontain s'avère particulièrement compatible au Canada français. Non seulement puisque le parti de la réaction n'y trouverait prise dans un cadre politique où la démocratie libérale est bien établie, par ailleurs sans possibilité de retour à un âge d'or absolutiste qui n'y existe pas; mais aussi parce que le peuple ouvrier s'avère également le peuple de la société canadienne-française, le peuple rural le peuple urbain[1539], qu'il n'est donc pas nécessaire de braquer l'un contre l'autre; et enfin, car l'existence d'une Église-nationale pleinement déployée, politiquement relayée, fournit d'emblée un cadre d'expression à l'instauration d'une société chrétienne renouvelée, n'ayant pas à faire le choix diviseur de la démocratie ou de la restauration, tout en pouvant tenir en échec l'ingérence de l'État, par ailleurs souhaitée sous le mode supplétif. Ainsi la matrice commune au catholicisme intégraliste, ultramontain et social, s'y déploie-t-elle avec plus d'harmonie, d'autant qu'ils ont en commun la critique du monde moderne et le projet d'une nouvelle chrétienté :

> *It is striking, that the ultramontanes [...] displayed a greater social sensitivity than the liberal Catholics. They were more opposed to individualism and attached greater importance to the natural social ties that surrounded and protected the socially weak. More than liberal Catholics, they gave a boost to social Catholicism, which initially had a pronounced paternalistic slant, but later would come under more emancipatory and democratic influences.*[1540]

La pensée catholique, nationaliste et sociale, au Canada français comme ailleurs, se cherche dès lors une troisième voie, entre le libéralisme et le socialisme, et progressivement, à mesure que le fascisme gagne les esprits, entre le libéralisme et le collectivisme – ou le totalitarisme et son étatisme. La critique du libéralisme en

---

[1539] À l'instar de ce que découvrent en Europe centrale et en Europe de l'Est les marxistes austro-hongrois, et de ce que décrira ici, plus tard, le concept marxiste de « classe-ethnie ». Lire : Georges Haupt, Michael Lowy et Claudie Weill, *Les marxistes et la question nationale, 1848-1914*, Paris, François Maspero, 1974; Jacques Dofny et Marcel Rioux, « Les classes sociales au Canada français », *Revue française de Sociologie*, vol. 3, n° 3, 1962, p. 290-300; Marcel Rioux, « Conscience ethnique et conscience de classe au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 6, n° 1, 1965, p. 23-32.
[1540] Emiel Lamberts, *op. cit.*, p. 252.

matière économique s'énonce ainsi sous Léon XIII, et permet de comprendre qu'il puisse au Canada français désigner tout spécialement le capitalisme anglo-protestant:

> D'une part, la toute-puissance dans l'opulence : une faction qui, maîtresse absolue de l'industrie et du commerce, détourne le cours des richesses et en fait affluer vers elle toutes les sources : faction d'ailleurs qui tient en sa main plus d'un ressort de l'administration publique. De l'autre, la faiblesse dans l'indigence : une multitude, l'âme ulcérée, toujours prête au désordre.[1541]

Si le libéralisme économiste laisse libre cours aux appétits voraces, égoïstes et cupides de quelques-uns en appauvrissant et en poussant à l'indigence la majorité, le socialisme pêche par excès inverse, mais symétrique. Le matérialisme égoïste d'une minorité devient celui du grand nombre, en lutte pour avoir sa part – toujours croissante – de bien matériels : lutte des individus, lutte des classes, au nom d'un matérialisme premier. L'égalitarisme matérialiste est ainsi jugé frère du libéralisme matérialiste :

> cette accumulation de forces et de ressources amène à lutter pour s'emparer de la puissance et ceci de trois façons : on combat d'abord pour la maîtrise économique; on se dispute ensuite le pouvoir politique, dont on exploitera les ressources et la puissance dans la lutte économique; le conflit se porte enfin sur le terrain international...[1542]

Et tous deux auraient leur source originelle dans le protestantisme, ce dont il aussi bien question chez le Lamennais de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, chez le Jacques Maritain des *Trois Réformateurs : Luther, Descartes et Rousseau*, voire chez le Max Weber de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Le protestantisme conduit à l'indifférence et à l'indifférenciation religieuses en promouvant l'individualisme rationaliste et utilitariste, ou en faisant de la prospérité matérielle individuelle le gage de l'élection divine. Si le libéralisme fait des ouvriers

---

[1541] *Rerum novarum*, cité dans *Ibid.*, p. 56.
[1542] *Quadragesimo anno*, cité dans Alain Besançon, *Trois tentations dans l'Église*, Paris, Calmann-Lévy, 1996, p. 44.

les esclaves des capitalistes, le socialisme fait de tous les esclaves de l'État; si le premier prive les ouvriers de leur autonomie créative et matérielle, celle des artisans, le second n'en fait pas autrement, plus explicitement en les privant de la propriété privée, celle des paysans. Le socialisme entraîne :

> la perturbation dans tous les rangs de la société, une odieuse et insupportable servitude pour tous les citoyens, la porte ouverte à toutes les jalousies, à tous les mécontentements, à toutes les discordes, le talent et l'habileté privés de leurs stimulants [...] enfin, à la place de cette égalité tant rêvée, l'égalité dans le dénuement, dans l'indigence et dans la misère.[1543]

« *Liberalism did not want order, socialism did not want variety. Of utmost importance was the creation of associations that would emanate, as much as possible, from the people themselves.* »[1544]

C'est ce que tenteront ultérieurement de corriger le coopératisme et le corporatisme. Une fois les principes posés sous Léon XIII, Pie XI les asseoira sur une doctrine précisée, celle de la doctrine sociale de l'Église :

> cette doctrine concerne l'homme en société [...] [E]lle propose une vision cohérente de l'homme et des relations à tous les niveaux. Cette vision englobe l'ensemble des hommes, dans la pluralité des cultures et religions. Cette doctrine est une élaboration rationnelle que l'Église tire de deux sources de connaissance que sont la raison et la foi [...] [Elle] concern[e] la vocation de l'homme en société dans tous les aspects où le jugement éthique et le recours aux valeurs humaines communes sont sollicités [...] la création, la dignité de la personne, la famille, la solidarité, la destination universelle des biens.[1545]

Plus particulièrement, l'ouvrier comme le patron ont des droits et des devoirs dérivés de la justice catholique. Pour les ouvriers, « honorer le contrat de travail, refuser la

---

[1543] Léon XIII, *Quod apostolici* (1878), cité dans Jean-Marie Mayeur, *Catholicisme social et démocratie chrétienne*. Principes romains, expériences françaises, Paris, Éditions du Cerf, 1986, p. 56.
[1544] Emiel Lamberts, *op. cit.*, p. 279.
[1545] Roland Minnerath, *op. cit.*, p. 12.

violence »; pour les riches et les patrons, « ne point "traiter l'ouvrier en esclave" », respecter en lui la « dignité de l'homme ». « Est condamné le patron qui userait des ouvriers "comme de vils instruments de lucre" »; il a le devoir de « donner à chacun le salaire qui lui convient ». En cela, l'État a un rôle, inspiré des principes chrétiens. Il relève des gouvernants de « pourvoir "au bien public" et de "sauvegarder le salut et les intérêts de la classe ouvrière", ce par l'observation rigoureuse des lois "de la justice dite distributive". L'État intervient au nom de la mission qui est la sienne de "protéger la communauté et ses parties" ».[1546] En effet,

> *[t]he State's main task was to protect the natural rights of individual citizens and social groups; it existed for the citizens and their social entities, not vice versa. It was not an end but only a means for the fulfillment of human beings who, both in their own right and as social beings, possessed inalienable rights prior to becoming partners in a political community. Socail connections were autonomous forces whose origins and functions were derived from natural law, which preceded positive law. They could and should play an essential role in social reforms.*[1547]

Les « corps intermédiaires » organisés en corporations voire en coopératives en sortent valorisés à maints égards. Non seulement s'agit-il de reconnaître des associations et communautés organiquement constituées dans le temps, mais il s'agit également de lieux où patrons et ouvriers peuvent se rencontrer et coopérer en vue d'un bien particulier (corporatif) et commun (sociétal) qui est le leur. Érigées en corporations, notamment en syndicats patrons-employés (catholiques notamment), les coopérations sectorielles (par en bas) peuvent coopérer entre elles (par en haut), et indiquer à l'État les besoins effectifs de la société (du bas vers le haut). La communauté chrétienne – et nationale – en sort soudée, sans abolir les spécificités et hiérarchies internes, dont le bien particulier est subordonné et orienté vers le bien commun. Alain Besançon résume le tout :

[1546] Jean-Marie Mayeur, *Catholicisme social et démocratie chrétienne*. Principes romains, expériences françaises, *op. cit.*, p. 57-58.
[1547] Emiel Lamberts, *op. cit.*, p. 286.

> Il existe une société civile dans laquelle les relations entre les hommes, et précisément entre les classes, doivent se régler par voie contractuelle. L'autorité publique veille à ce que l'arbitrage soit conforme à la justice. Afin que les parties puissent débattre librement, et parvenir empiriquement au *suum cuique*, elles disposent d'autonomie et elles peuvent se constituer en « sociétés privées » [...] « Les évêques, de leur côté, encouragent ces efforts et les mettent sous leur haut patronage. »[1548]

Cette recherche d'une voie médiane entre libéralisme et socialisme se double, tout particulièrement au Canada français et dans les petites nations, de la recherche d'une voie médiatrice entre universel et particulier. Si le catholicisme fait grand cas des communautés naturelles comme la famille, il en fait tout autant de la communauté nationale, de la patrie, particulièrement mise en danger à « l'âge des extrêmes », alors que le nouvel impérialisme des uns (socialisme et communisme) côtoie celui déjà plus classique des autres (libéralisme et nationalisme). C'est cette recherche d'une troisième voie, économique *et* nationale, dont témoigne Henri Bourassa, notamment dans une réponse à Wilfrid Laurier, qui lui posait ainsi le choix qui devait être celui des Canadiens français lors de la guerre des Boers, entre impérialisme britannique et impérialisme états-unien, auquel devaient être conscrits les Canadiens (français) : « Dites-moi, écrit Laurier, quelle attitude voulez-vous que prennent les Canadiens français au sein de la Confédération? Qu'ils s'isolent, ou qu'ils marchent à la tête de la Confédération? Ils doivent choisir entre l'impérialisme anglais et l'impérialisme américain. »[1549] Se refusant aux deux, Henri Bourassa proposera la voie canadienne, érigeant un « nationalisme canadien » auquel participent les communautés nationales fondatrices et naturelles, canadiennes-anglaises et canadiennes-françaises, loin de l'impérialisme britannique, quitte à lui rappeler ses principes libéraux modérés fondateurs :

[1548] Alain Besançon, *op. cit.*, p. 42.

[1549] Lettre de sir Wilfrid Laurier à Henri Bourassa, le 2 novembre 1899, citée dans James I. W. Corcoran, «Henri Bourassa et la guerre sud-africaine (suite) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 19, n° 1, 1965, p. 102.

> D'où procède cependant la réelle grandeur de l'Empire britannique? Qu'est-ce qui a fait l'Angleterre ce qu'elle est? Qu'est-ce qui lui a attaché toutes ses grandes colonies, sinon une politique de paix, d'industrie, de commerce, de décentralisation complète, militaire et civile, une politique où elle laissait à chaque colonie le droit et le pouvoir de développer ses propres ressources suivant sa situation particulière? Pour ma part, j'ai encore foi dans les hommes et dans la politique qui ont fait de l'Angleterre la terre classique de la paix et de la liberté. Ces hommes occuperont un rang plus élevé dans les annales de l'histoire que les dominateurs bruyants et ambitieux qui veulent faire participer l'Angleterre aux rapines territoriales auxquelles se livrent les autres nations.[1550]

Cet impérialisme britannique procède plus largement selon Bourassa de l'impérialisme anglo-protestant, dont états-uniens, mu par la quête du « veau d'or » :

> Le cancer de l'argent a dévoré la société britannique. L'arbre est pourri, du faîte aux racines. L'homme le plus immoral joue, devant le public, le rôle du plus grand philanthrope [...] Voilà le danger qui menace la race anglo-saxonne. Ce ne sont pas les mers courroucées des nations latines ou autres qui menacent la race anglo-saxonne, mais ce sont le ver cancéreux de son propre cœur, la paresse, l'indolence, l'immoralité et la luxure, le manque de virilité, de chevalerie, de courage moral et de bravoure, que son sein nourrit.[1551]

Henri Bourrassa refusera dans un discours célèbre le choix que lui imposait semblablement un archevêque anglais, Mgr Bourne de Westminster, au Congrès eucharistique de Montréal, en 1910, pour qui la voie du catholicisme en Amérique devait passer par l'Anglais, langue (impériale) du continent. Bourassa lui rappellera

---

[1550] Cité dans James I. W. Corcoran, « Henri Bourassa et la guerre sud-africaine (suite et fin)», *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 19, n° 3, 1965, p. 419.

[1551] Cité dans *Ibid.*, p. 429-430. Et d'y aller d'une comparaison avec l'Empire romain déclinant: « Rome possédait un empire plus vaste, ses provinces étaient plus soumises, elle vantait plus sa force à la veille de sa chute qu'à n'importe quel autre moment de son histoire. Mais nous savons maintenant, et ses citoyens clairvoyants le savaient alors, que l'heure de sa plus grande force morale et matérielle fut celle où ses hommes d'Etat pensaient plus à corriger les abus domestiques et à conserver le réel esprit romain de liberté qu'à piller l'univers et vénérer la force brutale et l'avarice insatiable dans la personne de l'Empereur. » Cité dans *Ibid.*, p. 429.

alors la doctrine catholique en matière de nationalité : toutes les nations sont reconnues de Dieu et leur existence est consacrée par le droit naturel et historique, sise dans la plus grande et diversifiée famille humaine. La communauté politique, dont l'État, ne saurait être l'instrument de leur disparition, mais celui de leur épanouissement.

Cette voie nationale et catholique médiane entre universel et particulier, contre l'impérialisme *a fortiori* de facture protestante et libéraliste, rencontre et prépare le refus du fascisme, alors rapproché du collectivisme et de l'étatisme en général, de droite comme de gauche. Si le communisme réifie la classe sociale à qui il voue un avenir internationaliste, l'impérialisme nationaliste, et à plus forte raison le fascisme, réifie les races qu'il hiérarchise.

> L'Église catholique au XXe siècle a dû affronter la double épreuve du nazisme et du communisme. Elle ne leur a rien concédé de ce qui touche à la foi [...] Le nazisme, si l'on se donnait la peine de suivre sa doctrine, était une sorte de naturalisme, un darwinisme social grossier, prétendument scientifique, directement opposé à l'enseignement chrétien. Les chrétiens croient à l'égalité de tous les hommes. Ce que nie le nazisme. Celui-ci se présentait donc comme un néopaganisme [...] qui avait l'intention de liquider le christianisme une fois qu'il aurait rétabli la hiérarchie des races.[1552]

À l'instar de l'impérialisme, le « nationalisme totalitaire » refuse l'universalité du genre humain, et la diversité de ses cultures, dont il bafoue le droit à l'autonomie. Il pêche dans l'étatisme, le culte d'un État dévoué aux intérêts de certaines communautés au détriment des autres, tout aussi naturelles et essentielles au développement de la personne, dont la dignité vient de Dieu :

> pour se réaliser en tant que personne, l'être humain a besoin du tissu des relations qu'il noue avec d'autres personnes. Il se situe ainsi au centre d'une toile formée de cercles concentriques que sont la famille, le milieu de vie et de

[1552] Alain Besançon, *Problèmes religieux contemporains*, Paris, Éditions de Fallois, 2015, p. 134.

> travail, la communauté de voisinage, la nation et enfin l'humanité entière. La personne puise dans chacun de ces cercles des éléments nécessaires à sa croissance, en même temps qu'elle contribue à leur perfectionnement. Ce que la personne ne peut se procurer par elle-même, mais qu'elle reçoit du fait de sa qualité d'être social, est le *bien commun.*[1553]

En cela et de fait, le « politique d'abord » de Charles Maurras, figure de proue de *l'Action française* de France[1554], fut désavoué par le Pape aussitôt qu'en 1926, ce que fera également Jacques Maritain au nom de la « primauté du spirituel », lui qui était par ailleurs déjà lu au Canada français[1555]. Christine Alix retrace bien le soutien papal aux revendications nationalistes modérées des peuples sous l'Empire austro-hongrois, comme les distinctions qu'il opère entre autoritarismes, fascisme, nazisme et communisme, jusqu'aux condamnations romaines du nazisme (en 1931, *Non abbiamo bisogno*), du national-socialisme (en 1937, *Mit brennender Sorge*) et du communisme (en 1937, *Divini Redemptoris*), et avant cela du nationalisme « immodéré » (en 1922, *Ubi Arcano Dei*) appuyées sur des principes semblables au refus des nationalismes révolutionnaires, celui d'élever la nationalité ou l'État au-dessus de l'universalisme catholique et des communautés naturelles :

> Quiconque veut retirer de leur échelle de valeurs terrestres la race, le peuple, ou l'État, ou la forme d'État, ou les dépositaires du pouvoir d'État, ou d'autres éléments

---

[1553] Roland Minnerath, *op. cit.*, p. 31.

[1554] « Théoricien de L'Action française, grand partisan de la monarchie, Maurras (1868-1952) n'avait pas la foi ; sa doctrine, l' 'empirisme organisateur', ne s'accommodait d'aucune théologie; il tendait à regarder l'Église du dehors. Mais la vie spirituelle qu'elle proposait l'attirait. Surtout, le catholicisme lui offrait la théologie civique dont il avait besoin : un catholicisme sans christianisme. Il fit donc alliance avec les croyants pour des raisons tactiques. Son 'nationalisme intégral' ne pouvait laisser qu'une place limitée à l'universalisme de l'Église romaine, mais il voyait en elle une puissance essentiellement conservatrice, un facteur d'ordre : le poilier des rois plutôt que le corps mystique du Christ. » Émile Perreau-Saussine, *Catholicisme et démocratie. Une histoire de la pensée politique*, Paris, Éditions du Cerf, 2011, p. 192.

[1555] Jacques Maritain, *Primauté du spirituel*, Paris, Librarie Plon, 1927; *Pourquoi Rome a parlé*, Paris, Éditions Spes, 1927. Lire sur la diffusion (et les séjours) de Maritain au Canada français, notamment dans *L'Action française* puis *La Relève*, Stéphanie Angers et Gérard Fabre, *op. cit.*; Charles-Philippe Courtois, *Trois mouvements intellectuels québécois et leurs relations françaises : l'Action française, « La Relève » et « La Nation »*, doctorat, Université du Québec à Montréal, 2007.

> fondamentaux de la société humaine, qui ont droit dans l'ordre naturel, à une position essentielle et digne de respect, qui veut en faire la norme suprême de tout, même des valeurs religieuses, qui les divinise par un culte idolâtre, pervertit et falsifie l'ordre créé et imposé par Dieu et s'éloigne de la véritable foi en Dieu et d'une conception de la vie conforme à elle.[1556]

Au risque d'anticiper sur les années 1950 et 1960 avec les vagues de décolonisation, citons néanmoins l'Église catholique française qui explicite, en 1955, avec l'appui du Saint-Siège, sa pensée sur « le droit à l'identité des peuples » :

> l'Église, comme le droit naturel, reconnaît la liberté des peuples à se gouverner eux-mêmes [...] Nous reconnaissons la légitimité de l'aspiration à l'indépendance, comme aussi tout effort pour y parvenir, mais nous vous mettons en garde contre les déviations possibles, spécialement la haine qui ne peut trouver place dans un cœur chrétien.[1557]

Pie XII se fit plus explicite encore en 1953 : « L'Église, dit-il, ne peut jamais, en face d'aucun peuple, se déclarer "non intéressée" (car pour elle tous les peuples ont un droit) à l'existence, au respect et au bon renom; droit à un caractère et à une culture propre; droit à se développer. »[1558] Ce qui n'est pas sans rappeler le rôle de médiateur

---

[1556] Cité dans Christine Alix, *Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe, 1870-1960*, Paris, Sirey, 1962, p. 303-304.

[1557] Cité dans Pierre Charritton, *Le droit des peuples à leur identité. L'Évolution d'une question dans l'histoire du christianisme*, Montréal, Fides, 1979, p. 71.

[1558] Cité dans *Ibid.*, p. 69. Ainsi s'explique peut-être, par ailleurs, le colonialisme plus brutal du sectarisme anglo-protestant dans le Nouveau Monde, à distance de l'universalisme du catholicisme. « *The attitude of Spanish and Portuguese colonists was markedly different from that of Virginians and Afrikaners. "Slaves in Portuguese Brazil and in the Spanish colonies had roughly the same status as serfs in Eastern Europe. The Spaniards and Portueguese were accustomed to holdgin Moors and Jews in slavery, and accorded the African a position equivalent to that of their other slaves. They recognized him as a moral person, insisted on his active membership in the Catholic Church, and gave him legal protection against his master's mistreatment." There were many differences between the American and Iberian colonies, but the variety of Christianity seems to have been a significant factor. Catholicism is a hierarchical religion that stresses the subordinate status of laity and that sits easily with the great feudal pyramid. Protestantism is essentially egalitarian. It recognizes no significant differences of status within the community of the godly [...] In situations of gross inequalities it was thus paralysed by the hypocrisy inherent in converting slaves to, say, Presbyterianism and then insisting that they remain slaves. We thus have the irony that the less egalitarian Catholic religion,*

international que l'ultramontanisme, dès Lamennais, confère au Pape, apôtre de la paix des nations.

Qu'il s'agisse de question sociale ou de question nationale, et habituellement pour des raisons semblables face aux impérialismes capitalistes et libéralistes anglo-protestants, les Canadiens français chercheront dans la première moitié du XXe siècle une troisième voie, à l'image de l'Église catholique. Lorsqu'incomprise, cette troisième voie donne l'impression de contradictions oscillant tantôt entre libéralisme et collectivismes, et par là une simple transition vers le personnalisme et l'État providence de la Révolution tranquille. L'intégralisme social, avec son corporatisme social et son État subsidiaire inspirés de la doctrine sociale de l'Église, n'en constitue pas moins une proposition entière et cohérente, qu'il ne faut ni réduire au XIXe siècle ultramontain, ni au personnalisme de la Révolution tranquille, mais tenter d'articuler en soi, pendant la première moitié du XXe siècle. Si Maritain n'est pas Maurras[1559], nous le verrons ici, Maritain n'est pas non plus Mounier[1560], nous le verrons au

---

because it offered no theological objection to profound social inequalities [sic], actually treated the oppressed better than the supposedly more democratic Protestantism. » Ainsi exclus de la communauté chrétienne, les esclaves sous régime protestant étaient coupés de l'humanité; l' « *indirect rule* », de poursuivre Steve Bruce, est autant une question de gestion pragmatique des colonies qu'un déni de commune humanité, donc non seulement un déni du respect dû à chacun, mais également un désintérêt pour son salut, pour son évangélisation. Ainsi s'explique peut-être par ailleurs le ségrégationnisme américain, et sous un mode mineur, son communautarisme multiculturaliste. Steve Bruce, *Politics and Religion*, Cambridge et Malden, Polity Press, 2008 (2003), p. 31. Sur l'Église catholique au Nouveau Monde, Pierre Charritton, « Le catholicisme et les cultures », *op. cit.*, p. 37-56.

[1559] Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Paris, Éditions du Cerf, 1999.

[1560] Charles Coutel et Olivier Rota (dirs.), *Deux personnalistes en prise avec la modernité : Jacques Maritain et Emmanuel Mounier*, Arras Cedex, Artois Presses Université, 2012. Par exemple, comme l'ont montré à voir Stéphanie Angers et Gérard Fabre, ainsi que Charles-Philippe Courtois, c'est bien davantage Maritain qui est lu jusqu'aux années 1950, et sa revue *Sept* plutôt qu'*Esprit*, co-fondée avec Mounier mais dont il se sépare rapidement, jugée trop à gauche, trop accomodante vis-à-vis du communisme et du libéralisme. Au contraire, dès les années 1950, c'est la revue *Esprit* qui est davantage lue, elle dont s'inspire directement *Cité libre*. Il y aurait en quelque sorte un personnalisme de droite et un personnalisme de gauche, comme d'autres diront qu'il y a deux renaissances thomistes, l'un mettant l'accent sur le Bien commun, l'autre sur la personne, l'un sur l'intégration du monde naturel aux visées surnaturelles révélées par l'Église, l'autre sur la participation naturelle du monde aux desseins de Dieu, par là partiellement autonomisé, faiblement médiée. Géry Prouvost, *Thomas d'Aquin et les thomismes. Essai sur l'histoire des thomismes*, Paris, Éditions du Cerf, 1996, p. 19-56.

prochain chapitre. En outre, Maritain connaît une évolution intellectuelle de la condamnation romaine de *L'Action française* de Paris à son exil aux États-Unis[1561].

S'agissant d'une « nation catholique », tant pour la question sociale que pour la question nationale, la troisième voie canadienne-française sera subordonnée à l'universalisme catholique, à sa hiérarchie entre fins et moyens, distinguant entre une économie et un nationalisme sains ou excessifs: « S'il existe un nationalisme catholique, celui-ci ne peut-être, semble-t-il, autre que subordonné »[1562], résume Christine Alix. « Ni Maurras, ni Marx »[1563], conclut pour sa part Émile Perreau-Saussine.

2. La troisième voie néo-nationaliste canadienne-française – vers le « nationalisme canadien » et le « nationalisme laurentien »

2.1 Contexte politique et interpellation religieuse

Le XXe siècle canadien-français s'ouvre en 1890 avec les crises scolaires (au Manitoba) et en 1899 avec les crises impériales (le cas des Boers d'Afrique du Sud), qui conduisent à une *politisation* du nationalisme providentialiste canadien-français[1564]. On peut identifier cette politisation à la multiplication d'associations et de ligues nationalistes, à l'engagement prononcé des laïcs au nom de la nation et du catholicisme, à l'invocation d'un engagement explicite dans l'« ordre temporel », ainsi qu'à la recherche d'un parti politique provincial véritablement « national ». L'Église-nation y conserve toute sa place référentielle et institutionnelle, mais prend plus formellement le rôle de guide spirituel de la nation, au-dessus des partis et des hommes, quoique plus que jamais concrètement engagée dans les œuvres sociales.

[1561] Yves Floucat, *Maritain ou le catholicisme intégral et l'humanisme démocratique*, Paris, Pierre Téqui éditeur, 2003.
[1562] Christine Alix, *op. cit.*, p. 335.
[1563] Émile Perreau-Saussine, *op. cit.*, p. 191-206.
[1564] Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.*, p. 302-303.

Elle se mue alors en « Église-providence »[1565]. Elle personnifie encore la nation canadienne-française, mais redouble d'ardeur sur le terrain social, notamment avec la crise économique[1566]. Le « concordat » noué entre Wilfrid Laurier et l'Église catholique romaine consacre une diversité d'options politiques au sein de la société globale canadienne-française, le libéralisme philosophique « à l'européenne » ayant été défait, l'ancien parti Rouge ayant été remplacé au sein du parti Libéral par des catholiques de diverses obédiences, le clergé, enfin, ayant été appelé à la retenue politique (partisane) sous peine d'accusation d'ingérence spirituelle indue. Si l'Église catholique romaine passe avec Léon XIII et avec Pie XI à « l'offensive » ou à l'action, après avoir défini son rapport « défensif » ou programmatique à la modernité sous Pie IX, on peut dire qu'il se passe quelque chose de semblable après la nationalisation et l'institutionnalisation de la nation canadienne-française de la deuxième moitié du XIXe siècle. La référence posée, le cadre constitutionnel fixé, la politique du politique peut s'affirmer. « Tout cela contribue au tournant du siècle à polititiser la [...] définition ultramontaine de la nation, à tenter de réconcilier nation culture et nation politique »[1567].

Cette politisation du nationalisme providentialiste canadien-français posera tout un ensemble de questions au long de la première moitié du XXe siècle, qu'exprimaient déjà les débats soulevés par l'intervention du clergé en politique lors des débats constitutionnels, des premières crises scolaires, des élections fédérales et provinciales : qu'est-ce qu'une « politique catholique »? Qu'est-ce qu'un « nationalisme catholique »? Que peut revendiquer le nationalisme lorsqu'il se dit catholique, lorsqu'il agit au nom même du catholicisme? De quelle autonomie peut se revendiquer une politique catholique dans l'ordre circonscrit du « temporel »? Quel est le cadre politique idéal et possible de la nation catholique? Quels moyens de

---

[1565] L'expression est retrouvée chez Louis Rousseau, « La laïcité québécoise en régime de religiosité culturelle », *Vivre ensemble*, vol. 19, n° 65, 2012, p. 1-5.
[1566] Lucia Ferretti, « Les années 1930 : une Église séculière », *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, *op. cit.*, p. 133-141.
[1567] Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.*, p. 303.

l'atteindre sont jugés doctes, donc cohérents avec l'identité nationale catholique? Si la question scolaire interpelle directement la sphère « spirituelle » sinon les sphères « mixtes », les joutes politiques quotidiennes, la gestion de la cité, certes conçues à l'aune de la perspective catholique, touchent néanmoins davantage à l'ordre du « temporel », minimisant le rôle direct d'un clergé alors appelé à la retenue, ouvrant par-là une carrière au rôle du laïcat, déjà bien amorcée avec le journalisme de combat catholique au XIXe siècle[1568]. Ce laïcat trouve à se déployer dans de multiples avenues, notamment dans les mouvements d'Action catholique encadrés par l'Église[1569], d'autant que les institutions canadiennes-françaises catholiques socialisent à sa référence depuis le XIXe siècle. « C'est dans le milieu des avocats, d'économistes, de journalistes indépendants ou de la grande presse, de prêtres et de francs-tireurs que se construit la figure de l'intellectuel canadien-français. »[1570] La perspective d'un État canadien-français souverain demeurera à l'horizon, comme il l'avait été chez Étienne Parent et François-Xavier Garneau, comme ne s'interdisaient à le penser les ultramontains tels Jules-Paul Tardivel. Il se fera projet chimérique chez les uns, tel Henri Bourassa, à anticiper chez d'autres, tel Lionel Groulx[1571]. Dans chacun des cas toutefois, la priorité politique de l'heure sera de préciser et d'organiser la place de la nation canadienne-française au sein du régime politique et juridique canadien, celui hérité de la Confédération, dont les ressorts sont éprouvés au tournant du siècle, exigeant par là une réponse politique. On voit alors se déployer les modalités d'expression du nationalisme « catholique » canadien-français.

À l'évidence, les crises scolaires n'ont pas attendu le XXe siècle pour éclater. Elles ont débuté dès la signature de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique, réalisant en cela la « nouvelle nation canadienne » voulue par John A. MacDonald, elle qu'George-Étienne Cartier avait plutôt présentée comme patrie politique devant le public canadien-français : « On a fait objection à notre projet, disait-il, à cause des

---

[1568] *Le laïc dans l'Église canadienne-française de 1830 à nos jours*, Montréal, Fides, 1972.
[1569] Louise Bienvenue, *op. cit.*
[1570] Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec, 1896-1929*, *op. cit.*, p. 274.
[1571] *Ibid.*, p. 25-30.

mots "nouvelle nationalité"; si nous nous unissons, nous formerons une nationalité politique, indépendante de l'origine nationale, de la religion des individus. »[1572] Voilà déjà exprimés les points de vue canadiens-français et canado-britanniques divergents du « pacte de la Confédération ». Au Nouveau-Brunswick en 1871, en Ontario en 1885 avec la loi sur l'éducation qui réduit « de façon draconienne l'enseignement en français, qui contient déjà les principaux éléments du règlement XVII (1912) », au Manitoba avec l'abrogation des écoles confessionnelles en 1890, comme en Saskatchewan et en Alberta en 1905, sans compter la pendaison de Louis Riel en 1885, un ensemble de mesures coercitives à l'égard de l'enseignement catholique et francophone vise à « homogénéiser la nouvelle nation canadienne. *One language, one school, one flag*, dit-on dans les milieux orangistes ontariens du début du siècle. »[1573] Le compromis « Laurier-Greenwich » de 1896 n'y fait rien, en accordant aux élèves manitobains une demi-heure d'enseignement catholique et francophone par jour; au contraire, pour les contemporains d'alors, il indique non seulement la trahison d'un élu canadien-français, mais aussi celle du pacte confédératif – qui trouve alors l'occasion de se préciser dans la pensée et l'action canadiennes-françaises. Lionel Groulx a admirablement expliqué l'inventivité de chacune des mesures prises contre l'enseignement francophone et catholique séparé[1574]. Au Nouveau-Brunswick, les écoles séparées franco-catholiques n'étaient pas dûment nommées comme telles dans les lois avant l'entrée dans la Confédération, donc ne se trouvaient pas à être protégées par la nouvelle Constitution; au Manitoba, elles étaient inscrites dans les lois, ce qu'ont confirmé les tribunaux canadiens, mais le gouvernement provincial a refusé d'y donner suite, et le Parlement canadien a refusé d'exercer son pouvoir de désaveu; en Ontario, les écoles catholiques séparées étaient protégées par la Constitution, comme au Manitoba, mais elles ne disaient rien de l'enseignement francophone, qui fut donc proscrit, sans compromettre l'enseignement catholique.

[1572] Lionel Groulx, *Histoire du Canada français*, tome 2, Montréal, Fides, 1960, p. 287.
[1573] Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.*, p. 303.
[1574] Lionel Groulx, *L'enseignement français au Canada, tome II, Les écoles des minorités*, Montréal, Librairie Granger frères, 1933.

Non seulement les lois confédératives furent-elles obviées au Manitoba, mais l'esprit de la lettre, comme les coutumes de la lettre, pourtant typiques du régime parlementaire et juridique anglais, ne furent pas respectées, par-devers les déclarations des Pères de la Confédération, qui avaient convaincu jusqu'au clergé ultramontain de la justesse du pacte[1575].

Le temps était en effet à l'Empire. Il s'en faut de peu pour voir dans ces crises scolaires l'œuvre de l'impérialisme britannique au Canada, que certains font remonter à 1872 avec le discours de Disraëli au Crystal Palace : « les colonies sont une meule au cou de l'Angleterre »[1576]. Le jubilé de diamant de la reine Victoria (1897) fut suivi avec fanfares : de nombreuses personnalités canadiennes y furent décorées par l'Empire, dont Wilfrid Laurier[1577]. C'est dire que les Canado-britanniques communiaient ardemment à l'Empire :

> tous les éléments culturels de la vie quotidienne – livres de classe, sermons, parades et festivités des jours fériés – véhiculent le message impérial. Une version canadienne du *God Save the Queen* a accompagné les nombreuses cérémonies qui ont célébré le jubilé de diamant de la reine Victoria en 1897.[1578]

Cet impérialisme ne sembla avoir au Canada que l'impérialisme états-unien pour rival, cette « seconde conquête »[1579] écrira Lionel Groulx, dont les capitaux et trusts investissaient le Québec riche en ressources naturelles, avec les minerais du Bouclier canadien (dont l'aluminium), les forêts boréales (pâtes et papiers), les cours d'eau et rapides (hydro-électricité) et une main-d'œuvre manufacturière bon marché, propices

---

[1575] On ne s'étonnera pas alors que le clergé se fasse alors des plus combattifs. Roberto Perin, « Clerics and the Constitution : The Quebec Church and Minority Rights in Canada », *Historical Studies,* n° 56, 1989, p. 31-47.

[1576] Cité par Henri Bourassa en 1921, lui-même cité dans Cameron Nish, « *Deuxième période 1921-1923.* Doute, désespoir, redressement », *L'Action nationale*, vol. 53, n°s 9-10, 1964, p. 839-840.

[1577] James I. W. Corcoran, « Henri Bourassa et la guerre sud-africaine », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 18, n° 3, 1964, p. 349.

[1578] Susan Mann Trofimenkoff, *Visions nationales. Une histoire du Québec*, Saint Laurent, Éditions du Trécarré, 1986, p. 234.

[1579] Lionel Groulx, *Histoire du Canada français depuis la découverte*, tome IV, Montréal, L'Action nationale, 1952, p. 196.

à la « deuxième phase d'industrialisation »[1580]. Les deux impérialismes n'en étaient pas moins noués, certes dans l'esprit des Canadiens français, mais aussi dans celui des Canado-britanniques, comme l'explique Sylvie Lacombe :

> L'Angleterre est indissociable de l'Empire britannique : elle est la mère patrie et les membres de l'Empire sont en quelque sorte ses enfants. Dans cette configuration, être loyal à l'Angleterre implique donc de soutenir l'Empire en toutes circonstances et particulièrement quand il est menacé. Mais l'Angleterre est aussi la « mère de la *race* » et, à ce titre, elle commande une égale loyauté envers les idéaux anglo-saxons [...] Selon ce point de vue, les États-Unis sont considérés comme une partie de la *race* anglo-saxonne. Cette « découverte » a permis de dégager une distinction entre l'appartenance à l'Empire britannique et l'appartenance à la *race* anglo-saxonne, qui se traduit pas une gradation morale attribuée à la loyauté [...] C'est qu'aux yeux des partisans de l'Empire, l'indépendance politique des États-Unis à l'égard de l'Angleterre est secondaire et subordonnée à leur communauté de *race*.[1581]

Empire élu de Dieu, l'impérialisme de la civilisation anglo-protestante a «l'individu » « pour siège de la foi », et ainsi la liberté individuelle, politique et économique.

> ce que les membres des *races* « inférieures » perdent collectivement à travers le sacrifice de leurs idéaux, ils le gagnent individuellement grâce à l'exercice de la liberté et l'apprentissage de la responsabilité. L'ambition impériale traduit ici une perception individualiste qui pulvérise toutes les appartenances collectives quand elles ne sont pas anglo-saxonnes.[1582]

[1580] Alors que le Québec ne possédait pas le fer et le charbon nécessaires à la « première industrialisation ». Albert Faucher et Maurice Lamontagne, « Histoire de l'industrialisation », René Durocher et Paul-André Linteau (dirs.), *Le « Retard » du Québec et l'infériorité économique des Canadiens français*, Montréal, Éditions du Boréal Express, 1971, p. 25-42; Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, « Québec 1896-1929 : une deuxième phase d'industrialisation », Fernand Dumont, Jean Hamelin, Fernand Harvey et Jean-Paul Montminy (dirs.), *Idéologies au Canada français (1900-1929)*, *op. cit.*, p. 15-28.

[1581] Sylvie Lacombe, *La rencontre de deux peuples élus. Comparaison des ambitions nationales et impériale au Canada entre 1896 et 1920*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 255-256.

[1582] *Ibid.*, p. 258, 257.

L'artificialisme de l'individualisme moderne, ce libéralisme typique des « premières démocraties » et plus largement du protestantisme, fait peu de cas de la diversité des collectivités historiques, *a fortiori* de celles qui ont fait de la communauté d'héritage leur principe d'intégration, *a fortiori* de celles, catholiques, qui ont fait de la totalité partagée, ainsi que du salut collectif, leur horizon d'action[1583].

Sans surprise, les aventures impériales britanniques seront reçues avec froideur au Canada français. En 1899, alors que l'Empire britannique envoie ses troupes dans le Transvaal sud-africain mater les Boers qui défendent leur territoire et leurs ressources (dont l'or et le diamant), Laurier décide sans consulter le Parlement canadien (alors en congé) d'y dépêcher à son tour des soldats. La presse canadienne-française est aux abois. Quelques années plus tard, alors que fait rage la crise scolaire ontarienne autour du Règlement XVII (1912-1927)[1584], le gouvernement canadien engage le Canada dans la Première Guerre mondiale aux côtés des Britanniques. Entre-temps, un chantier naval est construit (1910), dont les navires seront mis à disposition de l'Empire (1912). Les Canadiens français s'identifient pourtant davantage aux Boers et à la Belgique qu'aux empires, davantage aux « petits peuples » qu'aux conquêtes impérialistes mercantilistes qui les rudoient : les Prusses qui envahissent la Belgique ressemblent étrangèrement aux Britanniques en Afrique du Sud et au Canada. Maltraités par l'Empire au Canada, il faudrait en plus aux conscrits Canadiens français payer de leur sang le triomphe de la race anglo-protestante en Amérique et dans le monde? Est-ce cela que les Canadiens français peuvent attendre du régime canadien, et de la « nouvelle nationalité canadienne »? Quel devrait être le rapport du Canada français et du Canada à l'endroit de

---

[1583] Et Sylvie Lacombe de noter la profonde différence avec le Canada français: « L'individualisme politique [et économique] qui porte l'ambition impériale des Canadiens anglais met ainsi clairement en relief l'artificialisme moderne sur lequel il repose. Tout à l'opposé de la configuration canadienne-française où l'ordre social préexiste à l'activité humaine, la configuration canadienne-anglaise fait de l'individu – l'être moral – l'origine et le terme de la société. » *Ibid.*, p. 260.

[1584] Michel Bock et François Charbonneau (dirs.), *Le siècle du Règlement 17. Regards sur une crise scolaire et nationale*, Sudbury, Éditions Prise de parole, 2015.

l'impérialisme britannique, mais aussi, de l'impérialisme états-unien? Où trouve à se déployer le providentialisme canadien-français, dans la nation canadienne ou la nation laurentienne? À quelles conditions, selon quelle articulation? Quelle fidélité est due à la patrie politique, quel engagement est permis au nom de la nation? Comment concilier les deux, et quel est le point de non-retour? Ces questions se posent d'autant plus que l'Église romaine se prononcera à plusieurs occasions sur l'action du clergé et des catholiques canadiens-français lors des crises scolaires, et elle jugera habituellement qu'il « n'était pas sage de provoquer inutilement »[1585] la majorité anglo-protestante[1586]. Sous de nouvelles modalités, il y aura ceux pour qui

---

[1585] Michel Bock, « Le Vatican et l'ACFEO au moment du Règlement XVII », Martin Paquet, Matteo Sanfilippo et Jean-Philippe Warren (dirs.), Le Saint-Siège, le Québec et l'Amérique française. Les archives vaticanes, pistes et défis, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, p. 257; Roberto Perin, « La raison du plus fort est toujours la meilleure : la représentation du Saint-Siège au Canada, 1877-1917 », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 50, n° 1, 1983, p. 99-117; Yves Roby, *Les Franco-Américains de la Nouvelle-Angleterre. Rêves et réalités*, Sillery, Septentrion, 2000.

[1586] Faut-il pour autant anticiper de ces questions une déliaison à venir entre le nationalisme et un certain catholicisme? Il était possible de demander des écoles francophones et catholiques, la cause était juste, mais les moyens devaient être modérés, raisonnables, en n'aliénant pas davantage le catholicisme en terre protestante pour des causes nationales : la priorité était que l'enseignement du catholicisme soit permis. Michel Bock y voit là le début de la déliaison entre foi et langue : « on n'aurait pas tort d'imputer aux réticences du Saint-Siège quelques-unes des premières lézardes à avoir menacé les fondements catholiques du nationalisme canadien-français traditionnaliste. Au lendemain de la crise, dans le contexte de la Grande Dépression, l'union étroite qui unissait les questions nationale et religieuse subirait les remises en question à la fois d'une gauche catholique soucieuse de tracer une frontière plus étanche entre les sphères spirituelle et temporelle et d'une droite nationaliste privilégiant l'action politique au lieu de la rechristianisation de la société canadienne-française. Dans un cas comme dans l'autre, les liens étroits qui avaient uni les questions nationale et religieuse étaient en passe de se dénouer » (Michel Bock, « Le Vatican et l'ACFEO au moment du Règlement XVII », *op. cit.*, p. 274). C'est toutefois là anticiper sur les années 1950-1960. Pour les acteurs de l'époque, le portrait est plus complexe : le nationalisme catholique n'est pas condamné : on lui rappelle les principes et bornes qui doivent le réguler. Ainsi, avec ces mêmes évènements en tête, Mgr Villeneuve pouvait arguer qu'au contraire : « Quel sera donc le guide sûr et le principe régulateur de cette évolution providentielle, et partant de votre patriotisme chrétien : croyez-le sans réserve, ce sera la religion seule, l'Église, le Pape. C'est Pie X qui félicitait, dans un bref, du 10 mai 1911, l'A.C.J.C. de se glorifier de son patriotisme : Patriae nimirum caritati qua tantopere, neque injuria, gloriamini. C'est Benoît XV qui dans ses lettres adressées à nos frères d'Ontario, tout en leur recommandant la sagesse et la charité, proclamait leur droit de défendre justement leur langue native. C'est Pie XI qui dès sa première encyclique protestait ne point dénoncer "un juste amour de la patrie, mais bien un nationalisme sans frein, qui sous couleur de raison d'État et de bien public, d'amour de la patrie ou de la nation, engendre des luttes et les injustices nationales et internationales." C'est enfin l'Osservatore romano qui récemment encore parlant aussi de la patrie prononçait : "Dieu nous l'a donnée, gare à qui la touche!" et prenait soin d'exalter un sain nationalisme "Oui, nationalisme! " s'écriait l'organe du Vatican (5 août 1934). "C'est un sens, une idée, un principe chrétien lui aussi, précisément pour cet

des compromis sont nécessaires s'agissant d'un contexte politique où les Canadiens français sont minoritaires, *a fortiori* tenus par un devoir de fidélité qui n'est pas nécessairement épuisé, la bonne entente pouvant encore être atteinte pour le plus grand bien de tous et de l'idéal chrétien; ceux pour qui une réponse nationale ferme est de mise, l'avenir canadien-français devant prendre acte de la non-viabilité du Canada, ne serait-ce qu'au nom de sa mission providentielle unique à réaliser; dans tous les cas, que l'accent soit mis sur la réforme du Canada ou le renforcement de la nation, le respect de l'universalisme et des droits catholiques fera consensus[1587]. Il n'en est pas autrement du rapport à l'impérialisme états-unien : il y a ceux pour qui le capital américain est nécessaire pour rester dans la course à l'industrialisation, ceux pour qui l'industrialisation est nécessaire, mais doit se faire de manière à assurer la prospérité et l'humanité des Canadiens français, à partir de méthodes et de moyens propres, en encourageant entre-temps l'agriculture; dans tous les cas, quel rôle est appelé à tenir l'État? Jusqu'où peut-il intervenir afin de servir la raison d'être catholique des Canadiens français? Si, en quelque sorte, la Conquête puis l'Acte d'Union ont poussé à la nationalisation et à la politisation des Canadiens français, les crises scolaires et impériales les ont poussés à la politisation et à l'étatisation.

La *Ligue nationaliste* qui voit le jour en 1903, à laquelle s'adjoindra le journal *Le Nationaliste* en 1904, est directement liée aux luttes contre les aventures militaires impériales, aux combats contre les sévices faits aux Canadiens français en sol

---

ordre, cet équilibre sage, ce mouvement chrétien qui part du cœur humain, et procède par cercles concentriques, et au travers duquel s'intensifient et grandissent amour et devoir : de la famille à la classe sociale, à la cité, à l'État, à la patrie, à la patrie-nation, finalement à l'humanité." On croirait que l'énumération a été faite exprès pour nous. » Mgr Villeneuve, *Devoir et Pratique du Patriotisme*, Québec, L'Action Catholique, 1935, p. 27-28. Si l'on restait dans le fil chronologique, et dans le fil d'une intention, on pourrait tout autant soutenir la thèse inverse, celle du renouveau national et religieux, comme n'est pas loin de le suggérer aussi Michel Bock : « dorénavant, les défenseurs du nationalisme traditionaliste [hors Québec] estimeraient souvent plus opportun d'agir avec discrétion et d'éviter les feux de la rampe. La fondation de l'Ordre de Jacques-Cartier à Ottawa, en 1926, fournit une preuve éloquente de ce changement de stratégie. » *Ibid.* On peut y voir aussi la créativité qu'exige la petitesse, naviguant entre thèse et hypothèse, intransigeance et compromis, jusqu'au sein de l'Église : petite nation, « petite Église »?

[1587] Par exemple: René Durocher « Henri Bourassa, les évêques et la guerre de 1914-1918 », *Historical Papers / Communications historiques*, vol. 6, n° 1, 1971, p. 248-275.

canadien, et au sentiment qu'une doctrine politique est nécessaire. Le programme de la Ligue est l'autonomie du Canada vis-à-vis de l'Empire britannique, au nom du libéralisme politique anglais, celui de la décentralisation du pouvoir aux communautés. Ce principe s'applique également au Canada eu égard à l'autonomie des provinces vis-à-vis du gouvernement fédéral, et au droit des minorités à des écoles séparées, ce que résume le principe du pacte entre deux peuples fondateurs. La *Ligue nationaliste* assortit le tout d'une politique de développement économique proprement canadienne, avec transformation locale des ressources, et locations plutôt que cessions des ressources[1588]. Son nationalisme « canadien », c'est le

> sentiment, c'est l'amour du sol que nos aïeux n'auraient pas mouillé de leur sang s'ils avaient cru qu'un jour, au lieu de porter un peuple souverain et de rendre des fruits de liberté, il se fondrait sans gloire dans un empire où les colonies [...] n'existeraient plus que pour fournir à la mère patrie de l'argent et du sang.[1589]

C'est ce « nouveau nationalisme » canadien que synthétisera au mieux Henri Bourassa et que reprendra à sa manière Lionel Groulx avec le nationalisme laurentien, au prisme d'un universel et d'un droit catholiques que préciseront Mgr Paquet et Mgr Villeneuve. Leurs engagements respectifs témoignent de la recherche d'une doctrine politique, économique et nationaliste pour le Canada français, la recherche d'une troisième voie entre l'impérialisme britannique et l'impérialisme états-unien, « entre la vieille frégate anglaise qui menace de sombrer et le corsaire américain qui se prépare à recueillir ses épaves »[1590]. Cette troisième voie devra être fidèle à la vocation apostolique de la nation canadienne-française, sise dans le régime canadien, que ce dernier soit conçu comme fatalité et/ou occasion providentielles, mais rarement vu comme finalité, bien que diverses tentations politiques se manifesteront, de la fusion canadienne à la sécession révolutionnaire.

[1588] Ligue nationaliste canadienne, *Programme*, Montréal, 1903.
[1589] Cité dans Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec, 1896-1929*, *op. cit.*, p. 26.
[1590] Henri Bourassa, 1901, cité dans Lionel Groulx, « Le rôle politique de Henri Bourassa », *Hommage à Henri Bourassa*, Montréal, Imprimerie populaire, reproduit du *Devoir*, 1952, p. 24.

2.2 L'engagement d'Henri Bourassa (1868-1952) – le nationalisme canadien

C'est de l'engagement d'Henri Bourassa qu'il faut donc commencer, lui dont la carrière politique a débuté dans le Parti libéral de Wilfrid Laurier, lui qui a appuyé la résolution Laurier-Greenwich, lui qui s'est séparé de son mentor lors de la crise impériale en Afrique du Sud, initiant alors la politisation du nationalisme providentialiste auprès de la *Ligue nationaliste*, à l'aune de l'anti-impérialisme, de la défense des droits minoritaires, de l'autonomie des provinces et d'un Canada fondé sur le principe des deux peuples fondateurs.

Auteure d'une thèse décisive sur Henri Bourassa[1591], Sylvie Lacombe n'hésite pas à le décrire « prophète ultramontain ». Prophète critique d'un monde imparfait, annonciateur d'un monde meilleur, il présente également les traits de l'entrepreneur d'œuvres[1592]. La vie sociale et politique ne peut être séparée chez Bourassa de la vie spirituelle qui l'abreuve et qui, avec l'Église, lui révèle ses plus hautes destinées. Inspiré de Joseph de Maistre, de Louis Veuillot et de Jules-Paul Tardivel[1593], il juge que « la prospérité des nations et le bonheur des peuples sont directement liés à leur conformité à l'égard de la voie que leur a ainsi tracée la Providence, ce qui limite par ailleurs la puissance de l'homme et le champ de sa liberté. »[1594] Si Fernand Dumont a vu en lui « les incertitudes d'une société qui s'est acharnée, par ailleurs, à se donner une cohérence apparente »[1595], ses contemporains reconnurent un « esprit indomptable, [une] volonté incorruptible tellement elle était attachée aux principes qui l'animaient, [une] intelligence tout entière soumise à la recherche et à l'exposition

---

[1591] Sylvie Lacombe, *La rencontre des deux peuples élus*, *op. cit.*

[1592] Sylvie Lacombe, « Un prophète ultramotain : Henri Bourassa (1868-1952) », Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren (dirs.), *Les visages de la foi. Figures marquantes du catholicisme québécois*, Montréal, Fides, 2003, p. 133-134.

[1593] « C'est là, assurera Bourassa le 13 octobre 1943, dans la bibliothèque de mon oncle et dans la lecture de L'Univers, que j'ai puisé pour toujours mes notions sur le rôle de l'Église dans la société, sur les relations qui doivent exister entre l'Église et les chefs civils. » Cité dans Réal Bélanger, *Le fascinant destin d'un homme libre (1868-1914)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, p. 4.

[1594] Sylvie Lacombe, « Un prophète ultramotain : Henri Bourassa (1868-1952) », *op. cit.*, p. 135.

[1595] Fernand Dumont, « Du début du siècle à la crise de 1929 : un espace idéologique », *op. cit.*, p. 13.

objective et documentée de la vérité » : il a « dominé presque seul le monde politique », a écrit François-Albert Angers[1596]. Lionel Groulx n'hésite pas à lui rendre hommage :

> [l]'autre soir, auprès de son cercueil, et dans ce salon volontairement vide de fleurs, un seul hommage s'élevait vers l'illustre disparu, le seul digne de lui : l'hommage chrétien fait de gratitude et de prières. Comme on se fût honoré en accordant des funérailles nationales à cet insigne serviteur de la patrie canadienne, à la plus fière incarnation de sa race.[1597]

Joseph-Papin Archambault, président fondateur des Semaines sociales du Canada, ardent défenseur du catholicisme social, trouva un frère d'armes chez Henri Bourassa :

> Qui repasserait les articles et les discours de M. Bourassa y trouverait maints textes où se manifeste l'importance qu'il accordait à cette doctrine. Ce sentiment lui venait d'abord de son culte pour la papauté. Peu d'hommes publics ont été aussi attachés aux Papes, aussi respectueux de leur autorité, aussi soucieux de suivre à la lettre leurs moindres directives. Si le nationalisme ardent de ce grand Canadien français parut s'attiédir quelque peu à un moment de sa carrière, c'est qu'il lui sembla, lors d'un voyage à Rome, que les consignes pontificales exigeaient cet adoucissement.[1598]

André Laurendeau a fait de Bourassa

> un magnifique exemplaire de Canadien : il est l'homme qui refuse les servitudes, mais accepte toutes les fidélités. Son adhésion au Canada ne fut pas préfacée par sa démission comme Canadien français. Il est l'homme qui s'assoit à la table commune, mais ne choisit pas de s'y laisser oublier : il veut qu'on l'accueille, non qu'on l'exploite, et il prétend se faire accepter tout entier, comme lui-même accepte loyalement le partenaire. Tel est, nous semble-t-il, le

---

[1596] François-Albert Angers (dir.), *La pensée de Henri Bourassa, L'Action nationale*, Montréal, Imprimerie populaire, 1954, p. 3-4.
[1597] Lionel Groulx, « Le rôle politique de Henri Bourassa », *op. cit.*, p. 29.
[1598] Joseph-Papin Archambault, « Bourassa et la doctrine sociale de l'Église », *Hommage à Henri Bourassa*, *op. cit.*, p. 113.

> nationalisme canadien de Bourassa, qui divisa ses contemporains, mais contribuera à unir les Canadiens d'aujourd'hui.[1599]

C'est notamment de lui que se revendiquera André Laurendeau en 1935, dans « Notre nationalisme »[1600], et c'est à la suite de son action que s'inspire « Notre avenir politique » de l'*Action française*, en 1922[1601].

Ces hommages circonscrivent déjà l'engagement d'un homme et ce qu'il fut pour son temps. S'il est beaucoup connu pour ses luttes contre l'impérialisme états-unien et surtout l'impérialisme canado-britannique, pour sa défense acharnée des minorités franco-catholiques hors Québec, il importe de souligner combien cet engagement, qui parfois étonnât ses contemporains lorsqu'il se retourna contre leur nationalisme laurentien, lors de la publication « séparatiste » de « Notre avenir politique » en 1922 et lors de la crise sentinelliste qui culmine en 1929[1602], fut

---

[1599] André Laurendeau, « Le nationalisme de Bourassa », *La pensée de Henri Bourassa, L'Action nationale*, *op. cit.*, p. 56.

[1600] « À Henri Bourassa et à l'abbé Lionel Groulx, l'un précurseur, l'autre artisan d'une doctrine d'où ces pages procèdent. » André Laurendeau, *Notre nationalisme*, Montréal, Le Devoir, 1935.

[1601] Dès la première ligne : « Il y a déjà vingt-deux ans, M. Henri Bourassa scrutant l'énigme de notre avenir politique, prononçait ces graves paroles : "Des influences contraires" – celle de l'impérialisme britannique et celle de l'impérialisme américain – "vont nous attirer en sens inverse... Notre pays va être profondément ébranlé par l'action de ces énergies divergentes... Pourrons-nous développer assez de force intérieure pour maintenir l'équilibre et conserver, disons pendant un autre siècle, ce statu quo qui serait pour notre peuple le plus grand des bonheurs? Ou bien serons-nous arrachés de notre orbite actuel et entraînés vers des destins nouveaux? Celui-là seul le sait qui fait mouvoir, dans le secret de sa pensée providentielle, ces forces mystérieuses, ces causes secondes par lesquelles sont enfantés tous les événements de l'histoire humaine. Mais quel que soit pour nous le mot de l'avenir canadien-français, nous avons un devoir manifeste à remplir envers nous-mêmes, envers notre nationalité : c'est de nous préparer à tout afin de ne pas être surpris par l'heure décisive." Ce devoir de la préparation en vue de l'heure décisive, le moment n'est-il pas venu de le prêcher avec plus d'insistance que jamais? Quelque mal que nous fassent le colonialisme et le fédéralisme, nul ne songe parmi nous à briser le statu quo. Mais le *statu quo*, un avenir prochain s'apprête à le briser, sans nous ». Lionel Groulx, « Notre avenir politique », *Notre Avenir Politique*, Enquête de l'Action française 1922, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1923, p. 7.

[1602] Sur cette période bourassienne, lire Cameron Nish, « *Troisième période 1923.* Le point tournant de l'anti-séparatisme militant » et « *Quatrième période 1923-1935.* La constance de l'anti-séparatisme », *L'Action nationale*, vol. 53, n°s 9-10, 1964, p. 847-919. La crise sentinelliste met en cause la défense de la mission providentielle des Canadiens français aux États-Unis, les moyens politiques et juridiques légitimes de sa défense : « la crise sentinelliste reste l'événement politico-religieux majeur de l'histoire franco-américaine au XXe siècle. En surface, il s'agit d'une lutte entre un groupe de paroissiens du diocèse de Providence, R.I., et leur évêque, Mgr William Hickey, pour le contrôle des fonds

enraciné dans une pensée catholique intégraliste tournée vers Rome[1603]. Dès le premier numéro du journal *Le Devoir* qu'il fonde en 1910, journal catholique laïc, inspiré de l'Église, mais n'engageant pas celle-ci[1604], on lit ces lignes :

> Rechercher la solution au problème social dans l'application des principes catholiques tels qu'exposés par Léon XIII et dans l'établissement des œuvres syndicales et coopératives; arrêter l'envahissement des fausses doctrines sociales et religieuses non par la seule négation, mais par des réformes nettes et nécessaires qui prouvent au peuple que le catholicisme n'est l'ennemi d'aucun progrès véritable.[1605]

Ces principes catholiques, c'est bien aux réalités concrètes du peuple canadien-français qu'il entendait les appliquer, c'est bien parmi les réalités canadiennes-françaises qu'il souhaitait les voir incarnées : « Or, je vous le demande », écrit Bourassa,

---

paroissiaux des paroisses franco-américaines du Rhodes Island. L'évêque de Providence cherchait à imposer une quête dans les paroisses de son diocèse pour soutenir l'enseignement secondaire catholique. Les paroisses incapables de remplir un quota préétabli par l'évêque se verraient imposer une taxe ecclésiastique. Or, un bon nombre de Franco-Américains voient en ces *high schools* un lieu d'anglicisation et cherchent à contrer cette levée de fonds. Ils tiennent à ce que les deniers franco-américains financent des projets faisant la promotion de la survivance [...] La grande divergence entre ces deux groupes [« l'aile radicale », les sentinellistes, « l'aile modérée », les anti-sentinellistes] se centre donc sur les moyens d'action qu'ils sont prêts à envisager pour atteindre leur but. Les radicaux n'hésitent pas, s'ils le jugent nécessaire, à recourir à l'affrontement [et au procès civil contre l'évêque!] avec l'épiscopat irlandais de la Nouvelle-Angleterre pour promouvoir la survivance tandis que les modérés cherchent à tailler une place pour les Franco-Américains dans l'Église catholique et la société américaine par le biais du compromis et de la bonne entente. » Certains sentinellistes seront excommuniés en 1928, et certains d'entre eux appellent au schisme. Damien Claude-Bélanger, « L'abbé Lionel Groulx et la crise sentinelliste », *Mens*, vol. 1, n° 1, 2000, p. 8-9.

[1603] Cameron Nish montre bien à voir la cohérence continue de la pensée bourassienne dans une série de sept textes, ou recueil de textes bourassiens, publiés dans *L'Action nationale*, vol. 53, n°s 9-10, 1964, avec pour question heuristique: « Bourassa, aujourd'hui, pourrait-il être séparatiste? », introduite par François-Albert Angers. Laurendeau concèdera aussi, plus tard, désormais voir la profonde cohérence de son parcours, que ses remontrances contre la jeunesse nationaliste de l'époque lui avaient caché. André Laurendeau, « Le nationalisme de Bourassa », *op. cit.*

[1604] André Laurendeau, « Le "Devoir" d'hier et d'aujourd'hui », *Hommage à Henri Bourassa*, *op. cit.*, p. 216-219.

[1605] Cité dans Joseph-Papin Archambault, « Bourassa et la doctrine sociale de l'Église », *op. cit.* Sur ce dernier, Frédéric Boily, « Une figure du catholicisme social canadien-français de l'entre-deux guerres : le père Joseph-Papin Archambault », *Mens*, vol. 1, n° 2, 2001, p. 141-161.

> comment le journal catholique parviendra-t-il à éclairer l'opinion, à faire revivre les justes notions de la vérité sociale, de la justice sociale, de la foi sociale, s'il n'amène pas ses lecteurs à faire chaque jour l'application des principes aux questions concrètes qui se posent dans la vie courante de la nation et qui appellent la sanction du vote populaire?[1606]

C'est à l'aune de la pensée catholique intégraliste, ultramontaine et sociale, qu'il conçoit sa critique de l'impérialisme états-unien et britannique, qu'il pourfend le « veau d'or » anglo-protestant, qu'il conçoit le rôle social de la doctrine catholique, qu'il juge les heurts et malheurs du nationalisme[1607]. Dans une conférence qu'il prononce en 1944, et qu'il présente comme son « testament », il revient sur « son nationalisme » canadien, dont il n'aurait « pas eu d'autres »[1608]. Il y critique la doctrine de Charles Maurras du « politique d'abord », et s'étonne que des catholiques français aient pu se laisser tenter par un nationalisme monarchiste défendu par un athée notoire, qui cherchait dans l'Église sa « forme politique » plutôt que son souffle évangélique:

> Je me disais : C'est le vieux gallicanisme, mais au lieu d'être la religion au service du roi, c'est au service de la race, de la nation. C'est à partir de ce moment que je les ai qualifiés de jacobins blancs... C'était la religion au service de la France, dans le gouvernement, enfin partout.[1609]

Au contraire, pour Bourassa, c'est la nation qui doit être au service de la religion, *a fortiori* si la nation se définit par la religion, ce qui constitue le mérite et le privilège de la nation canadienne-française sise au Québec, qui peut y déployer pleinement son génie catholique jusque dans ses lois et son organisation :

> Mais il y a plus encore. Non pas parce que nous sommes supérieurs à personne, mais parce que, dans ses décrets

---

[1606] Cité dans André Laurendeau, « Le 'Devoir' d'hier et d'aujourd'hui », *Hommage à Henri Bourassa, op. cit.*, p. 217.
[1607] Sur la question sociale, Joseph Levitt, *Henri Bourassa and the Golden Calf. The Social Program of the Nationalists of Quebec / 1900-1914*, Ottawa, Les Éditions de l'Université d'Ottawa, 1969.
[1608] Henri Bourassa, « Mon nationalisme », *Hommage à Henri Bourassa, op. cit.*, p. 250.
[1609] *Ibid.*, p. 251.

> insondables qu'il n'appartient à personne de juger, la Providence a voulu que le groupe principal de cette colonisation française et catholique constituât en Amérique un coin de terre à part où l'état social, religieux et politique se rapproche le plus de ce que l'Église catholique, apostolique et romaine nous apprend être l'état le plus désirable des sociétés.[1610]

On reconnaît là son célèbre discours au Congrès eucharistique de Montréal en 1910, où il défend le catholicisme francophone des Canadiens français, suivant l'argument que la langue est gardienne de la foi – et non l'inverse :

> Je ne veux pas, par un nationalisme étroit, dire ce qui serait le contraire de ma pensée – et ne dites pas, mes compatriotes – que l'Église catholique doit être française au Canada. Non, mais dites avec moi que, chez trois millions de catholiques, descendants des premiers apôtres de la chrétienté – en Amérique, la meilleure sauvegarde de la foi, c'est la conservation de l'idiome dans lequel, pendant trois cents ans, ils ont adoré le Christ.[1611]

C'est ce même argument que l'on retrouve énoncé en 1923 dans son article « Patriotisme, nationalisme et impérialisme », écrit à son retour de Rome, où il rencontra Pie XI en 1922, dans la foulée de l'encyclique *Ubi Arcano Dei*, qui condamne le nationalisme « immodéré », quatre ans avant la condamnation de *L'Action française* maurrassienne, alors même que *L'Action française* canadienne-française publie « Notre avenir politique ». Son article résume par ailleurs admirablement bien ce que pensait l'Église du « nationalisme outrancier », « excessif » ou « immodéré », et qu'il inscrit dans un tout cohérent où se retrouvent mis en cause l'impérialisme, le matérialisme et le protestantisme :

> « Patriotisme outrancier » : Faire de la patrie une idole, mentir pour flatter sa patrie et ses compatriotes, chercher la grandeur de la patrie dans le triomphe de l'iniquité, alimenter l'amour

---

[1610] Henri Bourassa, « Le Discours de Notre-Dame au Congrès Eucharistique de 1910 », *op. cit.*, p. 153.
[1611] *Ibid.*, p. 152-153.

> de la patrie par la haine de l'étranger ou de l'ennemi, ce n'est pas du patriotisme chrétien, ce n'est même pas du patriotisme tout court, c'est de la sauvagerie.[1612]

Ce patriotisme sauvage est

> l'aboutissement logique des principes de désunion sociale posés par le protestantisme au XIVe siècle et des doctrines matérialistes préconisées en France et ailleurs au XVIIIe siècle [...] C'est partout la conviction que la grandeur de la patrie passe avant tout, que le succès légitime tout, que la fin justifie tous les moyens, que la force prime le droit.[1613]

En effet, le protestantisme a « nationalisé les Églises », rompant avec l'universalité de la fraternité chrétienne et, à l'instar de la Révolution française, tenterait de fonder la légitimité des régimes politiques sur le seul culte de l'amour national, des gains matériels espérés par le contrat signé à « l'état de nature », essentiellement celui des riches et des puissants, des rois et des bourgeois, à l'encontre du bien commun national et universel.

> Sous cette triple poussée d'orgueil, de cupidité et de grossier matérialisme, les peuples se sont rués les uns contre les autres, dans tous les domaines : rivalités de frontières, d'expansion ethnique, de puissance militaire, de production économique, littéraire, artistique; non plus cette féconde rivalité qui stimulait la vie, mais cette concurrence acharnée qui mène à la mort; à l'assassinat des plus faibles pour commencer, puis au suicide général prédit par Benoît XV. C'est la genèse de l'impérialisme moderne, anglais, autant qu'allemand ou russe, forme pléthorique du nationalisme outrancier, monstrueuse hydropisie dont la civilisation moderne mourra, si elle ne se dégonfle bientôt et radicalement.[1614]

Ainsi Bourassa invitait-il ses compatriotes à ne jamais fléchir dans la défense de la langue française, gardienne de la foi, langue d'un peuple voulu par Dieu,

---

[1612] Henri Bourassa, « Mon nationalisme », *Hommage à Henri Bourassa*, *op. cit.*, p. 252.
[1613] *Ibid.*, p. 252-253.
[1614] *Ibid.*, p. 253-254.

comme les autres. Mais pour cette même raison, il engageait les Canadiens français à ne pas perdre « de vue les règles d'ordre qui gouvernent, pour des catholiques surtout, les résistances les mieux justifiées, les plus légitimes revendications. »[1615]

> L'Église reconnaît toutes les patries, poursuit-il, et toutes les formes de gouvernement, les droits de tous les peuples; elle tolère tous les nationalismes légitimes, mais elle ne se rapetisse à la mesure d'aucun : elle ne sera jamais nationaliste. Jamais elle n'a été, jamais elle ne sera l'Église nationale d'aucun peuple, c'est ce que tous les peuples et tous les rois ont cherché à faire pendant trois siècles [...] [Elle ne sera] [l]'instrument de domination d'aucun empire.[1616]

Cet universalisme catholique bourassien, qu'il voit lui-même comme une constante de son existence, a parfois paru contradictoire avec ses premières années de vie politique et intellectuelle, notamment avec sa défense des minorités franco-catholiques hors Québec ou son « discours de Notre-Dame » au Congrès eucharistique de Montréal, en 1910 : nationalité et religion ne faisaient-ils pas alors indistinctement un? Il s'en est toujours défendu. Le principe demeure, celui de la primauté du spirituel, celui de la mission providentielle des Canadiens français; c'est sa mise en application politique qui, encore et toujours, fait débat au sein d'une société globale à la référence partagée[1617]. Que le Canada français ait un rôle singulier en Amérique, qu'il y porte l'apostolat catholique à titre de peuple élu, jamais Bourassa remettra cette affirmation de 1910 que nous avons déjà rappelée:

> La Providence a voulu que le groupe principal de cette colonisation française et catholique constituât en Amérique un coin de terre à part, où l'état social, religieux et politique se rapproche le plus de ce que l'Église catholique, apostolique et

---

[1615] *Ibid.*, p. 256.
[1616] *Ibid.*, p. 257.
[1617] À l'apex de sa critique du « néo-nationalisme laurentien », en 1935, il ne remet pas en question la légitimité du nationalisme, pas plus que la défense des droits franco-catholiques, comme il ne remettait pas en question, au tournant du XXe siècle, la légitimité du désir d'indépendance – qu'il souhaite par ailleurs pour le Canada. Cameron Nish, « *Cinquième période 1935-1950.* L'anti-séparatisme agressif », *L'Action nationale*, vol. 53, n°s 9-10, 1964, p. 920-948.

> romaine nous apprend être l'état le plus désirable des sociétés.[1618]

Mais l'universel ne s'atteint pas directement : pareil titre d'honneur décerné au Canada français confirme le destin providentiel donné à chaque peuple, et le contraint plus que ne l'absous de se montrer à la hauteur de sa mission, en se faisant tout particulièrement respectueux de la doctrine catholique. En 1927 il écrit :

> Dans les limites de la patrie canadienne telles que l'histoire et les hommes les ont tracées sous l'impulsion de la Providence — à qui, par malheur, les hommes ne pensent pas assez — les Canadiens français ont le devoir, donc le droit inaliénable, de garder et de faire fructifier leur patrimoine particulier: foi, langue, vie sociale et institutions propres à conserver leur caractère national. Mais ils ont également le devoir de poursuivre cette œuvre de préservation en harmonie avec les conditions générales du pays et les exigences essentielles et légitimes de la Constitution. Ils ont aussi le devoir de vivre en bonne intelligence avec les hommes et les groupes d'autres races, d'autres langues, d'autres croyances; à plus forte raison, avec les catholiques d'origine non française. Ce n'est pas seulement un devoir de charité chrétienne et de fraternité nationale : c'est aussi la plus sûre manière d'assurer la conservation de nos droits particuliers.[1619]

Ainsi précise-t-il son rapport à l'Angleterre, dont il n'a pas ménagé les critiques anti-impérialistes lors de la guerre des Boers, lors de la Première Guerre mondiale et plus largement lors des crises scolaires : « on se doit à sa patrie et non pas aux autres patries d'abord. On doit aux autres patries ce qu'on peut leur donner de coopération, d'amitié, de charité, de compréhension, surtout; mais on se doit d'abord à sa patrie, et non pas à l'Angleterre ou à la Chine. »[1620] Du bas vers le haut dans l'ordre temporel,

---

[1618] Cité dans Joseph Levitt, « La perspective nationaliste d'Henri Bourassa, 1896-1914 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 22, n° 4, 1969, p. 572. Voir à la page 570 plusieurs exemples de cette conviction.

[1619] Cité dans Cameron Nish, « *Cinquième période 1935-1950.* L'anti-séparatisme agressif », *L'Action nationale*, vol. 53, n°s 9-10, 1964, p. 947-948.

[1620] Henri Bourassa, « Mon nationalisme », *Hommage à Henri Bourassa*, *op. cit.*, p. 260. « Mais faut-il dire que parce que nous avons souffert les maux de la conquête, parce que nous souffrons des

du haut vers le bas dans l'ordre divin, les communautés naturelles sont voulues par Dieu avec chacune un destin qui s'arrime aux sentiments innés des hommes, l'amour pour la famille, pour la patrie, pour Dieu. « C'est que l'ordre social, comme la patrie, comme la race, vaudra dans la mesure où vaudront les individus qui forment les familles; où vaudront les familles qui forment la patrie, qui gouvernent la patrie ou contribuent à la gouverner par leurs représentants. »[1621] L'Angleterre doit être jugée, comme les autres nations, à son respect de l'ordre chrétien :

> Que l'Angleterre, au lieu de vouloir dominer le monde par elle-même ou par ses agents, que l'Angleterre renonce enfin, de gré ou de force, à tout ce qu'elle a volé à des nations rivales aussi dignes qu'elle de vivre à la surface du globe; que l'Angleterre consente à remettre à toute nation le droit de développer son génie propre; alors je dirai : Admirons, aimons l'Angleterre [...] que l'Angleterre redevienne une nation chrétienne, fière d'elle-même et de ses droits, et respectueuse du droit d'autrui.[1622]

Qu'elle cesse, chemin faisant, d'être « dominatrice par sa flotte, et surtout par la force plus appétissante de son or, par l'achat des consciences des gens, politiques ou autres, qui se mettent à son service en France, au Canada, en Allemagne, en Italie »[1623].

Ainsi n'y a-t-il pas davantage lieu de voir de contradiction entre le libéralisme politique à l'anglaise d'Henri Bourassa et son ultramontanisme, « ce castor rouge » comme l'appela Wilfrid Laurier, entre un premier Bourassa radicalement distinct d'un second Bourassa.

> Avant d'y voir contradiction ou mauvaise foi, il faut se rappeler qu'au tournant du XXe siècle, le libéralisme radical, celui qu'on reconnaîtrait aujourd'hui comme le seul vrai libéralisme, a été battu en brèche par l'ultramontanisme et ne

---

conséquences du fol impérialisme qui a remplacé le nationalisme ordonné d'autrefois, nous devons haïr l'Angleterre? Non. [...] Nous ne devons à l'Angleterre ni rancune ni reconnaissance, que le bien et le mal qu'elle nous a faits peuvent compenser. » Henri Bourassa, « Mon nationalisme », *Hommage à Henri Bourassa*, *op. cit.*, p. 260.

[1621] *Ibid.*

[1622] *Ibid.*, p. 261.

[1623] *Ibid.*

> subsistait plus alors qu'un libéralisme mitigé, largement restreint à la sphère politique [...] Il faut ajouter à cette précision que chez Bourassa, le religieux et le politique s'articulent l'un à l'autre suivant une relation hiérarchique bien spécifique.[1624]

Le régime politique démocratique et plus particulièrement le libéralisme anglais, prudent et tempéré, permet aux citoyens l'usage de la raison, en toute conscience, dans le respect des us et coutumes des peuples qui détiennent la souveraineté déléguée de Dieu, dans l'ordre temporel où ne s'ingère l'Église, mais qu'elle insuffle de principes, d'orientations, à moins que l'ordre spirituel ne soit en cause, se faisant alors directrice; Mgr Laflèche n'écrivait pas autre chose, et Bourassa se montra jaloux de ses opinions (mais non des principes) aussi bien lors de la crise scolaire manitobaine, où il appuya le gouvernement Laurier contre le vœu des évêques[1625], et encore lors de la Première Guerre mondiale puis de la Seconde, lorsqu'il se prononça contre l'engagement militaire du Canada, contre les vœux de certains évêques[1626]. Et à l'instar d'Étienne Parent, François-Xavier Garneau et autres

---

[1624] Sylvie Lacombe, « Un prophète ultramontain : Henri Bourassa (1868-1952) », *op. cit.*, p. 135, note en bas de page 3.

[1625] Il ne voulait pas compromettre l'autonomie provinciale, pour une loi décrétée par le fédéral mais qui risquait de ne pas être appliquée par le gouvernement provincial du Manitoba. Il jugeait plus prudent et fécond de négocier avec le gouvernement manitobain.

[1626] Ainsi en 1896 : « Catholiques, nous acceptons l'enseignement de l'Église, sans restriction et sans répugnance. Nous reconnaissons aux évêques le droit et le devoir d'intervenir en matières politiques chaque fois que l'intérêt de la religion l'exige. Le maintien des écoles séparées n'est pas un article de foi [...] Nous reconnaissons [...] aux évêques du Canada le droit de maintenir le principe des écoles séparées, d'autant plus que ce principe est en accord avec nos intérêts nationaux. Mais nous croyons que les hommes publics reçoivent de Dieu les lumières propres à leur état, et qu'ils en porteront la responsabilité devant le juge suprême. C'est donc leur droit et leur devoir de choisir les moyens humains, les tactiques parlementaires qu'ils jugent les plus propres à maintenir et à sauvegarder le principe proclamé de l'autorité religieuse [...]. Catholiques nous sommes et catholiques nous restons, soumis à nos évêques en toutes matières de dogme, de morale et de discipline religieuse. Citoyens libres nous sommes et nous resterons en toutes matières politiques et civiles. » Cité dans Réal Bélanger, *op. cit.*, p. 38. Il est vrai qu'il insistait alors sur l'autonomie du temporel, alors qu'il écrira plus tard que même en matières temporels, l'Église est le plus sûr des guides (lire sa conférence du 30 avril 1935, à la Palestre nationale, intitulé « Le nationalisme est-il un péché », où il « confesse » ses crimes). Encore et toujours, la délicate question est celle de l'enjeu spirituel ou non d'une politique, du devoir de prise en compte des principes et surtout des solutions ecclésiales. De fait, l'Église romaine avait tranché de son côté, lors de la crise des écoles manitobaines, ce qui l'avait rasséréné.

réformistes, Bourassa se montrait admiratif des libertés politiques et religieuses anglaises, qu'il rappelait face à leur dégradation impérialiste. Je suis un libéral de l'école anglaise.

> Je suis un disciple de Burke, de Fox, de Bright, de Gladstone et des autres « Little Englanders », qui ont fait l'Angleterre et ses possessions ce qu'elles sont aujourd'hui, et je ne déserterai pas les rangs de leurs disciples fidèles, parce qu'il plairait à M. Chamberlain et à d'autres radicaux renégats, dévorés du délire de l'ambition, de traiter ces grands hommes d'insensés.[1627]

Bourassa « adhère au principe de décentralisation et d'autonomie provinciale. Deuxièmement, il favorise la discussion et l'entente plutôt que l'argument de force »[1628]. Il milite en faveur du droit des minorités à leurs écoles, mais non à l'emploi de la force pour contraindre une province à les respecter pleinement; l'autonomie provinciale doit être préservée, et la négociation est de mise :

> l'attitude que j'ai prise sur la question scolaire du Manitoba est celle-là même que je tiens sur la question sud-africaine; et je regrette profondément que le gouvernement libéral en proclamant le principe de la conciliation et de l'arbitrage, lorsque les droits de sujets britanniques sont attaqués au pays, fasse usage de son pouvoir et de son influence, et demande à la Chambre de voter un crédit, pour arracher par la force des armes certains droits qui ne sont certainement pas aussi bien consacrés en droit et en fait, que l'étaient ceux de la minorité du Manitoba. Donc, quand j'affirme que cette guerre [des Boers] est injuste, je demeure conséquent avec moi-même et avec les principes du vrai libéralisme, principes que j'ai proclamés au cours de la campagne électorale de 1896.[1629]

Il prend alors la défense du « petit peuple brave comme les Boers ». « L'extermination de ce peuple, petit en nombre, mais grand par le courage et le caractère, n'est pas un crime plus odieux que le partage de la Pologne… ». D'autant

---

[1627] Cité dans James I. W. Corcoran « Henri Bourassa et la guerre sud-africaine (suite et fin) », *op. cit.*, p. 420.
[1628] James I. W. Corcoran, « Henri Bourassa et la guerre sud-africaine », *op. cit.*, p. 347.
[1629] Cité dans *Ibid.*, p. 348.

plus que la conquête du territoire des Boers, motivée par le culte du « veau d'or », « n'est qu'un acte de brigandage. Elle est faite au profit des compagnies qui veulent faire hausser la cote de leurs actions et augmenter leurs dividendes »[1630].

La troisième voie que propose Bourassa aux Canadiens français et Canado-britanniques, entre impérialisme britannique et impérialisme états-unien, est le « nationalisme canadien », qui peut être vu comme une synthèse politique de la pensée canadienne-française lors et depuis la Confédération : « notre ligne de conduite me semble toute tracée par le régime que l'Acte de la Confédération nous a fait, écrit-il en 1902. »[1631] En effet, il ne s'agirait pas de créer une nouvelle nationalité fusionnant les langues et religions, mais bien, à l'image de la vision des réformistes tels George-Étienne Cartier, d'une alliance proprement politique et économique – fédérative – en vue d'intérêts communs aux deux nationalités canadienne-française et canadienne-anglaise – qu'il appelle justement à s'identifier au Canada plutôt qu'à la Couronne. Cette voie lui paraît autrement plus pratiquable politiquement, et donc docte catholiquement, que celle d'une hypothétique séparation providentielle, voire précipitée[1632]. C'est dire aussi que la souveraineté du Canada français et du Canada tout court ne lui semblent pas immédiatement souhaitables. À Jules-Paul Tardivel qui écrivait en 1897, deux ans après la publication de son roman d'anticipation *Pour la patrie*, « nous n'avons fondé *La Vérité* que pour souffler sur l'étincelle du patriotisme. Lorsque cette étincelle sera devenue incendie, embrasant tous les cœurs;

[1630] Cité dans James I. W. Corcoran « Henri Bourassa et la guerre sud-africaine (suite) », *op. cit.*, p. 85, 86.

[1631] Cité dans Joseph Levitt, « La perspective nationaliste d'Henri Bourassa, 1896-1914 », *op. cit.*, p. 574.

[1632] Par exemple: « Réalisable, [l'indépendance laurentienne] ne pourrait l'être que par une conjonction d'événements et de circonstances tellement improbables qu'il serait oiseux, à moins d'avoir beaucoup de temps et de mots à perdre, de s'arrêter à les envisager. Tenter cette réalisation, soit dans les conditions actuelles ou dans celles plus difficiles qu'on peut prévoir pour l'avenir, serait attirer sur nous l'animosité, la méfiance et l'opposition coalisée de tout le Canada anglais et des Etats-Unis, sans parler de l'Angleterre; et cette opposition aurait comme points d'appui les formidables intérêts économiques concentrés dans la ville de Montréal et possédant déjà une notable portion de notre domaine public et de nos ressources naturelles. Croit-on que le reste du Canada consentirait à nous abandonner l'exclusive possession du Saint-Laurent, avec ses ports et son estuaire ? » Cité dans Cameron Nish, « *Troisième période 1923.* Le point tournant de l'anti-séparatisme militant », *op. cit.*, p. 849.

lorsque les chefs canadien-français diront hautement au peuple que notre destinée providentielle est de devenir une nation autonome, alors la raison d'être de *La Vérité* aura cessé, et *La Vérité* disparaîtra »[1633], Henri Bourassa répond à l'aune du « devoir du moment » : c'est « un rêve légitime et attrayant » que celui « d'un état libre où notre race dominera sans partage »; mais « c'est encore un rêve; et ce qu'il faut faire, c'est le devoir du moment »[1634]. À cela, pouvons-nous ajouter, il faut se comporter de manière charitable et loyale, en cherchant à aménager catholiquement le régime politique dans lequel a été placé le Canada français, sachant que la révolution n'est pas une option :

> Y a-t-il chance qu'un ordre nouveau surgisse? Oui, assurément. Quel sera-t-il? C'est le secret de Dieu. Chose certaine, l'ordre véritable ne se rétablira pas dans le triomphe d'un impérialisme ou d'un autre, ni par l'écrasement d'une ou de plusieurs nationalités, encore moins par l'assouvissement des vengeances ou des cupidités d'aucun peuple [...] Il n'y a, pour y parvenir, que deux forces : l'Église et la Révolution.[1635]

En cela, il écrit du sein même l'univers politique et catholique qui est celui de Tardivel, qu'il lit abondamment, et avec qui il entretient une correspondance. Mais « il y a tant de gens qui ont horreur de toutes les nuances d'indépendance »[1636], ajoute-t-il. Entre intransigeance et compromis, frein et accélérateur, il propose une autre voie, qui permet d'éviter aussi bien l'impérialisme états-unien, en laissant sans défense le Canada français face aux moyens et aux ambitions de la « doctrine Monroe », et face à l'impérialisme britannique qui entend noyer les Canadiens français dans la cilivisation anglo-protestante.

> Notre nationalisme à nous est le nationalisme canadien, fondé sur la dualité des races et sur les traditions particulières que cette dualité comporte. Nous travaillons au développement du

---

[1633] Cité dans Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec, 1896-1929*, *op. cit.*, p. 27.
[1634] Cité dans *Ibid.*
[1635] Henri Bourassa, « Mon nationalisme », *Hommage à Henri Bourassa*, *op. cit.*, p. 254.
[1636] Cité dans Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec, 1896-1929*, *op. cit.*, p. 28.

> patriotisme canadien, qui est à nos yeux la meilleure garantie de l'existence des deux races et du respect mutuel qu'elles se doivent. Les nôtres, pour nous comme pour M. Tardivel, sont les Canadiens français; mais les Anglo-Canadiens ne sont pas des étrangers, et nous regardons comme des alliés tous ceux d'entre eux qui nous respectent et qui veulent comme nous le maintien intégral de l'autonomie canadienne. La Patrie pour nous, c'est le Canada tout entier, c'est-à-dire une fédération de races distinctes et de provinces autonomes. La nation que nous voulons voir se développer, c'est la nation canadienne, composée des Canadiens français et des Canadiens anglais, c'est-à-dire de deux éléments séparés par la langue et la religion, et par les dispositions légales nécessaires à la conservation de leurs traditions respectives, dans un commun attachement à la patrie commune.[1637]

Si les années 1920-1930 semblent infléchir la pensée sous tension de Henri Bourassa vers l'ultramontanisme, contre le libéralisme politique, par la critique d'un certain nationalisme canadien-français laurentien qu'il avait par ailleurs inspiré, au diapason de ses plus grandes désillusions canadiennes[1638], il ne nous semble pas que sa pensée de jeunesse s'en trouve contredite. Il nous semble plutôt que Bourassa croit voir parmi ses compatriotes le nationalisme outrancier, à tendance impérialiste, dans l'appel à un « État français », irrespectueux des devoirs catholiques; un séparatisme qui romprait avec le devoir de fidélité et de charité dû à la patrie canadienne. En faisant mine de préparer l'indépendance voulue par la Providence, ne travaille-t-on pas plutôt à la rendre inévitable? Si le Canada français a une mission providentielle, ce dont ne doute pas Bourassa, c'est aussi à sa manière de développer le Canada, de travailler pour le Canada. Voici ce qu'il écrit en 1943 :

> Mesdames et messieurs, je vous demande d'aider à former une jeunesse qui après cette guerre aura assez de virilité, assez d'intelligence de ses devoirs et de ses droits, pour travailler à faire du Canada, dans la mesure de notre force, une nation qui se respecte elle-même et qui respecte les autres [...] Eux

---

[1637] Cité dans *Ibid.*, p. 27-28.
[1638] Cameron Nish, « *Deuxième période 1921-1923.* Doute, désespoir, redressement », *op. cit.*

> [certains canadiens-français] font tout pour nous rendre odieux le régime sous lequel nous vivons, pour nous empêcher d'aimer cette Confédération qui devait abriter dans une égale liberté toutes les croyances et toutes les races. Ils font tout leur possible pour nous rendre odieux cet empire britannique qui sans doute s'éleve, dans une large mesure, par la rapine, par la conquête injuste et par la fraude, et qui renferme beaucoup de grandeur civique, beaucoup de grandeur politique : eux font tout pour nous enlever l'admiration et l'amour qui sont nécessaires pour faire une nation et pour qu'une nation entretienne des rapports véritablement dignes avec d'autres nations. Mais qu'importe, persistons à faire notre devoir jusqu'au bout. Si la Providence juge que nous devons subir la dernière humiliation, au moins nous ne serons pas morts sans honneur, car l'honneur ne consiste pas à se venger en oubliant les principes de la charité chrétienne, l'honneur consiste à respecter les autres, mais aussi à se respecter soi-même.[1639]

Si Henri Bourassa a pu inspirer une jeunesse nationaliste à lutter contre l'impérialisme, à lutter politiquement pour le destin (catholique) des Canadiens français, s'il a pu en cela considérer possible quoique hypothétique la « séparation » du Canada français, c'est dans le nationalisme proprement canadien qu'il voyait toujours davantage la mission providentielle des Canadiens français se réaliser, dans la défense certes de leurs droits religieux et linguistiques, mais en cela aussi celui de tous les Canadiens au pays, dont il souhaitait pour eux également la possibilité d'éduquer leurs enfants dans leur langue et leur religion. Encore et toujours, il y verra la question politique concrète de son temps, opposée à celle « chimérique » de l'État français, que l'on prétend « attendre » ou « préparer », mais qu'en réalité l'on provoque, contre dès lors les devoirs catholiques immédiats.

On peut se demander s'il n'est pas aussi, dès lors, l'inspirateur bien malgré lui d'un certain Canada comme « horizon moral », celui radicalisé, à venir, de Pierre-

---

[1639] Cité dans Cameron Nish, « Derniers textes », *L'Action nationale*, vol. 53, n°s 9-10, 1964, p. 949-950.

Elliott Trudeau[1640] voire de Philippe Couillard[1641], mais avant cela celui des Thomas Chapais et Arthur Maheux, les apôtres de la bonne entente[1642]. « Se respecter soi-même », c'était peut-être pour beaucoup faire œuvre de charité chrétienne, mais dans certains derniers textes, plus en plus, « jusqu'au bout », jusqu'à la « dernière humiliation ». Une certaine interprétation de Bourrassa, qui eue cours à la veille de la Révolution tranquille, mais qui ne nous paraît pas représentative de sa pensée, voudrait suggérer cette filiation[1643], cette tentation de fusion (ou de martyre?) universaliste du Québec pour le Canada[1644].

[1640] François Charbonneau, « Le meilleur pays au monde : le Canada comme idéal moral », *Argument*, vol. 7, n° 1, 2004-2005, en ligne : http://www.revueargument.ca/article/2004-10-01/291-le-meilleur-pays-au-monde-le-canada-comme-ideal-moral.html (consulté le 18 septembre 2017).

[1641] Gouvernement du Québec, *Québécois, notre façon d'être Canadiens*, Secrétariat aux affaires intergouvernementales canadiennes en collaboration avec la Direction des communications, juin 2017, en ligne : http://www.saic.gouv.qc.ca/documents/relations-canadiennes/politique-affirmation.pdf (consulté le 18 septembre 2017). Lire l'admirable essai de François-Olivier Dorais, « La querelle Maheux/Groulx. Retour sur une controverse bien de chez nous », *Argument. Exclusivités web 2017*, http://www.revueargument.ca/article/1969-12-31/701-la-querelle-maheuxgroulx-retour-sur-une-controverse-bien-de-chez-nous.html (consulté le 18 septembre 2017).

[1642] Robert Talbot, « Une réconciliation insaisissable : le mouvement de la bonne entente, 1916-1930 », *Mens*, vol. 8, n° 1, 2007, p. 67-125.

[1643] Chez Michael Oliver, proche de Pierre Elliott Trudeau, le nationalisme et le catholicisme de Bourassa seraient secondaires (donc contemporains et universalistes), et le Canada serait une fin en soi (ce que contredit la légitimité qu'accorde Bourassa à l'indépendantisme, laurentien ou canadien). Sous la plume d'Oliver, Bourassa permet d'opposer une idée canadienne-française du Canada à celle de Groulx et de ses disciplines « séparatistes », eux-mêmes ramenés à Maurras. Elle tend à dichotomiser ce qu'un champ intellectuel rassemblait au nom des intérêts canadiens-français bien compris. Michael Oliver, *The Passionate Debate. The Social and Political Ideas of Quebec Nationalism, 1920-1945*, Montréal, Véhicule Press, 1991, p. 31, 36, 83-89. Cet ouvrage est en fait sa thèse de doctorat, à peine remaniée, défendue en 1956, dans laquelle il remercie son ami Trudeau, qui lui a par ailleurs fait parvenir une lettre élogieuse, à la lecture de sa thèse, reproduite dans le livre de 1991, dont il dit vouloir s'inspirer pour un article qu'il a écrit pour Mason Wade.

[1644] Qui va jusqu'à condamner tout nationalisme lorsque radicalisée, ce qui n'était évidemment pas le cas chez Bourassa, qui a synthétiser le pacte entre deux peuples fondateurs, y compris l'autonomie provinciale. Au contraire, voir le débat entre Pierre-Elliott Trudeau et Hubert Aquin. Leurs textes sont reproduits dans Jean-Christian Pleau, *La Révolution québécoise. Hubert Aquin et Gaston Miron au tournant des années soixante*, Montréal, Fides, 2002.

2.3 L'engagement de Lionel Groulx (1878-1967) – le nationalisme laurentien

Si Henri Bourassa a été le grand intellectuel nationaliste et catholique des décennies 1900 et 1910, Lionel Groulx fut celui des années 1920 et 1930. Il n'en a pas moins animé de son « patriotisme pratique et éclairé » la vie intellectuelle et politique du Canada français jusqu'à la Révolution tranquille, « guid[ant] » René Lévesque et le mouvement nationaliste « dans nos choix présents »[1645]. Là, en quelque sorte, où Bourassa fit *tendanciellement* de la nation canadienne le point d'aboutissement concret et moral de l'engagement catholique canadien-français, Lionel Groulx fit du déploiement en soi et pour soi de la nation laurentienne son étoile, sa Providence, dont il souhaitait l'épanouissement aussi maximal qu'authentiquement original. L'idéal catholique canadien-français n'était pas alors le Canada perfectionné, mais le Canada français lui-même, à « l'indépendance plénière »[1646]: « il aspirait », écrit Pierre Trépanier, « à une transmission maximale des éléments constitutifs de la nation culturelle : religion, culture, civilisation, tradition. Une transmission d'éléments non pas réifiés, mais vivants »[1647]. Henri Bourassa était politicien et journaliste; Lionel Groulx prêtre et historien; le premier parlait en laïc, le second en homme d'Église; le premier avait le regard tourné vers Rome, le second y avait été formé; le premier était près de l'action pragmatique quotidienne, le second préoccupé de l'inscription dans la longue durée; le premier était grand lecteur du fidéiste Louis Veuillot, le second avait été éveillé par l'activisme de Charles de Montalembert; par sa fonction, le premier usait de distinctions plus fortes entre le temporel et le spirituel, le second en voyait en pratique beaucoup moins; le spirituel pouvait ainsi s'opposer hiérarchiquement au temporel chez Bourassa; il le fécondait pleinement par l'incarnation politico-nationale chez

---

[1645] René Lévesque, « Patriotisme pratique et éclairé », Maurice Filion (dir.), *Hommage à Lionel Groulx*, Montréal, Leméac, 1978, p. 143.
[1646] Pierre Trépanier dans Robert Boily (dir.), *op. cit.*, p. 153.
[1647] *Ibid.*, p. 168.

Groulx. Voilà peut-être déjà quelques éléments qui expliqueront leurs heurts dès l'époque de « Notre avenir politique », alors qu'est posée la question du séparatisme providentiel, mais que tout ou presque, autrement, rapproche[1648], *L'Action française* n'hésitant pas à se revendiquer de Bourassa[1649].

Si la carrière de Bourassa commence en politique, elle commence en religion chez Groulx. Son engagement fut « d'abord et par-dessus tout »[1650] celui d'un catholique, écrivait-il en 1907; et c'est à titre de prêtre qu'il fut nationaliste, répétait-il au soir de sa vie :

> Je suis nationaliste, leur dis-je, – et je vois encore leur effarement – non point quoique prêtre – mais parce que prêtre, parce que mon nationalisme débouche sur le spirituel... Et parce qu'il m'apparait que cette tâche, garder à Dieu, à l'Église, un peuple authentique chrétien et catholique, vaut la peine d'y donner une vie, je suis nationaliste. Je ne le suis point pour d'autres motifs. Si j'ai paru m'intéresser et fortement parfois à des intérêts politiques, économiques, sociaux et culturels, c'est que l'observation de l'histoire m'a aussi appris de quoi est faite la vie d'un peuple et que la surnature a besoin de compter avec le temporel et le naturel.[1651]

[1648] « *What constituted and what caused the great divide? The question becomes all the more intriguing if one considers the numerous similarities between Bourassa and Groulx. On almost every major issue of political, economic and social concern to Canada in the 1920's the two men were in accord. In politics, fort example, a common hostility to partisan politics could not hide shared preferences : both Bourassa and Groulx disliked Taschereau on the provincial scene and Meighen on the federal scene. Both showed an interest in the Progressive mouvement. Both were horrified by the implications of the Chanak crisis in September 1922. Both sided with King in the King-Byng affair of June 1926. Both even had a number of acrid remarks to make about Confederation. In the realm of economics too, Bourassa and Groulx shared attitudes and remedies. Both feared excessive industrialization and urbanization; both saw the land as the true source of economic, social, moral and national strengh. Both were highly skeptical of Premier Taschereau's readiness to alienate Québec's natural resources to the Americans; both urged their compatriots to invest in French Canadian businesses and industries. And in the plethora of social ills besetting the cities of the 1920's, both Bourassa and Groulx frowned upon the cinema, the yellow press, the crime rate, feminism and divorce [...] Two issues were the fuel of the suspicion and misunderstanding : nationalism and separatism.* » Susan Mann Robertson, « Variations on a Nationalist Theme: Henri Bourassa and Abbé Groulx in the 1920's », *Historical Papers / Communications historiques*, vol. 5, n° 1, 1970, p. 110-111.

[1649] Voir note en bas de page 235.

[1650] Lionel Groulx, « Catholique d'abord et par-dessus tout », *Le Semeur*, avril 1907, p. 227-233.

[1651] Lionel Groulx, *Mes mémoires*, tome 4, Montréal, Fides, 1974, p. 329.

Formé au nationalisme providentialiste et ultramontain canadien-français, s'inscrivant à la suite d'Henri Bourassa et avant cela de Mgr Bourget, de Jules-Paul Tardivel et de surtout Mgr Laflèche[1652], Groulx concevait l'existence de chaque nation comme voulue de Dieu, chacune possédant à ce titre une raison d'être appelée à être respectée et protégée, tout comme une mission providentielle appelée à se réaliser et se déployer dans le monde. La mission donnée au Canada français ressemblait à maints égards, chez Groulx, à celle donnée au peuple juif de l'Alliance :

> Israël représente un peuple entier de serviteurs de Dieu, plutôt qu'une seule classe d'individus, le clergé. En assignant la nation au seul service de Dieu, Groulx appliqua à la société canadienne-française l'idéal spirituel holistique d'Israël. Dans l'esprit d'Israël, il énonça sa conception du catholicisme social où toute chose est considérée comme sacrée. Rien ne devrait échapper au primat du spirituel; rien n'est séculier. Toute chose dans la nation est « sainte pour le Seigneur ». Telle est l'aspiration à l'absolu du catholicisme de Groulx.[1653]

Plus que quiconque peut-être, comme l'a montré Norman F. Cornett[1654], il a pensé l'incarnation maximale du Verbe fait chair dans la nation canadienne-française : le Canada français lui apparaissait comme « apologétique vivante »[1655]. Souligner les différences et singularités fondamentales du Canada français, œuvrer à en conserver et surtout à en vivifier les traditions par-là vivantes, c'était faire œuvre catholique,

---

[1652] Norman F. Cornett, « Théologie, Incarnation et nationalisme chez Lionel Groulx », Robert Boily (dir.), *op. cit.*, p. 65.
[1653] *Ibid.*, p. 82.
[1654] Norman F. Cornett, *The Role of Religion in Lionel Groulx's Nationalist Thought*, Thèse de doctorat, McGill University, 2002. À son sujet, Pierre Trépanier, spécialiste de Groulx s'il en est, a écrit : « J'ai donc lu et j'ai été ébloui. Comme je retrouvais fréquemment au fil de la lecture des interprétations semblables à celles de mes notes et brouillons préparatoires à la biographie que je me propose de consacrer à Groulx, je me suis gardé de toute complaisance et je me suis efforcé de maintenir en éveil mon sens critique. Peine perdue, si j'ose dire : ma satisfaction et mon plaisir sont allés croissant. Je n'aurais pu, je ne dis pas : faire mieux, mais simplement faire aussi bien. Si un cataclysme s'abattait sur les bibliothèques et que, dans ma fuite, je ne pusse emporter qu'une étude groulxienne, j'empoignerais celle du professeur Cornett, convaincu de sauver le Groulx essentiel. » Pierre Trépanier, « Le renard ayant la queue coupée ou la luxuriance des études groulxiennes », *Mens*, vol. 4, n° 2, 2004, p. 298.
[1655] Lionel Groulx, *Mes mémoires*, tome 2, Montréal, Fides, 1971, p. 340.

contribuer à remplir le destin donné par Dieu aux Canadiens français dès leur naissance, qui fut indissociablement un baptême, celui de l'évangélisation en Amérique française, celui de l'évangélisation de l'Amérique. Thomiste, docteur en théologie, proche ami de Mgr Paquet qui a présidé au renouveau thomiste canadien-français, il valorisait une nature canadienne-française qu'il voulait voir élevée à ses fins surnaturelles. « Non que le national », écrit-il en 1937, au mitan de sa trajectoire,

> soit au-dessus de tout ni que j'aie dessein de m'y limiter. Si j'entends ne pas oublier que je suis Canadien français, j'entends aussi me souvenir que je suis homme, catholique et prêtre. Le national est suspendu à des réalités plus hautes d'où il emprunte sa règle et sa vie. Il n'appartient pas moins à ces réalités mixtes, à la fois charnelles et spirituelles, qui encadrent les intérêts suprêmes de l'homme.[1656]

Et plus loin il précise encore :

> Messieurs, je suis catholique pour des raisons qui ne tiennent pas à mon patriotisme. Mais je suis patriote pour beaucoup de raisons qui tiennent à mon catholicisme. Et, de ces raisons, l'une des premières, c'est qu'un peuple chercherait en vain, en dehors du catholicisme, une formule de vie organique.[1657]

Il titrait cette section : « Pour ceux-là seulement qui savent lire »... Et ses contemporains savaient le lire.

Cette primauté accordée au catholicisme, plus explicitement au catholicisme intégral, profondément incarné dans la nation canadienne-française, ses contemporains, dont fut le regretté père Benoit Lacroix qui lui a consacré plusieurs travaux, n'en faisaient pas mystère[1658]. Si la « luxuriance des études

---

[1656] Lionel Groulx, *Directives*, Montréal, Éditions du Zodiaque, 1937, p. 9-10.
[1657] *Ibid.*, p. 74-75.
[1658] Fernand Dumont parle du « mystère de sa présence », qui serait aussi celui de « son actualité ». Il ne souligne pas le lien entre catholicisme intégral et nationalisme, mais celui entre tradition vivante et nationalisme, qu'il impute à son enracinement paysan, ce qui en dit davantage de l'actualité que Dumont voit en lui que l'originalité de sa pensée. Dumont note néanmoins: « La nation n'est pas l'horizon ultime de sa pensée. Il l'a assez répété pour qu'on le prenne au sérieux. S'il parle tellement de nation, c'est par un souçi (paysan?) d'enracinement dans une histoire et sur ce territoire concret. » Fernand Dumont, « Actualité de Lionel Groulx », Maurice Filion (dir.), *op. cit.*, p. 66-67.

groulxiennes »[1659] s'est beaucoup penchée sur l'hypothétique influence maurrassienne exercée sur Groulx[1660], et ainsi tentée de lever le voile sur une insaisissable primauté groulxienne du politique, le père Richard Arès écrivait déjà en 1968 combien Lionel Groulx avait opéré une « synthèse vivante entre catholicisme et nationalisme ». Selon Arès, le chanoine Groulx

> s'était efforcé de vivre lui-même un catholicisme concret et incarné, un catholicisme préoccupé des problèmes mêmes dont était tissée la vie des hommes de son temps. De son premier à son dernier ouvrage, d'*Une croisade d'adolescents,* publié en 1912, aux *Chemins de l'avenir,* paru en 1964, toujours la même préoccupation se retrouve d'incarner le catholicisme dans le national canadien-français [...] Un nationalisme, en conséquence, très humain, mais aussi ordonné, réglementé, un nationalisme profondément enraciné, mais en même temps ouvert à l'universel sous l'influence du catholicisme.[1661]

Le père Benoît Lacroix ne voit pas autre chose dans les « croyances » de Lionel Groulx, qui s'écartent selon lui de tout « dualisme », mais prêchent plutôt une « double foi », indissociablement incarnée, celle du développement le plus complet possible de la nation canadienne-française, selon les lignes fixées par son destin catholique, original et originel. « À quoi sert l'univers, voire l'autonomie, si on y perd son âme et sa spiritualité », se demande Benoît Lacroix. Le « témoignage » que peut faire au monde le Canada français, fidèle et propice à sa « singularité » à visée universelle, c'est celui d'une nation française intégralement catholique :

[1659] Pierre Trépanier, « Le renard ayant la queue coupée ou la luxuriance des études groulxiennes », *op. cit.*

[1660] Pour conclure qu'elle est à peu près nulle, comme il l'écrivait lui-même dans ses mémoires. Pierre Trépanier, « Le maurrassisme au Canada français », *Les Cahiers des dix*, n° 53, 1999, p. 167-233; Olivier Dard, « De la rue de Rome au Canada français : influences ou transferts? », *Mens*, vol. 8, n° 1, 2007, p. 7-66; Patrick Dionne, « Éclaircissements sur les prétendues mauvaises fréquentations littéraires de Lionel Groulx : le cas de Charles Maurras et de *L'Action française* de Paris », *Études d'histoire religieuse*, n° 74, 2008, p. 7-27; Michel Bock, « Le rapport groulxistes au politique. Entre méfiance et tentation », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 129, 2016, p. 27-42.

[1661] Richard Arès, « Catholicisme et nationalisme en une synthèse vivante », *Action nationale*, vol. 57, n° 10, 1968, p. 937, 939.

> Foi catholique et culture française : sans ces deux ailes, dirait-il, impossible à l'oiseau de voler. C'est non seulement une vocation, un héritage d'ancêtres, mais aussi une sauvegarde, un appel au meilleur, une originalité, un élément de permanence dans l'histoire, que d'être à la fois français et catholique : parce que ces deux composantes représentent à leur manière l'idéal, l'universel et la volonté ferme de durer dans un monde qui ne cesse de les défier.[1662]

Mgr Paul-Émile Léger décrira Lionel Groulx comme « l'homme de l'engagement total [...] Vous avez été, Monsieur le Chanoine, pour une génération, cet exemple du don total; vous avez été vraiment l'homme de Dieu »[1663].

Cette « synthèse vivante du catholicisme et du nationalisme », cette « double foi », cette « apologétique vivante » du Canada français, c'est à nouveau l'expression de ce que nous avons appelé la foi des bâtisseurs, articulation canadienne-française récurrente de la figure du prophète et de l'entrepreneur social, qui n'hésite pas à prêcher et critiquer un monde dont il souhaite et contribue au perfectionnement et à l'édification. Frédéric Boily le range parmi les « prophètes » du Canada français, en tant que « chevalier du catholicisme »[1664]. À l'encontre du catholicisme dit libéral et gallican qui subordonne le spirituel au temporel ou relègue le spirituel à l'ordre privé, le catholicisme intégraliste de Lionel Groulx s'est trouvé pour véhicule, pour communauté chrétienne, une communauté également nationale qui lui offre l'occasion unique de se déployer dans toutes ses parties, en acceptant la participation du temporel ou du mondain aux fins spirituelles dernières. Son catholicisme social s'en explique, comme chez Bourassa, de même que sa critique de la modernité

[1662] Benoît Lacroix, « Lionel Groulx et ses croyances », Maurice Filion (dir.), *op. cit.*, p. 100-101.
[1663] Mgr Paul-Émile Léger, « discours-préface », Lionel Groulx, *Pour Bâtir*, Montréal, Ligue d'Action nationale, 1953, p. 8. À cette caution, faut-il rappeler que les ouvrages de Groulx ont tous, à notre connaissance, reçu le *Nihil obstat* et l'*Imprimatur* de l'Église? N'est-ce pas une recommandation suffisante, à moins de croire mieux connaître que l'Église ce qui se conforme à sa pensée?
[1664] Frédéric Boily, « Un chevalier du catholicisme : Lionel Groulx (1878-1967) », Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren (dirs.), *op. cit.*, p. 161-177.

matérialiste américaine, celle du « Moloch américain »[1665]. C'est à l'aide de la société que les personnes découvrent le bien, c'est pour beaucoup dans la société qu'ils le réalisent[1666]. Dès 1912, dans *Croisades d'adolescents*, Groulx écrivait ceci : « le temporel existe; le devoir n'est pas de le supprimer, mais de le spiritualiser. Chaque peuple vit sa vie sur un carré du globe. Rien ne commande d'ignorer la patrie. »[1667] À défaut de quoi, le catholicisme vécu serait « irréel, intemporel, désincarné »[1668]. « Comment expliquer surtout qu'une jeunesse catholique, sous prétexte d'un catholicisme plus aéré, plus dégagé du terrestre et du temporel, soit élevée dans une indifférence pratique à l'égard de ces riches et solides valeurs humaines »[1669]? Foi du bâtisseur que Benoît Lacroix nomme ailleurs une « religion en action », à laquelle Lionel Groulx et toute son époque furent socialisés : « religion de pionniers et de défricheurs [...] capable de créer des institutions, des paroisses et même un art sacré familier rempli d'ingéniosité »[1670]. Cette « religion en action », ce « paradigme de l'Incarnation », écrit pour sa part Pierre Trépanier, « est la clé d'or pour pénétrer le groulxisme et pour y rendre intelligible la dialectique de l'universel et du particulier, du religieux et du temporel, du sacré et du profane. »[1671]

[1665] Sur Lionel Groulx et les Semaines sociales du Père Archambault, Richard Arès, « Lionel Groulx et les Semaines sociales du Père Archambault », Maurice Filion (dir.), *op. cit.*, p. 35-54.

[1666] « Le milieu est un facteur essentiel à l'humanisme [chrétien]. C'est en fonction de son milieu que l'homme doit s'épanouir. Le milieu, l'histoire, la langue, comme le christianisme appellent des hiérarchies de valeurs. L'homme en quête de perfection doit [...] la chercher dans la culture, dans la langue, dans le milieu où il vit [...] Cependant l'humanisme ne doit pas se limiter uniquement aux valeurs du milieu et, en ce sens, il dépasse le nationalisme [...] Donc l'humanisme véritable, on le trouve avant tout dans un certain ordre spirituel, et à un degré non moindre dans le milieu national [...] D'ailleurs le nationalisme lui-même n'est-il pas finalement pour notre abbé une forme particulièrement heureuse d'humanisme? » Jean-Pierre Gaboury, *Le nationalisme de Lionel Groulx*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1970, p. 68-69, 65.

[1667] Lionel Groulx, *Une croisade d'adolescents*, Montréal, Granger, 1938 [Québec, L'Action sociale, 1912], p. 12.

[1668] Lionel Groulx, *Mes Memoires*, tome 4, *op. cit.*, p. 329.

[1669] Lionel Groulx, *Pour Bâtir*, *op. cit.*, p. 98.

[1670] Il ajoute toutefois que cette religion en action était « loin des sources bibliques », ce que lui repprochera à l'occasion Groulx lui-même, et toute une génération personnaliste. Benoît Lacroix, « L'enfance religieuse à la fin du XIXe siècle : un cas privilégié, Lionel Groulx (1878-1967) », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 53, 1986, p. 107.

[1671] Pierre Trépanier, « Le renard ayant la queue coupée ou la luxuriance des études groulxiennes », *op. cit.*

C'est ce même catholicisme à l'œuvre dans et par la nation que des travaux universitaires pionniers ont trouvé chez Lionel Groulx, non sans susciter un certain malaise critique, que ses nombreuses affirmations de « catholicisme d'abord » n'ont su dissiper : voulu pleinement incarné dans la nation, le catholicisme n'en viendrait-il pas à s'y confondre, jusqu'à s'y perdre? C'est cette fois la tentation particulariste, politique et maurrassienne, que Bourassa craint voir. Le catholicisme intégral, en devenant un nationalisme intégral, ne pourrait-il alors échouer dans ce dernier, dès lors jusqu'à l'outrance et l'excès, surtout si la nation et ses traditions, plus explicitement encore que l'Église, se font le véhicule du catholicisme? Groulx aurait-il « instrumentalisé le catholicisme » au nom du nationalisme[1672], se serait-il, tour à tour, « refermé dans le national », quoique soumettant « à des considérations d'ordre religieux toute question, même celles d'ordre purement politique », quoique confondant « intolérablement le temporel et le spirituel »[1673]? Serait-il, par là, lui-même responsable de la « *tendency of scholars to ignore his Catholicism in order to focus instead on his nationalist rhetoric [...] out of his own lack of clarity [...] Groulx himself made it difficult to grasp the inner meaning of his life* »[1674]? Faut-il voir ici un exemple parmi d'autres de ce catholicisme à visée nationale qui ne connaît aucune limite? En effet, écrit Groulx,

> Divine comme son fondateur, l'Église est également humaine comme lui. Et, par ce côté, elle s'incarne dans l'histoire de l'homme et dans la géographie d'une terre. Mais, en raison de cette incarnation, apercevez-vous quelle dignité singulière l'Église confère aux peuples qui l'ont accueillie et en ont fait leur mère, quelle prime d'assurance elle leur apporte, et d'abord quelle mission devient la leur? Car l'Église est

---

p. 299.

[1672] Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx*, *op. cit.*, p. 51.

[1673] On trouve ces trois thèses, sur une page, dans la conclusion de Jean-Pierre Gaboury, *op. cit.*, p. 188. Il voit par ailleurs une parfaite continuité et parfaite cohérence dans l'œuvre de Groulx, sous le signe de l'incarnation nationale du catholicisme...

[1674] Phylis M. Senese, « Catholique d'abord!: Catholicism and Nationalism in the Though of Lionel Groulx », *Canadian Historical Review*, vol. LX, n° 2, 1979, p. 155.

> essentiellement dynamique, expansive. Elle ignore les frontières closes.[1675]

En est-il de même de la nation catholique, dynamique et expansive, ignorant les frontières sous l'égide de l'Église-nation?

Cette tension incarnée entre monde et surmonde, cette tentation « hyper » mondaine du catholicisme intégral, présente dès le XIXe siècle, en suggère derechef la matrice mennaisienne, et dès lors la ligne de crête sur laquelle se déploie la « synthèse vivante du catholicisme et du nationalisme » de Groulx. À l'instar de l'épisode mennaisien, mais aussi maurassien, on peut alors mesurer la crédibilité du « catholicisme d'abord » de Groulx, certes à ses déclarations de principe, mais aussi à son respect de l'orthodoxie catholique, à son obéissance ecclésiale et à sa critique du politique (notamment partisan). Après tout, c'est ce test auquel le second Lamennais, puis Maurras, ont échoué, alors que la tentation politique de l'intégralisme catholique se fait régime mondain, *hic et nunc*, sous diverses formes[1676]. Bourassa aurait-il été plus docte que le chanoine Groulx, comme il l'a lui-même pensé et d'autres après lui[1677]? Plus largement, qu'est-ce que le conflit entre Bourassa et Groulx[1678] dit-il de

---

[1675] Lionel Groulx, *Pour Bâtir*, *op. cit.*, p. 99.

[1676] « En exaltant le monde qui avait précédé le règne de la bourgeoisie égoïste et commerciale, les maurrassiens s'étaient préparés à accueillir la bonne nouvelle d'une société réconciliée avec elle-même, collectiviste, socialiste. Les monarchistes associaient volontiers dans leur aversion la Révolution française et l'individualisme des parvenus. Cet individualisme, à leurs yeux, ne pouvaient s'accommoder que d'une foi décidément trop tiède. Les chrétiens marxistes, puis leurs disciples, les théologiens de la libération, devaient tirer parti de ce terreau antibourgeois pour proclamer que, en fin de compte, seul le prolétaire est bon chrétien. Un siècle auparavant, Lamennais avait tracé la voie. D'abord proche de Maistre et de Bonald, catholique traditionaliste, royaliste et ultramontain, il s'était ensuite rallié à un messianisme humanitaire, à un christianisme antiecclésiatique. D'abord partisan de l'alliance du Trône et de l'Autel, jeune chouan enivré de la foi comme d'un principe hiérarchique, il en était venu à exalter la liberté contre l'autorité, à substituer l'infaillibilité du peuple, devenu majeur, à celle du pape et des princes. Le gouvernement de Charles X ne s'étant pas rangé à son extrémisme, il devint libertaire. » Émile Perreau-Saussine, *op. cit.*, p. 196-197. Lire également, sur ces tentations politiques, hyper mondaines du catholicisme intégraliste, Alain Besançon, *Trois tentations dans l'Église*, *op. cit.*

[1677] Susan Mann Robertson, « Variations on a Nationalist Theme: Henri Bourassa and Abbé Groulx in the 1920's », *op. cit.*

[1678] Ainsi que ses désaccords avec Thomas Chapais, Arthur Maheux, Georges-Henri Lévesque et Camille Roy.

sa « double foi », ainsi que de l'évolution de la pensée nationale et catholique canadienne-française? Où situer l'idéal catholique à réaliser par le Canada français et/ou les Canadiens français? Dans le parcours singulier et autonome du Canada français, celui des nationalistes et des intransigeants? Dans un parcours certes singulier, mais qui se reconnait d'abord à ses valeurs de fidélité, de charité, de compromis à l'ordre établi, celui de la « bonne entente » fédéraliste? S'il ne s'agit pas d'un jeu à somme nulle, mais au contraire d'accents et de sensibilités plus prononcés ici et là, peut-être y verrons-nous effectivement la « synthèse vivante du catholicisme et du nationalisme », l'*incarnation maximale* du catholicisme intégraliste de la nation providentielle (le catholicisme de la nation catholique), là où Bourassa présenta la *synthèse politique* aboutie de la dualité nationale du nationalisme canadien plus explicitement ultramontain (le catholicisme de l'obédience zélée à Rome). « Faire », n'est-ce pas d'abord « être », écrivait Groulx? « Être enfin nous-mêmes et l'être en plénitude [...] À cette fin, comme il ferait bon nous rappeler de temps à autre le vieux principe de la sagesse aristotélicienne qui veut que plus l'on *est*, plus l'on possède d'être, plus l'on est apte à agir, à produire. »[1679] Mais jusqu'où peut-on *être*, catholiquement et nationalement, alors même que l'enjeu est la recherche d'une doctrine, d'une troisième voie, qui politise et étatise le Canada français? Selon Pierre Trépanier,

> Groulx va de l'Homme-Dieu à l'Église, corps du Christ en même temps que nouveau peuple de Dieu, puis de l'Église à la nation canadienne-française, nouvel Israël en terre d'Amérique. L'unanimité confessionnelle du Canada français, unique en Amérique du Nord, est le signe de l'élection divine, d'une mission providentielle de témoin par excellence de l'Incarnation. Car si des catholiques de toutes origines dressent des clochers dans toutes les villes du continent, aucun autre peuple que les Canadiens français ne peut revendiquer le terrible privilège d'incarner de façon aussi plénière la foi, l'éthique et l'éthos du catholicisme. Au

[1679] Lionel Groulx, *Pour Bâtir*, *op. cit.*, p. 76.

> Québec, où ils sont majoritaires, ils n'ont qu'à le vouloir pour édifier une civilisation catholique exemplaire.[1680]

Le catholicisme intégral et incarné de Lionel Groulx permet de mieux comprendre les contours de son nationalisme intégral qui n'est pas celui de Charles Maurras. Au « politique d'abord » de Maurras, Groulx perpétue la tradition canadienne-française du « catholique d'abord », comme le rappelait Frédéric Boily. Il s'inscrit à la suite d'un catholicisme ultramontain dont la variété des auteurs français, au Canada français, a pu être conciliée, s'agissant d'un régime *de facto* démocratique et libéral, pouvant ainsi tout à la fois prôner une Église libre, souveraine et à cheval sur son dogme, et l'usage des techniques et libertés démocratiques pour mieux déployer son évangélisation, chaque fois en se tournant vers le peuple dont les coutumes demeurent catholiques. Ainsi la « bibliothèque de M. Groulx » fut-elle composée des œuvres et biographies

> d'hommes comme Louis Veuillot et Joseph de Maistre qu'il a lues pendant sa versification [...] Il y ajouta plusieurs œuvres de grands maîtres qui ont frappé son adolescence en belles-lettres, en rhétorique et en philosophie: Montalembert, Lacordaire, Ozanam, le Père Gratry, etc.[1681]

Lors de ses années étudiantes au Petit Séminaire de Sainte-Thérèse, entre 1891 et 1899, à la veille de la cofondation de l'Action catholique de la jeunesse canadienne-française (ACJC), en 1904, il « découvrit Lamennais, et il fut tout de suite captivé par lui et par ses adeptes de l'école catholique de 1830 en France. »[1682] Il se remémore cette découverte dans ses *Mémoires* :

> Je lus surtout la vie, les lettres de ces magnifiques catholiques. Je me pris à les aimer, à me passionner pour eux [...] Veuillot, Montalembert, Ozanam, surtout le séduisant Charles

---

[1680] Pierre Trépanier, « Le renard ayant la queue coupée ou la luxuriance des études groulxiennes », *op. cit.*, p. 299-300.
[1681] Patrick Allen, « La bibliothèque de M. Groulx », *L'Action nationale*, vol. 57, n° 10, 1968, p. 903.
[1682] Phyllis M. Senese, « Lionel Groulx, disciple de Montalembert », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 57, n° 3, 1987, p. 107.

> de Montalembert, le « fils des croisés », le jeune pair du procès de l'École libre, m'avaient littéralement envouté [...] La rencontre de cette école, de ces magnifiques coryphées de la pensée catholique, fut pour moi la grâce suprême de mes années de collégien.[1683]

Dès 1897, il écrivait dans son *Journal intime* que « la Religion et la Patrie, tels seront les deux amours constants de ma vie. À quelque carrière que Dieu me destine, mon cœur, mon âme, ma vie est à ces deux grands noms. »[1684] Il l'écrira de nouveau maintes et maintes fois par la suite, mais à dix-neuf ans, reprenant la formule de Charles de Montalembert, il se dit « un catholique avant tout » :

> Je serai soldat; ma vie sera une vie militante. Je combattrai tant qu'il ne plaira pas à Dieu de briser les faibles armes qu'il m'a données [...] je me voudrais assez fort pour descendre dans l'arène, me joindre au petit nombre des lutteurs et faire respecter les choses saintes de ma nationalité et de ma religion.[1685]

Chevalier de l'apostolat laïc, Montalembert était pour Groulx « le type idéal du jeune homme sincèrement catholique »[1686]. Il ambitionnait de « Montalemberiser tous [s]es amis »[1687], de faire d'eux des soldats de la catholicisation de la société canadienne-française, de l'élever intégralement au catholicisme :

> c'est lui qui le premier, j'ose le dire, nous a montré ce que pourraient les catholiques contre leurs adversaires, s'ils étaient tous hommes de cœur, s'ils savaient tous faire le grand combat sans trêve ni merci, le combat fait avec ce courage qui illustre les causes qu'il ne peut gagner. Or nous avons besoin de développer la combativité chez nos jeunes gens : il nous faut des chrétiens militants [...] Sa parole, c'est un vibrant clairon qui sonne la charge, et sa plume, une vaillante épée de

---

[1683] Lionel Groulx, *Mes Mémoires*, tome 1, Montréal, 1970, p. 64, 70, 66, cité dans *Ibid.*
[1684] Lionel Groulx, *Journal intime*, tome 1, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1984, p. 341, cité dans *Ibid.*, p. 108.
[1685] Lionel Groulx, *Ibid.*, p. 341, 292-294, cité dans *Ibid.*
[1686] Lionel Groulx, *Ibid.*, p. 297, cité dans *Ibid.*, p. 109.
[1687] Lionel Groulx, *Journal intime*, tome 2, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1984, p. 677, cité dans *Ibid.*, p. 111.

> combat : clairon qui ne cessa de sonner que quand on le lui eût brisé dans les mains; épée qui ne fatigua jamais au service de Dieu.[1688]

Montalembert fut au cœur de la fondation de l'ACJC, dont Lionel Groulx fut l'un des artisans[1689]. Montalembert, résume Phyllis M. Senese « incarnait donc, aux yeux de Groulx, l'activiste laïque engagé et altruiste qui se consacrait entièrement à la foi »[1690], et plus encore à la catholicisation intégrale de la société, en faisant de la nation canadienne-française l'incarnation poussée de la foi catholique, alliant nationalisme et catholicisme, notamment social.

Cette dimension profondément sociétale, et donc sociale et nationale du catholicisme intégraliste, se trouve également chez d'autres auteurs dont se revendiquera Groulx, cette fois sis au XXe siècle, et qui eux-mêmes s'inscrivent dans la lignée des ultramontains Montalembert et Veuillot. Nous pensons tout particulièrement à Jacques Maritain, dont la carrière fut grande et polyphonique au Canada français[1691]. Groulx s'inspire, écrit Frédéric Boily, du « jeune » Jacques Maritain[1692]; il est d'abord « humaniste », écrit Benoît Lacroix, appartenant « à la lignée aristotélicienne : v.g. Berdiaff, Gilson, les Maritain, Aimé Forest, Delos et plus près de nous, Mgr Paquet, le P. Lachance, de Koninck, F.-A. Savard; durant les années '30/40, plusieurs écrivains de la Nouvelle Relève, Gants du Ciel, etc. »[1693]; il fait sien, note Pierre Trépanier, un « personnalisme chrétien d'avant Mounier: l'État est au service de la personne, mais l'individu ne saurait se concevoir valablement en faisant abstraction de sa condition d'être situé, inséparable de sa famille, de sa

---

[1688] Lionel Groulx, *Ibid.*, cité dans *Ibid.*
[1689] Phyllis M. Senese, « Lionel Groulx, disciple de Montalembert », *op. cit.*, p. 110-112.
[1690] *Ibid.*, p. 112.
[1691] Charles-Philippe Courtois observe qu'il est l'auteur le plus cité dans les revues non-conformistes dans années 1930, desquelles Groulx est très actif, davantage qu'un Emmanuel Mounier, par exemple. Le Maritain de *l'Action française* s'y trouve, comme le Maritain de *Sept*, dont Groulx se ferait même le « passeur ». Charles-Philippe Courtois, *op. cit.*, p. ixi, 20, 253-254, 323, 352, 372, 374.
[1692] Frédéric Boily, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx*, *op. cit.*, p. 63.
[1693] Benoît Lacroix, *Lionel Groulx*, Montréal, Fides, 1967, p. 19.

profession, de sa région, de sa langue, de sa culture et de sa nation »[1694]. Groulx eut d'ailleurs l'occasion de suivre les cours de Jacques Maritain à Paris, entre 1921 et 1922. Le chanoine Groulx s'en revendique ouvertement en 1928 :

> Je mets toujours que nous sommes des catholiques, pensant en catholiques. Dès lors notre foi religieuse ne nous permet pas d'ignorer à quelle condition un peuple se peut promettre la santé, la bienfaisance de l'ordre, le développement harmonieux des valeurs essentielles [...] D'ailleurs qui parle ainsi? À qui ai-je emprunté ces axiomes de vie morale et sociale? À un jeune philosophe catholique, Jacques Maritain, à qui l'on peut faire, en ce moment, des querelles de mots ou de textes, mais qui, pour cette fois, paraphrase tout au plus l'enseignement des pontifes romains, surtout depuis Léon XIII [...] L'état le plus sain pour un peuple sera toujours celui où les dirigeants prendront le moins de risques de se tromper sur la qualité du bien commun de la société et où les dirigés auront le plus de chances de réprimer leur individualisme au profit du bien commun. Or des intellectuels catholiques ont le devoir de s'arrêter, au moins une fois dans leur vie, à la question que voici : quelle discipline, plus que celle du catholicisme, sait montrer le vrai bien social et dompter les égoïsmes anarchiques?[1695]

Nous aurons l'occasion de revenir plus loin sur l'influence du « jeune » Jacques Maritain sur son époque. Notons ici que les premiers auteurs dont se revendique Groulx ont mené au renouveau thomiste, tandis que les seconds, dont Maritain, l'ont actualisé. Dans les deux cas, la primauté du spirituel et ainsi du Bien commun est centrale, donc de la nation qui offre un cadre d'incarnation collectif. De fait, dès ses années de collégiens, Lionel Groulx a été, comme ses collègues, imprégné de la pensée thomiste qui y avait cours depuis le XIXe siècle. Il possédait

---

[1694] Pierre Trépanier, « Le renard ayant la queue coupée ou la luxuriance des études groulxiennes », *op. cit.*, p. 280.

[1695] Conférence reproduite dans Lionel Groulx, *Orientations*, Montréal, Éditions du Zodiaque, 1935, p. 19-21. Il cite plus loin explicitement *Art et scolastique* de Jacques Maritain, Paris, Librairie de l'art catholique, 1920. Dans cet ouvrage, où il cite peu d'auteurs, Maritain revient avec éloges: « Ceux d'autre race pourraient-ils nous offrir, par exemple, un philosophe et un penseur comme celui que nous applaudissions chez nous il y a quelque temps : Jacques Maritain? ». *Ibid.*, p. 222-223, reproduction d'une conférence donnée en 1934.

une édition de la *Summa theologiae*, à laquelle il avait adossé, dans sa chambre, une photographie de la statue de Saint Thomas d'Aquin, « génie titulaire de mes études théologiques »[1696]. « Les catégories fondamentales de son [Groulx] activité intellectuelle et les orientations essentielles de sa pensée lui ont été fournis par le catholicisme et la scolastique, en particulier thomiste »[1697]. C'est d'ailleurs à l'étude de la théologie qu'il consacre de longues heures, « les plus nombreuses de mes heures »[1698], au collège de Valleyfield. Ce sont ces études théologiennes qu'il poursuit au doctorat à Rome, où à l'heure des auteurs néothomistes suscités par Léon XIII, Saint Thomas d'Aquin est presque exclusivement enseigné[1699]. Chaque fois, le dualisme dialectique entre nature et surnature est de mise, au prisme du Bien commun dont les finalités sont révélées par Dieu, et donc auxquelles la nature fondamentalement sociale de l'homme offre une voie d'importance :

> Cité passagère, tente volante, elle doit déboucher sur l'éternité. Mais le croyant sait aussi que, pour ce débouchement dans l'au-delà, la cité terrestre doit servir à l'homme de passerelle. Et, pour qu'elle s'acquitte de ce rôle, le croyant sait encore que, pour l'amour de ses frères, il doit travailler à l'aménagement de la société temporelle. Il le sait ou il le devrait savoir plus que personne, parce que, plus que personne, en cette société si souvent bâtie de travers, le devoir lui est prescrit d'instaurer l'ordre, la justice, un état social qui assure à chacun et surtout aux moins bien partagés, la part de bien-être et le pain auxquels ils ont droit. Ce n'est pas seulement depuis saint Thomas d'Aquin, que ce bien-être est devenu condition normale de toute vie même chrétienne. Le chrétien solitaire, recroquevillé sur soi, est donc une espèce qui n'existe pas, ou, du moins, qui ne saurait exister qu'à

[1696] Lionel Groulx, *Journal, tome 2*, p. 537, cité dans Norman F. Cornett, *The Role of Religion in Lionel Groulx's Nationalist Thought*, *op. cit.*, p. 125, note en bas de page 174.
[1697] Pierre Trépanier, « Le renard ayant la queue coupée ou la luxuriance des études groulxiennes », *op. cit.*, p. 302.
[1698] Cité Norman F. Cornett, *The Role of Religion in Lionel Groulx's Nationalist Thought*, *op. cit.*, p. 127, note en bas de page 180.
[1699] Norman F. Cornett, *The Role of Religion in Lionel Groulx's Nationalist Thought*, *op. cit.*, p. 141-142.

> l'état de contrefaçon [...] [S]oyons des hommes de foi conquérante.[1700]

En cela, le Dieu de Groulx est aussi un Dieu d'amour[1701], ce qui l'amène à fustiger les jansénistes tout comme l'ascète individualiste, matérialiste et doloriste des protestants[1702]; un Dieu d'amour qui a donné aux hommes, fondamentalement sociaux, les moyens et le destin de leur bonheur, la voie de leur perfectionnement. Un Dieu et une Église qui, « face aux cataclysmes menaçants, prêche avec force la paix, le juste, le droit, la vraie notion du bien commun, enseigne aux hommes ce qu'ils ont le plus oublié : leur fraternité et la fraternité des nations »[1703]. « Nous serons catholiques ou rien »[1704] : les Canadiens français sont appelés à puiser dans leurs traditions et leur destin catholiques les raisons et les voies de leur épanouissement : ils sont en cela « tous », désormais, « divinisables »[1705], car le « Christianisme, c'est avant tout et uniquement une Personne vivante, *c'est le Christ* [...] qui est la racine, le noyau de la communauté chrétienne, elle qui lui communique l'être, l'agir, l'esprit »[1706]. La communauté nationale catholique se fait communauté chrétienne :

> Incarnation permanente du Fils de Dieu, l'Église sera donc, comme le Christ, divino-humaine. Société divine par nature, par sa fin, par les moyens immédiats qui conduisent à cette fin; société humaine, visible, parce qu'elle est corps, une humanité accessible aux regards, une institution plantée, comme nous avons dit, dans le temps, sur terre, au milieu des hommes.[1707]

[1700] Lionel Groulx, *Rencontres avec Dieu*, retraite prêchée aux professeurs de l'Université de Montréal, pendant le carême de 1955, Montréal, Fides, 1956, p. 42-43.
[1701] Pierre Trépanier fait remarquer à Frédéric Boily que la religion de Groulx n'est pas celle du fatalisme rigoriste, quand bien même on y retrouve le thème (indépassable) du péché originel : « Boily connaît-il assez le catholicisme, maîtrise-t-il assez le contenu intellectuel de la foi chrétienne pour se prononcer sur le caractère pessimiste ou non de la doctrine du péché originel chez Groulx ? » Pierre Trépanier, « Le renard ayant la queue coupée ou la luxuriance des études groulxiennes », *op. cit.*, p. 294.
[1702] Lionel Groulx, *Rencontres avec Dieu*, *op. cit.*, p. 102-104.
[1703] *Ibid.*, p. 53.
[1704] Lionel Groulx, *Pour Bâtir*, *op. cit.*, p. 99.
[1705] Lionel Groulx, *Rencontres avec Dieu*, *op. cit.*, p. 22-25.
[1706] *Ibid.*, p. 14.
[1707] *Ibid.*, p. 49-50.

Foin de privatisation de la religion, de séparation indue du spirituel et du temporel, du mondain et de l'extramondain, plutôt transcendée d'une nature élevée à sa surnature.

> Dans mon existence de chrétien ainsi comprise et vécue, finies ce que nous appelions tout à l'heure les coupures, les cloisons étanches entre mes diverses occupations; fini même le détestable parallélisme entre ma vie religieuse et ma vie profane où l'une chevaucherait à côté de l'autre sans jamais se compénétrer [...] Voilà donc le chrétien en *tout* et *tout* le temps.[1708]

« [N]otre baptême nous a incorporés au Christ, à l'Église. Fait initial, capital [...] Conviction, en d'autres termes, qu'on est chrétien par toute son âme, donc par toutes ses pensées, tous ses sentiments, tous ses actes, ou qu'on ne l'est pas. »[1709] Dès lors,

> pour un croyant, la première valeur de l'homme, – et l'on peut dire de la civilisation – procède de leur coefficient moral [...] En d'autres termes, il n'existe de civilisation vraie et de civilisation durable qu'où la vie morale purifie, conditionne le progrès matériel et intellectuel.[1710]

L'importance qu'il accorde dès ses premiers engagements à l'amélioration de l'enseignement procède de cet humanisme chrétien : aider chaque personne à trouver sa voie et sa finalité, certes individuelle, mais indissociablement sociale, car c'est vers les autres que se tourne l'engagement chrétien, grâce aux autres que se réalise la finalité chrétienne.

Son engagement religio-politique s'en trouve précisé, notamment à l'aune de la querelle heuristique de l'« État français », « l'une des plus célèbres et sans doute des plus retentissantes polémiques auxquelles fut mêlé Lionel Groulx »[1711]. On y voit à l'œuvre les phénomènes de politisation et d'étatisation de la référence nationale canadienne-française, comme du catholicisme intégraliste, intrinsèquement balisés

---

[1708] *Ibid.*, p. 102-104, 86-87.
[1709] *Ibid.*, p. 82-83.
[1710] *Ibid.*, p. 54-55.
[1711] Michel Bock, *Quand la nation débordait les frontières*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, 2004, p. 299.

par la doctrine catholique. Tel que le résume Michel Bock, la priorité va au déploiement de l'être canadien-français, ce qui rend possible et souhaitable, mais ne suppose pas l'indépendance politique du Canada français :

> L'autonomi[sme] intellectu[el] du groulxisme s'explique, pour le rappeler sommairement, par sa volonté de subordonner le salut de la nation canadienne-française non pas à la transformation de son régime politique, mais bien à l'éveil de sa conscience nationale, religieuse et morale.[1712]

Son « nationalisme intégral », pour reprendre l'expression popularisée par Charles Maurras, est d'abord celui d'un catholicisme intégral, distinct des « catholiques maurassiens » et des « maurrassiens catholiques »[1713], dont il n'appréciait pas moins l'« extraordinaire allant » et l'« effort d'assainissement»[1714]. C'est parce que la nation canadienne-française est foncièrement catholique qu'elle doit aspirer à un nationalisme intégral. Dans un discours devenu célèbre, prononcé en 1937, Groulx se fait l'apôtre d'un « État français » : « Qu'on le veuille ou qu'on ne le veuille pas, notre État français, nous l'aurons ; nous l'aurons jeune, fort, rayonnant et beau, foyer spirituel, pôle dynamique pour toute l'Amérique française. Nous aurons aussi un pays français, un pays qui portera son âme dans son visage. »[1715] Il fait alors écho à une ambition déclarée dès l'enquête de 1922 de *l'Action française* sur l'état de la nation canadienne-française, *Notre avenir politique*, qu'il a dirigée. Il envisageait l'avenir politique de la nation canadienne-française à l'extérieur de la Confédération canadienne, une « catastrophe » écrit-il, celle-ci ayant montré à voir son probable échec avec les crises scolaires, et ainsi son éclatement à venir.

En cela, se demande Groulx,

[1712] Michel Bock, « Lionel Groulx devant la France catholique: contacts, échanges et collaboration », *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, n° 1, 2013, p. 33.
[1713] *Ibid.*, p. 34. Il reprend ici la typologie de Jacques Prévotat, « Les milieux catholiques d'Action française», Michel Leymarie et Jacques Prévotat (dir.), *L'Action française. Culture, société, politique,* Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 163-167.
[1714] Cité dans Michel Bock, « Lionel Groulx devant la France catholique: contacts, échanges et collaboration », *op. cit.*, p. 44.
[1715] Lionel Groulx, *Directives*, *op. cit.*, p. 242.

> pourrions-nous alors soutenir que la fin première de toute fédération est d'obtenir la survivance des États fédérés, au moyen de l'union, que tout le reste n'est que fin secondaire? Les provinces canadiennes, à ce qu'il me semble, n'ont pas abdiqué leur individualité en 1867. Pour notre part nous avons fait triompher le principe du provincialisme contre les tenants de l'union législative. C'est donc que nous étions soucieux de défendre notre personnalité nationale, que nous n'entendions pas la sacrifier au rêve d'un grand tout.[1716]

Ces mots, il les écrivait à Mgr Paquet, soucieux de son approbation dogmatique :

> Croyez-vous que je puisse écrire, en toute sûreté de doctrine, que nous de Québec, nous devons être plus préoccupés de notre survivance française que d'unité canadienne ? Non pas, certes, que je devienne indifférent à l'entente des races et à la coordination des efforts pour faire la grande patrie plus prospère et plus heureuse. Mais il me paraît que, depuis quelque temps, une catégorie de Canadiens français est en train, sous prétexte de bonne entente, de saboter les plus sacrés de nos droits et de nos garanties.[1717]

De cela convint Mgr Paquet, pour qui l'avenir du catholicisme et de l'Église en Amérique était lié au sort de la nation-canadienne-française : « Vous en êtes convaincu comme moi, et vous comprenez aussi bien que moi, que cela nous autorise parfaitement à nous préoccuper beaucoup plus des intérêts franco-canadiens que des intérêts canadiens tout court »[1718]. Validée par Mgr Paquet, ce numéro contenait également un article du futur Mgr Villeneuve – nous nous pencherons sur ces deux figures ecclésiales proéminentes au prochain point. À l'image de Jules-Paul Tardivel, il ne s'agissait aucunement de précipiter l'effondrement de la Confédération canadienne, mais alors que celui-ci semblait plausible, de préparer l'État canadien-français, apte alors à mieux incarner et défendre la vie nationale canadienne-française, rupture ou non du lien confédéral. La loyauté catholique au régime

---

[1716] Correspondance de 1920, citée dans Michel Bock, *Quand la nation débordait les frontières*, *op. cit.*, p. 302.
[1717] *Ibid.*
[1718] *Ibid.*

politique existant, comme le refus de la violence politique révolutionnaire, exigeaient de ne pas causer la division entre compatriotes, mais ne demandait pour autant de faire du régime politique canadien la finalité bon-ententiste de la vie canadienne-française. La charité catholique universelle ne saurait résumer le destin divin canadien-français. Ainsi écrira-t-il en 1937 :

> Si notre histoire a un sens, et elle a un sens, notre seul destin légitime et impérieux, l'aboutissant logique de notre effort de cent soixante-dix-sept ans, pour nous dégager et vivre notre vie à nous, le but nettement visé par la flèche indicatrice, par la ligne toujours montante de notre histoire, ne peut-être [sic] que celui-ci : constituer, en Amérique, dans la plus grande autonomie possible, cette réalité politique et spirituelle, suprême originalité de ce continent, triomphe, chef-d'œuvre d'un splendide effort humain : un État catholique et français.[1719]

Cette volonté de déployer pleinement la nationalité canadienne-française explique par ailleurs non seulement son conflit avec Henri Bourassa au sujet du « séparatisme », ce dernier trouvant excessif, et concrètement contre-productif, l'horizon séparatiste rapproché, mais aussi au sujet de ce que devaient revendiquer les Canadiens français hors Québec. Farouche défenseur de la dualité nationale et des droits des francophones hors Québec, Bourassa ne s'est pas moins fait l'apôtre du compromis dans la crise manitobaine, encore lors de la crise ontarienne, et encore lors de la crise sentinelliste. Au contraire, à moins d'avis explicite de Rome ou de consensus parmi le clergé, Lionel Groulx ne voyait pas de raison de limiter d'emblée l'épanouissement des Canadiens français, certes à l'occasion revendicateur. Là où Bourassa le politicien faisait le pari d'un nouveau nationalisme canadien qui serve les intérêts et le destin des Canadiens français, Lionel Groulx l'historien et prêtre, préparait la suite providentielle du Canada français, dans ou sans le Canada, mais toujours avec les francophones hors Québec, dont l'État québécois ou laurentien serait en quelque sorte l'État-parent.

[1719] Lionel Groulx, *Directives*, *op. cit.*, p. 234.

Encore et toujours, c'est la réalisation du destin catholique canadien-français qui préoccupait Groulx, dont il ne se fera pas l'éteignoir, sachant que la difficulté première pour un petit peuple est d'affirmer son existence, tant le poids d'inertie du minoritaire joue contre lui. Le nationalisme européen n'est pas, pour lui, le nationalisme laurentien. Si cela explique son apparent jusqu'au-boutisme, celui-ci n'est qu'apparent, puisque balisé par la doctrine catholique et papale : il tentera d'ailleurs de modérer plusieurs tentations nationalistes et autoritaristes qui se revendiqueront de lui, dont les jeunes de *La Nation* (1936-1938), de *Vivre* (1934-1935) et les Jeunesses Patriotes (1935-1937), les véritables maurrassiens s'il en est, qui cherchaient à pousser plus (trop) loin la quête politique, en militant pour l'indépendance laurentienne, le renversement de la démocratie parlementaire et l'instauration d'un corporatisme d'État plutôt que social[1720]. Groulx ne s'opposera pas à la condamnation sentinelliste[1721]. Cela explique néanmoins qu'au contraire d'Arthur Maheux, de Thomas Chapais et peut-être d'Henri Bourassa, il ne puisse faire du Canada lui-même la finalité des Canadiens français au nom de la charité chrétienne; un réalisme historien l'en empêche, qui s'ajoute au destin providentiel d'abord canadien-français[1722]. Cela participe enfin de son refus de voir se séparer le

---

[1720] Michel Bock, « Le rapport des groulxistes au politique. Entre tentation et méfiance », *op. cit.*, p. 38-39. Lire également Mathieu Noël, « Un réseau indépendantiste dans le Québec des années 1930 », *Mens*, vol. 11, n° 2, 2011, p. 69-97.

[1721] « L'étude de ce conflit révèle la structuration profonde de l'idéologie groulxiste : relations intimes de la langue et de la foi en même temps que subordination de la première à la seconde, la foi jouissant de la primauté intellectuelle. Pour l'abbé, la juste cause des sentinellistes n'excuse pas leur révolte contre leur évêque, mais, en Amérique, la langue française reste le bouclier de la foi. Ce dilemme le condamne au silence pendant la crise. » Damien-Claude Bélanger, *op. cit.*, p. 7.

[1722] À Arthur Maheux il écrira, en réponse à *Pourquoi sommes-nous divisés?*: « Quelques bonnes âmes me diront, pour leur part : que faites-vous de l'esprit chrétien qui enseigne à ne jamais abandonner le rêve d'une fraternité toujours plus étroite des races ou des nations dans la charité du Christ? À ceux-là je réponds : gardons intact notre idéalisme chrétien, gardons le rêve, l'espoir d'une paix nationale toujours plus ferme, toujours plus généreuse; mais gardons-nous tout autant d'oublier que nous vivons dans un monde terrestre et charnel et que le chrétien, si grand de toute façon, n'est pas nécessairement un grand naïf. Le "génie chrétien", dit fort bien Gonzague de Reynold, est "un spirituel qui se soumet au réel". Que le réel, le pratique, restent donc, au moins de temps à autre, notre terrain d'atterissage. J'insiste : nous ne demandons pas mieux que d'entretenir avec nos associés ce que le réaliste Franklin Roosevelt appelle des relations de "bon voisinage". Pour la paix, pour la bonne-entente, nous restons la même race chevaleresque, loyale à sa parole et à ses engagements, disposée à tout oublier et à tout

national du religieux, le catholicisme social du nationalisme, comme y invitera Georges-Henri Lévesque pour plus d'efficacité sociale[1723]. Si, dans *L'Appel de la race*, publié en 1922, la rupture entre Jules de Lantagnac (catholique anglomane proche des milieux d'affaires anglo-saxons, depuis peu reconverti aux siens) et Maud Fletcher (fille d'un riche banquier anglo-protestant, convertie au catholicisme pour son mariage), a fait beaucoup jaser, et sa théologie mise en doute par Mgr Camille Roy, car elle paraissait justifier le divorce au nom de la nation, ce n'est pourtant pas Jules de Lantagnac qui rompt les liens du mariage dans le roman, mais sa femme, qui l'a averti qu'elle le quitterait s'il prononçait un discours parlementaire en faveur des Canadiens français hors Québec, alors en plein Règlement XVII : en âme et conscience, après avoir consulté le Père Fabien qui lui expose la théorie théologique du volontaire indirect, Jules fit son devoir national. Et sa femme prit la décision de le quitter. Groulx ne plaide pas pour le divorce; il plaide pour le devoir, et une union entre égaux épanouis, laissant à Maud, au Canada anglais, le soin de décider s'ils veulent de cette union, et s'ils souhaitent porter l'odieux de la mésentente.

Son engagement pour l'apologétique canadienne-française exigeait néanmoins la définition d'une doctrine nationaliste claire, celle de l'autonomie croissante du Canada français, sous la primauté du catholicisme, et donc aussi de sa doctrine sociale, ainsi de l'intervention non seulement politique de l'État, mais aussi de son

---

pardonner, toujours prête à faire la moitié du chemin; mais je ne vois point que l'esprit chrétien, qui est un esprit de sagesse et même de sagesse politique, nous oblige à faire seuls tout le chemin, encore moins à prendre l'attitude du vaincu qui arbore le drapeau blanc [...] Solution essentiellement chrétienne, parce qu'elle oppose au puissant, à l'usage immodéré de sa force, la conscience de son droit, de sa dignité; et parce que enfin elle prépare une atmosphère, un état d'esprit d'où ne peuvent manquer de surgir, non plus le mépris des races l'une pour l'autre, mais le respect, l'estime à défaut de charité, seules conditions et pour longtemps, je le répète, de l'union nationale ou réalisable ou possible au Canada. » Lionel Groulx, *Pourquoi nous sommes divisés*, Les éditions de l'Action nationale, Montréal, 1943, p. 26-27. Il ne proposait pas autre chose quelques années plus tôt : « La bonne-entente, certes, j'en suis; et, pour en être, à défaut de mon esprit de catholique, il me suffirait de la tradition française en ce pays. Mais la bonne-entente que je veux, c'est la bonne-entente à deux. La bonne-entente debout. Pas une bonne-entente de dupes. Pas une bonne-entente à n'importe quel prix; doctrine de dégradation, où tout notre rôle consister à émoucher le lion; mais la bonne-entente fondée sur le respect mutuel, sur l'égalité des droits. » Lionel Groulx, *Directives*, *op. cit.*, p. 235-266.

[1723] Pascale Ryan, *op. cit.*, p. 143-151.

interventionnisme social, contre la « seconde conquête » que lui paraissait être le capitalisme impérialiste américain – ce en quoi il rejoignait entièrement Bourassa[1724].

2.4 L'engagement de Mgr Paquêt (1859-1942) et de Mgr Villeneuve (1883-1947) – l'engagement « juste »

Ces débats politiques, en ce qu'ils engagent directement la pensée catholique, trouvent de précieuses explicitations chez ses principaux auteurs ecclésiaux, Mgr Paquet et Mgr Villeneuve, desquels Lionel Groulx était par ailleurs très proche. Tous deux étaient par ailleurs partisans actifs du catholicisme social[1725]. Nous nous concentrerons toutefois ici, à la suite des débats entre Bourassa et Groulx, qui circonscrivent le champ religio-politique de la société globale canadienne-française, sur la question du catholicisme et du nationalisme, entre universalisme et particularisme : on verra combien la réflexion était sérieuse, et combien tous deux s'inscrivaient effectivement dans l'ordre des possibles canadiens-français. Nous reviendrons sur le catholicisme social canadien-français, et plus particulièrement sur le corporatisme social, dans la prochaine section.

« Théologien national », artisan du renouveau thomiste canadien-français, Mgr Paquet s'est continument prononcé pour l'alliance singulière entre la nation canadienne-française et Dieu.

> L'âme tendre, généreuse, communicative du Canadien français semble naturellement faite pour semer les germes du bien et pour propager les principes du vrai [...] Aussi bien, cet apostolat, notre nation l'exerce, non seulement de tout l'effort de sa foi, mais avec toute la fécondité de son sang [...] Sans doute, au-delà des frontières, une nation a surgi qui prend conscience de sa force, et qui grandit comme un géant. Le

---

[1724] À ce sujet, Frédéric Boily, « Les deux conquêtes », *La pensée nationaliste de Lionel Groulx*, *op. cit.*, p. 75-102; Joseph Levitt, *Henri Bourassa and the Golden Calf. The Social Program of the Nationalists of Quebec / 1900-1914*, *op. cit.*

[1725] Lire par exemple : Mgr Louis-Adolphe Paquet, « L'œuvre sociale catholique », *Au soir de la vie. Modestes pages philosophico-religieuses*, Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire, 1938, p. 179-248.

> catholicisme y fait des progrès. Mais vouée passionnément au culte de la matière, est-ce sur elle que l'Église d'Amérique peut fonder ses meilleures espérances?[1726]

Le Canada français était déjà parvenu à éviter deux grandes menaces, que représentent à ses yeux, à degrés variables, l'expansion territoriale américaine, l'assimilationnisme britannique et l'erreur illuministe :

> notre nationalité, depuis qu'elle existe, a couru deux grands dangers : le danger des armes hostiles, et le danger du fanatisme sectaire. Les armes auraient pu tuer chez nous la race française; le fanatisme triomphant eût pu l'amoindrir, la dénaturer, et l'avilir. Or, ni l'un ni l'autre de ces obstacles ne l'ont arrêtée dans sa marche, ni détournée de sa voie.[1727]

Signe renouvelé, s'il en fallait un, de l'élection divine canadien-française. Chaque fois, le Canada français était parvenu à « garder à la patrie ce qui la fait elle-même : sa langue, ses lois, sa religion. »[1728] Cette voie propre, française et catholique, est celle du catholicisme intégraliste, qui ne se « contente pas du soin immédiat des âmes et de la sauvegarde directe des intérêts éternels. Attentive à tous les besoins, elle se préoccupe également de la prospérité temporelle, selon que ce progrès peut concourir au bien moral et à l'avancement social. »[1729] Chacune de ces victoires pour la civilisation catholique n'eut été possible, écrit Mgr Paquet, « si nos cœurs n'étaient animés par le souffle qui inspire les grands et nobles dévouements par l'amour de la patrie. »[1730] Car,

> [r]eligion et patrie n'ont qu'un seul et même autel. En face de ce symbole de foi, et aux pieds de ce Dieu tout-puissant dont l'unique royauté domine toutes les grandeurs de la terre, s'échappent du fond de vos cœurs un immense *credo*, et ces

---

[1726] Mgr Louis-Adolphe Paquet, *Discours et allocutions*, Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire, 1915, p. 22-23.
[1727] *Ibid.*, p. 24-25.
[1728] *Ibid.*, p. 25.
[1729] *Ibid.*, p. 27.
[1730] *Ibid.*, p. 28.

> élans de confiance et d'amour par lesquels respire, pour ainsi dire, l'âme des nations.[1731]

En effet, le « vrai patriotisme » est « quelque chose de mystérieux, d'indéfinissable, de divin. »[1732]

Comme chez Bourassa et Groulx, comme toute une tradition avant eux, la véritable richesse et force des nations est d'abord intérieure. « Il y a la royauté des armes »; « il y a la royauté des richesses et de la finance »; mais

> la vraie souveraineté, celle que tous les hommes acceptent, que tous les esprits acclament, que tous les cœurs, même les plus hostiles, bénissent, c'est la souveraineté du génie mis au service du bien; c'est cette suprême majesté où la foi et la raison, la vertu et la science, la sagesse, la justice, la probité, l'amour, se concentrent comme en un foyer pour projeter leurs rayons bien au delà du temps et de l'espace, pour illuminer, guérir, purifier, féconder; c'est cet ascendant moral auquel rien ne résiste, et qui provoque l'estime, le respect, les regards admiratifs de l'humanité entière, parce qu'il s'exerce pour l'avantage de tous.[1733]

Faire preuve de son génie national, *a fortiori* s'il est catholique, n'est-ce pas faire preuve de communion universelle? Mgr Paquet paraît plonger ici au cœur de la querelle entre Bourassa et Groulx, entre les bon-ententistes et les indépendantistes.

> Le Christ, leur modèle, n'a pas étendu sur la croix ses mains sanglantes pour distribuer aux races préférées des spectres et des couronnes, mais pour embrasser dans une même étreinte tous les hommes et pour répandre sur toutes les races les bienfaits de son oeuvre. C'est de ce principe supérieur que se sont inspirés, à toutes les époques, tous les esprits éclairés et tous les hommes de Dieu; et c'est cette idée maîtresse, inscrite aux fastes de l'humanité croyante, qui imprime à la politique religieuse son caractère véritablement mondial.[1734]

[1731] Ibid., p. 16
[1732] *Ibid.*, p. 16.
[1733] *Ibid.*, p. 206-207.
[1734] *Ibid.*, 274-275.

La « politique religieuse » doit-elle pour autant viser les grands ensembles, favoriser les empires, se fondre dans les puissances? Que nenni. Parmi tous les instruments que donne aux nations la Providence, Mgr Paquet en note deux qui allient plus que n'opposent l'universel et le particulier : la liturgie et la langue nationale. Par la première, à l'heure romaine ultramontaine, tous les peuples communient d'une même voix, fraternellement; par la seconde, la vérité catholique s'incarne :

> [elle] descend bienveillamment de ces hauteurs, et elle entre en relation, en conversation avec les foules [...] Chaque peuple [...] vit et respire par sa langue d'où s'exaltent son passé, ses traditions, ses aspirations. Pour s'associer à cette vie intime et pour agir efficacement sur elle, la Mère et la Directrice des âmes ne saurait se désintéresser du langage national [...] Par un sens avisé des intérêts religieux sans doute, mais aussi par une haute et délicate préoccupation de justice et d'harmonie sociale, l'Église s'est fait une règle d'entourer de tous les égards les langues multiformes et les nations qui les parlent. On ne saurait citer d'elle, j'entends de l'autorité souveraine qui la gouverne, ni une démarche, ni un décret, ni un mot par lequel elle ait enjoint à un groupe quelconque de fidèles d'abdiquer le culte et le parler ancestral. On ne l'a jamais vue, on ne la verra, Dieu merci, jamais poser sur le cœur de ses fils une main de cosaque pour en surprendre et en étouffer les légitimes battements. Elle leur prescrit des dogmes; elle leur impose des devoirs; elle laisse à nul autre le soin de dessiner et de combiner sur leurs lèvres les lettres et le son qui traduisent leurs croyances et qui formulent une prière.[1735]

Il s'ensuit que cette langue, comme ces communautés nationales voulues de Dieu, ont des droits inextinguibles, *a fortiori* celui de remplir leur destin, ici de faire œuvre civilisationnelle en Amérique. Ainsi Mgr Paquet cite-t-il Léon XIII :

> L'Église ne condamne pas ceux qui veulent affranchir leur pays d'une domination étrangère ou despotique, pourvu que cela puisse se faire sans violer la justice. Elle ne blâme pas davantage ceux qui travaillent à assurer aux communes une existence autonome et aux citoyens les facilités de la vie et

[1735] *Ibid.*, p. 275-278.

> l'accroissement du bien-être. Pour toutes les libertés civiles exemptes d'excès, l'Église fut toujours une très dévouée protectrice.[1736]

Mgr Paquet en voit la preuve dans le traitement romain des « nations opprimées » que sont ou furent la Pologne, l'Irlande, l'Arménie, où chaque fois, écrit-il, l'Église a considéré comme « première des libertés civiles, pour une nation ou pour une race », la « faculté de se perpétuer elle-même, de faire revivre en des générations auxquelles se transmettent le sang de ses familles et l'éclat de son génie, les qualités, les vertus, la langue, l'esprit caractéristique des aïeux »[1737]. Thomas d'Aquin, que cite Mgr Paquet, n'a pas professé autre chose :

> notre être et les conditions de notre existence dépendent, comme de causes subalternes, des parents de qui nous sommes nés, et de la patrie dans laquelle nous avons été nourris. Il suit de là qu'après Dieu, c'est aux parents et à la patrie que l'homme est le plus redevable. C'est pourquoi, de même qu'il appartient à la vertu de religion de rendre à Dieu le culte qui lui est dû; ainsi secondairement, c'est le propre de la piété d'honorer les parents et la patrie par un culte convenable.[1738]

Les plus beaux États sont ainsi ceux dotés d'un « patriotisme élargi », c'est-à-dire d'un patriotisme qui fasse place à la diversité des communautés nationales, « et [permette] de réaliser, dans la diversité des aptitudes et des moyens, l'union concertée des efforts. » Ils sont contraires au droit naturel lorsqu'ils font de leur patriotisme un impérialisme qui entend se subordonner et s'assimiler les autres peuples, sinon les empêcher de s'épanouir dans leur être. Cet impérialisme ou nationalisme excessif est un « obstacle à la paix mondiale »; « se trouve ici visée cette forme outrancière et radicale de l'idée nationaliste où, dans les revendications d'un peuple, l'on rejette tout

---

[1736] Mgr Louis-Adolphe Paquet, *L'Église et les Survivances nationales*, Québec, Secrétariat des œuvres, 1924, p. 9.
[1737] *Ibid.*, p. 9-10.
[1738] Mgr Louis-Adolphe Paquet, *Au soir de la vie. Modestes pages philosophico-religieuses*, Québec, Imprimerie franciscaine missionaire, 1938, p. 136.

frein imposé par le droit naturel et divin, et où l'on substitue à la foi de Dieu les prétentions de la force dictées et soutenues par l'orgueil d'un racisme aveugle et farouche. »[1739] C'est de cette doctrine dont Lionel Groulx, écrit Mgr Paquet, s'est doctement inspiré[1740]. Et que « dans l'ensemble, nous ne croyons pas pas qu'il [le Canada français] soit souvent sorti des bornes tracées par nos évêques et le Pape lui-même »[1741]. L'on voit ici combien Bourassa et Groulx parlent du même lieu canadien-français, bien que Mgr Paquet ne voit pas les scrupules du politicien, tout en s'accordant à sa recherche d'un patriotisme élargi, quoiqu'il doit procéder d'abord, en cercles concentriques, du plus petit milieu, de la plus petite et intime communauté.

En cela, juge Mgr Paquet, les Canadiens français sont dans leur droit de revendiquer sereinement, mais fermement leurs droits, surtout dans une fédération qui se dit bilingue :

> n'est-il pas à la fois nettement logique et souverainement équitable que l'on s'emploie, avec modération sans doute, mais aussi avec fermeté, à déduire de ce principe toutes les conséquences qu'il implique? Ce genre de nationalisme n'a, certes, rien d'odieux, rien d'agressif, rien de turbulent; il n'a rien qui puisse être regardé justement comme un obstacle de paix. C'est, – on nous permettra de l'affirmer, – du patriotisme d'un pur et franc métal.[1742]

« Notre ambition », conclut-il son adresse au deuxième Congrès de la langue française,

> c'est de rester ce que Dieu nous a faits, de continuer à honorer d'un culte assidu, pieux et fier, la langue que parlaient nos pères, qui fut, chez nous, l'instrument des pacifiques conquêtes de la foi, et en laquelle nous voyons en même temps qu'un force très précieuse pour l'Église, une parure et une forme supérieure de civilisation pour toute la patrie canadienne.[1743]

[1739] *Ibid.*, p. 140-141.
[1740] *Ibid.*, p. 137-138.
[1741] *Ibid.*, p. 143.
[1742] *Ibid.*, p. 143-144.
[1743] *Ibid.*, p. 144-145.

Après tout, écrit Pie XI cité par Mgr Paquet,

> la société est voulue par le Créateur comme le moyen d'amener à leur plein développement les dispositions individuelles et les avantages sociaux que chacun, donnant et recevant tour à tour, doit faire valoir pour son bien et celui des autres. Quant aux valeurs plus générales et plus hautes que seule la collectivité, et non plus les individus isolés, peut réaliser, elles aussi, en définitive, sont par le Créateur voulues pour l'homme, pour son plein épanouissement naturel et surnaturel et l'achèvement de sa perfection.[1744]

Tout l'enjeu est donc derechef celui des moyens légitimes pour faire valoir cette liberté « première » de perpétuer et de déployer le génie national. À nouveau, l'Angélique docteur est au rendez-vous, pour expliquer ces cas où « l'état violent [...], mais parfois nécessaire, d'une nation injustement attachée dans sa vie ou dans ses biens, est réduite à l'alternative, ou d'abdiquer son rang et son honneur, ou de prendre les armes »[1745]. Trois conditions sont requises pour une « guerre juste » : « l'une regarde l'autorité qui la décrète, la seconde les motifs qui l'inspirent, la troisième les méthodes d'après lesquelles elle se fait. »[1746] Elle doit être un acte de gouvernement, c'est-à-dire décrété par l'autorité politique légitime; en cela, elle doit avoir pour objet « le bien commun, le redressement de torts sérieux causés par des actions ou des invasions criminelles, et qui ne peuvent être autrement réparés »[1747], tout en excluant des motivations illégitimes comme « la cupidité malfaisante, la cruauté vindicative, l'obstination féroce et implacable, la barbarie dans la résistance, la fureur de dominer et autres vices semblables »[1748]; enfin, les méthodes doivent également être justes :

> la force ne fait pas le droit; et le mensonge qui est l'arme des lâches, ne crée pas le bien, et ne s'accorde ni avec la loi

---

[1744] *Ibid.*, p. 293-294.
[1745] Mgr Louis-Adolphe Paquet, *Le Pape et la guerre*, Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire, 1917, p. 8-9.
[1746] *Ibid.*, p. 9.
[1747] *Ibid.*
[1748] Il cite Thomas d'Aquin, *Ibid.*, p. 9-10.

> naturelle ni avec le droit des gens. Il y a des dégradations et des représailles condamnées comme des actes de barbarie par toutes les lois divines et humaines; de même que ces lois réprouvent, comme des crimes infamants, les calomnies et les perfidies dont on use à l'égard de ceux que l'on combat.[1749]

Et même lorsque toutes ces conditions sont remplies, tient à rappeler Mgr Paquet, l'on ne saurait minimiser le fait que « l'état de guerre constitue une situation fâcheuse, anormale, qui atteint la vie publique jusque dans sa source, et qui entrave l'exercice des plus importantes fonctions sociales »[1750].

Si la question de la guerre comme moyen d'accès à l'indépendance ou à une plus grande autonomie ou au simple respect des droits nationaux canadiens-français n'a pas été un enjeu à l'époque, on comprend mieux, d'une part, en quoi l'indépendance d'un éventuel État français peut être de l'ordre de la Providence, soumis aux aléas de la contingence, mais aussi, d'autre part, que le débat récurrent sur la légitimité des demandes canadiennes-françaises, de la sincérité des efforts déployés pour la concorde canadienne eut été récurrent. Sans parler de l'analyse de la situation nationale, à savoir l'étendue de l'avilissement national et donc du droit à la sécession. L'importance morale du choix politique est à nouveau soulignée :

> Les nations atteintes dans leurs biens, ou menacées dans leur vie, par un ennemi puissant, ont sans aucun doute le droit de se défendre. Mais ont-elles le droit, pour réaliser ce dessein très juste, de mettre de côté les procédés de discussion et d'entente mutuelle propres aux créatures raisonnables et de s'obstiner dans une guerre exterminatrice? Ont-elles le droit de repousser tout autre moyen de protection que la violence des armes, et de poursuivre leur oeuvre de défense en maintenant délibérément un état de choses qui dépasse les horreurs de toutes les calamités connues, qui cause à l'Église du Christ d'incalculables dommages, qui transforme de vastes régions en véritables cimetières, et que Benoît XV ne peut se défendre de flétrir, de dénoncer et d'abominer? Ont-elles le droit de prolonger la lutte au prix de leur propre ruine et de la

---

[1749] *Ibid.*, p. 10.
[1750] *Ibid.*

> ruine de la société presque tout entière? [...] vouloir la paix avec le Pape, une paix prompte, solide et équitable, qui répare les torts, concilie les droits, rétablisse parmi les peuples divisés et irrités des rapports de confiance mutuelle et de mutuelle charité, c'est souhaiter que le christianisme triomphe des passions humaines et étende son empire bienfaisant sur les lois, les mœurs et les institutions.[1751]

À l'évidence, Mgr Paquet n'offre pas de réponse définitive au débat que pose exemplairement la querelle entre Bourassa et Groulx, entre le nationalisme canadien et le nationalisme laurentien. Le pendule penche tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. Il fournit toutefois les principes à partir desquels réfléchit la société globale canadienne-française. Il confirme la légitimité de son plein épanouissement, la justesse de sa cause politique, mais convie avec insistance au compromis et à la concorde, puisque le défaut de bonne entente est la guerre, le plus grand des maux, que seul dépasse le mal plus grand de la disparition collective. Les penseurs personnalistes de la décolonisation auront d'ailleurs fort à faire pour démontrer le caractère colonisé du Québec, l'avilissement existentiel de la nation québécoise, et donc justifier sa souveraineté, jusque dans les pages d'*Esprit*, dans les justes bornes pacifiques du référendum, nouveauté politique d'alors[1752]. Si nous avons parlé d'une troisième voie canadienne-française, entre libéralisme et collectivismes, entre impérialisme britannique (ou canadien) et américain, peut-être faudrait-il y ajouter les bornes du patriotisme élargi et du patriotisme national, radicalisées sous les formules du « bon-ententisme » et du « séparatisme ».

À cela, Mgr Villeneuve offre des clarifications supplémentaires, en hiérarchisant les devoirs dus aux uns et aux autres, ce que Mgr Paquet avait plutôt esquissé à l'aune des des cercles concentriques et hiérarchiques qui vont de la famille à la nation, entendue comme collection de familles, puis de la nation à la patrie politique, ici comme collection de nations; déjà point la hiérarchie différenciée des

---

[1751] *Ibid.*, p. 29. Ce qui amenait par ailleurs Mgr Paquet à critiquer la société des nations, où le plus fort l'emporte. Il souhaitait plutôt plutôt la médiation du pape, « arbitre des nations ».
[1752] Stéphanie Angers et Gérard Fabre, *op. cit.*, p. 81-104.

devoirs dus aux différentes communautés naturelles, ce qu'il a en outre confirmé en 1922 en avalisant la proposition de Lionel Groulx et de *L'Action française*, en faisant primer la nation (culturelle) sur la patrie (politique). Voilà peut-être là où le vieil Henri Bourassa se fait zélé, proche de l'appel au martyre, en privilégiant le patriotisme élargi au patriotisme national, en inversant leur hiérarchie naturelle.

De fait, le futur archevêque de Québec s'était déjà fait remarquer par sa collaboration au numéro *Notre avenir politique*, où il signait un article intitulé « Et nos frères de la dispersion? ». Il y écrivait d'emblée « qu'un État catholique et français puisse, au cours du siècle qui s'annonce, prendre place dans la vallée du Saint-Laurent, voilà qui n'est plus, au sentiment de plusieurs, une pure utopie, mais un idéal digne d'ambition, un espoir solidement fondé »[1753]. Il y voyait le « plein épanouissement » de la nation canadienne-française, l'occasion de réaliser sa « vocation surnaturelle » en Amérique :

> que l'indépendance politique rêvée mette notre nationalité dans le rôle auguste auquel la dispose comme de longue haleine l'éternelle Providence; qu'elle devienne ainsi le flambeau d'une civilisation idéaliste et généreuse dans le grand tout que fusionne l'avenir américain; qu'elle soit en un mot, au milieu de la Babylone en formation, l'Israël des temps nouveaux, la France d'Amérique, la nation-lumière et la nation apôtre.[1754]

À l'évidence, c'est de l'effondrement naturel du Canada dont il est question, et donc de la préparation à ce qui suit: « de gré ou de force, le tronçonnement du Canada s'en vient; nous n'aurons pas à l'opérer; nous avons plutôt à le prévoir, à en prédisposer les cassures : et l'on serait mal venu, voire injuste, de nous en incriminer. »[1755] La rupture du lien impérial ne créera pas un seul Canada, mais plusieurs, tant l'un est déjà tout entier américanisé, converti à « l'ogre voisin »,

---

[1753] J.-M. Rodrigue Villeneuve, « Et nos frères de la dispersion? », *Notre avenir politique. Enquête de l'Action française*, 1922, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1923, p. 113.
[1754] *Ibid.*
[1755] *Ibid.*

> non seulement par la langue commune, mais par les idées, les sentiments et les goûts; par les intérêts, les affaires, les amusements; par les sectes, l'école, le théâtre, les magazines et les journaux quotidiens; par une égale licence dans la vie morale, indifférentisme religieux, divorce, malthusianisme, féminisme, démocratie libertaire, égalitarisme social; par un semblable matérialisme dans les idéaux, par un paganisme aussi éhonté dans la jouissance; bref, par une mentalité de même acabit, et une civilisation aussi bornée dans ses horizons.[1756]

Mais l'indépendance d'un État français sur le Saint-Laurent ne serait-elle pas tout aussi susceptible de ralentir la vocation apostolique des Canadiens français, en les coupant de leurs compatriotes et correligionnnaires hors Québec? Bien au contraire, de l'avis de Mgr Villeneuve, puisqu'un État français et catholique pourrait plus aisément et plus efficacement faire entendre sa voix dans ce qu'il restera du Canada, et appuyer avec plus de force sa « diaspora », notamment de ses ressources, « par le feu d'une puissante civilisation catholique et française »[1757]. Il est serait d'autant plus ainsi que la nationalité n'équivaut pas à la patrie politique, et donc la souveraineté d'un éventuel État français ne modifierait pas les liens substantiels entre Canadiens français, de l'ordre de la nationalité :

> l'origine, la langue, le territoire, la forme de gouvernement. Ces éléments sont d'inégale importance; les deux premiers sont l'âme, les deux autres le corps plutôt d'une nation. Autant l'esprit dépasse la matière, autant faut-il que l'unité d'origine et la communauté de langue l'emportent sur celles de la territorialité et la forme politique.[1758]

Le devoir de « charité nationale » n'en serait donc pas entamé, mais plus efficacement déployé, à l'image du processus naturel qu'est celui de l'indépendance : « l'enfant qui devient homme, l'adolescent qui devient majeur, c'est un progrès pour la famille, pour la nationalité : c'est le dessein de la nature qui s'est achevé; et la

---

[1756] *Ibid.*, p. 121.
[1757] *Ibid.*, p. 119.
[1758] *Ibid.*, p. 127.

nature non dévoyée incline au bien, y aboutit. »[1759] À condition, comme le rappelait Mgr Paquet, d'y arriver sans compromettre les fins dernières, mais au contraire en s'inscrivant à leur suite jusque dans les moyens :

> L'esclave qui sort de ses liens, le pupille qui laisse la tutelle, le colon qui s'affranchit, l'homme de la plèbe qui gagne ses libertés civiles, quand ils savent le prix de la liberté et la façon d'en user, tout cela est un bien pour la société, et pour la civilisation humaine. Ainsi une colonie qui deviendrait une nation, une Province qui deviendrait un État, par l'évolution régulière et juridique des finalités sociales, ce serait un gain pour l'humanité.[1760]

Il y voit pour exemples heureux « les noms de l'Irlande, de la Pologne, du Tyrol, du Trentin, de la Lettonie, de l'Eslavonie et des Balkans »[1761]. Comme l'écrivait Lionel Groulx en introduction au numéro, « [c]ar être, pour un peuple comme pour l'individu, ce n'est pas seulement faire nombre et figurer. C'est dépasser le niveau de la morne existence; c'est posséder l'intégrité de son moi, le plein exercice de ses facultés, c'est s'épanouir dans la beauté de sa personnalité morale »[1762]; « être nous-mêmes, absolument nous-mêmes, constituer, aussitôt que le voudra la Providence, un État français indépendant »[1763].

Quelques années plus tard, le désormais cardinal Villeneuve précise le « devoir et [la] pratique du patriotisme », dont les uns « l'exacerbent » et les autres en font un « invertébré », « les uns le méconnaissent, d'autres le travestissent », les uns en font un « nationalisme féroce », d'autres versent dans « l'internationalisme délétère ». À nouveau est posée la question de la troisième voie, celles des moyens et

---

[1759] *Ibid.*, p. 134-135.
[1760] *Ibid.*, p. 135.
[1761] *Ibid.*, p. 138.
[1762] Lionel Groulx, « Notre avenir politique », *Notre avenir politique. Enquête de l'Action française*, *op. cit.*, p. 22. Et de citer Paul Bourget : « Être pour un peuple ne consiste point à respirer, manger, boire. Il n'est vraiment que s'il ne relève que de soi, s'il ne pense que pour soi, s'il sent sa route à soi, s'il pense ses idées à soi, s'il est indépendant au plein sens du mot, chargé d'une si simple et si forte signification. » *Ibid.*
[1763] *Ibid.*, p. 29.

des hiérarchies, entre patriotisme élargi et patriotisme national. Mgr Villeneuve explique qu'il faut

> cultiver le patriotisme qu'inspire la Foi [...] [celui qui] tient le milieu entre ces excès, non en combinant les outrances des uns avec les lâchetés des autres, mais en dominant de toute la hauteur de la justice et de l'amour l'égoïsme racique autant que l'égoïsme individuel.[1764]

Sans surprise, à l'instar de Mgr Paquet, sa conception de la patrie s'inspire doctement de celle de Saint Thomas d'Aquin, qui renvoie à l'amour dû aux parents :

> *Patria* vient de *pater*. Il est remarquable que le Docteur commun de l'Église, Saint Thomas d'Aquin, place dans l'orbite de la piété filiale la piété patriotique. Comme nos parents, aussi bien, et avec eux, la patrie nous a amenés à l'existence et à la vie. Elle est leur extension, ils en sont le centre et le cœur. Voilà pourquoi l'Église admet le patriotisme et l'impose à ses fidèles [...] [c]ar, répétons-le, la patrie, elle aussi, nous engendre, et nous lui devons un retour filial. La race de nos ancêtres, avec les mots qu'ils nous ont appris et les idées qu'ils nous ont ainsi incrustées dans le tempérament; la terre de la patrie qui nous donne l'air, le soleil et le pain dont s'est formé et enrichi notre sang; l'atmosphère sociale et politique que nous respirons en notre pays et qui nous habitue l'âme à divers sentiments humains, fournissant à notre esprit de quoi vivre et penser : voilà la patrie, voilà d'où nous avons été tirés et faits hommes.[1765]

Il s'ensuit que trois éléments forment la patrie selon Mgr Villeneuve, « les origines ancestrales, le sol où l'on vit, le cadre politique qui l'entoure », tous d'inégale importance, *a fortiori* dans un cadre politique plurinational, qui complique l'attachement filial, « le devoir qui en découle », alors qu'en France ou en Angleterre « patrie et nation ont un sens plus net », s'agissant d'un « pays où tous les descendants d'ancêtres communs habitent seuls le sol confié à une même autorité

[1764] J.-M. Rodrigue Villeneuve, *Devoir et Pratique du Patriotisme*, Tract n° 10, *L'Action catholique*, Québec, 1935, p. 3-4.
[1765] *Ibid.*, p. 5.

politique »[1766]. Ainsi, en ordre d'importance descendante, Mgr Villeneuve nomme l'Empire britannique, « une patrie dont les liens sont des plus relâchés et ne réclament, à part la sympathie commune due à tous les peuples de l'humanité, qu'un attachement constitutionnel »; le Dominium, « au point de vue politique, nous est une patrie au sens strict, nous accordant la protection de ses lois, et nous soumettant aux influences de sa vie constitutionnelle »; la Province, qui forme « avec son autonomie relative, un cadre plus restreint et plus fort de notre devoir patriotique »; celle-ci constitue dès lors davantage qu'une patrie politique, en ce qu'elle « enveloppe » les « petites patries », c'est-à-dire « le sol, le territoire de la ville ou de la campagne où l'on est né, la paroisse natale, celle où l'on a grandi ou qu'on habite depuis longtemps, avec, pour ainsi dire, toutes les racines qui nous relie à la grande. Si à l'autre doit fidélité, pour celle-ci on a tendresse et attachement »[1767]. De fait, c'est dans cette province, dans ces rameaux de petites patries, que se déploie au mieux « la langue » « qu'on parle », et qui constitue l'élément de la patrie « le plus intime, le plus personnel, le plus vivant, le plus formel de tous ceux qui la constituent »[1768]. Patrie politique et patrie culturelle, patrie et nation, toutes invitent au devoir patriotique, mais différemment, selon le don premier, existentiel, qu'elles offrent à la personne, à son épanouissement collectif qui en dépend.

Ainsi Mgr Villeneuve peut-il distinguer entre le « devoir de justice » et le « devoir d'amour ». Cette distinction lui permet de répondre à l'épineuse question qui taraude les catholiques canadiens-français d'alors et qui tend à diviser Henri Bourassa et Lionel Groulx, à l'instar de l'engagement politique en faveur du nationalisme canadien ou en faveur du nationalisme laurentien : « devons-nous subordonner nos affections et nos dévouements pour la Province à ceux du Dominion ou réciproquement? Devons-nous être plus français que canadiens, ou plus canadiens que français? Notre nationalisme sera-t-il du canadianisme *at large* ou du

---

[1766] *Ibid.*, p. 8.
[1767] *Ibid.*, p. 8-9.
[1768] *Ibid.*

provincialisme laurentien? »[1769] Au Dominion, répond Mgr Villeneuve, les Canadiens doivent justice; aux Provinces, qui contiennent les « petites patries », les Canadiens doivent amour; du bas vers le haut, du plus intime au plus abstrait, « la vie provinciale féconde la vie nationale. Tout comme dans l'organisme humain, la vitalité de chaque système influe sur la santé totale, tandis que le refroidissement et l'abaissement d'une fonction locale anémie à son tour et finit par tuer la vie »[1770]. En cela, le Canada français doit au Dominion d'être fortement lui-même; il se doit de

> fourni[r] à d'autres les vertus de son caractère, les fruits de sa civilisation. Plus donc, dans les limites de l'ordre, l'élément canadien-français s'affermira lui-même, accusera en traits forts de sa personnalité, mettra en exercice les instincts spécifiques de la race dont il est issu, plus il entrera vraiment dans l'esprit du pacte confédératif et répondra à l'obligation de justice constitutionnelle qui en est résultée. Autrement, il apporterait, comme contribution à son pays, de la faiblesse et de la lâcheté. Ce qui ne saurait enrichir ni la race française ni le Canada entier.[1771]

En bref, « [p]lus pressants sont donc mes devoirs d'amour envers les miens; plus envers les autres j'ai des devoirs de justice »[1772]. Ces obligations s'appuient et se complètent selon Mgr Villeneuve[1773]. Faire respecter le pacte constitutionnel favorise tous les Canadiens qui sont protégés de sa justice; promouvoir les petites patries permet de contribuer distinctement et originalement à la Confédération, dans toute la force de l'authenticité et de la diversité. Devoir de justice, devoir d'amour, tous deux favorisent de meilleures et plus fortes solidarités entre Canadiens : épanouis en soi et pour soi, ils peuvent l'être pour les autres.

Ce devoir de patriotisme « devra être intégral, constructif et chrétien »[1774], conclut Mgr Villeneuve. « Intégral, c'est-à-dire qu'il s'exercera dans tous les

---

[1769] *Ibid.*, p. 11.
[1770] *Ibid.*, p. 12.
[1771] *Ibid.*, p. 12-13.
[1772] *Ibid.*, p. 13.
[1773] *Ibid.*, p. 14.
[1774] *Ibid.*, p. 15.

domaines et sur tous les points. L'une des étroitesses de l'esprit humain est que chacun veuille réduire le tempérament et l'action des autres à sa propre mesure. »[1775] La vie politique y appelle tout particulièrement, car c'est là où « le devoir patriotique est encore des plus urgents ». L'« esprit de parti »[1776] y est pour quelque chose : « de part et d'autre, déjà, on se sert de tout pour abattre l'adversaire, et je cherche ce qu'en gagne le bien commun. »[1777] Il en est de même sur le terrain économique, social, artistique, et tous les autres, écrit Mgr Villeneuve :

> Il faut former un état d'esprit qui excite en nous l'épanouissement des qualités françaises, et nous habitue à exiger une solution qui tienne compte de nous comme tels [...] Faudra-t-il pour cela exiger notre sortie de la Confédération, je ne le crois point. Quoi qu'il en soit, c'est la seule manière de travailler à la maintenir. Autrement, une jeunesse naîtra qui en fera éclater les liens.[1778]

Ce patriotisme intégral devra également être constructif. Ni verbal, ni passif, ni seulement belliqueux, « notre patriotisme doit bâtir ». « Il suffit pour nous de l'être solidement, sans en demander pardon à personne, sans en être étonnés nous-mêmes. »[1779] Dans tous les cas, ce patriotisme devra être chrétien :

> cela veut dire qu'il faut prier pour la patrie et lui garder sa religion. Car celle-ci entre dans notre physionomie nationale. Et nous avons raison de penser que le jour où nous aurions renoncé à notre catholicisme, nous aurions cessé d'être les Français que nous devons être. Et puis, il faut croire à la mission de notre patrie.[1780]

Mais si la langue et la religion sont liées, l'Église « saura vous exhorter à ne point vous désister vous-mêmes d'un langage qui enveloppe dans ses formules toute la foi

---

[1775] *Ibid.*
[1776] *Ibid.*, p. 17.
[1777] *Ibid.*, p. 16.
[1778] *Ibid.*, p. 21.
[1779] *Ibid.*, p. 22.
[1780] *Ibid.*, p. 26.

de vos pères »[1781], il ne faudrait pour autant les « confondre », voire inverser leur hiérarchie :

> Ne la [l'Église] chargez point d'un devoir qui vous incombe à vous-mêmes. La langue et la civilisation françaises sont par elles-mêmes des biens naturels dont vous êtes les légitimes propriétaires, et donc les premiers défenseurs, comme de toutes vos propriétés et de tous vos trésors. À leur sujet, l'Église vous enseigne la justice et l'économie, elle vous en montre le légitime usage, à vous de vous en servir selon sa doctrine [...] Je veux bien que nous, vos évêques et vos prêtres, nous ayons à faire notre part. Mais, messieurs, je vous prie de ne n'oublier point que nous sommes chargés d'abord des âmes, de toute race et de toute langue. Et que si vous avez un héritage social et national à conserver, c'est à vous de vous en donner la peine, à vous de vous dresser avec fierté et avec noblesse, à vous de garder la main sur votre domaine. Nous ne vous arrêterons point; nous vous applaudirons; nous vous rappellerons, s'il y a lieu, la hiérarchie des biens, et par conséquent la hiérarchie des amours. Et que, parfois, pour un patriotisme plus haut, pour le bien divin, les exigences et les ambitions patriotiques d'ailleurs les plus légitimes doivent être sacrifiées provisoirement par des motifs de prudence, de charité, de dévouement et de religion.[1782]

Peut-on résumer? Priorité « amoureuse » à la patrie culturelle, celle dont dépend l'épanouissement de la personne, travail sincère pour la « justice » politique, celle qui pose le cadre du développement de la patrie culturelle. Si la hiérarchie des devoirs est posée par Mgr Villeneuve, les moyens d'expression du patriotisme national ont été précisés par Mgr Paquet, avec pour ligne rouge le mal qu'est la guerre, et le devoir catholique de tendre à la concorde, celle du patriotisme élargi. Ainsi la question du régime politique est-elle une question limite, à ne franchir que pour des raisons de survie et par des moyens doctes; ainsi la question de la nationalité est-elle une question existentielle, qui enjoint à tous les déploiements de l'*être*, sans que l'*existence* ne corrompe l'*essence*, catholique. Faut-il voir dans ces réflexions

---

[1781] *Ibid.*, p. 24.
[1782] *Ibid.*, p. 25.

éthico-politiques l'abstraction apolitique du Canada français? Nous y voyons plutôt la recherche active d'une voie politique originale, à laquelle ont contribué Bourassa et Groulx, et qui corresponde à la définition profondément éthique de la nation canadienne-française, celle de sa « tradition discursive »[1783].

3. *Mise en sens*, *mise en forme* et *mise en acte* de l'engagement politique et étatique du catholicisme social et des néo-nationalismes

3.1 Aux sources du catholicisme social et des néonationalismes : bien commun, dignité de la personne et Jacques Maritain – mise en sens

Avant que le personnalisme ne rappelle le primat de la personne, et sans qu'il n'y ait de contradiction nécessaire, c'est l'importance du Bien commun, liée à la nature sociale de l'homme, qu'a rappelée le renouveau thomiste auguré par Léon XIII face aux libéralismes et aux matérialismes. C'est là le sens du premier catholicisme social, celui qui trouve dans la Tradition de l'Église, comme dans le respect des traditions et des communautés populaires, l'impulsion à domestiquer l'anarchie libérale, capitaliste, protestante et étatiste. Nous ne reviendrons que rapidement sur ce que nous en avons déjà dit en ouverture de chapitre. Nous chercherons surtout à souligner en quoi le catholicisme social, et plus largement le renouveau thomiste, approfondissent le rôle sociétal conféré à l'Église, devenue Église-Providence, et ouvrent de nouvelles questions sur la place du catholicisme en société, particulièrement en lien à la définition et à l'institutionnalisation du Bien commun. En cela, la figure de Jacques Maritain s'imposera, et permettra de distinguer le nationalisme du catholicisme intégral, d'une part, du catholicisme du nationalisme intégral de Charles Maurras, d'autre part.

En effet, la pensée thomiste s'enracine dans celle d'Aristote, pour qui l'homme est d'abord un être social. Le temporel y acquiert toutefois une valeur

---

[1783] Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.*, p. 16.

ajoutée, révélée, celle de participer des fins dernières : le mondain ne se résume donc pas à une vallée de larmes, mais procède de la nature voulue par Dieu, appelée à être élevée aux fins connues de Dieu. La pensée thomiste y ajoute la primauté de la dignité de la personne humaine, faite à l'image et selon les desseins de Dieu, avec qui elle peut entretenir un dialogue plus ou moins intime, plus ou moins médié. On trouve là une double tension : le mondain acquiert une certaine autonomie, dans la mesure où il est sacralisé; il doit toutefois être rapporté aux finalités dernières que l'Église, détentrice du dépôt sacré de la Tradition, est à même d'indiquer au monde. Ainsi l'Église est-elle amenée sur le terrain du social, est-elle amenée à confessionnaliser l'espace et les organisations sociales, est-elle amenée à définir une doctrine sociale qui, si elle ne dicte pas les modes d'organisation de la société, les informe décisivement. Le laïc catholique, à l'instar d'Henri Bourassa, se trouve dans cet entre-deux, amené à participer à la vie de la société à partir de son lieu propre, reconnu, mais en dialogue constant avec l'Église. Plus l'écart entre le monde proposé par l'Église et le monde proposé par la société se fera grand, et plus la tension croissante favorisera une redéfinition de la surnature (sous la forme de « valeurs » plutôt que de « formes ») et/ou le renversement hiérarchique entre nature et surnature, entre monde et surmonde. La tension se fait également jour dans le rapport entre le Bien commun et la dignité première de la personne : si la société doit être orientée vers le Bien commun, à l'image de l'Amour unitaire et indivisible (quoique particulier) de Dieu pour tous, si c'est par ce Bien commun dont l'État a notamment charge que la personne trouve à se réaliser et à s'épanouir, sa mise en œuvre doit être contenu dans certaines bornes, *a fortiori* lorsque l'État est en cause, sous peine de se substituer à la personne. Dans le contexte de la première moitié du XXe siècle, avec pour arrière-plan les luttes ultramontaines pour la souveraineté de l'Église, contre les libéralismes qui placent l'individu, la Raison et l'État au sommet des finalités sociétales, c'est le Bien commun de l'Église-institution qui est mis de l'avant, au nom de la primauté du spirituel.

Tel que l'écrit Roland Minnerath, « le *bien commun* est inséparable de l'existence de la société. Il en constitue la finalité. Le bien commun est le but de la production sociale. Il permet aux hommes en société de tendre vers le bonheur »[1784]. Il découle de cela l'exigence de « *solidarité* », car

> la personne, pour exister, a besoin de l'apport des autres, aussi bien du savoir et des matériels et culturels accumulés par les générations antérieures que des prestations de ses contemporains. Nul ne peut vivre livré à lui-même, dans une nature hostile. Que chaque membre de la société en soit conscient et s'efforce de cultiver la solidarité comme une vertu personnelle. La société, à son tour, organise la solidarité.[1785]

S'ensuit le principe de « *subsidiarité* », par lequel la société et l'État organisent certes le Bien commun, mais précisément afin que les personnes s'organisent selon leurs finalités propres, sans se substituer à elles. La subsidiarité

> concerne l'organisation de la société, et plus précisément le rapport entre ses diverses composantes naturelles. Par composante naturelle, il faut entendre la famille, la commune, la région, l'entreprise ou l'administration dans laquelle on travaille, le monde associatif, bref toutes les formes d'organisation appelées corps intermédiaires, qui se situent entre la famille et l'État. Même l'État n'est plus un horizon qui assure tous les aspects du bien commun [...] la subsidiarité jaillit de la nécessité de bien gouverner et de laisser à chaque groupement naturel l'espace vital qui lui revient.[1786]

Il n'empêche que l'État, même s'il n'a qu'un rôle supplétif à jouer, peut être amené à « intervenir dans tout domaine et à tout niveau où son intervention supplétive est nécessaire et désirée. »[1787] On peut penser que plus le Bien commun est substantiellement défini, notamment par la doctrine sociale de l'Église et la Tradition

---

[1784] Roland Minnerath, *op. cit.*, p. 38.
[1785] *Ibid.*
[1786] *Ibid.*
[1787] *Ibid.*, p. 39.

de l'Église, ancrées dans une certaine anthropologie de l'homme jugée immuable, et plus l'État, si la société s'en éloigne, peut alors être amené à s'investir dans la société, tout autant que l'Église, et plus encore qu'elle si l'État semble seul avoir les outils – économiques, politiques, administratifs – nécessaires.

Ainsi en est-il dans le monde catholique dans la première moitié du XXe siècle, aux prises avec les crises économiques, et avec le sentiment que l'individualisme libéral, aussi celui du parlementarisme démocratique, éloignent du Bien commun substantiellement défini :

> *A temporary strengthening of the role of the State in the social sphere could be reconciled with the opposition to the Leviathan. It was only in anticipation of the recovery of the binding forces in society – with professional associations to the fore – that the State was called to restore solidarity among people [...] Nevertheless [...] in the Catholic tradition, the State remained the most important social bond. It was a natural and necessary given, with a positive goal and an indispensable function. Above all, it had to promote the common good.*[1788]

Les appels de toute la classe intellectuelle canadienne-française à se situer « au-dessus des partis » participe de ce sentiment que le Bien commun, ici à forte valeur nationale, car véhicule privilégié d'une société catholique, est détourné par des facteurs endogènes (incurie des élites politiques) et exogènes (impérialisme britannique et américain) des desseins bienheureux de la Providence. En cela, si les années 1930 font pour plusieurs figure de « première Révolution tranquille », notamment parce que les mouvements de jeunesse personnalistes commencent à voir le jour, ces années sont bien davantage, pour les contemporains d'alors, la précision des politiques, notamment étatistes, que doit entreprendre une société catholique. En effet, le « corporatisme social », à distinguer du « corporatisme étatique », se voit affirmé par Pie XI dans l'encyclique *Quadragesimo Anno* (1931).

[1788] Emiel Lamberts, *op. cit.*, p. 262, 286.

Cette rapide mise en perspective permet de comprendre la place circonstanciée conférée par le catholicisme à l'État et au politique, et ainsi à la primauté du spirituel chez Jacques Maritain, qui s'opposera au politique d'abord de Charles Maurras – et qui permet de distinguer le nationalisme canadien-français du nationalisme de *L'Action française* de Paris. Chantal Delsol apporte un soin particulier à indiquer la place supplétive, et le « devoir d'ingérence », concédés à l'État dans l'encadrement catholiquement inspiré de la société, en soulignant qu'en aucun temps la primauté accordée à la personne et à sa dignité ne saurait être entachée par une recherche précipitée du Bien commun, avec recours indu aux moyens de l'État, bien que la tentation se fera pressante et actée dans les régimes autoritaires corporatistes, pavant la voie, après la Deuxième Guerre mondiale, à une ouverture, voire une réduction, de la définition du Bien commun :

> le personnalisme ne se détache pas de l'organicisme parce qu'il pose la dignité fondamentale de l'homme, ce que Thomas d'Aquin avait déjà fait. Mais parce qu'il englobe la liberté [relative] des fins dans cette dignité, ce que Thomas d'Aquin n'avait pas fait, et ce que rejettent également les néo-thomistes partisans de l'organicisme [...] Ce que les néo-thomistes organicistes reprochent aux personnalistes, ce n'est pas de rétablir le primat de la dignité humaine face au libéralisme classique, mais de fonder leur théorie sur le primat de la dignité et de la liberté individuelles, au détriment du bien commun [un tant soit peu] objectif.[1789]

En effet, la doctrine sociale de l'Église, ainsi que le corporatisme social, proposent un Bien commun objectif ou substantiel à la société et aux individus, que l'État est appelé à aider à réaliser.

> [L]e bien commun est un concept de la société naturelle et concrète, issu d'une anthropologie. Il signifie que l'homme, parce que social de nature, désire naturellement le bien de tous, et travaille donc au bien commun non pas dans la société rêvée, mais dans la société concrète [...] La société est un tout

---

[1789] Chantal Delsol, *L'État subsidiaire. Ingérence et non-ingérence de l'État : le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne*, *op. cit.*, p. 181, 180.

> formé de parties articulées, chacune participant au bien du tout selon ses propres capacités, et requérant du tout les conditions de sa vie. La définition traditionnelle du bien commun ne se conçoit que dans une société organique, entendant l'individu aussi lié à la société que la branche à son arbre ou que la main au corps. Le tout se trouve évidemment valorisé par rapport à la partie, qui se sacrifie à lui pour son propre bien [...] Le bien commun entendu en ce sens sous-tend d'évidence une société holiste, récusant l'autonomie [complète] de la personne à l'intérieur du tout social. L'homme singulier ne choisit pas [en soi] le contenu du bien commun ni par conséquent celui de son bien propre. Le bien commun est déterminé par une doctrine extérieure, non pas au sens où elle serait imposée d'en haut ou par contrainte, mais au sens où elle émane d'un consensus interne, largement partagé, mais qui n'a pas été reconnu par chaque individu singulièrement [...] Ceci n'est possible que parce que la description du bien commun est considérée comme une vérité objective.[1790]

Pareille vision des choses pose peu de problèmes dans le cadre d'une société démocratique, où le jeu politique mène à la modification de la définition partagée du Bien commun, peu de problèmes dans le cadre d'une société plus ou moins homogène, et peu de problèmes dans une société où l'état social et la culture correspondent à la vision anthropologique historique de l'homme. L'équilibre est toutefois fragile, comme il l'est toujours, et le corporatisme étatique des régimes autoritaires auto-proclamés d'inspiration catholique a conduit à l'impatience étatiste, celui de réaliser sur terre le Royaume qui ne saurait y être. Répétons-le, plus le Bien commun objectif est clairement défini, plus il semble possible ou impératif de l'atteindre, et plus est forte la tentation politique de le réaliser *hic et nunc*... au risque que « la liberté [relative] des finalités va apparaître sur les ruines de l'ancien bien commun. »[1791] Voilà pourquoi le « corporatisme d'État » apparait comme une déviance de l'idée subsidiaire; dès la subsidiarité peut-elle être, dans certains cas, le

---

[1790] *Ibid.*, p. 176.
[1791] *Ibid.*, p. 169.

« paravent de l'étatisme ». Salazar, par exemple, se disait ouvertement « anti-démocrate, anti-parlementaire, anti-libéral, pour l'État corporatif »[1792]. L'objectivité substantielle du Bien commun peut paraître tel – la famille, la patrie, les divers ordres – que l'État se croit mandaté pour l'imposer à la société et l'organiser à cette fin. Il peut décréter d'en haut les corporations qu'il fera naître, en fixer les règles de fonctionnement, en fixer les adhésions, jusqu'aux contours de la famille et le rôle des individus. Paradoxalement, plus il organise les corporations, plus celles-ci croissent en puissance, et il n'est pas certain qu'elles aient toujours plus que l'intérêt de leurs membres en tête, ce qui redouble le devoir d'ingérence de l'État, plus que jamais plénipotentiaire. Chez Salazar, explique Delsol,

> au départ, il ne s'agit pas d'une proclamation étatiste ou totalitaire, mais d'un refus de la lutte ouverte des intérêts individuels. L'étatisme sera une conséquence, alors qu'il sera une finalité chez Mussolini. Le gouvernement ne se contente pas d'harmoniser les diversités et de protéger les droits, et la politique au sens aristotélicien se veut dépassée : il doit unifier les forces sociales vers le bien commun, défini par lui [...] le principe de subsidiarité est enserré dans un système de pensée qui définit précisément les contours du bien commun, et réoriente le principe en le dénaturant. L'idée maîtresse de capacité, qui dicte la limite de l'intervention de l'État subsidiaire, a ici complètement disparu au profit d'une définition de l'homme différente. De larges pans de la liberté individuelle se trouvent niés par la crainte des abus néfastes. Il s'agit d'un étatisme sous-tendu par une éthocratie, d'un gouvernement des valeurs morales au détriment de l'initiative individuelle. Le salazarisme est victime du mythe de la représentation parfaite.[1793]

S'il s'agit d'un dévoiement chez Salazar, la pente par laquelle l'État est amené toujours davantage à intervenir pour garantir un Bien commun objectif substantiel, il est d'emblée posé chez les totalitaristes mussoliniens, et plus encore dans le nazisme. Il ne s'agit plus alors d'amener un réel sacralisé à se diriger vers ses fins dernières, ce

---

[1792] Cité dans *Ibid.*, p. 160.
[1793] *Ibid.*, p. 160-161.

qui implique une modestie de l'État, mais de créer l'homme nouveau apriori défini, avec les pouvoirs de l'État plénipotentiaire. « La première [voie] ne représente qu'un appel à une réorganisation sociale [plus ou moins] spontanée, la seconde développe un système nouveau, visant à la fois à supprimer politiquement la représentation des opinions, et économiquement la concurrence et le libre-échange. »[1794] C'est la première voie que l'Église appuie avec son idée de corporatisme social, avec devoir d'ingérence supplétif et limité de l'État[1795]. Il y a alors la bonne troisième voie, et la troisième voie dévoyée. C'est aussi, plus largement, ce qui distingue Maritain de Maurras, le Canada français de la première moitié (ou du deuxième tiers) du XXe siècle des régimes autoritaires corporatistes.

La « religion de Maurras »[1796] est en effet une religion politique[1797], qui voit dans le catholicisme et l'Église catholique non pas un souffle évangélique, ouvert aux mystères de la Providence, mais une institution sociale nécessaire à la vie des sociétés et plus encore un modèle politique dont doit s'inspirer tout régime politique sain. Jusque dans l'appréciation du catholicisme, c'est bien le politique qui prime, à l'instar de l'éloge schmittienne de la « forme politique » du catholicisme romain[1798]. Ils y trouvent un principe d'ordre, un principe d'autorité, un principe d'institution socialement visible, à l'anthropologie collectiviste et immuable.

> Sa religion [à Maurras] est une religion de la beauté, dont le centre se situe à Athènes et peut atteindre Florence, Rome, ou, à la rigueur, Paris, mais dans l'exacte mesure où le regard et la fidélité restent fixés sur l'Acropole. [L]a seule vue du

---

[1794] *Ibid.*, p. 158.
[1795] *Ibid.*
[1796] Jacques Prévotat, « La religion de Maurras. Sur des livres récents notamment celui de Victor Nguyen », *Commentaire*, n° 61, 1993, p. 161-167. À cet égard, pour un véritable rapprochement canadien-français, Pierre Trépanier, « La religion dans la pensée d'Adrien Arcand », *Les Cahiers des dix*, n° 46, 1991, p. 207-247.
[1797] « La *religion politique* sacralise un système politique fondé sur le monopole irrévocable du pouvoir, sur le monisme idéologique, sur la subordination obligatoire et inconditionnelle de l'individu et de la collectivité à ses lois : elle est, de fait, intolérante, autoritaire, intégriste, et cherche à imprégner le moindre aspect de la vie individuelle et collective ». Emilio Gentile, *Les religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, p. 16.
[1798] Carl Schmitt, *La Visibilité de l'Église. Catholicisme romain et forme politique. Donoso Cortés. Quatre essais*, Paris, Éditions du Cerf, 2012.

> crucifix lui donne la nausée [...] Cette religion qui divinise la souffrance écoeure.[1799]

Ce qu'il retient du catholicisme, ce n'est pas son humanisme individualiste,

> c'est sa durée, sa continuité à travers les âges, son aptitude à transmettre la tradition, à lier entre elles les générations [...] [Le catholicisme] traduit, canalise et absorbe la diversité des désirs humains et leur donne forme et moule. Il définit les dogmes, trace la frontière entre le licite et l'illicite. Le protestantisme, en revanche, abandonne l'homme à l'incertitude et au désarroi, faute de marquer nettement la frontière entre croyance et incroyance.[1800]

Cet entendement maurrassien du catholicisme, lui-même par ailleurs ouvertement athée, avait de nombreuses résonnances auprès des catholiques, Français et autres, alors que l'Église s'opposait depuis la Révolution française au libéralisme, au culte de l'individu, de sa raison comme de sa subjectivité, pour leur rappeler le Bien commun. Il proposait aux catholiques français le retour à la monarchie, qui réserverait naturellement à l'Église la place de choix qu'elle occupait naguère, alors religion d'État. Comme l'écrit Michel Bock, à la suite de Jacques Prévotat,

> avant la condamnation [1926], la « fusion » était « naturelle » entre le mouvement maurrassien et ses membres catholiques, lesquels « viv[ai]ent d'un même élan la défense de leur foi catholique et leur adhésion à la ligue d'Action française », en dépit de la diversité idéologique et philosophique que contenait cette dernière.[1801]

Il n'empêche que la condamnation papale de *L'Action française* maurrassienne en 1926, eut tôt fait de distinguer au sein de la mouvance diverses

---

[1799] Jacques Prévotat, « La religion de Maurras. Sur des livres récents notamment celui de Victor Nguyen », *op. cit.*, p. 164.
[1800] *Ibid.*
[1801] Michel Bock, « Lionel Groulx devant la France catholique: contacts, échanges et collaboration », *op. cit.*, p. 34.

obédiences. Tous, en effet, n'étaient pas là au nom des mêmes idéaux, dont les modalités d'expression se trouvent alors changeantes. En effet, la

> synthèse subjective maurrassienne impliquait une adhésion exclusive aux valeurs collectives de la société, une discipline rigoureuse et volontaire de toutes les facultés individuelles au service de la collectivité, une quasi-fusion de l'individu dans la nation, bref une conception du monde d'ordre religieux, une véritable déification de la nation.[1802]

L'idolâtrie de la nation comme l'étatisme s'en trouvaient affirmés, et plusieurs maurrassiens furent de Vichy. Mais tous, à *L'Action française* de Paris, n'étaient des « maurrassiens catholiques », qui « mettent au premier plan leur conviction maurrassienne et adhèrent à un catholicisme de tradition et de conformité, qui ne relève pas toujours de la foi religieuse »[1803]. Et tous, donc, ne réagirent pareillement à la condamnation papale. Les « maurrassiens catholiques » réagirent par une série de contre-lectures théologiques, qui justifièrent le *Non possumus* du 24 décembre 1926[1804] : « entre le pape "provisoirement régnant" et le Maître, qui détient la vérité politique, le choix en faveur du second n'implique aucun état d'âme. »[1805] Il en va autrement des « catholiques maurrassiens », qui « vivent le drame de la déchirure entre deux fidélités », qu'ils exprimeront ainsi :

> stricte distinction des ordres, conformément à l'orthodoxie. Ils s'affirment tout ensemble les fils les plus soumis dans le domaine religieux, et les plus libres dans le domaine politique. Leur appartenance aux œuvres catholiques et leur statut de

---

[1802] Jacques Prévotat, « La religion de Maurras. Sur des livres récents notamment celui de Victor Nguyen », *op. cit.*, p. 165.
[1803] Jacques Prévotat, « Les milieux catholiques d'Action française », *op. cit.*, p. 163.
[1804] « Le devoir d'obéissance cesse où commence le mal, qui s'appelle pour nous catholiques, le péché... Dans la situation où se trouve la France, l'acte de tuer l'Action française est un acte non purement ni même principalement religieux : c'est un acte politique au premier chef, acte qui porterait un grave préjudice à la France, il lui serait nuisible mortellement. Favoriser cet acte serait trahir. Nous ne trahirons pas... Cette crise nationale, nous ne l'avons pas plus créée que le cas de conscience affreux auquel on nous réduits. Si dur que soit le devoir qui en résulte pour nous, c'est le devoir. Nous le remplissons. Le cœur meurtri, mais sans faiblesse, nous l'accomplirons jusqu'au bout. Nous ne trahirons pas la patrie. *Non possumus*. » Cité dans *Ibid.*, p. 164.
[1805] *Ibid.*

> militant les obligent : ils ne peuvent désobéir au pape, mais ils doivent leur éducation politique à l'Action française.[1806]

La réponse est encore autre dans le dernier type, celui des « catholiques d'abord » : « pour ces derniers, c'est la soumission au pape et le désir de répondre à ses conseils et à ses ordres qui constitue la priorité, quels qu'en soient les conséquences et le coût »[1807]. Parmi eux l'on retrouve l'ancien compagnon de route du maurrassisme, Jacques Maritain, qui dirigera l'ouvrage *Pourquoi Rome a parlé*, dès 1927, rédigera *Primauté du Spirituel*, la même année, et qui se fera connaître comme l'un des fondateurs du personnalisme, de la revue *Esprit* et du renouveau (néo)thomiste, notamment avec *Humanisme intégral*, paru en 1935. Son parcours est instructif, d'autant qu'il fut l'un des auteurs les plus lus au Canada français, avant 1950 et *Cité libre*[1808].

Il publia en 1922 l'ouvrage *Antimoderne*, mais qui aurait tout aussi bien pu s'appeler « ultramoderne » :

> ce que j'appelle ici *antimoderne*, aurait pu tout aussi bien être appelé *ultramoderne*. Il est bien connu, en effet, que le catholicisme est aussi antimoderne par son immuable attachement à la tradition qu'ultramoderne par sa hardiesse à s'adapter aux conditions nouvelles surgissant dans la vie du monde.[1809]

Le catholicisme de ce grand lecteur de Saint Thomas d'Aquin,

> déborde infiniment, dans le passé comme dans l'avenir, l'étroitesse du moment présent; elle ne s'oppose pas aux systèmes modernes comme le passé à l'actuellement donné, mais comme l'éviternel au momentané. Antimoderne contre les erreurs du temps présent, [la philosophie catholique

---

[1806] *Ibid.*, p. 165.
[1807] *Ibid.*, p. 166.
[1808] Lire notamment Stéphanie Angers et Gérard Fabre, *op. cit.*, p. 17-46; Charles-Philippe Courtois, *op. cit.*
[1809] Jacques Maritain, *Antimoderne*, Paris, Éditions de la Revue des jeunes, 1922, p. 15.

> thomiste] est ultramoderne pour toutes les vérités enveloppées dans le temps à venir.[1810]

Si son catholicisme s'enracine dans les traditions et la Tradition de l'Église, et il est tout autant ouvert au monde naturel sanctifié par Dieu, alors sensible à son évolution, à ses transformations, à l'inédit qui en jaillit, ainsi de sa diversité inhérente, notamment individuelle :

> c'est pourquoi l'Église, connaissant la nature humaine, a toujours pris soin de protéger, selon la mesure de la prudence, et quelque prédilection qu'elle ait manifestée pour la doctrine de saint Thomas, qui est sa doctrine propre, la diversité des écoles philosophiques et théologiques.[1811]

« [N]ous aimons le nouveau. Mais à une condition, c'est que ce nouveau continue véritablement l'ancien, et s'ajoute, sans la détruire, à la substance acquise. »[1812] Loin d'un système clos, c'est au mouvement, à un certain mouvement qu'il convie :

> un certain décalage si je puis dire, peut se produire, au point de vue de l'évolution historique, entre la forme spirituelle qui anime le tout, et les multiples vies particulières qui sont en activité dans ce tout. La première, si elle est profondément viciée par quelque inordination primordiale, peut dégénérer de plus en plus; les secondes, tout altérées qu'elles soient par là-même dans ce qui fait leur qualité la plus haute, peuvent poursuivre leur développement et leur croissance dans l'ordre matériel, et manifester là des progrès quelquefois merveilleux.[1813]

Dont les progrès techniques de la modernité. La vie, c'est dire, a son autonomie partielle, que ne clôt aucun système, que ne fige aucune « forme », que ne peut déduire aucun positivisme et subjectivisme athée comme celui de Charles Maurras, l'Esprit Saint y veille :

[1810] *Ibid.*, p. 16.
[1811] *Ibid.*, p. 19.
[1812] *Ibid.*
[1813] *Ibid.*, p. 21.

> si nous sommes antimodernes, ce n'est pas par goût personnel, certes, c'est parce que le moderne issu de la Révolution antichrétienne nous y oblige par son esprit, parce qu'il fait lui-même de l'opposition au patrimoine humain sa spécification propre, hait et méprise le passé, et s'adore, et parce que nous haïssons et méprisons cette haine et ce mépris, et cette impureté spirituelle; mais s'il s'agit de sauver et d'assimiler toutes les richesses d'être accumulées dans les temps modernes, et d'aimer l'effort de ceux qui cherchent, et de désirer les renouvellements, alors nous ne souhaitons rien tant qu'être ultramodernes. Et en vérité les chrétiens ne supplient-ils pas l'Esprit-Saint de renouveler la face de la terre? [...] Nous savons que le cours du temps est irréversible; si fort que nous admirions le siècle de saint Louis, nous ne voulons pas pour cela retourner au moyen-âge, selon le vœu absurde que certains pénétrants critiques nous prêtent généreusement; nous espérons voir restituer dans un monde nouveau, et pour informer une matière nouvelle, les principes spirituels et les normes éternelles dont la civilisation médiévale ne nous présente, à ses meilleures époques, qu'une réalisation historique particulière.[1814]

En sus de l'obédience nécessaire à Rome, c'est au nom de ce catholicisme universel comme principe vivant qu'il s'oppose à Maurras et *L'Action française*, au nom de cette dignité première de la personne qu'il développera davantage dans *Humanisme intégral*. C'est même Rome qui lui demandera d'expliciter au public français et international, c'est dire!, la condamnation de *L'Action française* de Paris[1815]. Ainsi s'en acquitte-t-il dans *Pourquoi Rome a parlé*, sous le titre « Le sens de la condamnation » :

> La condamnation de l'Action française a un sens essentiellement religieux, et non politique. Qu'il s'agisse des dangers provenant, comme de leur source première, du principat intellectuel d'un chef agnostique; qu'il s'agisse des risques prochains de déviation de l'esprit catholique, et des erreurs, des altérations effectives de la doctrine et de la pratique catholiques, qui dérivent de là dans le mouvement

---

[1814] *Ibid.*, p. 22.
[1815] Jacques Prévotat, « Les milieux catholiques d'Action française », *op. cit.*

> lui-même de l'Action Française, et qui se trouvent placés sous le signe d'une conception *naturaliste* de la cité et de la culture, - l'Église catholique était en droit de faire valoir contre l'Action Française un certain nombre de griefs. Ces griefs sont d'ordre essentiellement religieux. Il y a en eux, c'est fort clair, de quoi rendre un mouvement *condamnable*.[1816]

Si nombre de catholiques de L'Action française, écrit Maritain, avaient vu ces maux possibles, ils avaient néanmoins appuyé le mouvement, ce qu'ils ne pouvaient plus faire aujourd'hui, parce qu'ils l'avaient cru « remédiable », parce qu'ils avaient voulu aller « au plus pressé dans la lutte contre beaucoup d'erreurs menaçantes », parce qu'ils avaient espéré que « la grâce transfigurerait un jour tout ce mouvement de pensée en le complétant et rectifiant dans la lumière de la foi »[1817]. S'il existe une distinction entre le temporel et le spirituel, dans ce cas-ci, le spirituel est d'emblée concerné; dans tous les cas, Maritain propose de « distinguer pour unir » : si dans certains cas il s'agit d'agir « en tant que chrétien », en avançant au nom de l'Église et pour le catholicisme dans l'arène publique, il faut autrement agir « en chrétien », et non en pur citoyen (de *L'Action française*), c'est-à-dire en ne sacrifiant rien de ses principes et de ses valeurs au nom de l'autonomie toujours que partielle et subordonnée du temporel. Si cette idée pointe dans *Pourquoi Rome a parlé*, ainsi que dans *Primauté du Spirituel*, elle se trouvera davantage développée dans *Humanisme intégral*. Cette distinction d'abord trouvée entre l'action « comme catholiques » et « comme citoyens », comme « membres de la cité catholique » et comme « membres catholiques de la cité terrestre »[1818], ce n'est pas d'abord une invitation à autonomiser le temporel, mais à le réinvestir autrement, plus doctement certes, mais plus intégralement encore, avec la force, l'originalité vocationnelle, la dignité et la conscience de la personne :

[1816] Jacques Maritain, « Le sens de la condamnation », *Pourquoi Rome a parlé*, *op. cit.*, p. 329.
[1817] *Ibid.*, p. 332.
[1818] Jacques Maritain, *Primauté du spirituel*, Paris, Librairie Plon, 1927, p. 103-104.

> Il importe au surplus de ne pas perdre de vue que si l'Église elle-même est essentiellement supra-politique, en revanche chaque catholique pris comme membre de la communauté terrestre est dans la cité, et de la cité, non au-dessus, doit travailler pour sa part au salut temporel de la cité et du monde. À ce salut temporel, certaines conditions politiques, pour subordonnées qu'elles soient aux conditions spirituelles, sont indispensables. L'Église, qui poursuit un autre bien, – éternel – n'a jamais méconnu, elle veut sanctifier au contraire ces conditions du bien temporel, et par là même qu'elle les ordonne à l'ultime fin surnaturelle, elle assure de haut leur rectitude [...] Que cette chrétienté spirituelle descende dans le temporel, se réalise en chrétienté politique, il faut y tendre de tout son désir; peut-on le regarder comme actuellement probable? Un ordre politique chrétien du monde ne se construit pas artificiellement par des moyens diplomatiques, c'est un fruit de l'esprit de foi. Il présuppose une foi vivante et pratique chez un grand nombre, une civilisation générale de la vie de la cité vers les vrais biens de la personne et de l'esprit.[1819]

Le Bien commun néothomiste n'est pas récusé, au contraire, mais il se complète d'une affirmation plus nette de la personne, de son autonomie relative – et diversifiée – dans son ordre propre, quoique subordonné, et ce, à l'instar de la place légitime et nécessaire conférée aux cultures, que féconde sans les abolir et s'y réduire l'universalisme catholique[1820]. C'est dire aussi comme pour plusieurs catholiques, la tentation maurrassienne fut surtout cela : une accointance, une tentation. Et ce, surtout au Canada français, dont chez Groulx, s'exprimant du sein de l'Église au nom du « spirituel d'abord », au nom d'un « humanisme chrétien » que jugeaient au mieux mièvres l'impénitent Maurras, mais que l'on retrouve dans les réseaux catholiques français dans les faits fréquentés par Groulx[1821]. Comme l'écrit Michel Bock, au Canada français,

---

[1819] Jacques Maritain, *Primauté du spirituel*, *op. cit.*, p. 128-129, 134.
[1820] Lire aussi, à ce sujet, Jacques Maritain, *Religion et culture*, Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1930.
[1821] Michel Bock, « Lionel Groulx devant la France catholique: contacts, échanges et collaboration », *op. cit.*; Charles-Philippe Courtois, *op. cit.*

> la figure de l'intellectuel, qui investit l'espace public à peu près au même moment, prit racine dès le départ dans le terreau fertile de la doctrine sociale de l'Église. Comme le montre Pascale Ryan, l'intellectuel canadien-français était catholique presque par définition. Groulx, qui serait appelé à jouer un rôle déterminant dans l'émergence de cette figure de l'intellectuel catholique au Canada français, trouva chez les catholiques militants de France une forme d'engagement qu'il admirait d'autant plus que le sort fait à l'Église, en Europe, lui paraissait infiniment plus précaire que chez lui.[1822]

Pour ne courir aucun risque de confusion nominale, *L'Action française* de Montréal fut dès la condamnation parisienne rebaptisée *L'Action canadienne-française*, puis *L'Action nationale*; il n'en fut rien en France. Faut-il rappeler, en outre, que *L'Action française* de Montréal ne fut inquiétée d'aucune velléité de condamnation? La véritable question est dès lors non pas l'influence maurrassienne au Canada français, trouvée véritablement dans les groupusculaires revues *La Nation* et *Vivre*, mais pourquoi certains ont-ils tenu mordicus à étiqueter ainsi toute une époque, contre les contemporains d'alors, contre les spécialistes d'aujourd'hui, et ce de *Cité libre* au « fascisme » qu'impute Gérard Bouchard au nationalisme de Groulx, représentatif de la pensée canadienne-française[1823]. Pour reprendre des catégories sociologiques, ce n'est pas une religion politique que proposaient Maritain et ses

---

[1822] Michel Bock, « Lionel Groulx devant la France catholique: contacts, échanges et collaboration », *op. cit.*, p. 34.

[1823] E.-Martin Meunier en retrace brillament la genèse, à l'orée personnaliste de la Révolution tranquille, qui se couple de la dichotomisation entre Groulx et Bourassa, dont on peut croire qu'ils aient été détournés à des fins politiques et idéologiques : Groulx devenant le fasciste, et Bourassa le Canadien trudeauiste anti-natioanslite avant la lettre : E.-Martin Meunier, « Sur la présumée filiation Groulx / Maurras : contexte politique, enjeu national et écriture de l'histoire », Olivier Dard et Michel Gruneworld (dirs.), *Charles Maurras et l'étranger. L'étranger et Charles Maurras*, Berne, Éditions Peter Lang, 2009, p. 117-134. Lire aussi Charles-Philippe Courtois, « Cité libre, Duplessis et une vision tronquée du Québec », Xavier Gélinas et Lucia Ferretti (dirs.), *Duplessis. Son milieu, son époque*, Québec, Septentrion, 2010, p. 52-75 et Ivan Carel, « L'invention de la "Grande noirceur" : la voie française », Xavier Gélinas et Lucia Ferretti (dirs.), *Ibid.*, p. 36-51.

consorts canadiens-français, mais quelque chose d'une religion civile catholiquement inspirée[1824].

3.2 Corporatisme social, Église-Providence et État (libéral) subsidiaire – mise en forme

Il nous est plus loisible maintenant de préciser la mise en forme de l'intégralisme social, ou du catholicisme social dans la première moitié du XXe siècle laurentien, prisé de Bourassa comme de Groulx, tout particulièrement la forme corporatiste qui y fut désirée, tendanciellement dès le début du XXe siècle : « les meilleurs esprits du Canada français et dans tous les groupes d'âge participent du mouvement »[1825], écrit Pierre Trépanier. *L'Action française*, qui deviendra *L'Action canadienne-française* en 1927, puis *L'Action nationale* en 1933, offre un corpus privilégié, non seulement en raison de la longévité de la revue (encore à ce jour publiée), mais en raison de sa réussite à fédérer les diverses tendances intellectuelles nationalistes du Québec. Et selon Pascale Ryan, le corporatisme social est « la seule véritable solution » de *l'Action française* et de *l'Action nationale*, avant et après 1930[1826].

Le thème est maintenant familier, le désir d'une société à la foi toujours plus vive et incarnée est une constante dans *l'Action française* et *l'Action nationale*. L'humanisme qui s'y déploie est un humanisme chrétien, ce qui ne va pas, y écrit

---

[1824] « Par *religion civile*, nous entendons les formes de sacralisation d'un système politique qui garantit la pluralité des idées, la libre compétition pour l'exercice du pouvoir et la révocabilité des gouvernants de la part des gouvernés grâce à des méthodes pacifiques et constitutionnelles : la religion civile, par conséquent, respecte la liberté de l'individu, coexiste avec d'autres idéologies, n'impose pas l'adhésion obligatoire et inconditionnelle de ses propres lois. » Emilio Gentile, *op. cit.*, p. 16.

[1825] Qui d'emblée est plus proche des interventionnistes étatiques. Pierre Trépanier, « Quel corporatisme? (1820-1965) », *Les Cahiers des dix*, n° 49, 1994, p. 173-179, 187.

[1826] Pascale Ryan, *op. cit.*, p. 172.

l'abbé Perrier, sans le catholicisme intégral[1827], sans la mise en œuvre active d'un catholicisme sociétal inspiré de la doctrine sociale de l'Église. La foi des Canadiens français y est encore et toujours jugée « trop souvent superficielle », imprégnant « peu la vie quotidienne surtout dans les domaines professionnels et politique » : « trop de fidèles [...] même parmi les plus cultivés, se contentent de la foi du charbonnier. »[1828] Peu importe leur obédience politique, les politiciens canadiens-français se contentent trop souvent, y lit-on, d'une doctrine politique libérale : « les gouvernements qui se disent catholiques doivent, y juge Anatole Vanier, autant que les individus, vivre comme ils pensent; sinon ils en viendront à penser comme ils vivent, et leur naturalisme pratique débouchera sur un agnosticisme officiel. »[1829]

La recherche d'une doctrine sociale politisée débouchera sur un certain corporatisme, notamment mis de l'avant par l'éphémère parti politique *Action libérale nationale* en 1934, soutenu par *L'Action nationale* et plusieurs membres du clergé. Ce corporatisme social politisé, troisième voie entre le libéralisme et les collectivismes, s'inscrit dans un « plan de reconquête économique qui reposait sur l'organisation des ressources en capital et la réforme de l'éducation. Elle préconisait un rôle accru pour l'État, le contrôle des investissements étrangers et un développement équilibré des secteurs agricoles et industriels. Elle était en faveur de la croissance de la richesse matérielle des Canadiens français, mais tout en voulant préserver leur vocation messianique à nature spirituelle. C'est pourquoi elle proposait un modèle de développement qui rejetait à la fois le socialisme et le capitalisme sauvage. »[1830] *L'Action française* visait à construire une Cité chrétienne en contexte d'industrialisation, « reposant sur les principes moraux de la doctrine sociale de

---

[1827] Philippe Perrier, « Notre intégrité catholique », *L'Action française*, décembre 1923, p. 322-329, cité dans Jean-Claude Dupuis, « La pensée religieuse de l'action française (1917-1928) », *Études d'histoire religieuse*, vol. 59, 1993, p. 75.
[1828] *Ibid.*, p. 75-76.
[1829] *Ibid.*, p. 76.
[1830] Jean-Claude Dupuis, « La pensée économique de L'Action française (1917-1928) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 47, n° 2, 1993, p. 193.

l'Église plutôt que sur les règles du libéralisme économique. »[1831] Elle avait en cela son propre projet culturel de la modernité économique, inscrite dans une référence catholique plus large, intégrale[1832], priorisant notamment la canalisation de l'épargne des petits producteurs, ainsi la solidarité nationale en matière économique : « le "bas de laine paysan" fournirait les capitaux nécessaires au développement d'une industrie nationale canadienne-française »[1833] plutôt que les capitaux américains, responsables non seulement de la prolétarisation des Canadiens français et la fuite de leurs ressources, mais l'importation de modèles philosophiques anglo-protestants, matérialistes et individualistes. L'économique devait au contraire remplir efficacement sa raison d'être, la prospérité matérielle, mais dans l'ordre hiérarchique secondaire où il se trouverait naturellement. Pareille troisième voie avait ses principaux porte-paroles en matière économique, au premier chef Édouard Montpetit, François-Albert Angers et Esdras Minville. Pour ce dernier, « l'économique n'est important que dans la mesure où il permet d'atteindre un idéal plus haut, d'assurer le plein épanouissement de la personnalité de l'individu dans le but de le mettre en état de mieux "servir" »[1834] la société et le Bien commun.

> Une politique économique nationaliste devra donc, si on suit le raisonnement de Minville, non seulement contribuer au développement culturel national, mais aussi s'inspirer de cette culture nationale, puisque c'est d'*inter*dépendance qu'il parle [...] Le nationalisme économique pris dans ce sens précis, ne constitue pas l'influence dominante de l'œuvre de Minville, ce privilège revenant à la doctrine sociale de l'Église.[1835]

Ainsi en est-il du corporatisme social, appuyé par l'encyclique *Quadragesimo Anno*, en 1931, qui non seulement convient à une nation catholique en indiquant les

---

[1831] *Ibid.*, p. 195.
[1832] *Ibid.*, p. 197.
[1833] *Ibid.*, p. 203.
[1834] Dominique Foisy-Geoffroy, « Esdras Minville et le nationalisme économique, 1923-1939 », *Mens*, vol. 1, n° 1, 2000, p. 53. Lire aussi Pierre Trépanier, « Esdras Minville (1896-1975) et le nationalisme canadien-français », *Les Cahiers des dix*, n° 50, 1995, p. 255-294.
[1835] Dominique Foisy-Geoffroy, « Esdras Minville et le nationalisme économique, 1923-1939 », *op. cit.*, p. 57-58.

moyens d'action d'une économie dûment subordonnée à ses fins plus hautes, mais aussi, grâce à sa forme qui va du bas vers le haut, convenir à l'économie réelle du Québec, à son niveau de développement « étapiste », qui ne devrait être sacrifiée au nom de sa progression plus rapide et « normale »[1836], par l'injection d'un capital étranger. Si ce catholicisme social invite à un rôle accru de l'État, ainsi de l'étatisation du Québec d'alors, son rôle est circonscrit, subsidiaire, ce qui le place encore dans l'orbite de l'État dit libéral, quoique davantage nationalisé, mis au service de la société[1837].

> Le domaine national, le capital d'exploitation, écrit en effet Groulx en 1921, n'ont jamais eu pour nos gouvernants de nationalité parce que, pour eux, l'État n'en avait point. Eh bien, c'est cette incroyable erreur qui doit prendre fin. Il appartiendra à jeune génération, si elle veut atteindre aux réalisations puissantes, de faire admettre que l'être ethnique de l'État québécois est fixé depuis longtemps et de façon irrévocable [...] C'est cette vérité qu'il faut placer en haut pour qu'elle y gouverne chez nous dans l'ordre économique comme on admet spontanément qu'elle doive gouverner les autres fonctions de notre vie.[1838]

Le chanoine ne dira sensiblement pas autre chose encore en 1953, en plaidant pour un « idéalisme pratique » :

> Ce que l'Église condamne, ce n'est pas la possession de la terre par l'homme; c'est la possession de l'homme par la terre. Ce n'est pas la possession de la richesse par l'homme, c'est la possession de l'homme par la richesse. Ce n'est pas la découverte des formidables énergies de l'atome, c'est l'usage de ces énergies pour des fins inhumaines.[1839]

[1836] *Ibid.*, p. 62-63.
[1837] Gilles Bourque, Jules Duchastel et Jacques Beauchemin, *La société libérale duplessiste (1944-1960)*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994.
[1838] Lionel Groulx, « Le problème économique. Conclusion », cité dans Jean-Claude Dupuis, « La pensée économique de l'Action française (1917-1928) », *op. cit.*, p. 205.
[1839] Lionel Groulx, *Pour Bâtir*, *op. cit.*, p. 111-116.

Enrichissez-vous, dit-il aux hommes d'affaires canadiens-français, attelez-vous au progrès économique, mais faites-le avec un « sain économicisme », un « vrai progrès », au service de la « richesse commune », du Bien commun :

> trop des nôtres ont pris l'habitude de mesurer et d'estimer ce progrès d'après le nombre des cheminées d'usines surgies chaque année du sol québécois, d'après les harnachements de nos pouvoirs hydrauliques, d'après la quantité de mines éventrées, d'après les portions de notre domaine livrées à l'exploiteur, d'après les milliards de l'étranger engagés dans nos industries [...] Quand donc aussi définirons-nous le progrès économique, dans le Québec, à partir d'une collectivité dont l'intérêt se confond assez largement avec le bien commun et qui aurait peut-être le droit de penser que les ressources naturelles de la province [...] pourraient lui profiter à elle-même, pour la défense et l'épanouissement de sa culture, avant de profiter principalement à l'étranger? [...] Donc avis aux dirigeants de notre vie économique. On rappelle volontiers à l'ouvrier ses devoirs envers la société. Nos hommes d'affaires sont redevables autant à tout le moins que le petit travailleur, à la collectivité à laquelle ils appartiennent. Et nous ne devrions pas avoir des hommes d'affaires que pour laisser les autres diriger nos affaires et maintenir notre peuple dans la servitude et la pauvreté perpétuelles, comme s'il n'était qu'une population arriérée de l'Extrême-Orient ou de l'Afrique.[1840]

Ainsi le corporatisme social canadien-français peut-il être vue comme un « système total »[1841], dont « [l']unité doctrinale [fut] relativement grande »[1842], éloigné de la conception étatiste qui a pu prévaloir dans certains pays catholiques d'Europe, avec sa variante autoritaire. C'est de la doctrine sociale de l'Église que s'inspire le corporatisme d'ici, qui part du bas vers le haut, des communautés

---

[1840] *Ibid.*, p. 92-95.

[1841] Jean-Philippe Warren, « Le corporatisme canadien-français comme "système total". Quatre concepts pour comprendre la popularité d'une doctrine », *Recherches sociographiques*, vol. 45, n° 2, 2004, p. 219-238.

[1842] E.-Martin Meunier et Michel Bock, « Essor et déclin du corporatisme au Canada français (1930-1960): une introduction », Olivier Dard (dir.), *Le Corporatisme dans l'aire francophone au XXe siècle*, Berne, Peter Lang, 2011, p. 179-200.

naturelles vers l'État gardien du Bien commun sous la supervision spirituelle de l'Église. On peut penser qu'au contraire des expériences européennes du corporatisme, le rôle d'importance octroyé dès le XIXe siècle à l'Église ultramontaine offrait un contre-pouvoir naturel aux ingérences de l'État, d'autant que l'Église se mue alors en Église-Providence et occupe plus largement le terrain social avec l'aide des mouvements d'*Action catholique*. Le rôle de l'État, notamment en matière économique, s'en trouve circonscrit par une société civile forte et organisée, par ailleurs acquise à la pensée catholique[1843].

Jean-Philippe Warren identifie quatre éléments clés du corporatisme social canadien-français : « la coopération, le bien commun, la planification ainsi que la subsidiarité »[1844], ce qui recoupe *grosso modo* ce que Roland Minnerath a expliqué plus tôt de la doctrine sociale de l'Église, et qui toutes tendent sous le corporatisme à résorber la dynamique de conflit entre classes sociales et entre individus, en favorisant « des groupements corporatistes, emboîtés de la famille à l'État, ou de la paroisse à la chrétienté, dont l'agencement naturel ou rationnel composerait un ordre équitable et harmonieux »[1845]. Au sein de ces corporations de métiers organiquement fondées, que l'on voulait à l'origine mixtes, composées de patrons et d'ouvriers, tous coopéreraient pour leur bien sectoriel et par là, agencés aux autres corporations encadrées par l'État, travailleraient à la réalisation du Bien commun, au

> plein épanouissement des ressources intellectuelles et sociales de la nation. Les catholiques sociaux concevaient la tâche de cultiver la richesse et de rechercher le gain dans la mesure, et dans la mesure seulement où cette richesse et ce gain allaient

---

[1843] Ce que Jean-Philippe Warren ne semble pas concéder d'original au corporatisme canadien-français, le rapprochant des horreurs européennes (« Le corporatisme canadien-français comme "système total". Quatre concepts pour comprendre la popularité d'une doctrine », *op. cit.*, p. 222-223). Ce à quoi répondent en quelque sorte E.-Martin Meunier et Michel Bock, *op. cit.*, ainsi que Pierre Trépanier, « Quel corporatisme? (1820-1965) », *op. cit.* Par exemple, écrivent E.-Martin Meunier et Michel Bock, « le corporatisme de l'École sociale populaire ne subit que faiblement, en revanche, l'influence des corporatismes d'Europe » (*Ibid.*, p. 186).

[1844] Jean-Philippe Warren, « Le corporatisme canadien-français comme 'système total'. Quatre concepts pour comprendre la popularité d'une doctrine », *op. cit.*, p. 219.

[1845] *Ibid.*, p. 226.

> permettre l'autonomie indispensable à la poursuite d'un but plus élevé.[1846]

Pour cela, il fallait domestiquer le capital, planifier jusqu'à un certain point l'économie, c'est-à-dire en instituant « la loi de charité et de justice du christianisme dans les structures mêmes de l'économie »[1847]. Cette planification chrétienne pouvait concrètement être facilitée par la participation corporatiste de tous aux décisions économiques : « d'une part, en accordant une plus grande place aux travailleurs (par leur participation volontaire dans la corporation); et d'autre part, en distribuant les richesses de manière équitable et au prorata des contributions de chacun », instaurant ainsi une sorte de « cogestion bénéfique à tous [de l'économie] en faisant dialoguer les intérêts de l'ensemble des professions, en favorisant une vaste discussion sur certains enjeux fondamentaux de société et en tranchant les litiges rationnellement, du point de vue du bien général »[1848]. À cette fin, l'État était appelé à jouer un rôle subsidiaire, en favorisant la constitution et la coopération entre corporations, mais ne se substituant pas à elles :

> en obéissant aux devoirs prescrits à son statut, en acceptant les responsabilités liées à son office, la corporation permettrait de garantir l'autonomie des diverses sphères d'activité de la société civile sans rompre avec l'idéal de coordination et d'harmonie propre à la doctrine sociale catholique.[1849]

Nulle surprise donc, d'une part, d'en voir la popularité au Canada français, puisqu'il permettait notamment d'organiser l'économie laurentienne de manière autonome et organique, en constituant un État national protégeant les intérêts et les structures canadiennes-françaises de l'impérialisme britannique, canadien et américain, ce dans

---

[1846] *Ibid.*, p. 227.
[1847] *Ibid.*, p. 229.
[1848] *Ibid.*, p. 231. Ce qui tend par ailleurs à contredire la thèse de l'anti-démocratisme des Canadiens français : ils ne satisfaisaint pas d'une démocratie libérale et parlementaire, mais encore et toujours d'une démocratie plus concrète, plus nationale. Lire à ce sujet Charles-Philippe Courtois, « *Cité libre*, Duplessis et une vision tronquée du Québec », *op. cit.*
[1849] Jean-Philippe Warren, « Le corporatisme canadien-français comme "système total". Quatre concepts pour comprendre la popularité d'une doctrine », *op. cit.*, p. 235.

le cadre même du Canada, dont il n'avait pas à changer les structures, organisées par en bas[1850]; nulle surprise non plus, de rappeler E.-Martin Meunier et Michel Bock, que le corporatisme fusse activement promu par les organismes et institutions liés à l'Église, dont l'École sociale populaire. En 1933, treize évêques canadiens-français publièrent le *Programme de Restauration sociale*, qui sera suivi en 1934-1935 par un second programme, publié cette fois par des intellectuels canadiens-français, dont Esdras Minville[1851] – rappelons que ce programme précède la fondation et la victoire relative de l'*Action libérale nationale*. L'Église se trouvait par ailleurs au sommet de la pyramide corporatiste, médiant plus encore que l'État les fonctions de tout un chacun, rôle qu'elle était destinée à jouer dès l'intégralisme ultramontain. Pareil programme corporatiste, à l'instar d'un certain ultramontanisme maximaliste, ambitionnant la création de moult nouvelles institutions et une refonte de l'État, ne

---

[1850] « En ce sens », écrit Jean-Philippe Warren, « le corporatisme correspondait à la réalisation d'un État français en Amérique – sauf l'indépendance. En épousant les frontières du Canada français, le corporatisme permettait de croire être capable de le soutirer en douce, sans vraiment y paraître, de la pression sociale, économique et politique que faisait peser sur lui la majorité anglophone. » *Ibid.*, p. 229. Ainsi Esdras Minville jugeait le corporatisme taillé sur mesure sur les besoins canadiens-français, nuancant quelque peu l'affirmation de Warren, et s'accordant mieux à l'idée d'une Laurentie aux frontières canadiennes imprécises: « [N]ous croyons que pour mettre de notre côté toutes les chances de succès dans notre tentative d[']implanter [l'institution corporative] dans la province de Québec et d'abord et le reste du Canada ensuite, nous devons commencer à l'organiser non pas dans un territoire donné, mais chez le groupe humain qui, par sa situation et son esprit, est le plus apte à la comprendre et à en assurer le triomphe – savoir le groupe canadien-français. Autant le territoire canadien et la province de Québec, considérés comme champ d'action, offrent [des] obstacles quasi insurmontables à nos projets de réforme sociale, autant la population canadienne-française, considérée comme un tout, présente l'homogénéité économique, morale et spirituelle que nous avons [...] jugée indispensable au succès d'une telle entreprise: unité de culture et d'aspirations, et ce, ce qui plus est, unité de foi religieuse et, par celle-ci, adhésion au moins tacite à la doctrine que nous prétendons réaliser. » En effet, pour que chaque corporation travaille au bien commun et non à ses intérêts seuls, elle devait communier à une même solidarité nationale, à défaut de quoi l'État risquerait de devoir toujours plus s'ingérer, comme en Europe, comme chez les plus autoritaires intellectuels de *La Nation* et de *Vivre*, pavant alors la voie à un corporatisme politique, un corporatisme d'État. Cité dans E.-Martin Meunier et Michel Bock, *op. cit.*, p. 189, 193. Sur le corporatisme politique, le corporatisme d'État, Pierre Trépanier, « Quel corporatisme? (1820-1965) », *op .cit.*, p. 180-183.

[1851] E.-Martin Meunier et Michel Bock, *op. cit.*, p. 181. « Selon Clinton Archibald, le seul politologue ayant consacré sa thèse doctorale au corporatisme au Québec, le Programme de Restauration sociale de l'École sociale populaire tiendrait tout entier dans un quadruple constat inspiré des grandes lignes de l'Encyclique *Quadragesimo Anno*: le système économique capitaliste libéral conduit à la crise économique; il attise les conflits de travail et les dissensions; il favorise l'égoïsme et le règne de l'intérêt individuel; il accroît malencontreusement la dépendance à l'État et à son intervention jugée intrusive. » *Ibid.*, p. 183.

verra pas entièrement le jour – certains parleront d'une utopie s'éloignant du pragmatisme[1852].

Ce corporatisme social distinct d'un corporatisme politique, ou ce corporatisme d'association distinct du corporatisme d'État[1853], où la primauté du spirituel est à l'honneur, n'est probablement possible au Québec qu'en raison de la place importante conférée à l'Église-nation ultramontaine, devenue Église-Providence. *A contrario*, le corporatisme politique s'instaure en Espagne, en France et en Italie comme reprise en main de la société par en haut alors que la société civile catholique avait été durement éprouvée au XIXe siècle et au début du XXe siècle par de forts mouvements anticléricaux, républicains et communistes : l'homogénéité relative de la nation sous le catholicisme et sa doctrine n'était ni une réalité institutionnelle, ni une réalité culturelle; elle devait être imposée d'en haut. Si l'État québécois devait se nationaliser et mieux incarner la nation, ce qui conduit par ailleurs à accroître sa place en société ainsi que sa légitimité d'action, il n'incarnait pas d'abord la nation, ce que rappelle la place de l'Église[1854].

De fait, les dépenses de l'État québécois augmentent substantiellement à compter de la deuxième moitié du XXe siècle, voire le deuxième quart du XXe siècle,

---

[1852] *Ibid.* Nous ne sommes toutefois pas à même de faire un bilan clair et méthodique de l'aventure corporatiste. Certains voient néanmoins sa postérité, voire son effectuation véritable (« néo-corporatiste »), sous les gouvernements de Jean Lesage et René Lévesque, dont Pierre Trépanier, « Quel corporatisme? (1820-1965) », *op .cit.*; Clinton Archibald, *Un Québec corporatiste? Corporatisme et néo-corporatisme : du passage d'une idéologie corporatiste sociale à une idéologie corporatiste politique. Le Québec de 1930 à nos jours*, Hull, Éditions Asticou, 1983, p. 151-287; Paul R. Bélanger et Benoît Lévesque, *Le modèle québecois : corporatisme ou démocratie sociale?*, Cahiers du CRISES, 2001; Pierre-Paul Proulx, « Le modèle québécois : origines, définition, fondements et adaptation au nouveau contexte économique et social », *Revue interventions économiques*, n° 29, 2002, 28 pages. Nous serions tentés d'y voir aussi le modèle original des États généraux du Canada français (1966, 1967, 1969), parlement en marge du parlement, qui regrouppa le gratin du monde canadien-français, appelé à se prononcer démocratiquement sur tout un ensemble de mesures sociétales. Marcel Martel (dir.), *Les États généraux du Canada français, trente ans après*, Ottawa, CRCCF, 1998.

[1853] Pierre Trépanier, « Quel corporatisme? (1820-1965) », *op .cit.*

[1854] Mais aussi celle, par exemple, de l'Ordre de Jacques Cartier (1927-1965), véritable État dans l'État selon G.-Raymond Laliberté, avec quelques dizaines de milliers de membres répartis dans tout le Canada français, veillant à ses intérêts. G.-Raymond Laliberté, *Une société secrète : l'Ordre de Jacques Cartier*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, 1983; Denise Robillard, *L'Ordre de Jacques Cartier. Une société secrète pour les Canadiens français catholiques* – 1926-1965, Montréal, Fides, 2009.

aussi bien dans les voiries et les ressources naturelles que, plus encore, dans l'éducation et la santé[1855]. Jean-Jacques Simard s'en demande même ironiquement si Duplessis le conservateur n'est pas « révolutionnaire »; en tout cas, il paverait la voie à l'État-providence[1856], suivant trois moments : « l'Élan (1917-1939); l'Ère de gloire (1940-1980) »[1857]. Mais avant cela, c'est à l'Église-Providence[1858] qu'il pave la voie, puisque l'éducation et la santé sont de compétence ecclésiale. En cela, l'État duplessiste se comporte effectivement comme un État subsidiaire, ce qu'avait initié le gouvernement Taschereau, donnant à la société civile les moyens de s'organiser et de se déployer dans ses champs de compétence éprouvés par le temps et l'organisation concrète de la société – que l'on pourra certes juger insuffisants. Il n'empêche qu'avec l'appui modéré de l'État, l'Église a encore « la charge des choses »[1859]. Par exemple, de 1897 à 1931, près de deux mille écoles primaires sont construites au Québec, alors que la population québécoise d'âge scolaire augmente de 132%. En sus de ces écoles, pendant la même période, 418 autres institutions d'enseignement sont ouvertes. L'Église y a contribué, expliquent Jean Hamelin et Nicole Gagnon, pour l'enseignement de type professionnel, notamment par 181 écoles ménagères et 28 écoles normales, et elle fournit 48% des enseignants à tous les niveaux en 1928. De même, de 1898 à 1931, l'Église fonda 32 hôpitaux, 4 sanatoriums, 35 institutions d'assistance, soit 71 des 90 établissements mis sur pied au Québec durant la période. Ces établissements d'assistance sociale sont de plus en plus financés par l'État, notamment dès 1921 avec la Loi de l'assistance publique. 20% des dépenses de ces institutions sont assurées par l'État en 1921, 40% en 1931. « Les subventions à l'indigence notamment ont un peu plus que doublé en 1921 par rapport à 1911; dix

---

[1855] Jean-Jacques Simard, *L'éclosion de l'ethnie-cité canadienne-française à la société québécoise*, *op. cit.*, p. 54-55.
[1856] *Ibid.*, p. 56.
[1857] *Ibid.*, p. 59.
[1858] Louis Rousseau, *op. cit.*
[1859] Jean Hamelin et Nicole Gagnon, *Le XXe siècle. Tome I. 1898-1940*, Nive Voisine (dir.), *Histoire du catholicisme québécois*, Montréal, Boréal Express, 1984, p. 251.

ans plus tard, elles auront presque quadruplé. »[1860] C'est sans compter la formation, par ce biais, d'une véritable bureaucratie professionnelle en devenir, que l'on retrouve notamment dans les divers mouvements d'*Action catholique* devenue *spécialisée* dans les années 1930, entraînés et formés aux sciences humaines et naturelles à œuvrer catholiquement au progrès social, par le bas, auprès des communautés, notamment à la Facuté des sciences humaines dirigée par Georges-Henri Lévesque. C'est là aussi le sens de l'expression consacrée par Jean-Jacques Simard, celle de « la longue marche des technocrates », celle notamment de la classe moyenne, qui en viendront ainsi, pour certains en se défroquant, à garnir l'État-providence québécois après la Révolution tranquille.

3.3 L'État de Maurice Duplessis – mise en acte

La politisation et l'étatisation du nationalisme canadien-français au XXe siècle, les heurs et malheurs du catholicisme et du corporatisme social, se montrent pour partie à voir dans un régime politique qui condense aux yeux d'une majorité ce que fut le Canada français de la Grande noirceur, celui du règne de l'*Union nationale* de Maurice Duplessis. À l'instar de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique, il offre l'occasion d'une certaine routinisation d'un projet ici articulé au début du siècle, celui de traduire pleinement, politiquement et étatiquement, une certaine vision du Canada français. Nul besoin pour cela qu'il ait satisfait tous ceux qui ont durant de longues années porté ce projet de renaissance nationale; au contraire, à l'image des dures critiques qu'adresseront Lionel Groulx et les grouxlistes à Maurice Duplessis, on peut penser que les déçus seront tout aussi nombreux dans leurs rangs que ceux qui n'y ont jamais cru, peut-être plus encore[1861] – ainsi du sentiment de « trahison »,

---

[1860] *Ibid.*, p. 251-265.

[1861] Comme l'écrit ici Jacques Beauchemin dans un débat avec Jean-Philippe Warren portant sur la routinisation, évitable ou non des idéaux personnalistes de la Révolution tranquille : « Je voudrais simplement dire que je n'ai absolument pas envie de soutenir la thèse de la fatalité. Au contraire, je crois que tous les rêves que les sociétés entretiennent pour elles-mêmes ont échoué et d'autres vont

que l'on retrouve aussi bien pour caractériser l'Acte de l'Amérique du Nord britannique au lendemain des crises scolaires que pour caractériser l'*Union nationale* au lendemain de sa digestion de l'*Action libérale nationale*; les tiers partis dissidents en font foi, du *Parti national* d'Honoré Mercier (1870) au *Bloc populaire canadien* d'André Laurendeau (1942). Il n'empêche, comme l'écrit Jacques Beauchemin avec un vocabulaire moderniste,

> au niveau provincial québécois où se concentre une minorité, on assiste dans l'après-guerre à une véritable politisation de la représentation de la race canadienne-française et catholique. Cette politisation consiste à utiliser les dimensions ethniques et culturelles de la représentation de la communauté au profit d'une affirmation politique de l'espace de la province de Québec, même si, bien sûr, ce procès ne sera jamais achevé dans le discours unioniste.[1862]

Si cette politisation du nationalisme canadien-français, amorcé au tournant du XXe siècle est le fait, nous l'avons vu, d'un mouvement endogène, d'une volonté de déployer pleinement l'être canadien-français, des facteurs exogènes encouragent voire accélèrent cette transformation. « En d'autres termes », poursuit Beauchemin,

> le fait que le fédéral propose une très nette « canadianisation » de la régulation économique et sociale dans le passage à l'État-providence pousse le duplessisme à contrer ces avancées centralisatrices par la politisation de l'espace provincial (l'autonomie de la province) et des rapports identitaires (le pacte sacré entre deux races).[1863]

---

encore échouer. Cela parce que le rêve soumis à l'épreuve du réel devient toujours un peu autre chose sitôt qu'il est livré aux forces libérées de la société. On peut vouloir maintenir un rêve, le faire survivre, le défendre, c'est ce qui se fait habituellement, et puis arrive ce qui arrive : les sociétés interprètent leurs projets de départ, elles les voient investis de forces sociales qui étaient absentes au moment de leur formulation et qui maintenant trouvent en lui l'occasion de faire valoir leurs intérêts [...] Les sociétés voient souvent se pervertir les rêves qu'elles entretiennent pour elles-mêmes, mais parfois les réalise un peu [...] Ce n'est pas une position fataliste. Je vous invite simplement à poser les questions qui nous heurtent à la lumière de notre destin en démocratie. » Dans Gilles Gagné, *L'antilibéralisme au Québec au XXe siècle*, *op. cit.*, p. 162-163.

[1862] Jacques Beauchemin, « Politisation d'un nationalisme ethniciste dans le Québec duplessiste », Michel Sarra-Bournet, avec la collaboration de Jocelyn Saint-Pierre, *op. cit.*, p. 126.

[1863] *Ibid.*

On peut certes parler d'un « État libéral conservateur »[1864] pour décrire le règne de l'Union nationale, mais on peut tout autant et peut-être plus précisément, parler d'un État subsidiaire (plus ou moins) inspiré du corporatisme social, en cela un État libéral nationalisé, à plus forte raison s'agissant de ses liens privilégiés avec l'Église-Providence, qui occupe le terrain social.

Ainsi en est-il de la fusion entre l'*Action libérale nationale* et l'*Union nationale*, qui conduit à la victoire trois fois répétée de Maurice Duplessis, que n'arrêtera que son décès au zénith de sa carrière[1865]. Le programme de l'*Action libérale nationale* (ALN), inspiré du programme de restauration sociale soutenu par les évêques québécois, lancé par l'École sociale populaire de Joseph-Papin Archambault, vise trois objectifs principaux selon Léon Dion :

> affirmer l'autonomie politique du Québec, résorber la crise économique et abattre Taschereau. Il réclame des réformes agraires, mais aussi politiques et administratives, électorales, fiscales et judiciaires. L'opposition aux trusts, notamment celui de l'électricité, la colonisation, la création d'une assurance maladie-invalidité, l'instauration d'allocations aux mères nécessiteuses et de pensions de vieillesse de même que la dénonciation des fraudes électorales et du favorisitme gouvernemental et administratif [...] [C]e programme comporte des éléments nationalistes et corporatistes, telle la transformation du Conseil législatif en un Conseil économique composé de représentants des principaux corps socio-économiques.[1866]

[1864] *Ibid.* Léon Dion, *op. cit.*, p. 56; Gilles Bourque, Jules Duchastel et Jacques Beauchemin, *La société libérale duplessiste*, *op. cit.*

[1865] Ce qui priverait par ailleurs d'un tri plus grand dans ses idées et celles qu'incarnait un certain Canada français traditionnel, qui avait un terreau politique et religieux commun avec l'*Union nationale*. La poursuite à nouveaux frais d'un programme culturel catholique intégraliste de la nation francophone n'en sera que facilitée, en migrant de la droite à la gauche, en investissant un espace politique laissé béant d'alternative. Lire notamment Xavier Gélinas, *La droite intellectuelle québécoise et la Révolution tranquille*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007; Gilles Labelle, « Sens et destin de la colère antithéologique au Québec après la révolution tranquille », Jacques Palard, Alain-G. Gagnon et Bernard Gagnon (dirs.), *Diversités et identités au Québec et dans les régions*, Bruxelles et Saint-Nicolas, P.I.E.-Peter Lang et Presses de l'Université Laval, 2006, p. 337-364.

[1866] Léon Dion, *op. cit.*, p. 19.

Il obtient l'appui de plusieurs membres du clergé, au point de ressusciter les procès en ingérence cléricale indue, qui resteront lettre morte[1867]. Son succès populaire est immédiat, et sous la garantie maintes fois réitérée de respecter l'agenda politique de l'ALN, elle fusionne avec le Parti conservateur de Maurice Duplessis, qui a autrement de moyens financiers et organisationnels, devenant l'*Union nationale* à la veille des élections de 1935. Les libéraux l'emportent de justesse, avec 48 sièges contre 42 pour l'Union nationale. Parmi ces derniers, les candidats conservateurs emportent 16 sièges, tandis que les candidats de l'ALN en récoltent 26[1868]. Englué dans les scandales de corruption, le gouvernement libéral démissionne, et aux élections de 1936, l'*Union nationale* prend le pouvoir avec 76 députés. Rapidement sont évincés les députés rattachés à la défunte ALN.

> L'un après l'autre, à commencer par leur chef Paul Gouin, ils l'accusent de trahison [...] Ses alliés d'hier n'ont plus comme recours que de se livrer à l'indignation morale [...] Lionel Groulx, qui croyait avoir influencé Duplessis dans le sens de ses idées nationalistes et qui paraissait prêt à voir en lui le « sauveur » tant espéré, est l'un des premiers à déchanter. Constatant que Duplessis a floué les réformistes, il conclut : « Il nous faut faire notre deuil de la grande politique nationale que nous avions rêvée... Oui! C'est un grand désenchantement ».[1869]

[1867] Alexandre Dumas, «"Influence indue" : La participation du clergé catholique aux élections québécoises de 1935 », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 22, n° 2, 2014, p. 139-150. Villeneuve y répond point par point, sans ne rien céder : Mgr Villeneuve, *Le clergé et la politique*, Montréal, L'Imprimerie Populaire Ltée, 1936. Deux ans plus tard, il s'élève contre ceux qui voudraient de l'Église qu'elle fasse dans le « bon-garçonnisme » au nom d'une conception détournée de la liberté, et de la tolérance. Mgr Villeneuve, *Liberté et libertés*, Montréal, L'Imprimerie Populaire Ltée, 1938, p. 24. On a l'impression de revivre ici quelque chose du procès pour « ingérence spirituelle indue » de 1875, 1876 et 1878. C'est la désignation d'un parti politique, une ingérence partisance, qui soulève l'ire; ce n'est aucunement un procès en vue de séparer la nation de la religion, la politique de la religion. Il s'agit, comme au XIXe siècle, de séparer la religion d'un parti politique. C'est dans ce contexte, d'ailleurs, qu'a lieu le débat entre Lionel Groulx et Georges-Henri Lévesque : c'est pour beaucoup en raison de cette ingérence partisane que Groulx concède à Georges-Henri Lévesque qu'il vaut mieux scinder l'ACJC, entre question nationale et question sociale.

[1868] Léon Dion, *op. cit.*, p. 20.

[1869] *Ibid.*, p. 21.

René Chalout écrit pour sa part : « Nous avons tenu l'échelle pour lui permettre de monter jusqu'au sommet; rendu en haut, il a donné un coup de pied sur l'échelle et nous a regardés en bas avec dérision. »[1870] Fondé en 1942 par les réformistes déçus, le Bloc populaire canadien ne récoltera que 4 députés, quoique 15,2% des votes, aux élections de 1944, sous la direction d'André Laurendeau[1871].

L'interventionnisme social de l'État s'accroit néanmoins de manière fulgurante sous le règne duplessiste, comme il avait démarré en trombe sous le gouvernement Taschereau. Léon Dion a compilé quelques chiffres. De 1941 à 1961, le nombre de fonctionnaires croit trois fois plus que la main-d'œuvre du secteur privé; le nombre de fonctionnaires par personne augmente de 4,62 à 7,13. Les dépenses étatiques entre 1944-1945 et 1959-1960 sont multipliées par six. C'est en transport et communication, en santé, en bien-être et en éducation que les investissements augmentent substantiellement[1872]. Les dépenses publiques totales en matière d'éducation passent de 4,6 millions à 181 millions de dollars[1873]. Plus de 4000 nouvelles écoles sont construites; 135 nouveaux collèges classiques sont fondés[1874]. Pour les hôpitaux seulement, les dépenses augmentent de 18,8 millions en 1945 à 108,5 millions de dollars en 1958; 88 nouveaux hôpitaux sont construits, 58 sont agrandis[1875]. Pour soutenir la cadence, le nombre de religieux et de religieuses double entre 1931 et 1961[1876]. De nombreuses lois en matière de bien-être sont votées : Conseil central des œuvres (1944), ministère de la Famille et du Bien-être (1946), Loi des allocations familiales (1945), Loi instituant une clinique d'aide à l'enfance (1945), Loi pour remédier à la délinquance juvénile (1950). L'exploitation hydro-électrique est retirée des mains des trusts étrangers et se trouve nationalisée sous le règne d'Adélard Godbout (1939-1944), ce qu'avait revendiqué l'ALN, et l'électricité

[1870] *Ibid.*, p. 22.
[1871] *Ibid.*, p. 27.
[1872] *Ibid.*, p. 88-90.
[1873] *Ibid.*, p. 98.
[1874] *Ibid.*, p. 98.
[1875] *Ibid.*, p. 100.
[1876] Jean Hamelin, *Le XXe siècle. Tome 2. De 1940 à nos jours*, *op. cit.*, p. 173.

est étendue aux régions rurales sous Duplessis[1877]. Entre-temps, si les investissements en capitaux étrangers augmentèrent considérablement, les actifs et les membres des établissements financiers canadiens-français explosèrent, se multipliant parfois de 7 entre l'après-guerre et la Révolution tranquille, notamment dans les Caisses populaires Desjardins[1878]. Chaque fois, les limites à son intervention sont par lui justifiées au nom du rôle supplétif de l'État[1879], ce que ne manque pas de lui rappeler l'Église[1880], tout en repoussant, au nom de l'autonomie des provinces, le centralisme dépensier d'Ottawa, qui construisait dans l'après-guerre son État-Providence[1881]. Ainsi en 1948,

> Les libéraux, toujours sournoisement, mais fermement liés aux communistes, ont renchéri en disant que Maurice Duplessis n'avait rien fait pour établir dans notre province la justice sociale, véritable prévention contre le communisme. Rien fait? Il faut être de mauvaise foi ou détraqué pour lancer une telle affirmation. Aider les pauvres et les déshérités de la vie, améliorer les conditions de vie des ouvriers, fournir aux cultivateurs les moyens de vivre libres sur des terres libres, faire rayonner le bonheur dans un plus grand nombre de cœurs, voilà vers quoi a toujours tendu la politique de l'Union nationale. Toutes les œuvres qu'a accomplies Maurice Duplessis depuis 1936 tendent, justement, à rapprocher les différentes classes de la société et à faire régner la justice sociale recommandée par le Saint-Siège comme préventif contre le communisme.[1882]

[1877] Pierre Louis Lapointe, « L'Office de l'électrification rurale (1945-1964), enfant chéri de Maurice Le Noblet Duplessis », Xavier Gélinas et Lucia Ferretti, *op. cit.*, p. 152-174; Stéphane Savard, « L'instrumentalisation d'Hydro-Québec par l'Union nationale (1944-1960) : quels rôles pour le développement hydroélectrique? », *Ibid.*, p. 175-195.
[1878] Léon Dion, *op. cit.*, p. 93.
[1879] Gilles Bourque, Jules Duchastel et Jacques Beauchemin, *La société libérale duplessiste (1944-1960)*, *op. cit.*, p. 63-133.
[1880] *Ibid.*, p. 251-309.
[1881] Jean-Claude Racine et François Rocher, « Duplessis vu d'Ottawa », Xavier Gélinas et Lucia Ferretti, *op. cit.*, p. 263-284.
[1882] Un exemple d'affirmation retrouvé dans les programmes électoraux et les discours annuels sur le budget, cité dans Léon Dion, *op. cit.*, p. 69.

Léon Dion conclut qu'à maints égards, le gouvernement duplessiste respectait les principes, sinon la lettre, de la doctrine sociale des évêques : « Duplessis respecte scrupuleusement les directives officielles de l'Église. Les aurait-il critiquées ou même seulement se serait-il montré tiède à leur endroit que la population l'en aurait blâmé. La doctrine catholique telle que la proclament les évêques est incontestée : « bienfaits de relations harmonieuses entre le capital et le travail, opposition aux syndicats neutres, rôle supplétif de l'État en certaines circonstances, etc. »[1883]

Il ne s'agit pour autant de dire que les relations Église-État étaient au beau fixe. On pouvait néanmoins considérer, comme y avait appelé les néo-nationalismes et les catholiques intégraux, que Maurice Duplessis cherchait à se comporter, jusqu'en politique, *en tant* que catholique, voire même *en* catholique :

> sa bible en cette matière [assistance sociale] est la doctrine sociale de l'Église telle que l'interprètent les autorités ecclésiastiques du Québec : l'assistance sociale relève de la charité privée et l'État n'a qu'un rôle supplétif [...] Depuis la fin du XIXe siècle, l'Église possède des richesses immenses de toute nature et contrôle un vaste réseau d'institutions centrales et de services diocésains [...] Lorsque la demande des services s'accroît au-delà de ses capacités et que les sommes d'argent réclamées dépassent les possibilités, l'Église requiert l'aide financière du gouvernement tout en estimant être en mesure de conserver la pleine maîtrise de ses multiples champs d'intervention.[1884]

Il contribua à cet égard également à nationaliser l'État, à lui octroyer une légitimité supplémentaire. À l'ouverture de la session parlementaire de 1936, les députés découvrent un crucifix au-dessus du président de l'Assemblée nationale, qui s'y trouve encore aujourd'hui. Surtout, un siège pour le cardinal Villeuve est placé à ses

---

[1883] *Ibid.*, p. 69.
[1884] *Ibid.*, p. 104-105.

côtés lors du discours du trône. Et il lui remit un anneau d'améthyste lors du Congrès eucharistique de 1938[1885].

> Le progrès économique et social de notre province ne peut devenir une réalité vivante que si le capital, le travail et l'autorité civile aussi bien que l'autorité religieuse coopèrent loyalement dans l'élaboration d'une politique de concorde et de véritable fraternité, discourt Duplessis.[1886]

Il s'en faudrait de peu pour croire, comme plusieurs l'ont écrit, que l'harmonie entre le trône et l'autel a atteint ici sa réalisation maximale. Il peut paraître ainsi d'un point de vue symbolique, ce qui contribue à légitimer l'État québécois. Mais selon Alexandre Dumas, qui a étudié pour une rare fois la correspondance entre Duplessis et Mgr Villeneuve, les relations entre les deux hommes étaient autrement moins nourries qu'à l'époque où Mgr Villeneuve avait à faire avec Taschereau, dont on juge les rapports habituellement moins bons qu'entre Duplessis et Mgr Villeneuve. Dumas suggère le contraire.

En fait, le volontarisme interventionniste de Duplessis inquiétait le clergé. Qui plus est, il le tenait responsable du recul des syndicats catholiques et de la stagnation (voire la répression) des conditions ouvrières[1887]. L'épisode de la grève de l'amiante, en 1949, moment tournant s'il en est un vers la Révolution tranquille, put paraître confirmer cette crainte : celle d'un gouvernement derechef corrompu qui, s'arrogeant l'action politique au nom du catholicisme et de l'Église (notamment de la lutte contre

---

[1885] « Je l'apprécie d'une façon particulière parce qu'il vient de vous et du gouvernement, dit Mgr Villeneuve, parce qu'il symbolise l'union chez nous de l'autorité civile et de l'autorité religieuse.» (Cité dans Alexandre Dumas, « L'entente Villeneuve-Duplessis. Constructions historiques et réalités », *Études d'histoire religieuse*, vol. 80, n°s 1-2, 2014, p. 13. À l'instar de la décapitation de Saint-Jean Baptiste lors de la fête nationale de 1969, qui est un marqueur symbolique de la laïcisation relative du nationalisme québécois, on peut peut-être semblablement dire de ces performances symboliques qu'elle marquent la nationalisation de l'État du Québec. Geneviève Zubrzycki, *Beheading the Saint. Nationalism, Religion, and Secularism in Quebec*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 2016.

[1886] Maurice Duplessis, cité dans Léon Dion, *op. cit.*, p. 70.

[1887] Alexandre Dumas, « L'entente Villeneuve-Duplessis. Constructions historiques et réalités », *op. cit.*, p. 20-21.

le communisme), tournait court aux pressions de plusieurs membres du clergé[1888], qui lui appelait à soutenir les grévistes pour partie réunis dans un syndicat catholique, pour plutôt favoriser l'impérialisme capitaliste états-unien contre le peuple-ouvrier canadien-français[1889] – n'était-ce pas contre cette cooptation de l'Église par l'État que s'était fondé le catholicisme canadien-français depuis le XIXe siècle, et en faveur du catholicisme social et d'une troisième voie contre les impérialismes que s'était animé tout le néo-nationalisme canadien-français depuis le début du XXe siècle? Ce n'est pas pour rien que ce soit à l'aune de la grève de l'amiante que *Cité libre* et Pierre Elliott Trudeau firent le procès de toute une époque, notamment de la doctrine sociale de l'Église, alors comparée aux régimes autoritaires catholiques d'Europe, au corporatisme maurassien d'État, et qu'ils tournèrent leur regard vers Ottawa, là qu'un État-providence se créait, dont les allocations et subventions étaient refusées au nom de l'autonomie nationale, freinant ainsi l'épanouissement de la personne, tout en compromettant le catholicisme dans les petites politiques provincialistes[1890]. Et ce, alors que toute une jeunesse catholiquement formée à la question sociale pouvait prétendre être prête à investir autrement – et mieux – l'État, pour une idée du bien commun (et d'une « deuxième » troisième voie) dégagée des formes historiques prises par la chrétienté canadienne-française, jugées artificiellement maintenues par Duplessis, notamment par sa réforme électorale favorisant les circonscriptions rurales. En cela, l'intégralisme catholique n'allait pas disparaître, pas plus que le rôle historique et éthique distinct conféré à la nation québécoise, pas plus que la critique du libéralisme : il allait toutefois se renouveler à gauche. Et en démocratie chrétienne, nul besoin de révolution violente, une révolution tranquille suffit.

[1888] Dont Mgr Charbonneau. La grève n'en fut pas moins ultimement médiée par Mgr Maurice Roy.
[1889] En sus de sa coïncidence avec Vatican II, on peut peut-être y voir une autre raison de l'accueil si peu conflictuel réservé par l'Église à la Révolution tranquille. David Seljak, « Why the Quiet Revolution was "Quiet" : The Catholic Church's Reaction to the Secularization of Nationalism in Quebec after 1960 », *Historical Studies*, vol. 62, 1996, p. 109-124.
[1890] Pierre Elliott Trudeau (dir.), *La Grève de l'amiante*, Montréal, Éditions du jour, 1970 (1956).

* * *

Nous avons ouvert ce chapitre sur la question du Canada français comme société globale. Il s'agissait de souligner le travail d'*institutionnalisation* et de *nationalisation* de la population bas-canadienne effectué dans la deuxième moitié du XIXe siècle, mais aussi de suggérer que le XXe siècle canadien-français se déploierait à partir des cadres sociétaux dès lors posés. Ainsi en est-il de la poursuite de l'intégralisme ultramontain sous la forme coextensive de l'intégralisme social, conduisant cette fois à la *politisation* et à l'*étatisation* du Canada français par le biais des néo-nationalismes canadien et laurentien, par le biais du corporatisme social, de l'État subsidiaire et de l'Église-Providence. Par la recherche active d'une troisième voie entre les impérialismes (canado)britannique et états-unien, entre le libéralisme et les collectivismes, mais aussi entre le patriotisme élargi et le patriotisme national, un programme culturel proprement canadien-français de la modernité a continué son progrès, avec un souci tout particulièrement marqué pour la condition ouvrière et l'épanouissement national, au prisme du Bien commun, soucieux du développement organique de la société, par en bas, à l'instar de l'influence romantique au XIXe siècle. D'Henri Bourassa à Lionel Groulx, balisés par les principes catholiques en matière de nationalisme explicités par Mgr Paquet et Mgr Villeneuve, ce sont les modalités particulières d'expression du nationalisme canadien-français qui ont fait jour. Pour l'un comme pour l'autre, pour l'un différemment de l'autre, il n'était pas question de sacrifier l'essence catholique des Canadiens français par le biais de moyens politiques qui lui soient incompatibles. Si l'édification d'un État français apparaissait aussi légitime pour l'un que souhaitable pour l'autre, seule la Providence pouvait décider du moment de sa venue; s'il n'était pas injustifié d'œuvrer entre-temps à le fortifier, ce ne pouvait toutefois servir de prétexte à accroître les animosités politiques au Canada; cela aussi, le catholicisme l'exigeait, jusqu'à la joue tendue à répétition, la guerre étant le pire des maux. Au seuil d'elle, ou de la disparition assurée des Canadiens français, la défense de leurs droits au Québec et

hors Québec était de mise, afin de faire respecter l'esprit et de faire évoluer la lettre de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique. De la question du régime à celui de l'État, les paramètres se ressemblent : le catholicisme social justifia l'usage des moyens étatiques au nom du progrès social, mais pourvu que l'État demeure dans son ordre subsidiaire et supplétif propre. L'Église-nation faite Église-Providence étendit ainsi son encadrement social, à l'instar du nombre de ses vocations, mais aussi de l'apostolat laïc. On trouve l'expression politique et intellectuelle de l'intégralisme social, de la doctrine sociale de l'Église et des néo-nationalismes canadiens-français jusque dans le rapport de la Commission Tremblay (1953-1956), mandatée par Duplessis pour régler le problème des relations fédérales-provinciales au Canada en matière de fiscalité, suivant la politique centralisatrice du gouvernement fédéral après la Seconde Guerre mondiale[1891]. La finalité du politique et de l'État y demeure celle de la personne, médiée par le Bien commun, incarné par les communautés naturelles, hiérarchisées de la famille à la patrie politique en passant par la nation.

Le régime duplessiste a-t-il traduit ou a-t-il dévoyé l'intention nationale canadienne-française? On peut croire que comme tout idéal mis en pratique, il ne pouvait qu'être fondamentalement imparfait. Ce qui semble davantage certain, c'est qu'il traduisit plus que tout autre la *politisation* et l'*étatisation* du Canada français, tout en suscitant une insatisfaction à même d'initier une « réforme dans la fidélité »[1892], à peine perçue l'ombre salazariste. La société civile bâtie sous l'Église avec le soutien de l'État cherchera désormais à s'emparer de lui, et donc à le *démocratiser* et à le *laïciser*, agissant dès lors *en* catholique plutôt qu'*en tant* que catholique. Si l'influence de Jacques Maritain persistera en évoluant, celle d'Emmanuel Mounier se fera davantage sentir. Il sera néanmoins encore question d'une nation distinctement catholique, quoique catholiquement inspirée plutôt que

---

[1891] Dominique Foisy-Geoffroy, « Le Rapport de la Commission Tremblay (1953-1956), testament politique de la pensée traditionaliste canadienne-française », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 60, n° 3, 2007, p. 257-294.

[1892] Martin Roy, *Une réforme dans la fidélité. La revue Mainteant (1962-1974) et la « mise à jour » du catholicisme québécois*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2012.

catholiquement instituée – une nation agissant *en* catholique plutôt qu'*en tant* que catholique (ou que chrétienté). Le programme catholique et nationaliste de la modernité canadienne-française poursuivra sa route, et nous avec lui. Comment y seront renouvelées les modalités d'expression du nationalisme d'ici? Quelles formes prendront l'État et l'Église, au nom de quel intégralisme catholique? Les années de la Révolution tranquille offriront réponses à ces questions, toutes deux trouvées au sein d'une société globale antérieure à ses acteurs.

CHAPITRE IV

UNE SOCIÉTÉ DISTINCTE VITALEMENT CATHOLIQUE
INTÉGRALISME PERSONNALISTE, ÉGLISE-CITOYENNE, NATIONALISME QUÉBÉCOIS ET ÉTAT-PROVIDENCE
(1950-2000)

« Ce "catholicisme intégral", qui souhaiterait voir s'instaurer le règne social du Christ, est bien le tronc commun du catholicisme social et de la démocratie chrétienne. Cette dernière, en effet, ne se confond pas purement et simplement avec le catholicisme social, car, après avoir d'abord dénié toute signification à un catholicisme qui se voudrait "libéral", la démocratie chrétienne accepta nombre de positions du "catholicisme libéral" jusqu'à adhérer à la démocratie politique et aux libertés de pensée et d'expression [...] Mais c'est dans un dessein explicite de refondation [...] la liberté de choisir ne saurait être une fin en soi. »

Yves Floucat, *Maritain ou le catholicisme intégral et l'humanisme démocratique*, 2003, p. 95-96, 100.

« Les hommes, et singulièrement les pauvres, ne désirent pas seulement une société prospère. Ils veulent une société fraternelle où on puisse partager ensemble, en plus des fruits de la croissance économique, un même idéal [...] J'y constate [que] [...] la société n'est pas un mécanisme de division du travail qu'il s'agirait de rendre encore plus parfait; qu'elle est aussi, et surtout, le lieu d'un projet collectif où les hommes veulent être engagés avec toutes leurs valeurs. Insistons aussitôt : un idéal collectif ne s'invente pas comme une politique particulière. Il n'est pas possible qu'une société le formule sans marquer une certaine continuité par rapport aux valeurs de son passé. »

Fernand Dumont, *La vigile du Québec*, 1971, p. 130-131.

« On doit constater que l'Église d'ici a assumé dans un esprit humble et constructif le virage que lui imposait la Révolution tranquille [...] Au lieu de s'y opposer, [elle a] cherché à comprendre et à assumer les nouveaux projets de société que cherche à se donner le peuple québécois. Parmi les voix qui se font entendre dans le Québec d'aujourd'hui, celle de l'Église a été parmi les plus accueillantes et les plus fraternelles à l'endroit des pauvres, des faibles, des défavorisés. Le passage d'un régime de chrétienté à un style de société où cohabitent la foi et l'incroyance s'est fait au Québec dans un climat exempt d'esprit de croisade et de guerre de religion.»

Claude Ryan, « L'Église catholique et l'évolution politique du Québec de 1960 à 1980 », *Bilan de l'histoire religieuse au Canada*, vol. 50, n° 2, 1983, p. 400-401.

1. Le renversement copernicien du catholicisme social – suites et poursuites d'une modernisation (à la) catholique intégraliste

1.1 Le Canada français à l'heure du catholicisme français d'après-guerre

Le regard porté par les intellectuels catholiques français sur le Canada français, élogieux dans la deuxième moitié du XIXe siècle et au début du XXe siècle, ne l'était plus tout à fait dans les années 1930 et surtout après la Deuxième Guerre mondiale. Si le Canada français paraissait naguère un « modèle » de la civilisation chrétienne, il offrait désormais le visage d'un contre-modèle aux yeux de certains « autrui significatifs »[1893] français. Si Étienne Gilson, artisan du renouveau thomiste, pouvait écrire à Jacques Maritain en 1928 que « parler là-bas, c'est parler dans une France telle que nous voudrions que la nôtre fût »[1894], Maritain aurait pour sa part écrit en 1934 à Emmanuel Mounier, figure de proue du personnalisme français de gauche, celui de la revue française *Esprit* des années 1940 et 1950, qui ont tous deux intiment inspiré la revue québécoise *Cité libre*[1895] (1950-1966): « Cette fois, j'ai touché l'obscurantisme du doigt. Il y a une immense et sourde révolte anticléricale dans la jeunesse catholique : elle prend parfois des formes impures – revendication de places – excusables. »[1896] Mounier ajoute : « Maritain ne donne pas dix ans, avant qu'il y ait une terrible crise religieuse au Canada. Il pense qu'*Esprit* peut faire

---

[1893] Ces auteurs, œuvres et sociétés à partir desquels se pense une société – comme le font, en quelque sorte, les individus avec ceux qu'ils rencontrent, fréquentent et observent. Georges H. Mead, *L'esprit,* le soi *et la société*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

[1894] Cité dans Florian Michel, *La pensée catholique en Amérique du Nord. Réseaux intellectuels et échanges culturels entre l'Europe, le Canada et les États-Unis (1920-1960)*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010, p. 196.

[1895] Jean-Philippe Warren, « Gérard Pelletier et *Cité libre* : la mystique personnaliste de la Révolution tranquille », *Société*, n°s 21-22, 1999, p. 313-346; E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, « De la question sociale à la question nationale : la revue *Cité libre* (1950-1963) », *Recherches sociographiques*, vol. 34, n°s 2-3, 1998, p. 291-316.

[1896] Expression que Mounier consigne dans ses *Carnets*. Yvan Cloutier, « Maritain, Mounier et le Québec : une tutelle éditoriale », Claude Hauser et Yvan Lamonde (dirs.), *Regards croisés entre le Jura, la Suisse romande et le Québec*, Saint-Nicolas, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 227.

beaucoup là-bas. »[1897] Le père Chenu, autre figure du renouveau personnaliste thomiste, parlait en 1931 d'une « atmosphère de vie intellectuelle autonome [...] encore inexistante »[1898], tandis qu'Henri-Irénée Marrou, historien français proche d'Emmanuel Mounier, croyait trouver en 1948 un « petit peuple [...] [de] paysans et [de] curés (pas tous abrutis) »[1899]. Pour sa part, l'écrivain Henri Ghéon, lors d'une visite à Montréal en 1938, s'était exclamé : « C'est bien simple mes enfants, vous vivez encore en théocratie! » Ce à quoi aurait répliqué Gérard Pelletier, (pourtant) pionnier de la revue personnaliste *Cité libre*: « Cette théocratie est bien particulière, qui s'accommode d'un régime de séparation officielle entre l'Église et l'État, qui se trouve régie par des institutions britanniques et dont les sujets vivent à l'américaine! »[1900]

Entre le Congrès eucharistique international de Montréal en 1910 et l'Expo 67 de Montréal en 1967, le progrès catholique en modernité avait changé de direction et de forme; il devait en être de même de la « société globale québécoise »[1901], qui tentera, nous le verrons, de prendre cette fois l'« avant-garde »[1902] du progrès catholique en modernité. Pour ce faire, le Canada français prendra la voie de la *démocratisation* et de la *laïcisation* de la société canadienne-française, derechef sous des atours propres, ceux de la *participation* et du *catholicisme laïc*, ceux du programme catholique canadien-français et québécois intégraliste de la modernité. La *politisation* et l'*étatisation* du nationalisme et du catholicisme canadiens-français avaient posé une certaine urgence et une légitimité certaine à la politique et à l'action

---

[1897] *Ibid.*
[1898] Cité dans E.-Martin Meunier, « La Grande noirceur canadienne-française dans l'historiographie et la mémoire québécoises. Revisiter une interprétation convenue », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 129, 2016, p. 50.
[1899] *Ibid.*
[1900] Selon Gérard Pelletier, «D'un prolétariat spirituel», *Esprit*, n°s 193-194, 1952, p. 192.
[1901] Sur le passage de la société globale canadienne-française à la société globale québécoise, lire par exemple Gilles Bourque, « Société traditionnelle, société politique et sociologie québécoise, 1945-1980 », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 20, 1993, p. 45-83.
[1902] Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008.

de l'État; il était maintenant question de les investir plus encore, autrement[1903]. Car, de l'avis de plusieurs révolutionnaires tranquilles, il était impératif d'animer plus chrétiennement l'État et la politique, avec pour contre-exemple le corporatisme d'État des autoritarismes catholiques et fascistes d'Europe... et le régime de Maurice Duplessis.

Né au sein du catholicisme social, le « personnalisme »[1904] poursuivra la recherche d'une « troisième voie », entre libéralisme et collectivismes, tout en maintenant la lutte contre l'impérialisme anglo-protestant, cette fois proprement américain. De même, le (néo)nationalisme canadien sera réinvesti, tout comme le nationalisme laurentien, qui se métamorphosera sous la forme du nationalisme québécois. En cela, la mutation endogène du catholicisme social en personnalisme chrétien conduira le Canada français à faire peau neuve, tout en procédant à une « mise à jour »[1905] du catholicisme intégraliste, et mènera à une modification de la place de l'Église (*citoyenne*) et de l'État (*providence*) en société. La personne, plutôt que l'Église, se trouvera placée au centre de la société chrétienne à réaliser. Il s'agit là

[1903] Pour expliquer l'entrée *romantique* des nationalismes d'Europe de l'Est dans la modernité, Istan Bibò expliquait qu'à défaut d'État souverains constitués, la question du peuple ne pouvait se poser par celle démocratico-libérale ou républicaine des droits juridiques et politiques individuels, dont les revendications s'adressent à un État dont on souhaite démocratiser le pouvoir, mais par la constitution d'un peuple culturel, ayant encore à construire et à légitimer son État. On peut penser que c'était tendanciellement chose faite à l'orée de la Révolution tranquille – ce qui ne signifie pas une téléologie moderniste de la « nation civique », puisque ses contours sont toujours nationalement et concrètement définis, mais certes que la question civique se pose davantage une fois l'État constitué, et avant cela un peuple et une société édifiés. C'est là l'idée de la modernité comme questions et enjeux universels, à laquelle répond un programme culturel concret et particulier – ainsi les « modernités multiples ». István Bibó, *Misère des petits États d'Europe de l'Est*, Paris, Albin Michel, 1993 (1946).

[1904] « [S]on affirmation centrale étant l'existence de personnes libres et créatrices [...] Pas plus qu'un objet visible, elle [la personne] est une activité vécue d'auto-création, de communication et d'adhésion, qui se saisit et se connaît dans son acte, comme *mouvement de personnalisation*. À cette expérience, personne ne peut être conditionné, ni contraint. Ceux qui la portent à ses sommets y appellent autour d'eux, réveillent les dormants, et ainsi, d'appel en appel, l'humanité se dégage du lourd sommeil végétatif qui l'assoupit encore » (Emmanuel Mounier, *Le personnalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 4, 6-7). Le « personnalisme chrétien », plus exactement, fait de cette définition de la personne et de son plein épanouissement un dessein divin, qui incarne au mieux les valeurs évangéliques chrétiennes, et qui exige la charité et l'amour héroïques du prochain. À ce sujet, E.-Martin Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XXe siècle*, Montréal, Fides, 2007.

[1905] Martin Roy, *Une réforme dans la fidélité. La revue* Maintenant *(1962-1974) et la « mise à jour » du catholicisme québécois,* Québec, Presses de l'Université Laval, 2012.

d'un « renversement capital »[1906], d'un renversement copernicien, qui déplace l'axe sur lequel tourne, au Canada français, la société, le nationalisme et le projet catholique intégraliste.

Si, en quelque sorte, le défi de comprendre le XIXe siècle canadien-français ultramontain fut de repérer en quoi la tradition participait effectivement de *la* modernité, si le défi de comprendre la première moitié du XXe siècle canadien-français fut d'en articuler la logique cohérente, autour d'un catholicisme social qui n'était ni la simple tradition d'un XIXe siècle continuité ni la simple modernité d'une Révolution tranquille anticipée, on peut dire que le défi de comprendre la deuxième moitié du XXe siècle québécois est d'y repérer en quoi la modernité, cette fois, participe effectivement de la tradition. L'articulation y est tout particulièrement exigeante, s'agissant d'une période de refondation collective, quoique de nouveau entre continuité et rupture.

En cela, autrement dit, le défi demeure celui de comprendre en quoi les différentes périodes de l'histoire concrète et effective de la société canadienne-française puis québécoise *en* modernité, s'inscrivent au sein d'une société globale particulière qui s'approprie à sa mesure, dans le cadre de sa culture socio-historiquement produite et reproduire, les enjeux et défis de *la* modernité. Dit encore autrement, le défi analytique persistant est celui d'articuler les « deux moitiés de la modernité » – processuelles et subjectives, abstraites et concrètes, universelles et particulières –, au sein d'une « société en acte », qui possède en cela son propre « programme culturel de la modernité », ici intégraliste et nationaliste, dont nous

---

[1906] « La recherche d'une démocratie sociale menait à l'acceptation d'un idéal égalitaire. La pratique même de la démocratie, dans les cercles, les mouvements, les syndicats conduisait à substituer à l'image d'une société hiérarchisée et paternaliste, celle d'un monde égalitaire et fraternel : la démocratie n'était pas seulement "pour" le peuple, mais "aussi" par le peuple : la participation devenait le maître mot du catholicisme social. En même temps que la démocratie sociale et l'égalité, les démocrates chrétiens en venaient à accepter la démocratie politique, héritière de ce libéralisme jusque-là méprisé, le suffrage universel et la souveraineté du peuple. Ils acceptent les libertés de pensée et d'expression, ils affirment la distinction du politique et du religieux. Ainsi toute une aile du catholicisme social retrouve, en fait, le catholicisme "libéral". On est là au cœur d'un renversement capital. » Jean-Marie Mayeur, « Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 27e Année, n° 2, 1972, p. 497.

cherchons à identifier les traits et l'évolution, synchroniques et diachroniques. Partis de l'ultramontanisme du XIXe siècle, nous remontons sur de nouvelles bases heuristiques, mais sur une même poussée sociohistorique, jusqu'à la Révolution tranquille personnaliste.

1.2 Le catholicisme français à l'heure de l'Amérique états-unienne – dans l'œil de Jacques Maritain

Lors d'un premier séjour au Québec en 1934, où il donna sept conférences en six jours, relayées par *Le Devoir* et *La Presse*[1907], Jacques Maritain fut invité à Québec par Mgr Paquet et le futur évêque (puis cardinal) Maurice Roy, afin d'y donner une conférence à laquelle assista notamment le cardinal Villeneuve, qui suivi les cours de Maritain avec joie à l'Institut catholique de Paris. Bien que Maritain y fut présenté avec égards[1908], il ne reviendra pas à Québec[1909]. Selon Florian Michel, « malgré le succès des conférences de 1934 et la "mode intellectuelle" dont jouit Maritain et au Québec entre les années 1920 et le milieu des années 1930, ses positions politiques [contre Franco lors de la guerre civile espagnole] lui ferment bientôt les portes de la ville du primat du Canada »[1910]. Michel fournit une possible explication :

> en 1934, Mgr Paquet croyait accueillir l'auteur d'*Antimoderne* et du *Docteur angélique*, mais c'était déjà le Maritain d'*Humanisme intégral* qui se présentait au public québécois [...] Il faudra attendre les années conciliaires pour que la

---

[1907] Yvan Cloutier, « De quelques usages québécois de Maritain : la génération de *La Relève* », Benoît Melançon et Pierre Popovic (dirs.), *Saint-Denys Garneau et* La Relève, Montréal, Fides, 1995, p. 70.
[1908] Mgr Paquet le présente ainsi à l'auditoire: « L'Institut supérieur de philosophie de l'université Laval s'estime particulièrement heureux de pouvoir profitert du passage à Québec de l'un des plus grands philosophes des temps modernes, M. Jacques Maritain, pour l'inviter à vous entretenir de quelque-unes de ces questions de haute philosophie où il s'est fait un renom universel de penseur. » Cité dans Florian Michel, *op. cit.*, p. 216.
[1909] *Ibid.*, p. 217.
[1910] *Ibid.*, p. 216-217.

> pensée de Maritain soit à nouveau « à la mode » parmi les intellectuels de Québec.[1911]

Si cette hypothèse mérite d'être explorée, elle doit toutefois être considérablement nuancée[1912]. Maritain était certes prisé au Canada français dans les années 1920 et 1930, mais son influence ne s'y confina pas; elle était encore visible dans les années 1940, voire 1950[1913]. Cette hypothèse invite néanmoins à croire que les positions proprement politiques de Martain étaient jugées douteuses[1914], tant l'opposition aux franquistes, en faveur des communistes républicains, avait tout pour déplaire au Canada français des années 1930, en lutte avec Rome contre le péril athée et matérialiste rouge. Maritain, écrit Yvan Cloutier, était d'abord lu et apprécié au Canada français pour sa valorisation d'un laïcat porteur du renouveau chrétien, *a fortiori* en contexte démocratique[1915], qui jusqu'en 1936 était adossée à la doctrine

---

[1911] *Ibid.*

[1912] Par exemple, selon Yvan Cloutier, Montréal n'était pas Québec : « nous n'avons pas trouvé d'indications à l'effet que Maritain ait été suspect aux yeux des autorités religieuses et universitaires au moment de son premier séjour à Montréal, malgré ce que suggère Bourneuf sur la foi d'un renseignement fourni par Jean Le Moyne. » (Yvan Cloutier, « Maritain, Mounier et le Québec : une tutelle éditoriale », *op. cit.*, p. 67).

[1913] Stéphanie Angers et Gérard Fabre (*Échanges intellectuels entre la France et le Québec (1930-2000). Les réseaux de la revue* Esprit *avec* La Relève, Cité libre, Parti pris *et* Possibles, Saint Nicolas, Presses de l'Université Laval, 2004) et Charles-Philippe Courtois (*Trois mouvements intellectuels québécois et leurs relations françaises : l'Action française, « La Relève » et « La Nation »*, doctorat, Université du Québec à Montréal, 2007) ont bien montré la popularité de Maritain dans les années 1920 et 1930.Yvan Cloutier l'observe jusqu'en 1940, et Warren jusqu'au début des années 1950. Lire Yvan Cloutier, « L'influence de Maritain : un déterminant de la réception de Vatican II au Québec », Gilles Routhier (dirs.), *L'Église canadienne et Vatican II*, Montréal, Fides, 1997, p. 397-411; Jean-Philippe Warren, « *Pax Romana* : un des vecteurs de diffusion du maritainisme (1939-1952) », *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, n° 1, 2013, p. 71-91; Jean-Philippe Warren, « Maritain, le renouveau thomiste et l'enseignement de la philosophie au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 881-892.

[1914] Selon Pierre Partikan et Louis Rousseau, « Maritain a exercé le plus clair de son influence au Québec dans les années 1930, cela au niveau des premières études théologiques [et] que c'est le néo-scolastique plutôt que le penseur politique qui aura touché les théologiens québécois. » Pierre Partikian et Louis Rousseau, *La théologie québécoise contemporaine (1940-1973) : genèse de ses producteurs et transformations de son discours*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1977, p. 129-130. Sur le tri effectué dans la pensée de Jacques Maritain, et sur l'idée de « confluence » plutôt que de convergence des pensées canadiennes-françaises et maritainienne, Stéphanie Angers et Gérard Fabre, *op. cit.*

[1915] « Nous l'avons constaté, Maritain n'est pas seulement représenté comme un des plus grands philosophes catholiques, mais aussi comme un modèle de l'apostolat intellectuel des laïcs. Il allie

sociale de l'Église, laquelle avait alors un rôle social jugé prééminent. À cela il faudrait ajouter sa défense constante du corporatisme social, jusque dans *Humanisme intégral* (1936), jusque dans ses *Réflexions sur l'Amérique* (1958) – la « personne », toutefois, plutôt que l'Église, y prendra la place centrale, voire axiale.

Nous l'avons vu au chapitre précédent, l'opposition de Maritain à Charles Maurras suite à la condamnation papale de l'*Action française* de Paris (1926) a permis de poursuivre la visée thomiste et aristotélicienne d'une Cité intégralement chrétienne sous la direction d'une Église gardienne du Bien commun, avec le concours actif du laïcat. Une Cité chrétienne dissociée des affres maurrassiennes du « politique d'abord »[1916], accordant une primauté au spirituel, lui-même puissamment engagé dans le temporel; une Cité chrétienne de facture personnaliste (avec la dignité première de la personne) et corporatiste (avec les corporations professionnelles promouvant la coopération inter-classiste), visible jusque dans la Commission Tremblay des années 1950[1917] – un corporatisme social tel, nous le verrons, que la jeunesse était considérée comme un groupe social à part, « avant-gardiste », subdivisé en diverses classes professionnelles (ouvrière, agricole, étudiante), telle une (« contre ») société.

Cette réception incertaine de Maritain lors de son séjour à Québec en 1934 n'en suggère pas moins, comme le pense Florian Michel, comme le laisse à penser la correspondance entre Maritain et Mounier, une inflexion copernicienne dans la pensée maritainienne qui pointe vers une réorientation de l'intégralisme social vers l'intégralisme personnaliste[1918]. Cette évolution ne doit toutefois conduire à

---

sûreté doctrinale et habileté à diffuser le point de vue catholique dans la société civile. » Yvan Cloutier, « Maritain, Mounier et le Québec : une tutelle éditoriale », *op. cit.*, p. 72.

[1916] Nous l'avons vu au précédent chapitre, *La primauté du spirituel* (1927) de Maritain était lu et commenté positivement au Canada français, notamment par Lionel Groulx, après la condamnation papale du maurassisme.

[1917] Dominique Foisy-Geoffroy, « Le Rapport de la Commission Tremblay (1953-1956), testament politique de la pensée traditionaliste canadienne-française », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 60, n° 3, 2007, p. 257-294

[1918] Comme le souligne Florian Michel, l'Université Laval était le fief thomiste de Charles de Koninck, proche du cardinal Villeneuve. Et de Koninck s'est notamment fait connaître par sa critique du

surestimer la rupture : cette mutation du catholicisme maritainien s'inscrit bel et bien dans la tradition intégraliste qui va de l'ultramontanisme, au catholicisme social, puis au personnalisme[1919]. En cela et plus encore, l'évolution « endogène » de l'intégralisme catholique de Maritain permet de mieux comprendre celle de la jeunesse canadienne-française catholique, impliquée dans les mouvements jeunesse de l'*Action catholique spécialisée*, fondés dans les années 1930[1920], au nom du corporatisme social et du catholicisme social, qui mènent jusqu'à la Révolution tranquille. En cela également, si Jacques Maritain (1882-1973) n'est pas Emmanuel Mounier (1905-1950)[1921], il est susceptible d'y conduire, en amorçant le déplacement d'un catholicisme social et personnaliste de droite vers une pensée personnaliste et

---

« deuxième » Maritain, dit « augustinien » plutôt qu' « aristotélicien », avec sa conception quelque peu changée (abandonnée diront certains) du « Bien commun ». Voici ce qu'écrit Philippe Chenaux : « C'est en effet une certaine lecture de saint Thomas, fortement teintée d'aristotélisme, insistant sur l'autonomie [révélée chez les catholiques] de la raison et la perfection de l'ordre naturel, qui a permis le rapprochement de catholiques avec l'Action française [...] Sauf à admettre leur éloignement du thomisme après 1926, il faut reconnaître que la plupart des intellectuels catholiques étudiés dans ce livre, membres ou proches de l'Action française avant 1926, viendront par la suite s'ancrer "à la gauche du catholicisme français" (Jean-François Sirinelli). Une autre lecture de saint Thomas, plus augustienne, mettant davantage l'accent sur la primauté du spirituel et l'inachèvement de l'ordre naturel, a donc pu faciliter cette reconversion. L'hypothèse d'une "seconde renaissance thomiste" nous conduit au cœur de la problématique de cet ouvrage... » Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 14.

[1919] Ce qui ne veut pas dire rupture ou contradiction, nous le verrons, car l'intégralisme demeure le fil conducteur. C'est ce que tient également à dire Yves Floucat, « Le Maritain politique est le plus souvent confondu, purement et simplement, avec le Maritain démocrate [...] Sans doute n'a-t-on pas été suffisamment attentif à la lente gestation de l'œuvre politique maritanienne et au moment où furent instaurés les principes qui ont commandé toute l'évolution postérieure [...] Celui-ci [Maritain] est bel [et] bien un héritier inventif, non pas du catholicisme libéral auquel il est toujours resté étranger, mais de la riche tradition de l'intransigeantisme catholique qu'il assimila, d'un point de vue thomiste, dans l'esprit du catholicisme social plus que de la démocratie chrétienne ». Yves Floucat, *Maritain ou le catholicisme intégral et l'humanisme démocratique*, Paris, Pierre Téqui éditeur, 2003, p. 11-12.

[1920] E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Sillery, Septentrion, 2002; Louise Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Boréal, 2003; Michael Gauvreau, *op. cit.*

[1921] Pour un ouvrage qui insiste sur la congruence de Maritain et de Mounier, non sans relever quelques différences, Charles Coutel et Olivier Rota (dirs.), *Deux personnalistes en prise avec la modernité : Jacques Maritain et Emmanuel Mounier*, Arras Cedex, Artois Presses Université, 2012. Sur les différences entre Maritain et Mounier, dont le « catholicisme de gauche », l'œcuménisme, l'anticléricalisme et l'appel à la révolution (collectiviste) de Mounier qui inquiétaient Maritain, John Hellman, « Maritain and Mounier : A Secret Quarrel Over the Future of the Church », *The Review of Politics*, vol. 42, n° 2, 1980, p. 152-166.

« socialiste » de gauche, des mouvements (et revues) jeunesses des années 1930 à la célèbre revue personnaliste et révolutionnaire tranquille *Cité libre* (1950-1966)[1922].

Chaque chapitre de cette thèse a eu sa question heuristique. Au chapitre II nous nous sommes demandés : *pourquoi et comment s'est nouée l'affinité élective entre le catholicisme intégraliste ultramontain et le nationalisme canadien-français au mitan du XIXe siècle? Et comment s'est-elle déployée et stabilisée à la fin du siècle?* S'agissant d'abord d'expliquer une *nationalisation* religio-politique et son *institutionnalisation*, c'est-à-dire l'édification d'une société globale particulière, l'accent a été placé sur le *parcours* d'intellectuels « convertis » à l'ultramontanisme et au nationalisme romantique providentialiste. Le chapitre III s'est pour sa part davantage intéressé à l'*engagement* d'intellectuels, afin de mieux comprendre la dynamique de *politisation* et d'*étatisation* de la toute neuve société canadienne-française. Nous nous sommes demandés : *comment s'est déployé politiquement et organisé étatiquement le catholicisme social des néo-nationalismes canadien et laurentien? Et que cela dit-il des possibles politiques et étatiques de l'époque?* La question qui animera ce dernier chapitre tentera en quelque sorte de nouer plus explicitement parcours et engagement, fondation et déploiement religio-politiques.

On peut dire avec raison que chacune des périodes étudiées noua ces termes, le catholicisme social refondant l'ultramontanisme, les néo-nationalismes canadien et laurentien déployant le nationalisme providentialiste canadien-français. Chaque période, toutefois, nous semble avoir eu son accent, l'aspect fondationnel était plus fort au XIXe siècle, le déploiement politique plus prononcé dans la première moitié du XXe siècle. Des raisons (socio)logiques l'expliquent, dans la mesure où la politisation et l'étatisation présupposent l'existence d'une nation instituée. En cela, la Révolution tranquille ne fait pas exception : elle aussi bâti sur les périodes précédentes qui la rendent possible (mais jamais « nécessaire »), auxquelles ses

---

[1922] Stéphanie Angers et Gérard Fabre, *op. cit.*; Charles-Philippe Courtois, *op. cit.*; André J. Bélanger, *Ruptures et constantes. Quatre idéologies du Québec en éclatement :* La Relève, *La JEC,* Cité libre, Parti Pris, Montréal, Hurtubise HMH, 1977.

acteurs ont été socialisés. Mais la Révolution tranquille augure plus explicitement une refondation religio-nationale *et* un engagement politico-étatique. Nous avons évoqué tout au long de cette dissertation les critiques que la Révolution tranquille adresse au Canada français; elles seront ici inscrites dans une trame et une filiation qui en feront sens, par-devers le « mythe » de la table rase révolutionnaire. En cela, c'est le *parcours d'un engagement* que nous chercherons plus précisément à souligner dans le présent chapitre, celui qui pave la voie à la *démocratisation* et à la *laïcisation* de la société canadienne-française. Il reste à voir ce que ces termes abstraits recouvrent effectivement : *comment s'est renouvelée l'articulation entre le catholicisme et le nationalisme lors de la Révolution tranquille sous les atours de l'intégralisme personnaliste, du néo-nationalisme canadien et du nationalisme québécois? Et quelles en furent les grandes déclinaisons?*

1.3 De la critique anti-moderniste de « l'américanisme »...

Un aveu formulé par Jacques Maritain dans *Réfexions sur l'Amérique*, publié en 1958, nous met sur la piste de son évolution intellectuelle, et à travers elle, celle de la jeunesse canadienne-française et celle de la société globale canadienne-française. En effet, Maritain n'hésite pas à écrire, dans son ouvrage nodal de 1936, la place rétrospective de l'idéal chrétien *états-unien*:

> Je voudrais, en effet, me référer à un de mes livres, *Humanisme intégral*, qui a été publie [sic] il y a longtemps. Lorsque je l'ai écrit, en essayant d'esquisser un idéal historique concret approprié à un nouveau type de civilisation chrétienne, mon angle de vision était décidément européen. Je n'avais aucune idée de me référer à l'Amérique [...] Le curieux de l'affaire est que, si épris que j'aie pu être de l'Amérique dès que je l'ai connue, – et probablement à cause de l'optique particulière dans laquelle *Humanisme intégral* a été écrit –, il m'a fallu un temps plutôt long pour prendre conscience des rapports significatifs qui existent entre les réalisations américaines et nombre des vues que j'avais exprimées dans mon livre [...] je peux dire qu'*Humanisme*

> *intégral* m'apparaît maintenant comme un livre qui a eu, si je puis dire, une affinité par anticipation avec le climat américain.[1923]

Cette « affinité par anticipation » de Maritain avec le « climat américain » pourrait contribuer à expliquer l'appréciation nouvelle (et négative) de certains intellectuels français pour le Canada français, semblable à celle naguère trouvée chez nombre de Français libéraux de passage en Amérique[1924], et ainsi aider à mieux comprendre certaines réticences canadiennes-françaises à l'adoption du point de vue américanophile et personnaliste (ou « individualiste », écrira Charles de Koninck) du « second Maritain »[1925] – pour peut-être lui préférer le personnalisme à saveur socialiste et collectiviste de Mounier.

Au Canada français comme en Europe, surtout dans les milieux catholiques, nous l'avons vu aux derniers chapitres, les États-Unis anglo-saxons, avec leur matérialisme, leur individualisme et leur protestantisme impérialistes, faisaient figure de grand Satan moderniste. Il semble qu'il n'en était pas autrement chez Maritain en 1922, lorsqu'il publiait *Antimoderne*, où il se revendiquait des grandes encycliques anti-modernistes romaines :

> Quelqu'un demande-t-il quels sont ces principes spirituels du monde moderne? Je le renvoie au *Syllabus* [des erreurs] et à l'encyclique *Pascendi*, qui, réunis, nous en montrent dans un résumé saisissant les résultats suprêmes. On peut dire, en outre, qu'au point de vue philosophique les principes

---

[1923] Jacques Maritain, *Réflexions sur l'Amérique*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1958, p. 185-186.

[1924] « Périodiquement, des catholiques de France, à tendance libérale, font le voyage aux États-Unis et célèbrent la démocratie et la liberté américaines qui favorisent le développement spectaculaire de la religion catholique » (Pierre Savard, *Jules-Paul Tardivel, La France et les États-Unis, 1851-1905*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1967, p. 313). Souvenons-nous qu'Edmé Rameau de Saint-Père a offert un contre-plaidoyer à l'américanisme des catholiques libéraux, en montrant à voir que c'est plutôt le catholicisme sociétal et ultramontain canadien-français qui faisait croître le catholicisme en Amérique, certes en tirant partie de la liberté de religion, mais non pas en raison d'elle. Lire John J. Meng, « A Century of American Catholicism as Seen through French Eyes », *The Catholic Historical Review*, vol. 27, 1941, p. 39-68.

[1925] Sur les « deux Maritain », « Jacques Maritain, une "révolution contemplative" », Charles Coutel et Olivier Rota (dirs.), *op. cit.*, p. 69-80; Philippe Chevaux, *op. cit.*; sur l'évolution d' « un seul » Maritain, Yves Floucat, *op. cit.*

> spirituels spécifiquement modernes se ramènent, avant tout, à une double exigence déjà manifeste chez Luther, ouvertement déclarée chez Rousseau, tout à fait explicite chez Kant et ses successeurs [...] Principe immanentiste : la liberté et l'intériorité consistent essentiellement dans une opposition au non-moi, dans une revendication d'indépendance du dedans par rapport au dehors; vérité et vie doivent donc être uniquement cherchées au dedans du sujet humain [...] Principe transcendantaliste : par là même et réciproquement il n'y a plus de donné qui nous mesure et nous domine, mais notre fond intime transcende et commande tout donné. Nature et lois, définitions, dogmes, devoirs, n'étant pas objets qui s'imposent de par l'autre, sont pures expressions de notre dedans, et de l'activité créatrice de l'esprit en nous.[1926]

C'est justement dans l'encyclique *Pascendi*, parue en 1907, que Pie X liait le « modernisme » à « l'américanisme » – ce qui aurait fait le grand bonheur de Jules-Paul Tardivel (1851-1905) s'il avait été encore vivant[1927]. Pie X y dénonçait les « erreurs du modernisme », ce projet d'*adapter* le catholicisme à la modernité (plutôt que l'inverse en *christianisant* la modernité), notamment l'imprécation à reconnaître comme bonnes en soi la liberté de religion et de conscience, la séparation de l'Église et de l'État, bref la démocratie libérale telle qu'on l'estimait vécue aux États-Unis. Pareilles « erreurs modernistes », pareilles erreurs « américanistes », semblaient ouvrir la Cité à toutes les hérésies, dès lors relativisées, puisque le sentiment religieux intérieur primerait sur la morale et le dogme unitaires de la Tradition (catholique). Celle-ci s'en trouverait alors réduite à ce que la Raison pourrait extrapoler du sentiment personnel et de la conscience individuelle – ainsi du déisme collectif et individualisé à l'américaine[1928]. De fait, Alain Besançon voit dans l'« américanisme »

[1926] Jacques Maritain, *Antimoderne*, Paris, Éditions de la revue des jeunes, 1922, p. 24-25.

[1927] Pierre Savard, « Dans la tourmente américaniste », *Jules-Paul Tardivel, La France et les États-Unis, 1851-1905*, *op. cit.*, p. 313-457.

[1928] Au point 14 de l'Encyclique on peut lire: « Évoluer et changer, non seulement le dogme le peut, il le doit: c'est ce que les modernistes affirment hautement et qui d'ailleurs découle manifestement de leurs principes. Les formules religieuses, en effet, pour être véritablement religieuses, non de simples spéculations théologiques, doivent être vivantes, et de la vie même du sentiment religieux; ceci est une doctrine capitale dans leur système, et déduite du principe de l'immanence vitale. Ne l'entendez pas en

la « tentation démocratique » de l'Église catholique, celle présente dès le second Lamennais[1929], qui fait du régime démocratique (libéral) le régime naturel du christianisme primitif, celui des valeurs évangéliques humanitaires, reléguant le dogme et la Tradition catholiques au statut d'accessoires historiques. Besançon y observe une autre expression de la « tentation » politique du catholicisme en modernité, celle du Royaume du Christ *hic et nunc*, là où d'autres ont été « tentés » par le corporatisme d'État ou la restauration monarchique comme formes théologico-politique abouties du christianisme – cette fois en écartant l'Évangile[1930]. Cette

---

ce sens qu'il soit nécessaire de construire les formules, surtout si elles sont imaginatives, précisément en vue du sentiment: non, leur origine, leur nombre, jusqu'à un certain point leur qualité même, importent assez peu: ce qu'il faut, c'est que le sentiment, après les avoir convenablement modifiées, s'il y a lieu, se les assimile vitalement.
[...] Étant donné le caractère si précaire et si instable des formules dogmatiques, on comprend à merveille que les modernistes les aient en si mince estime, s'ils ne les méprisent ouvertement. Le sentiment religieux, la vie religieuse, c'est ce qu'ils ont toujours aux lèvres, ce qu'ils exaltent sans fin. En même temps, ils réprimandent l'Église audacieusement, comme faisant fausse route, comme ne sachant pas discerner de la signification matérielle des formules leur sens religieux et moral, comme s'attachant opiniâtrement et stérilement à des formules vaines et vides, cependant qu'elles laissent la religion aller à sa ruine. Aveugles et conducteurs d'aveugles qui, enflés d'une science orgueilleuse, en sont venus à cette folie de pervertir l'éternelle notion de la vérité, en même temps que la véritable nature du sentiment religieux, inventeurs d'un système où on les voit, sous l'empire d'un amour aveugle et effréné de nouveauté, ne se préoccuper aucunement de trouver un point d'appui solide à la vérité, mais, méprisant les saintes et apostoliques traditions, embrasser d'autres doctrines vaines, futiles, incertaines, condamnées par l'Église, sur lesquelles, hommes très vains eux-mêmes, ils prétendent appuyer et asseoir la vérité. » Au point 51 : « A vrai dire, ceux des modernistes qui recourent ainsi à une exigence de la religion catholique sont les modérés. Quant aux autres, que l'on peut appeler intégralistes, ce qu'ils se font forts de montrer au non-croyant, caché au fond de son être, c'est le germe même que Jésus-Christ porta dans sa conscience et qu'il a légué au monde. » Et au point 52 : « En morale, ils font leur le principe des américanistes, que les vertus actives doivent aller avant les passives, dans l'estimation que l'on en fait comme dans la pratique. Au clergé ils demandent de revenir à l'humilité et à la pauvreté antiques, et, quant à ses idées et son action, de les régler sur leurs principes. » *Pascendi Dominici Gregis, Lettre encyclique de sa sainteté le Pape Pie X sur les erreurs du modernisme*, 1907, consulté en ligne (25 septembre 2017) : http://w2.vatican.va/content/pius-x/fr/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html

[1929] Lire à ce sujet, du Lamennais ultramontain au Lamennais républicain, Frédéric Lambert, *Théologie de la République. Lamennais, prophète et législateur*, Paris L'Harmattan, 2001.

[1930] « Le modernisme, le tiers-mondisme, le pacifisme, le socialisme et le gauchisme catholiques peuvent être attribués à cette résurgence du millénarisme qui tire un fil continu de Lamennais à Tolstoï et jusqu'à la "théologie de la libération" [...] Par "capitulation" ou de son propre gré, le prêtre est rentré dans la cité démocratique qui tend à se modeler de plus en plus étroitement sur le modèle américain [...] La religion, comme on le voit en parcourant le pays, est pourtant présente qu'elle a été métabolisée dans chaque cellule du corps social auquel elle est soumise. L'ancienne explusion laissait en dehors de la société, mais inscrustée en elle, la religion visible, quoique de plus en plus exsangue et désincarnée du christianisme. L'incorporation du christianisme dans la démocratie le menace d'un

« tentation démocratique » de l'individualisme libéral et humaniste comme réalisation *hic et nunc* du christianisme primitif correspond à plusieurs égards à l'immanentisme et au transcendantalisme dénoncés par Maritain à la suite du *Syllabus des erreurs* et de *Pascendi* :

> On peut croire qu'une des causes qui ont le plus gravement affaibli beaucoup de catholiques modernes, et favorisé chez eux ce qui fut le libéralisme, l'américanisme, le modernisme, etc., c'est l'infiltration dans leur âme des dogmes maçonniques du Progrès nécessaire et de l'Optimisme humanitaire, pseudo-idées sentimentales qui répondent au désir secret de la nature d'accepter les faits accomplis et qui n'ont pas leurs pareilles pour aveugler le jugement.[1931]

Dans tous les cas, la vérité portée par l'Église catholique et sa Tradition n'aurait plus lieu d'être. Elle serait soumise aux aléas des transformations sociales et des subjectivités religieuses dans un régime démocratique libéral qui ferait la promotion du nouveau, et de l'individu un culte, dans un espace religieux volontairement pluraliste. Difficile, dans pareil contexte, de faire valoir un Bien commun informé du Dieu catholique dont l'Église romaine se veut la voix sacrée et autorisée[1932]. En fait, écrit Maritain dans *Primauté du spirituel* (1927), seule une

---

digestion complète dans le nouveau régime. Cependant ce mouvement d'asservissement progressif de la religion aux buts de la démocratie provoque un mouvement de réaction [...] Quoique le désir de bien-être soit la passion dominante des Américains, il y a des moments "où leur âme semble briser tout à coup les liens matériels qui le retiennent et s'échappe impétueusement vers le ciel". On découvre alors l'Amérique des prédicateurs ambulants, des "âmes toutes remplies d'un spiritualisme exalté", de "sectes bizarres", des "folies religieuses". » Alain Besançon, « La tentation démocratique », *Trois tentations dans l'Église*, Paris, Calmann-Lévy, 1996, p. 120-125.

[1931] Jacques Maritain, *Antimoderne*, *op. cit.*, p. 184.

[1932] Ainsi Maritain défend-il la primauté très large de l'Église sur le temporel: « Jadis, quand l'ordre politique des nations comportait des têtes véritablement souveraines, c'est surtout celles-ci que le pouvoir indirect [de l'Église] atteignait normalement. Aujourd'hui il est normal qu'il atteigne aussi les citoyens eux-mêmes ou les groupements de citoyens. C'est ce que Pie X mettait en lumière en condamnant comme modernistes les propositions suivantes [*Pascendi*] : "Tout catholique, parce qu'il est en même temps citoyen, a le droit et le devoir, sans se préoccuper de l'autorité de l'Église, sans tenir compte de ses désirs, de ses conseils, de ses commandements, au mépris même de ses réprimandes, de poursuivre le bien public en la manière qu'il estime la meilleure. Tracer et prescrire au citoyen une ligne de conduite, sous un prétexte quelconque, est un abus de la puissance ecclésiastique contre lequel c'est un devoir de réagir de toutes ses forces." » Et plus loin, écrit Maritain, « [e]n fait, l'obéissance aux ordres de l'Église ne peut jamais compromettre d'une façon durable et profonde des

« cité véritablement chrétienne » n'aurait pas besoin de l'intervention directe et indirecte de l'Église, car tout se ferait alors « naturellement », dans un « libre mouvement », chez des âmes et des consciences pleinement formées et inspirées en odeur de sainteté. Pareille « cité véritablement chrétienne » ne serait pas près d'exister, juge Maritain, dans un monde ontologiquement déchu, entaché du péché originel. La « tentation démocratique » du Royaume chrétien réalisé sur terre, la « cité véritablement chrétienne », se trouvait alors écartée par Maritain. La présence active de l'Église en société, tout comme la contrainte socialement et ecclésiastiquement instituée de son dogme, étaient alors jugées nécessaires, sans connaître beaucoup de limites indirectes. Citons longuement son argumentation aristélo-thomiste :

> Pour montrer cette subordination du temporel au spirituel, qu'il compare à la subordination du corps à l'âme, saint Thomas, nous venons de le voir, se fonde sur la subordination des fins, qui exige que l'autorité qui meut vers la fin suprême dirige, soit par ses enseignements, soit par des conseils, soit, au besoin, par des ordres, celles qui meuvent vers les fins intermédiaires, et que sous la loi du Christ, les rois soient soumis au Souverain Pontife. Remarquons bien qu'à ce point de vue, le pouvoir indirect [non théocratique] est envisagé d'une façon très universelle, comme englobant non seulement les interventions particulières de l'Église, par des conseils ou des ordres exprès, *ratione peccati*, mais aussi l'influence rectrice exercée sur les choses temporelles par son enseignement général lui-même et par l'*éducation* qu'elle donne aux nations. Une souveraineté temporelle ainsi *formée* en esprit, une cité véritablement chrétienne, iraient d'elles-mêmes à des fins chrétiennes, et c'est à ce libre mouvement que viendraient s'ajouter pour le parfaire les interventions spéciales de l'Église, dont la maternité ne cesse jamais d'envelopper les peuples. Ainsi, dans des conditions de civilisation normales, c'est-à-dire si les peuples et les

---

intérêts temporels qui doivent nous être chers, en particulier ceux de la cité. C'est seulement certains aspects momentanés, et surtout *notre conception* de ces intérêts qu'elle peut léser. Car nous avons toujours tendance à confondre le bien public avec la manière dont nous voulons l'assurer. Mais nul n'a le droit d'identifier à sa cause privée la cause et le bien commun de la patrie. » Jacques Maritain, *Primauté du spirituel*, Paris, Librairie Plon, 1927, p. 34, 68.

> gouvernants étaient ce qu'ils doivent, est-ce seulement par leur docilité spontanée à la loi évangélique et à l'enseignement de l'Église, et, quand celle-ci le juge opportun, à ses conseils particuliers, que le pouvoir indirect se traduirait comme naturellement. Il est vrai que les hommes sont rarement ce qu'ils doivent. De fait, pour exceptionnelles qu'elles soient, les mesures de contraire sont parfois nécessaires, et le pouvoir indirect va alors aussi loin que l'exige la primauté du spirituel; car l'Église n'est pas désarmée, son droit est effectif et efficient [...] Si le mode des applications de ce pouvoir varie au cours des âges, sa substance reste la même, et il demeure entre les mains de l'Église un droit tout ce qu'il y a de plus normal, requis par la nature même des choses, et dont l'exercice, au moins par mode de conseil ou de direction, ne pourrait cesser que si Dieu abandonnait le monde à lui-même, c'est-à-dire à sa perdition.[1933]

1.4 ...à la valorisation « ultramoderniste » de la démocratie...

Malgré son improbabilité dans un monde ontologiquement déchu, qui a besoin de la direction constante de l'Église pour s'orienter vers le bien, c'est néanmoins ce projet d'une « cité véritablement chrétienne » dont Maritain entreprend la quête et la définition intégralistes dans *Humanisme intégral* (1936), publié dix ans après les condamnations papales de *L'Action française* de Paris (1926). *Humanisme intégral* paraît alors que les autoritarismes corporatistes font florès en Europe, souvent au nom du catholicisme, au nom d'une doctrine sociale catholique réitérée avec force depuis Rome avec *Quadragesimo anno* (1931). Puisque la restauration monarchique nationaliste ne pouvait se faire au nom du catholicisme, puisque la doctrine sociale de l'Église, pure dans ses principes, était *de facto* détournée par de viles entreprises temporelles politico-corporatistes, fascistes et révolutionnaires, qui plus est avec l'appui de catholiques « bernés » par l'utopie d'un Ordre social chrétien, peut-être fallait-il désormais apprendre à penser et à habiter la démocratie telle qu'elle existe, à

[1933] *Ibid.*, p. 30-31, 33-34.

y voir les progrès authentiquement chrétiens qu'elle accomplit, notamment eu égard à la dignité première de la personne[1934] – certes pour mieux les élever à leur plein potentiel surnaturel chrétien, l'ambition d'une cité intégralement chrétienne demeurant l'horizon d'action. Après tout, la pensée aristélo-thomiste avait réhabilité le monde temporel et naturel, qui participait dès lors lui aussi des fins dernières, surnaturelles : peut-être fallait-il donc, désormais, être davantage à l'écoute de ses « signes », de ses impératifs propres, en migrant tendanciellement de l'aristélo-thomisme à l'augustino-thomisme[1935]...

Un certain mieux, parfois, est l'ennemi du bien. Voilà, semble juger Maritain, une leçon chèrement apprise par l'Europe lors de l'aventure des États corporatistes et nationalistes, qui cherchaient à établir d'en haut, grâce au Léviathan, un Ordre social chrétien se revendiquant notamment de la doctrine sociale de l'Église. Cette leçon amorce le « renversement capital »[1936], le renversement copernicien du catholicisme social, d'un Ordre social chrétien centré sur l'Église à une « cité véritablement

---

[1934] Quelques années après la publication d'*Humanisme intégral*, en pleine Deuxième Guerre mondiale, il écrit de son exil aux États-Unis: « [C]e qui importe à la vie politique du monde et à la solution de la crise de la civilisation n'est nullement de prétendre que le christianisme serait lié à la démocratie, et que la foi chrétienne obligerait chaque fidèle à être démocrate; c'est de constater que la démocratie est liée au christianisme, et que *la poussée démocratique a surgi dans l'histoire humaine comme une manifestation temporelle de l'inspiration évangélique* [...] *Ce n'est pas dans les hauteurs de la théologie*, c'est dans les profondeurs de la conscience profane et de l'existence profane que le christianisme agit ainsi, et parfois en prenant des formes hérétiques ou même des formes de révolte où il paraît se nier lui-même, comme sil es morceaux brisés de la clef du paradis, tombant dans notre vie de misère et s'alliant aux métaux de la terre, *réussissaient mieux que la pure essence de métal céleste à activer l'histoire de ce monde. Il n'a pas été donné à des croyants intégralement fidèles au dogme catholique*, il a été donné à des rationalistes de proclamer en France les droits de l'homme et du citoyens, à des puritains de porter en Amérique le dernier coup à l'esclavage, à des communistes athées d'abolir en Russie l'absolutisme du profit privé. » Nous soulignons. Jacques Maritain, *Christianisme et Démocratie*, New York, Éditions de la Maison Française, 1943, p. 43-44

[1935] C'est l'hypothèse d'un « deuxième renouveau thomiste », ou d'un néo-augustinisme, qui interprète désormais Saint Thomas à l'aune d'Augustin plutôt qu'Aristote, avec une plus grande autonomie pour la cité des hommes, qui devrait être habitée par les chrétiens dans l'attente (vertueuse et active mais tranquille, mondaine) de la cité de Dieu, dorénavant bien céleste, extramondaine. Avec Aristote, l'homme se dirigeait collectivement et volontairement vers un Bien substantiellement défini : la cité de Dieu pouvait être approchée, dans sa plénitude, sur terre, grâce à l'Église, « société parfaite ». Philippe Chenaux, *op. cit.*, p. 14. Lire également, à ce sujet, Géry Prouvost, « L'ambiguïté fondamentale », Thomas d'Aquin et les thomistes, Paris, Éditions du Cerf, 1996, p. 21-56. Lire les notes en bas de page, dans ce présent chapitre, 26 et 33.

[1936] Jean-Marie Mayeur, *op. cit.*, p. 497.

chrétienne » centrée sur la personne. Non sans difficulté, et à grand renfort de subtilités sémantiques, Maritain se défend maintenant de tout « utopisme » en proposant, justement, un « idéal historique concret »[1937] de la « cité véritablement chrétienne », démocratique celle-là, qui irait plus ou moins « naturellement vers ses fins dernières », en progressant de réalisations partielles en réalisations différenciées du Royaume, « de chute en chute » jusqu'à son terme plénier[1938], moyennant un « héroïsme chrétien » de tous les instants, animé par la charité et surtout l'amour du prochain[1939].

Cette quête de la « cité véritablement chrétienne », plus doctement (et réalistement) abaissée à un « idéal historique concret », ne rompt pas avec l'ambition d'une société intégralement catholique; seulement, la conception de cette cité intégralement chrétienne change et sembler s'inverser, de centrée sur l'Église dans un monde en perdition à centrée sur la personne dans un monde libre, où se réaliserait indirectement, mais effectivement le Bien commun par l'épanouissement libre et vocationnel des personnes[1940]. La distinction entre le temporel et le spirituel demeure, tout comme la subordination du premier à la seconde, mais Maritain aménage un espace plus autonome au temporel, subordonné au spirituel par le truchement de l'action chrétiennement inspirée des hommes. On doit en effet passer, pronostique Maritain, d'une conception « sacrale chrétienne du temporel » (celle de

---

[1937] Jacques Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Éditions Montaigne, 1936, p. 135.
[1938] *Ibid.*, p. 133.
[1939] *Ibid.*, p. 117.
[1940] « En Occident, l'erreur dont nous avons parlons a pris une forme surtout politique, et des développements bien plus complexes. C'est alors ce qu'on peut appeler l'utopie *théocratique*, en donnant à ce mot son sens le plus fort. Elle demande au monde lui-même et à la cité politique la réalisation effective du royaume de Dieu, - au moins dans les apparences et dans les pompes de la vie sociale. Dès ici-bas, l'univers tout entier doit passer sous le gouvernement politique de Dieu. Dès lors le monde et l'Église occupent (et se disputent) le même terrain : l'histoire du monde est une histoire sainte [...] C'était là ce qu'on peut appeler un théocratisme clérical... » Au contraire, dit-il désormais, « le but que le chrétien se propose dans son activité temporelle n'est pas de faire *de ce monde lui-même* le royaume de Dieu, c'est de faire de ce monde, selon l'idéal historique appelé par les différents âges et si je puis dire par les mues de celui-ci, le lieu d'une vie terrestre véritablement et pleinement humaine, c'est-à-dire pleine de défaillances assurément, mais pleine aussi d'amour, dont les structures sociales aient pour mesure la justice, la dignitié de la personne, l'amour fraternel. » *Ibid.*, p. 112, 117.

l'englobement sociétal par l'Église-institution) à une conception « profane chrétienne du temporel » (celle d'une cité animée de valeurs chrétiennes personnellement incarnées). Tel n'était pas le cas dans *Antimoderne* et *Primauté du Spirituel*, où l'Église conservait son rôle de navire amiral d'une société intégralement chrétienne. De fait, cette distinction entre conception « sacrale chrétienne du temporel » et conception « profane chrétienne du temporel » est, à notre connaissance, nouvelle sous sa plume en 1936. Au risque de nous répéter, la christianisation de la société s'en trouve inversée : de l'Église comme société parfaite encadrant le profane pour l'élever à ses fins dernières, on passe à la personne sacralisée dans un ordre temporel qui en lui-même ne peut l'être, quoiqu'il peut être animé par un idéal vertueux qui se défend d'être utopie (ou « dualisme »[1941]). Du même souffle, les « valeurs » chrétiennes l'emportent sur la forme – et la Tradition – sociale-historique, dès lors plus ou moins ouverte aux innovations[1942]. Si le premier renouveau thomiste mène au corporatisme, le second, en quelque sorte, mène à la démocratie chrétienne. Il s'agit désormais « [d']*imaginer* [plutôt que de rénover] un type de chrétienté

[1941] Nous l'avons déjà écrit, le dualisme est l'ennemi de l'intégalisme, dès le plaidoyer moderniste de séparer la foi et la raison. À mesure que l'intégralisme change de forme, qu'il appronfondit ou modifie sa vision de la cité intégralement catholique, il en est de même de l'accusation de « dualisme ».

[1942] Il semble considérablement s'écarter de son apologie de la critique romaine de la modernité, qui n'aurait plus vraiment lieu d'être aujourd'hui, et qui aurait été, finalement, assez exceptionnelle. « Il est très remarquable qu'actuellement le christianisme apparaît en plusieurs points vitaux de la civilisation occidentale comme seul capable de défendre la liberté de la personne, et aussi, dans la mesure où il peut rayonner sur l'ordre temporel, les libertés positives qui correspondent sur le plan social et politique à cette liberté spirituelle [...] Bien des malentendus s'étaient produits au temps de Grégoire XVI et de Pie IX au sujet de l'attitude de l'Église catholique. Celle-ci se trouvait alors dans une situation historique paradoxale, il lui fallait défendre contre un certain nombre d'erreurs fondamentales qui se réclamaient de l'esprit moderne, et qui ressortissaient avant tout au naturalisme et au libéralisme, des vérités dont essayait de se couvrir comme d'un bouclier un ordre temporel en décadence, où les restes de la période absolutiste-chrétienne achevaient de mourir. Nous voyons clairement aujourd'hui que ce que l'Église catholique défendait alors, c'étaient ces vérités essentielles à une conception chrétienne du monde et de la vie, non cet ordre périssable et périssant. » Et plus tôt, « lors de la décadence de la chrétienté médiévale et de l'avènement des temps modernes, on voit d'une part le monde se détacher progressivement du Christ; et d'autre part on constate que dans l'histoire du monde l'Église joue encore un rôle très grand, en s'efforçant de mainteniri ce qui avait été acquis quant à la réalisation des principes du droit naturel dans l'ordre temporel, et quand à la subordination de celui-ci aux fins de l'ordre spirituel. C'était là une position de défense nécessaire mais ingrate, parce qu'elle risquait en quelque mesure de solidariser, en apparence, le christianisme avec les structures d'un monde qui par ailleurs se déshumanisait de plus en plus. » *Ibid.*, p. 167, p. 119.

spécifiquement distinct du type médiéval et commandé par un autre idéal historique que celui du Saint-Empire »[1943]. Du monde médiéval on passe progressivement à la communauté chrétienne primitive comme source d'inspiration – Saint Augustin écrivait au temps de la chrétienne primitive, Saint Thomas d'Aquin, lecteur d'Aristote, au temps de la Chrétienté médiévale. De fait, si le dualisme dialectique entre nature et surnature demeure présent (voir dans la citation ci-bas, entre tirets), il semble occuper une place bien secondaire face à un certain immanentisme du temporel investi par la personne sacralisée, porteuse de valeurs chrétiennes universelles[1944], plutôt que catholiques, sinon qu'ontologiquement (tout ce qui est humain est chrétien et d'abord catholique):

> Ainsi ses notes caractéristiques [l'idéal historique concret d'une nouvelle chrétienté] seraient tout à la fois opposées à celles du libéralisme et de l'humanisme inhumain de l'âge anthropocentrique, et inverses de celles que nous avons relevées dans l'idéal historique médiéval du *sacrum imperium*; elles répondraient à ce qu'on pourrait désormais appeler un humanisme intégral ou théocentrique désormais dégagé pour lui-même. L'idée discernée dans le monde surnaturel et qui serait comme l'étoile de cet humanisme nouveau, – non qu'il prétende faire tomber cette étoile sur la terre, comme si elle était quelque chose de ce monde et pouvait fonder ici-bas la vie commune des hommes, mais il la réfracterait dans le milieu terrestre et pécheur du social-temporel, et l'orienterait d'en haut, – ce ne serait plus l'idée de l'empire sacré que Dieu possède sur toutes choses, ce serait plutôt l'idée de la sainte liberté de la créature que la grâce unit

---

[1943] *Ibid.*, p. 167.

[1944] Maritain critique par ailleurs fréquemment le « dualisme » (ex : p. 123-125), ce que d'autres générations de catholiques ont fait avant lui, pour dénoncer le positivisme, par exemple. Seulement cette fois, la critique du dualisme s'attache tout particulièrement aux formes et aux institutions prises historiquement par le catholicisme, s'agissant de réaliser une cité terrestre où la personne pourrait s'épanouir intégralement : l'unité désirée par l'intégralisme personnaliste contre le dualisme se trouve réalisée dans la personne elle-même, et dans un ordre qui lui donne tous les moyens d'être et d'exister. « [O]n dirait à ce point de vue que, tandis que l'Église elle-même, soucieuse avant tout de n'être inféodée à aucune forme temporelle particulière, est de plus en plus délivrée, non pas du soin de juger d'en haut, mais du soin d'administrer et de gérer le temporel, le chrétien s'y trouve engagé de plus en plus, non pas en tant que chrétien ou membre de l'Église, mais en tant que membre de la cité temporelle, je dis en tant que membre chrétien de cette cité, conscient de la tâche qui lui incombe de travailler à l'instauration d'un nouvel ordre temporel du monde. » *Ibid.*, p. 126.

> à Dieu. La liberté du libéralisme n'était que la caricature et parfois la dérision de cette liberté-là.[1945]

« Antimoderne », le catholicisme est également « ultramoderne », écrivait Maritain en 1922. On peut penser qu'en 1936, Maritain est davantage « ultramoderne » qu'« antimoderne », alors que le renouveau thomiste, d'abord « critique de la modernité » (1900-1930), se fait tendanciellement « révolutionnaire » (1930-1945)[1946]. L'Église est concrètement reléguée à une fonction subalterne, de même que la fonction idéelle et médiatrice de son dogme et de sa doctrine historiquement définis. C'est dorénavant la « sainte liberté » qui unit les hommes à Dieu, par « Sa grâce ».

Il n'en reste pas moins qu'en l'état, le projet d'*Humanisme intégral* d'une « nouvelle chrétienté » pouvait encore s'accorder en 1936 à l'idée canadienne-française du catholicisme social, voire de l'ultramontanisme[1947]. Les caractéristiques de la « nouvelle cité chrétienne » ont encore beaucoup en commun avec les thèmes du corporatisme social et de l'épanouissement intégral de la personne humaine dans une communauté de Bien commun. Après tout, l'idéal de la « cité véritablement chrétienne » de Maritain impliquait encore en 1936 un « retour à une structure organique impliquant un certain pluralisme, beaucoup plus poussé que celui du moyen âge »[1948]; il plaidait encore en faveur d'une certaine étatisation et collectivisation de l'économie en ayant recours à la « coopération »[1949]; il plaidait certes pour la « tolérance » à l'égard des autres familles spirituelles, mais précisait

---

[1945] *Ibid.*, p. 169.

[1946] Lire les deux chapitres que E.-Martin Meunier consacre à Jacques Maritain, où le passage en Amérique, qui précède de peu *Humanisme intégral*, lui semble un moment important dans l'évolution de sa pensée (p. 211). E.-Martin Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XXe siècle*, Saint-Laurent, Fides, 2007, p. 53-88, 201-213.

[1947] Bien que l'âge d'or canadien-français de Maritain, avant la Révolution tranquille, fut celui des années 1920 et 1930, où il articulait la défense d'un Bien commun anti-moderniste à l'épanouissement intégral de la personne en maintenant haute la primauté du spirituel et celle de l'Église romaine.

[1948] Il cite un peu plus loin *Quadragesimo Anno*. Jacques Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, *op. cit.* 169, 170.

[1949] *Ibid.*, p. 170.

qu'il ne s'agissait pas d'une invitation à l'« approbation » de leur vision[1950]; il encourageait l'« animation politique » de la cité par le « laïcat chrétien » et les « élites populaires »[1951], mais avec un rôle demeuré somme toute minimal (en cela subsidiaire) pour l'État dit « laïc »[1952]; il souhaitait une cité « pluraliste » animée de vertus « fraternelles », faite « d'amitié » entre les personnes, mais reconnaissait encore, parfois du bout des lèvres, l'importance « naturelle » des communautés de culture et d'histoire pour l'épanouissement intégral de la personne et la définition du Bien commun[1953]. Pareille société chrétienne pouvait paraître d'autant plus réalisable en terre laurentienne que s'y trouvait effectivement une population largement chrétienne, informée des enseignements de l'Église, où les hommes politiques cherchaient à agir chrétiennement (certes toujours trop peu), qui plus est dans le cadre d'une démocratie libérale, c'est-à-dire avec les moyens des libertés religieuses, tout cela au plus près des exigences papales du corporatisme social, en accordant une place croissante à la pluralité des corps professionnels et des groupes d'âge, ainsi qu'à la liberté de l'engagement laïc. Les divers mouvements jeunesse canadiens-français d'*Action catholique spécialisée*, fondés dans les années 1930, pouvaient encore s'en revendiquer. C'est par ailleurs le sens, nous semble-t-il, de certains des usages de Maritain trouvés chez Lionel Groulx, Mgr Paquet et Mgr Villeneuve.

Il n'empêche. Faite pour l'Europe des montées autoritaires et fascisantes, comme Maritain l'a concédé plus tôt, la nouvelle chrétienté qu'il désire en 1936 cherchait à concilier l'idéal d'une chrétienté dans un monde qu'il accepte (et souhaite) sorti de « l'unité maximale » :

[1950] *Ibid.*, p. 172-173. Mgr Villeneuve ne disait pas autre chose en 1937 (Mgr Villeneuve, *Liberté et libertés*, Montréal, Imprimerie Populaire Ltée, 1938). Maritain pousse toutefois très loin ce pluralisme religieux, qu'il souhaite également « juridique », où chaque communauté croyante s'administerait, autant que faire se peut (elles doivent, précise-t-il, être « orientée » vers le bien commun), selon ses propres lois.

[1951] *Ibid.*, p. 174.

[1952] *Ibid.*, p. 182-183.

[1953] Ce qui lui permet de continuer à se défendre de tout « utopisme » évangélique, celui d'une abstraite fraternité universelle des hommes. *Ibid.*, p. 207-209.

> une telle unité temporelle ne serait pas, comme était l'unité sacrale de la chrétienté du moyen âge, une unité maximale : ce serait au contraire une unité *minimale*, son centre de formation et d'organisation étant situé dans la vie de la personne, non pas au niveau plus élevé des intérêts supra-temporels de celle-ci, mais au niveau du plan temporel lui-même. Et c'est à cause de cela que cette unité temporelle ou culturelle ne requiert pas de soi l'unité de foi et de religion, et qu'elle peut être chrétienne en groupant en son sein des non-chrétiens.[1954]

L'État serait alors dit « laïc », se préservant de toute accusation de « confessionnalisme », de toute accusation de contraindre les personnes à choisir une religion, d'adhérer à un dogme. L'État et la société seront, en cela, également dits « pluralistes », c'est-à-dire animés d'une « simple unité d'amitié »[1955].

> L'unité d'une telle civilisation n'apparaît plus comme une unité d'essence ou de constitution assurée d'en haut par la profession de la même foi et des mêmes dogmes. Moins parfaite et plus matérielle que formelle, réelle cependant, c'est plutôt, comme nous venons de le suggérer, une unité d'orientation, qui procède d'une commune aspiration (traversant des couches de culture hétérogènes et dont certaines peuvent être très déficientes) à la forme de vie commune la mieux accordée aux intérêts supra-temporels de la personne [...] Subordination réelle et effective, – voilà qui fait contraste avec les conceptions modernes gallicanes ou libérales; mais subordination qui n'a plus en aucun cas la forme de la simple ministérialité, – et voilà qui fait contraste avec la conception médiévale. Ainsi se dégage et se précise la notion de *cité laïque vitalement chrétienne* ou d'*État laïque chrétiennement constitué*, c'est-à-dire d'un État où le profane et le temporel aient pleinement leur rôle et leur dignité de fin et d'agent principal, – mais non pas de fin dernière ni d'agent principal le plus élevé. C'est là le seul sens que le chrétien puisse reconnaître au mot « État laïque », qui autrement n'a qu'un sens tautologique.[1956]

[1954] *Ibid.*, p. 177.
[1955] *Ibid.*, p. 178.
[1956] *Ibid.*, p. 174, 183-182.

Pour une nation canadienne-française qui se définissait par le catholicisme, où la forte majorité de la population était catholique, sans guerre fratricide comme en Europe, qui plus est adaptée à la démocratie et aux libertés modernes, sans réification d'un Ancien régime souhaité politiquement restauré sous la figure de l'Un autoritaire et totalitaire, où le catholicisme figurait non seulement comme projet collectif vivant, mais aussi comme gage de la pérennité d'une collectivité distincte en terre protestante (et donc une collectivité catholique essentielle à l'épanouissement de ses membres), cette vision minimale, individuelle et œcuménique du Bien commun n'était peut-être pas des plus audibles – et nécessaires[1957]. Lionel Groulx et André Laurendeau rappelaient incessamment à Henri Bourassa et à Georges-Henri Lévesque que le Canada français n'était pas l'Europe, que son nationalisme était docte, que le catholicisme n'y était pas outrancièrement politisé à des fins partisanes – en cela prémunit des aventures du corporatisme d'État et de son Léviathan. Ce n'est peut-être pas sans raison que le philosophe belgo-québécois Charles de Koninck, proche de Mgr Villeneuve et de Mgr Paquet, reprochera en 1942-1943 au personnalisme, en visant particulièrement Maritain, de ne plus tenir compte du Bien commun, sinon que nominalement, au risque de verser dans le libéralisme utopique le plus typique en magnifiant le seul individu, appelé à évoluer dans un cadre sociétal neutre et laïc, avec pour seules forces « l'héroïsme chrétien » et les valeurs évangéliques[1958]. Au contraire, pour de Koninck, semblable en cela au premier Maritain, si la dignité de la personne est cardinale, le Bien commun catholique et national doit être prioritairement visé par la société, car c'est par lui que la personne s'épanouit

---

[1957] Stéphanie et Fabre (*op. cit.*) disent d'ailleurs qu'il y avait beaucoup d'incompréhensions entre Maritain et *La Relève* : on prend ce que l'on veut au sein des « confluences ». Pareille critique maritainienne de la chrétienté, au Canada français dans les années 1930, en plein programme de restauration sociale chrétienne et de fondation de l'Action libérale nationale, dans un cadre démocratique solide, n'était peut-être pas jugée des plus pertinentes, au contraire des années d'après-guerre, où le renouvellement de la *forme intégraliste* est désirée. Une étude plus fine de la réception canadienne-française du Maritain d'*Humanisme intégral* pourrait aider à y voir plus clair – ce qui déborde l'objectif de notre thèse.

[1958] Charles De Koninck, *La primauté du bien commun. Œuvres de Charles De Koninck. Tome II*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.

pleinement. Non certes la personne sacrifiée pour le Bien commun, mais le Bien commun pour la personne, qui doit dès lors être valorisé en lui-même, et donc substantiellement défini et institué (au risque du « dualisme »), plutôt que de viser la personne en espérant par le « libre mouvement » de l'inspiration chrétienne contribuer au Bien commun[1959]. À cet égard, Maritain proposait bel et bien un renversement copernicien.

1.5 ... à l'apologie de la démocratie chrétiennement inspirée des États-Unis d'Amérique...

Ainsi Maritain en vient-il, au sortir d'une Deuxième Guerre mondiale apocalyptique qui le conforte dans ses diagnostics, à ses *Réflexions sur l'Amérique*, publiées en 1958[1960]. En maintes occasions, Maritain n'est pas loin d'y concéder les travers classiquement trouvés aux États-Unis. Mais il les croit désormais secondaires : l'Amérique lui paraît au plus proche de l'« idéal historique concret » de la « nouvelle société chrétienne » qu'il appelle de ses vœux. Cette tension dans son appréciation de l'Amérique permettra de voir la permanence de sa critique (« antimoderne ») du modernisme, quoique désormais surpassée par son apologie de la chrétienté américaine (« ultramodernité »). Cette redécouverte de l'Amérique, il importe de le souligner, fait suite à son exil aux États-Unis lors de la guerre – il y aura trouvé un havre de paix. Et plus encore, un idéal concret.

Maritain y met d'emblée en garde contre les clichés colportés contre les États-Unis, tout particulièrement chez les catholiques européens[1961], en prenant à partie les

---

[1959] Lire notamment, pour une récapitulation de la controverse, Florian Michel, *op. cit.*, p. 215-247.

[1960] Entre-temps, il se livre à une apologie croissante des droits de l'homme, non pas ceux du libéralisme, mais ceux de la dignité chrétienne de la personne. Il publie par ailleurs quelques textes élogieux sur les États-Unis, notamment dans l'ouvrage *Pour la justice, articles et discours (1940-1945)*, New York, Éditions de la maison française, 1945.

[1961] « Je voudrais insister sur ce point, car peu de choses sont aussi exaspérantes pour moi que les clichés et les phrases toutes faites avec lesquelles tant de personnes en Europe, qui elles-mêmes sont loin de mépriser les biens de ce monde, reprochent à l'Amérique son prétendu matérialisme. Le pouvoir de cette fable est si grand que vous autres, Américains, vous y laissez quelquefois prendre à

« pseudo-spirituels », les « faux témoins de l'esprit », ceux qui sont animés d'une « haine mystique de l'Amérique ». Contre eux, il interpelle le « vrai contemplatif », la « véritable âme de grâce », « l'homme authentiquement instruit des voies de l'esprit »[1962]. Comme d'autres, dès son arrivée aux États-Unis, il est frappé par la civilisation industrielle qui y est « gigantesquement »[1963] développée, avec son « rituel dédié à quelque déesse étrangère. Sa logique interne que je connaissais bien, – originellement fondée sur le principe de la fécondité de l'argent et sur la primauté absolue du profit individuel – était, partout dans le monde, inhumaine et matérialiste »[1964]. Mais justement, écrit-il, la civilisation moderne est partout ainsi, où qu'elle se pose – aucune culture n'en est donc responsable[1965]. Il existerait ainsi la « structure » ou le « rituel de civilisation » de la modernité, américain, mais universel, d'une part, et l' « esprit » du peuple américain, singulier, mais universalisable, d'autre part. Celui-ci aurait

> son âme à part d'elle [structure]. En ce qui concerne l'essentiel tout au moins, son âme et son énergie vitale [le peuple], ses rêves, son effort quotidien, son idéalisme et sa générosité allaient en sens inverse de la logique interne de la structure surimposée. Il aimait la liberté et l'humanité, croyait à l'importance des normes éthiques, voulait sauver le monde,

---

vous-mêmes. Je me rappelle ces dames américaines à New York qui me disaient, avec un clin d'œil désillusionné (et peut-être un peu traître) : "Nous sommes une nation matérialiste, n'est-ce pas?" Eh bien, tous ces propos sur le matérialisme américain ne sont qu'un rideau de clabaudage et de calomnie. Pour nombre de mes frères européens cette fable provient d'un vieux préjugé qui confond la spiritualité avec un mépris aristocratique pour toute amélioration de la vie matérielle (spécialement de la vie matérielle d'autrui). Dans d'autres cas, la fable du matérialisme américain (apparemment corroborée par certains de vos produits d'exportation, comme les films moyens de Hollywood) semble constituer une sorte de compensation aux frustrations que l'Europe a subies, et une sorte de consolation pour les peines qu'impose à la nature humaine le fait de devoir de la reconnaissance à autrui. » Jacques Maritain, *Réflexions sur l'Amérique*, *op. cit.*, p. 30-31. Lire tout ce chapitre intitulé « Le poncif du "matérialisme américain" », p. 29-42. Lire aussi p. 94, ainsi que le chapitre « La grande calomnie », p. 129-135.

[1962] *Ibid.*, p. 134-135.

[1963] *Ibid.*, p. 21.

[1964] *Ibid.*, p. 22.

[1965] *Ibid.*, p. 22, 32. C'est là un dualisme qui nous paraît étonnant dans sa pensée où tout s'incarne jusque dans les structures, où chaque époque possède sa concrétisation sociétale de l'idéal chrétien. Pourquoi les États-Unis sont-ils absous de structures qui témoignent de leur culture?

> avait le cœur sur la main, c'était le moins matérialiste des peuples modernes qui ont atteint l'âge industriel.[1966]

Cet « esprit américain » est tel qu'il aurait vaincu le « rituel de civilisation moderne », qu'il vaincra les odieuses structures internes de la société américaine (raciales, sexuelles[1967]), mais plus encore qu'il ouvrirait, « sans le savoir [...], une phase réellement nouvelle dans la civilisation moderne »[1968]. Ce « monde nouveau »[1969], « qui ren[d] à la fois le capitalisme et le socialisme chose du passé »[1970], puisque le « profit individuel » a été dépassé par le « principe de la participation [coopérative et corporative] aux profits »[1971], se mesure à sa distance d'avec la vieille et pesante Europe :

> Lors de ma première visite à New York j'ai été envahi par une espèce d'intense plaisir et d'enthousiasme en ayant tout d'un coup la sensation que là nous sommes délivrés de là nous sommes délivrés de l'histoire. Pour un Européen longtemps immergé dans le magma des événements du passé, des haines du passé, des habitudes du passé, des gloires du passé et des maladies du passé qui composent ensemble une sorte d'hérédite historique écrasante, le premier contact avec l'Amérique est ainsi de nature à provoquer une sorte d'ivresse dans les délices d'une liberté nouveau-née, comme si le vieux fardeau des nécessités historiques se trouvait soudain mis de

---

[1966] *Ibid.* p. 22.
[1967] *Ibid.*, p. 49-58, 59-65.
[1968] *Ibid.*, p. 23. Ce qui n'est pas sans rappeler certains ouvrages récents, qui imputent au personnalisme l'américanisation de l'Europe, plus particulièrement de la France, entrée depuis les années 1970 dans un « nouveau monde » dont les processus universels de civilisation sont désormais menés par les États-Unis. Lire notamment Marcel Gauchet, « L'ultime tournant théologico-politique de la modernité » et « Les trois mondes de la mondialisation », *Le nouveau monde. L'avènement de la démocratie, tome IV*, Paris, Éditions Gallimard, 2017, p. 145-200, 211-233.
[1969] Jacques Maritain, *Réflexions sur l'Amérique, op. cit.*, p. 29.
[1970] *Ibid.*, p. 107.
[1971] *Ibid.*, p. 122. « La vérité est que l'Amérique est en train de prendre congé du capitalisme, non par une révolution soudaine, violente et destructrice, mais par une transmutation continue, constructive, - et asymétrique » (*Ibid.*, p. 124). Il juge en effet réalisées en Amérique le principe corporatiste, celui des corporations, où patrons et ouvriers partagent plus également les profits, et où les syndicats négocient d'égal à égal avec les entreprises. Ce thèse revient en fait à plusieurs occasions dans l'ouvrage, ce qui rappelent combien Maritain demeure marqué par le corporatisme du catholicisme social.

> côté. J'avais l'impression que tout est possible à la liberté humaine.[1972]

Ces premières lignes sont celles d'un chapitre intitulé « Enfin délivrés de l'histoire »[1973]; il expliquait un peu plus tôt que les premières impressions sont souvent les plus justes, à tout le moins les plus intuitives, les plus à même de saisir les nouveautés qui se présentent à soi[1974].

> Bien entendu ce sentiment d'être délivré de l'histoire est une grande illusion. Nous ne sommes jamais délivrés de l'histoire. Mais cette illusion décèle à vrai dire un fait très significatif : l'Amérique est totalement tournée vers l'avenir, non vers le passé [...] Comme n'importe qui en Occident vous dépendez de l'histoire de l'Europe. Mais cette histoire est votre préhistoire [...] Vous n'avez pas eu le temps de vous durcir, de vous scléroser.[1975]

En effet, poursuit-il, l'Amérique possède d'innombrables qualités dont il faudrait au plus tôt reconnaître le mérite. L'Amérique fait preuve d'un « extraordinaire pouvoir de rebondissement et d'adaptation »[1976]; d'une « *fluidité* [...] de l'activité et de l'esprit »[1977]; d'un « souci [...] pour les valeurs morales et religieuses »[1978]; d'une « soif de vie spirituelle »[1979]; d'un « processus perpétuel d'auto-examen et d'auto-critique sans cesse en marche partout et dans toutes les sphères de la vie américaine »[1980]; d'une « échelle de valeurs » au sommet de laquelle se trouve la « bonté » plutôt que « l'intelligence » comme en France[1981]; d'une « cordialité générale, une cordialité envers chacun, dont l'extension est pour ainsi dire

---

[1972] *Ibid.*, p. 25.
[1973] *Ibid.*
[1974] *Ibid.*, p. 20.
[1975] *Ibid.*, p. 26.
[1976] *Ibid.*, p. 37.
[1977] *Ibid.*, p. 38.
[1978] *Ibid.*
[1979] *Ibid.*, p. 40.
[1980] *Ibid.*, p. 38.
[1981] *Ibid.*, p. 68-70.

indéfinie »[1982]; d'une « tolérance mutuelle et le sens du compagnonnage humain »[1983]; d'un « effort » originel « dirigé vers le bien de l'homme, l'humble dignité de l'homme en chacun de nous »[1984]; d'un « désir de rendre la vie tolérable », que rien ne « symbolise mieux que le sourire américain »[1985]. En cela et pour cela, l'Amérique ne répudie pas les « améliorations » techniques qui « concernent la grande masse des gens [et qui] sont de nature à restaurer chez les êtres humains un sens de la liberté intérieure au niveau le plus élémentaire »[1986]. Elle les met au service d'un « mouvement » perpétuel, qui est fondamentalement celui du « pèlerinage américain »[1987], soutenu par une « modestie américaine » où « l'approche expérientielle » est en tout temps favorisée[1988]. Dès lors, l'Amérique rend possible une « vie digne de l'homme rendue accessible à tous »[1989], une « ouverture d'esprit » et une « courtoisie intellectuelle » au sommet desquelles trône la « reconnaissance »[1990].

[1982] *Ibid.*, p. 72.

[1983] *Ibid.*, p. 73. « La tolérance mutuelle est une nécessité absolue en Amérique, elle résulte du fait que la communauté américaine est composée de gens qui viennent de souches nationales, sociales et religieuses complètement différentes les unes des autres. Sans tolérance mutuelle, chacun serait aux prises avec chacun pour le déchirer [...] L'Amérique est le seul pays au monde où l'importance vitale du sens du compagnonnage humain est reconnu d'une manière aussi fondamentale par la nation dans son ensemble. » *Ibid.*, p. 74.

[1984] *Ibid.*, p. 94.

[1985] *Ibid.*, p. 95. « Et j'ai soudain pris conscience de la signification de ce symbole, j'ai été frappé par le sentiment général, élémentaire, profondément ancré, de commun pèlerinage et de fraternité humaine qui existe dans ce pays et qui est là derrière ce sourire [...] À l'arrière-plan du sourire anonyme américain il y a un sentiment d'origine évangélique, - la compassion pour l'homme, le désir de lui rendre la vie tolérable. Ce sourire symbolique est une sorte de réplique anonyme de l'âme humaine, qui refuse de s'avouer vaincue par la chaîne d'assemblage et par la grande machinerie sans visage de la civilisation moderne. » *Ibid.*, p. 96-97.

[1986] *Ibid.*, p. 94.

[1987] « Dans sa signification authentique cette disposition américaine me semble s'apparenter au détachement chrétien, au sens chrétien de l'impermanence des choses terrestres. Il faut que celles qui sont aujourd'hui avec nous s'effacent si de meilleures doivent apparaître. Dans ce sens du devenir et de l'impermanence on peut discerner un sentiment d'origine évangélique projeté dans l'activité temporelle. » *Ibid.*, p. 100.

[1988] *Ibid.*, p. 102-103.

[1989] *Ibid.*, p. 133.

[1990] *Ibid.*, p. 161.

Au cœur de toutes ces qualités américaines, Maritain voit l'esprit chrétien du peuple américain, le souffle des valeurs évangéliques fondamentalement humaines qu'il appelait de ses vœux en 1936 :

> [On trouve en Amérique] une certaine disposition cachée dont l'origine est chrétienne, et qui [lui] apparaît comme une sorte d'humble et lointaine réminiscence de l'Évangile dans l'attitude intérieure des gens. Derrière la façade de violence et de rudesse de notre vie moderne, ce quelque chose où subsiste une ancienne et subtile saveur chrétienne repose, je crois, au plus profond de l'âme américaine [...] Elle est cachée dans la vie secrète des âmes, et recouverte par tous les désirs et soucis égoïstes ordinaires à l'humaine nature. Elle existe cependant, et elle est active dans la grande masse de la nation américaine. Et qu'y a-t-il de plus précieux en ce pauvre monde que de trouver un peu d'amour fraternel, quelque chose de l'Évangile en acte parmi les hommes? Il y a, au sens le plus existentiel, une trace d'amour fraternel évangélique dans le sang américain.[1991]

Cet « amour fraternel évangélique » se donnerait tout particulièrement à voir dans l'ouverture à l'immigration, dont « l'importance spirituelle »[1992] est grande selon Maritain : de tous les coins du monde des « âmes meurtries » se rendent en Amérique et l'irriguent de leurs pleurs. « Sans cette humble source : les larmes et les souffrances des pauvres entrant dans le flux de la vie américaine et transformées en énergie humaine, l'Amérique perdrait un ingrédient essentiel de son identité spirituelle. »[1993] Toutes ces qualités de l'Amérique mènent Maritain à considérer les États-Unis comme le lieu par excellence de l'expérience démocratique:

> une réelle expérience de la démocratie concrète, existentielle : de la démocratie non comme un ensemble de slogans abstraits ou comme un idéal élevé, mais comme quelque chose de réel et d'humain, un genre de vie pratiqué au milieu des difficultés et des obstacles de chaque jour, perpétuellement mis à

[1991] *Ibid.*, p. 87, 90.
[1992] *Ibid.*, p. 90.
[1993] *Ibid.*, p. 91.

> l'épreuve et perpétuellement rajusté. Ici j'ai rencontré la démocratie comme une réalité vivante.[1994]

Cette véritable démocratie (chrétienne) se reconnaîtrait plus encore à la « sainte liberté » qu'il souhaitait en 1936, c'est-à-dire aux « communautés comme structure de base »[1995], à la dignité et à la liberté des citoyens qui favorisent une « reconnaissance sociale commune »[1996], à une « volonté ou un consentement de vivre ensemble qui émane librement de la "multitude" ou du peuple »[1997]. Toutes, elles témoignent d'un « compagnonnage temporel d'hommes qui se sont déterminés à vivre ensemble par un libre choix, dans la liberté et pour la liberté »[1998]. Il y voit même une « société sans classe »[1999], dans la mesure où tous peuvent légitimement aspirer à la mobilité sociale. Il y trouve ainsi une société « pluraliste »[2000], certes en raison de l'immigration, mais plus encore en raison d'un pluralisme religieux que permet une cité profane et un État laïc vitalisés par les valeurs universelles chrétiennes :

> une civilisation temporelle qui n'est pas de nature sacrale, mais de nature profane ou séculière et dans laquelle des hommes appartenant à des lignées spirituelles diverses travaillent ensemble pour le bien commun terrestre, mais qui malgré cela est une civilisation religieusement inspirée et vitalement chrétienne dans son comportement concret et dans sa moralité en tant que corps social.[2001]

Ainsi la démocratie américaine, « personnaliste » et « communautaire »[2002], qui confère dignité et liberté à tous, procède de cette « étincelle évangélique » qui anime

---

[1994] *Ibid.*, p. 171. Si la France a décrété les droits humains, écrit-il, l'Amérique les a réalisés. Encore et encore, on trouve sous sa plume la critique d'un idéal (catholique) européen proclamé mais travesti.
[1995] *Ibid.*, p. 172.
[1996] *Ibid.*, p. 177-178.
[1997] *Ibid.*, p. 178.
[1998] *Ibid.*, p. 180.
[1999] *Ibid.*, p. 186.
[2000] *Ibid.*, p. 190.
[2001] *Ibid.*, p. 190-191.
[2002] *Ibid.*, p. 190.

l'âme américaine. Cette « étincelle » lui est originale et distingue l'âme américaine de la civilisation moderne. Elle parviendra à triompher de la civilisation moderne – si ce n'est déjà fait – en faisant advenir « une nouvelle civilisation chrétienne » :

> on peut croire que si une nouvelle civilisation chrétienne, une nouvelle chrétienté, doit jamais voir le jour dans l'histoire humaine, c'est sur le sol américain qu'elle trouvera son point de départ [...] Ce que je dis, c'est que la civilisation américaine d'aujourd'hui *peut devenir* un sol particulièrement propice au développement d'une nouvelle chrétienté.[2003]

À l'évidence, l'Amérique lui semble à l'avant-garde du progrès humain : elle ne serait « pas une nation comme les autres »[2004]. Elle constituerait une « nation religieusement inspirée »[2005], qui a tout pour « dégager en quelque façon les voies d'une nouvelle civilisation chrétienne »[2006], celle qu'il souhaitait dans *Humanisme intégral*. Le Bien commun, désormais synonyme du « vivre-ensemble », s'y réalise plus ou moins naturellement par l'égale liberté et l'égale dignité fraternellement conférées à chaque Américain, ce que permet une forme de « religion civile » où toutes les traditions religieuses concourent, dans le temporel pluraliste, à favoriser le digne et héroïque compagnonnage terrestre. On reconnaît ici « l'unité minimale » qu'il proposait comme « idéal historique concret » dans *Humanisme intégral*, loin de l'État confessionnel, loin d'une Tradition religieuse qui surplombe et informe la vie commune, loin d'un Bien commun (trop) historiquement et substantiellement défini. Au contraire, on passe effectivement d'une conception « sacrale chrétienne du temporel » à une conception « profane chrétienne du temporel » : ce que l'on peut souhaiter en ce bas monde, c'est la fraternité de ses camarades terrestres, un certain confort matériel qui permet de s'épanouir humblement, une tolérance mutuelle qui permet un vivre ensemble tranquille et apaisé, tout en exigeant, à défaut d'institutions confessionnelles surplombantes, un certain « héroïsme chrétien », un certain

---

[2003] *Ibid.*, p. 200.
[2004] *Ibid.*, p. 203.
[2005] *Ibid.*, p. 199.
[2006] *Ibid.*, p. 203.

détachement matériel incitant au pèlerinage de tous les instants, aux innovations et transformations constantes, à la digne participation de tous aux affaires de la Cité. La démocratie libérale américaine semble devenue pour Maritain un régime non pas aussi bon que les autres, jugé à l'aune de sa proximité avec le dogme et les idéaux catholiques, mais un régime *tendanciellement* meilleur en lui-même en ce qu'il contient le ferment, « l'étincelle », d'une démocratie véritablement chrétienne.

D'autres recherches devront être conduites pour mesurer l'impact exact de ce parti pris maritainien pour l'Amérique dans la pensée canadienne-française et européenne[2007]. Néanmoins, s'agissant d'un auteur grandement lu au Canada français, représentatif d'un renouveau thomiste évoluant du corporatisme social au personnalisme chrétien sans congédier le premier, il offre un arrière-plan instructif de l'évolution de la pensée catholique et nationaliste canadienne-française, qui se met elle aussi, progressivement, critiquement et à sa manière, à l'heure de l'Amérique. Maritain témoigne du « renversement capital »[2008] du catholicisme social, la métamorphose que nous avons dite copernicienne de l'intégralisme catholique, toujours mue par le projet d'une cité pleinement chrétienne, mais tournant autour d'une orbite dont la personne plutôt que l'Église est le centre. C'est cette heuristicité, cette pédagogie qu'offre l'œuvre maritainienne qui nous a incités à la déployer plus longuement. Elle permet de mesurer l'importance intellectuelle de la Deuxième Guerre mondiale, qui met en scène l'échec civilisationnel de l'Europe chrétienne, la dégradation du catholicisme corporatiste en politique dictatoriale, maux contre lesquels l'Amérique, pourtant généralement considérée basse, « trop humaine »[2009],

---

[2007] Selon Florian Michel, qui n'évoque la question qu'en conclusion, en guise d'ouverture, « [l]es œuvres politiques de Maritain présentent sans doute l'argument le plus fort pour préciser cette notion d'américanisation. Le philosophe reconnaît ainsi que c'est aux États-Unis qu'il découvre un thème clé de sa philosophie politique [...] Aussi curieuse qu'elle puisse paraître, la question de savoir si Maritain fut un vecteur de la diffusion de débats, d'auteurs et d'idéaux américains en France au lendemain de la Seconde Guerre mondiale se pose légitimement. » Il évoque même, et Maritain emploie le terme, un « thomisme américain ». Florian Michel, « L'américanisation du thomisme », *La pensée catholique en Amérique du Nord*, *op. cit.*, p. 555-558.
[2008] Jean-Marie Mayeur, *op. cit.*, p. 497.
[2009] Jacques Maritain, *Réflexions sur l'Amérique*, *op. cit.*, p. 132-133.

semble avoir été immunisée : exiger formellement moins des sociétés et des hommes, être plus humble dans la prétention à connaître le Bien, dès lors rester au plus près des besoins terrestres des personnes, des qualités évangéliques simples, en exigeant un « héroïsme chrétien » de tous plutôt que la contrainte des institutions et des dogmes, voilà peut-être la leçon apprise par Maritain, non pas afin d'abolir la chrétienté, mais afin d'en construire une nouvelle, concrètement incarnée par les personnes. La *démocratisation* (comme participation libre et active de tous, agissant *en* chrétiens) et la *laïcisation* (comme engagement « héroïque » des laïcs dans un cadre profane) deviennent les maîtres mots d'une nouvelle société chrétiennement inspirée par les valeurs évangéliques et véhiculées par les personnes ainsi épanouies.

1.6 ... non sans quelques réserves persistantes et symptomatiques

Notons toutefois quelques éléments critiques dont Maritain saupoudre ses *Réflexions sur l'Amérique*. En effet, ces sérieuses réserves ne sautent pas aux yeux du lecteur, car elles contrarient la thèse superlative qui est y explicitement et programmatiquement défendue. Elles révèlent néanmoins la persistance du Maritain catholique « antimoderne », et les garde-fous qu'il pose à l'utopie d'une chrétienté démocratique réalisée *hic et nunc*. Il y a là persistance d'une pensée de la mesure, de la limite, de la fragilité des sociétés humaines, qui ne peuvent tout à fait vaquer naturellement et librement au bien. On y reconnaît ainsi les critiques papales de « l'américanisme », celles que Maritain nomme les erreurs de l'« immanentisme » et du « transcendantalisme », qui laissent peu de place au Bien commun intellectuellement réfléchi, politiquement institué et divinement fondé[2010]. Elles

[2010] Comme l'écrit l'un de ses spécialistes, Yves Floucat, « De fait, au moment où Maritain élaborait les principaux fondements de sa pensée et de son œuvre, il était proche d'une école, l'Action française, au sein de laquelle s'exprimait une filiation catholique intransigeante, intégrale et sociale. Et à cette filiation il restera, me semble-t-il, toujours fidèle [...] C'est que, assurément, son œuvre politique doit être lue de manière génétique, sans projeter le philosophe de la démocratie sur celui qui ne l'était pas encore au point de discerner en celui-ci, dans le dessein plus ou moins avoué de le justifier, un démocrate qui se serait ignoré. En effet, à quoi cela reviendrait-il sinon à voir, dans le démocrate qu'il

fournissent ainsi un contre-jour à l'image providentielle de l'Amérique, un éclairage renversé sur certaines de ses inclinaisons les plus fortes, que l'on peut estimer ou craindre selon les espoirs que l'on place en elles.

En fait, le destin qu'entrevoit Maritain pour l'Amérique n'a rien de certain. Il est possible seulement

> *si* l'étincelle jaillit et *si* se produit dans les âmes un renouveau spirituel assez fort pour renverser la tendance au naturalisme [...] et pour faire réellement prévaloir la foi et la morale chrétiennes dans la conscience commune et dans le comportement commun; et *si* un tel renouveau spirituel est assez fort aussi pour s'exprimer dans la vie publique, de sorte que, pour commencer, la justice chrétienne fasse définitivement disparaître le préjugé et l'injustice envers les gens de couleur, et que, en face de la guerre moderne avec ses armes diaboliques, la sagesse chrétienne réussisse à faire prévaloir sur toute autre considération l'obéissance aux impératifs moraux et à la loi divine...[2011]

Ce conditionnel se décline en plusieurs conditions, en de nombreux écueils à éviter. S'agissant de la nation la plus industrialisée au monde, on y trouverait plus qu'ailleurs les tares communes aux sociétés modernes :

> De vastes segments de la conscience commune – les plus superficiels en général, ceux qui s'offrent tout de suite au regard – ont été infectés par les miasmes qui émanent des structures et du rituel de notre civilisation moderne : le bruit fait par les haut-parleurs de la commercialisation, et par quantité d'assertions vulgaires qui tiennent la statistique et les « faits et les chiffres », ou le succès, ou le pouvoir pratique, ou l'amusement, pour la mesure de toutes choses, ou pour

---

est devenu, un type de démocrate qu'il n'a jamais été? [...] Cette homogénéité et cette progression endogène nous contraignent dès lors à un exercice difficile mais fécond : tenter de discerner comment la conception maritanienne de la démocratie assume en réalité les critiques formulées d'emblée à l'encontre de certains fondements philosophiques de la démocratie moderne. » Yves Floucat, *op. cit.*, p. 94.

[2011] Jacques Maritain, *Réflexions sur l'Amérique*, *op. cit.*, p. 200-201. Nous soulignons. Le premier « si » en italiques est de Maritain.

> lesquelles la conduite humaine est un sous-produit des hormones ou des facteurs économiques…[2012]

D'autres écueils seraient toutefois proprement américains. Ils constitueraient l'envers de qualités qui menacent de sombrer dans le libéralisme. Ainsi en serait-il de la « tolérance mutuelle » et de la « coexistence pacifique » du « pluralisme » américain. Si pour certains ces qualités favorisent la « tolérance » et le « vivre-ensemble », elles signifient pour d'autres l'absence de vérités. Pareil entendement de la tolérance aurait pour fâcheux effet, car nul ne peut vivre et s'orienter sans idée plus ou moins claire du vrai, de conduire à une forme de totalitarisme ou de despotisme doux, en passant du vide au plein – au vide comme plein.

> Puis-je dire que ces personnes sont, en fait, les plus intolérantes qui soient, car si par hasard elles se trouvaient croire à quelque chose qu'elles tiendraient pour inébranlablement vrai, elles se sentiraient poussées du même coup à imposer leur croyance à autrui par la force et la coercition. Le seul remède qu'elles aient trouvé à la tendance au fanatisme qui habite en elles est de se couper de la vérité. En conséquence, elles déclarent que quiconque connaît ou prétend connaître la vérité ou la justice ne peut pas faire un bon citoyen, « parce qu'on ne saurait attendre de lui qu'il admette la possibilité d'une vue différente de la sienne, qui est la vraie ».[2013]

Ces qualités « pluralistes » pourraient aussi avoir pour conséquence malheureuse de refuser une coopération plus nette et féconde entre l'État et certaines Églises, au risque non seulement de priver l'État d'un partenaire « au service du bien commun », mais au risque supplémentaire de faire d'une religiosité individuelle ou d'une éthique

---

[2012] *Ibid.*, p. 31.

[2013] *Ibid.*, p. 81. « En fait, ce que les gens pensent, c'est qu'une certaine humilité va toujours de pair avec l'esprit de tolérance. Et cela est parfaitement vrai. Je crois cependant qu'il n'est pas sans utilité d'avoir explicitement conscience du fait que le doute et la timidité intellectuelles ne sont pas une condition préalable à la tolérance mutuelle; et que c'est la vérité, non l'ignorance, qui nous rend humbles, et nous donne le sens de ce qui demeure inconnu dans notre connaissance même. Et sans doute il n'est pas sans sagesse d'en appeler à notre ignorance, mais si l'on entend par là l'ignorance de ceux qui savent, et non pas l'ignorance de ceux qui sont dans le noir. » *Ibid.*, p. 83.

chrétienne vague et générale une sorte de « religion temporalisée », c'est-à-dire une religion largement intégrée à la société, faiblement médiée et par là vivifiée par des Églises reconnues, « sources vives de la foi »[2014].

La « modestie » américaine, parfois justifiée au nom de la « tolérance mutuelle », se donnerait également à voir dans le parti pris américain pour « l'approche expérientielle », qui prévient de tout emballée idéologique, qui permet de faire des progrès lents, sûrs et souvent étonnants. Cette « approche expérientielle », signe de « modestie », peut toutefois conduire à un empirisme relativiste, où chaque pratique subjectivée aurait droit de cité, contre la raison et la morale universelles.

> Toutefois – et voici le revers de la médaille –, cette méfiance de l'idéologie pourrait tourner à l'empirisme et à une crainte générale et systématique des idées [...] Il implique aussi le risque de mettre en péril les convictions intellectuelles rationnellement fondées dont l'homme a besoin pour la conduite de la vie. En particulier les bases morales de la vie d'un peuple libre – justice; liberté; égalité; droits de l'homme – risqueraient de devenir une question de sentiment et de tradition nationale, ou d'adaptation au milieu, au lieu d'être tenues pour possédant une valeur objective, justifiable en raison. Alors, on verrait d'un côté la croyance en ces principes moraux perdre sa vigueur interne en chaque individu [...] Et d'un autre côté ils perdraient leur universalité intelligible, et leur communicabilité...[2015]

Pour ces deux qualités, celles de la « tolérance pluraliste » et de la « modestie expérientielle », Maritain semble s'adonner à une critique du libéralisme américain, où un certain relativisme pluraliste conduit à la perte d'un Bien commun institué, objectif et substantiel, remplacé par l'affaissement général de la vertu civique, voire de la guerre de tous contre tous. Ainsi en est-il par exemple de la « cordialité » et de la « gentillesse » américaines, qui se transmuent parfois en désir, notamment chez

---

[2014] *Ibid.*, p. 195-198.
[2015] *Ibid.*, p. 104.

l'enseignant des *high schools* américains, de plaire à tout coup aux étudiants, « fut-ce en sacrifiant toute culture générale authentique et les exigences fondamentales d'une connaissance unifiée »[2016]. Maritain invite dès lors à une institutionnalisation plus forte de l'idéal américain, à un programme chrétien américain de la modernité, à consommation à la fois intérieure et extérieure : il en appelle à une « philosophie explicite »[2017] du Bien commun américain, celui qu'il croit correspondre à son idéal historique et concret chrétien.

En effet et plus précisément encore, l'Amérique doit lutter en son sein contre sept « illusions », certes largement modernes, mais que Maritain trouve particulièrement fortes aux États-Unis, « de sorte que leur généralité me permet d'en parler comme de "quelques illusions américaines" »[2018]. Elles renvoient toutes à la critique classique de l'« américanisme ». La première de ces illusions est le « naturalisme » américain, où « tout irait bien si la nature n'était pas réprimée, et était laissée à ses propres inclinations »[2019]. En cela, à certains égards, « la conception américaine de la vie apparaît comme une continuation des vues optimistes du XVIIIe siècle sur l'Homme et la Nature »[2020], c'est-à-dire d'une conception de l'homme dénué de tout péché originel, d'un homme bon en soi; cette tendance optimiste du naturalisme a son expression inverse, celle du puritanisme, où cette fois l'homme est mauvais en soi, misérable en-soi. Dans les deux cas, l'homme ne peut pas, n'a pas à être élevé au-dessus de lui-même par la grâce divine – ou l'action de la société de

---

[2016] *Ibid.*, p. 74-75.

[2017] *Ibid.*, p. 107-127. Cette tension entre liberté et philosophie explicite est développée (voire radicalisée) chez Emmanuel Mounier : « *Le personnalisme n'est pas un système.* – Le personnalisme est une philosophie, il n'est pas seulement une attitude. Il est une philosophie, il n'est pas un système. Il ne fuit pas la systématisation. Car il faut de l'ordre dans les pensées : concepts, logique, schémas d'unification, ne sont pas seulement utiles à fixer et communiquer une pensée qui sans eux se dissoudrait en intuitions opaques et solitaires [...] Mais son affirmation centrale étant l'existence de personnes libres et créatrices, il introduit au cœur de ces structures un principe d'imprévisibilité qui disloque toute volonté de systématisation définitive. Rien ne peut lui répugner plus profondément que le goût, si commun aujourd'hui, d'un appareil de pensée et d'action fonctionnant comme un distributeur automatique de solutions et de consignes, barrage devant la recherche, assurance contre l'inquiétude, l'épreuve et le risque. » Emmanuel Mounier, *op. cit.*, p. 4.

[2018] Jacques Maritain, *Réflexions sur l'Amérique*, *op. cit.*, p. 107-127.

[2019] *Ibid.*

[2020] *Ibid.*

Bien commun. La deuxième illusion est celle que « le succès est une bonne chose en soi »[2021], ce qui corrompt aussi bien les finalités de l'action que les moyens à prendre pour l'atteindre. La troisième illusion est la tendance à prendre « la partie pour le tout », sans tenir compte du « bien supérieur et plus général dont dépend, en l'occurrence, la droiture de la conduite »[2022]. De fait, l'autorité, l'idée même d'hiérarchie, est aux États-Unis fréquemment rejetée « avec horreur, au nom de l'égalité »[2023]. Cet individualisme marqué au coin du matérialisme et du subjectivisme est par ailleurs, cinquième illusion, anti-intellectualiste[2024], ce qui empêche toute philosophie explicite et raisonnée du « vivre-ensemble ». De fait, sixième illusion, nombre d'Américains « paraissent croire qu'ils n'obéissent à aucun homme »[2025] et ce, septième illusion, jusque dans le mariage, qui n'impliquerait, à l'image d'un certain Bien commun tendanciellement entendu comme « vivre-ensemble », aucun sacrifice, mais « l'accomplissement parfait de l'amour romantique et la poursuite de la peine réalisation de sa propre individualité pour chacun des partenaires intéressés »[2026].

En bref, les nombreuses flèches que décoche Maritain contre l'Amérique sont l'envers de qualités sur lesquelles il mise pour fonder la « nouvelle société chrétienne »; le libéralisme, en quelque sorte, est l'envers déchristianisé de qualités que l'on pourrait dire « évangéliques ». C'est d'ailleurs en Amérique qu'il trouve les traits les plus exacerbés des travers de la modernité, de l'individualisme au matérialisme en passant par le relativisme. Si l'Amérique est à l'avant-garde de la modernité – « ils gambadent en avant de l'histoire »[2027] –, le pari de Maritain, voire celui du personnalisme[2028], est d'y trouver également l'antidote, ce que conforte son

---

[2021] *Ibid.*, p. 141.
[2022] *Ibid.*, p. 142.
[2023] *Ibid.*, p. 142-143.
[2024] *Ibid.*, p. 143.
[2025] *Ibid.*
[2026] *Ibid.*
[2027] *Ibid.*, p. 28.
[2028] E.-Martin Meunier, *Le pari personnaliste*, *op. cit.*

exil heureux. Ainsi est-il tout particulièrement insistant à dégager de l'expérience américaine, de l'« esprit du peuple américain », un programme intellectuel exportable, apte à christianiser les structures de la modernité, mais de l'intérieur, en y animant les vertus chrétiennes qu'elle contient. Il est toutefois frappant de constater que les remèdes qu'il propose à l'Amérique sont fréquemment contraires à ce même esprit qu'il estime par ailleurs – autorité, hiérarchie, conception substantielle et partagée du Bien commun, philosophie clairement explicitée et instituée. N'écrit-il pas aussi que « le processus de contagion matérialiste » a reçu avec le « dynamisme pragmatique » de l'Amérique « plus de tenue intellectuelle et un ressort supplémentaire »[2029]? Bref, si la contagion des « rituels de civilisation modernes » est réelle, car intrinsèquement universaliste, l'« esprit du peuple américain », concret et particulier celui-là, est-il effectivement reproductible et exportable? Et à quelle condition, sinon qu'à la propagation d'une certaine « philosophie explicite » de l' « américanité »[2030], superposée à son « expérience »?

En cela, l'intégralisme des uns peut bel et bien être considéré comme le dualisme des autres : la désarticulation programmatique de ce qui est concrètement uni peut être entreprise au nom d'une réunion plus ou moins abstraitement définie. « Distinguer pour unir », écrivait Jacques Maritain. Ce qui a commencé par une action *en* catholique fortement inspirée de l'Église et de sa doctrine sociale se termine à plusieurs égards par une action faiblement mise en oeuvre *en tant que* catholique.

[2029] Jacques Maritain, *Réflexions sur l'Amérique*, *op. cit.*, p. 32.

[2030] Tel n'est pas l'objet de ce chapitre, nous ne pourrons donc que le suggérer, mais on pourrait se quelle vision de l'Amérique (chrétienne) était diffusée dans le Québec des années 1950, 1960 et 1970, avant la popularité intellectuelle de « l'américanité », celle qu'a recensée Joseph Yvon Thériault à compter des années post-référendaires, dès 1980 (*Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique, 2005 [2002]). On pourrait être surpris de voir que « l'américanité » des années 1980 n'est finalement que celle du « rituel de civilisation » américain, proprement moderniste, tandis que l'américanité des décennies précédentes cherchait au contraire à s'en prémunir en allant tirer le « meilleur » du « peuple américain », c'est-à-dire à ce qu'il y avait de plus « évangélique » en lui, précisément afin d'humaniser les processus universalistes abstraits de la modernité, mais en puisant au coeur l'expérience concrète et singulière d'une nation inspirée de Dieu. Pour l'époque contemporaine, nous jetterons un coup d'œil en conclusion de cette thèse à l'évolution de la pensée du catholique Charles Taylor.

2. L'énigme politique, religieuse et heuristique d'une Révolution *tranquille* – suites et poursuites d'une modernisation (à la) catholique intégraliste

2.1 La « Grande noirceur » comme caricature honteuse – le regard extérieur du « mythe »

Cet appel de Jacques Maritain à refonder chrétiennement la société démocratique et libérale moderne ne pouvait manquer d'interpeller la chrétienté canadienne-française, éprise de catholicisme social, sous l'égide d'une Église-nation faite Église-providence, avec le concours d'un État certes libéral, mais dont l'interventionnisme « subsidiaire » allait croissant, au nom et en faveur de l'Église et de sa doctrine, qu'il engageait ainsi politiquement. Que faire de cette proposition de Maritain, relayée voire « radicalisée » par plusieurs intellectuels catholiques français, au premier chef par Emmanuel Mounier et sa revue *Esprit*[2031], celle de sortir d'une conception « sacrale chrétienne du temporel » pour édifier une « nouvelle société chrétienne » sous le signe d'une conception « profane chrétienne du temporel », de délaisser l'État confessionnel catholique au profit d'un « État laïque chrétiennement constitué » ou d'une « cité laïque vitalement chrétienne », de favoriser un « humanisme intégral » plutôt qu'un intégralisme formellement et visiblement catholique, bref, de préférer l'« unité minimale » de la société chrétienne plutôt que son « unité maximale » sous l'égide d'une Église-institution faite nation, faite

[2031] C'est dans les années d'après-guerre qu'Emmanuel Mounier trouve une vaste audience au Québec, par le truchement de la revue française *Esprit*, dont s'est explicitement revendiquée la revue québécoise *Cité libre*, fondée en 1950, et dont le premier numéro publie un article signé par Pierre Elliott Trudeau consacré à la grève de l'amiante (1949), laquelle est jugée par plusieurs le « point tournant » vers la Révolution tranquille. Les années 1950, écrivent Stéphanie Angers et Gérard Fabre, est « l'âge d'or » d'*Esprit* et de Mounier au Québec (Stéphanie Angers et Gérard Fabre, *op. cit.*, p. 47). Michael Gauvreau (*op. cit.*) fait du remplacement (dans la continuité) de Maritain par Mounier comme figure philosophique et catholique tutélaire des intellectuels canadiens-français la cause principale de la « radicalité » de la Révolution tranquille, de son caractère si résolument anti-traditionnel et anti-clérical. On peut même dire que la thèse de l'ouvrage de Gauvreau est celle de la radicalisation du personnalisme par le biais de l'influence de Mounier. Nous traiterons plus loin de Mounier, dans la *mise en sens* de l'intégralisme personnaliste.

société? Et dès lors, quel sort réserver à la piété ultramontaine héritée du XIXe siècle, publique, populaire, démonstrative, rituelle? Quel sort réserver au nationalisme qui s'en revendique, qui fait ostentatoirement sien le catholicisme sociétal « maximal »? Si la critique du « rituel de civilisation » moderne américain ne décolèrera pas[2032], désormais matinée de socialisme, alors que les futurs révolutionnaires tranquilles pourfendent l'individualisme, le matérialisme et la culture de masse associés aux États-Unis, l'avancée de « l'américanisme » en sol canadien-français, recensée par les jeunes sociologues personnalistes de la Faculté des sciences sociales de Georges-Henri Lévesque, ne laissait-elle pas présager un « décalage culturel »[2033] entre la modernité américaine et la Chrétienté canadienne-française qui, à terme, pourrait emporter jusqu'à la culture et la société française et catholique d'Amérique[2034]? Peut-être fallait-il, devant l'avancée inéluctable de l'américanisme, souscrire au pari maritainien, et embrasser la modernité libérale pour mieux en assurer et en magnifier les vertus chrétiennes – et par là sauver un Canada français qui pourrait par ailleurs avoir besoin d'être actualisé? Un renversement copernicien semblait alors de mise, voire plus exactement une « mutation » sociétale[2035], qui préviendrait et sublimerait de l'intérieur une société distincte à risque, afin de pérenniser et de vitaliser ses traits

---

[2032] Voir les très nombreux exemples et extraits que cite Michael Gauvreau, *op. cit.*

[2033] Sur la sociologie québécoise naissante, son usage de la sociologie américaine venue de Chicago, dont le « folk-urban continuum » et la thèse du « décalage culturel », lire Jean-Philippe Warren, *L'engagement sociologique : la tradition sociologique du Québec francophone, (1886-1955)*, Montréal, Boréal, 2003. Nous renvoyons aussi le lecteur à la troisième section de notre premier chapitre.

[2034] C'est notamment le jugement (et le pari) retrouvé chez plusieurs « retours d'Amérique », partis étudier la sociologie aux États-Unis pendant la Seconde Guerre mondiale, notamment à l'École de Chicago. Nous avons traité de cette question au premier chapitre. La résorption de l'écart entre la culture canadienne-française et l'infrastructure américaine devait favoriser l'adaptation réussie des paroisses et de la culture française et catholique à la modernité. Sur les « retours d'Amérique », en tons de gris, lire la section qu'y consacre Jules Racine Saint-Jacques, «Clarification. De 'l'École du père Lévesque' à la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval: l'américanisation des sciences sociales lavalloises », *L'engagement du père Georges-Henri Lévesque dans la modernité canadienne-française, 1932-1962. Contribution à l'histoire intellectuelle du catholicisme et de la modernité au Canada français*, thèse de doctorat en histoire, Université Laval, 2015, p. 287-302.

[2035] Lire l'ouvrage emblématique du plus célèbre « retour d'Amérique », Guy Rocher, *Le Québec en mutation*, LaSalle, Hurtubise HMH, 1973.

français et chrétiens. La mue, toutefois, sera d'importance, quoiqu'éloquemment *tranquille*.

Avant de tenter de répondre directement à l'énigme de la « mutation » tranquille qu'a connue le Québec lors de la Révolution tranquille, et par là au pari du renversement copernicien personnaliste posé par Maritain, approchons-nous encore de la Révolution tranquille personnaliste de l'extérieur puis de l'intérieur, par certaines de ses manifestations et par certains de ses symptômes les plus visibles, afin d'en découper les contours. Abordons en cela le couple nodal de la « Grande noirceur » et de la « Révolution tranquille », en suivant le fil d'un Canada français et d'un catholicisme dits « caricaturaux », et plus encore leur place « honteuse » dans la conscience de plusieurs jeunes et moins jeunes chrétiens d'alors. Nous verrons alors se profiler l'une des idées chères à Maritain, celle de la vacuité scandaleuse, à tout le moins dualiste, d'une société nominalement ou « maximalement » catholique, mais trop peu vitalement chrétienne. Nous y trouverons également un début d'explication à une autre énigme, celle de la « sécularisation drastique »[2036] de la société québécoise, *à la québécoise*, qui pourrait être la manifestation la plus forte (et la clé heuristique) de l'énigme religio-politique de la Révolution *tranquille*, notamment d'un apparent transvasement du catholicisme canadien-français dans l'élan mystique et messianique de l'État-providence et du nationalisme québécois[2037].

Caricatural, le Canada français sous Maurice Duplessis l'était certainement pour Robert La Palme, caricaturiste aux journaux *Le Canada*, *Le Devoir* et *Vrai* entre 1943 et 1959.

> Critique virulent de Maurice Duplessis et de ce que l'on a appelé son « régime », Robert La Palme contribua, par ses caricatures mordantes, à façonner et à donner vie et forme au

---

[2036] À ce sujet, lire notamment Geneviève Zubrzycki, *Beheading the Saint : nationalism, religion and secularisim in Québec*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 2016.

[2037] Yves Couture, *La terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécois*, Montréal, Liber, 1994.

> mythistoire – ou mythe – de la Grande Noirceur dans l'imaginaire collectif, et ce, dès les années 1940.[2038]

La Palme a dépeint avec régularité les ministres du gouvernement de Maurice Duplessis sous les traits d'êtres « serviles », qui n'osaient pas remettre en question les directives du « Cheuf », parfois illustré en empereur napoléonien, entouré de « béni-oui-oui » par ailleurs plutôt bêtes, pour qui « l'intelligence ne saurait être une vertu »[2039]. Cet aplaventrisme ministériel *a priori* triste et risible serait toutefois tragique, lourd de conséquences. Il cautionnerait par l'inaction la violence faite au peuple canadien-français, que La Palme représente *via* la figure de Saint-Jean-Baptiste, tour à tour fait ouvrier, gréviste et agriculteur, que les ministres de La Palme « frappent, violentent et oppressent »[2040]. Au cœur des grèves ouvrières qui traversent le Québec d'alors, le ministre du Travail Antonio Barrette oppose, sous la plume de La Palme,

> la force physique, à grand renfort de policiers armés de garcettes, de matraques ou de gaz lacrymogènes, s'ils n'utilisent pas le bon vieux gourdin [...] Contre la femme, Antonio Barrette est représenté sous les traits d'un pervers qui convoite cette union, ici une jeune femme qui sait à quoi s'attendre, elle qui connaît la fin de la chanson.[2041]

Alexandre Turgeon conclut ainsi sa recension des centaines de caricatures du gouvernement de Maurice Duplessis dans les années 1940 et 1950 :

> Le regard caustique que le caricaturiste Robert La Palme pose sur les ministres de Maurice Duplessis révèle un portrait tranché, acide, qui ne s'embarrasse guère de nuances lorsque vient le temps de les décrire. Paresseux, ambitieux, mauvais, idiots, incapables, incompétents, imbus d'eux-mêmes, soumis

---

[2038] Alexandre Turgeon, « Le petit cabinet de Maurice Duplessis : l'administration du Québec selon Robert La Palme », Xavier Gélinas et Lucia Ferretti (dirs.), *Duplessis. Son milieu, son époque*, Québec, Éditions du Septentrion, 2010, p. 346-347.
[2039] *Ibid.*, p. 356.
[2040] Alexandre Turgeon, « Le petit cabinet de Maurice Duplessis : l'administration du Québec selon Robert La Palme », *op. cit.*, p. 357.
[2041] *Ibid.*, p. 358.

> et serviles : telles sont les principales qualités de ces hommes qui siègent au conseil exécutif...[2042]

Turgeon n'en conclut pas moins qu'en aucun cas, la religion ne fut représentée dans ces caricatures des années 1940 et 1950 :

> Le poids écrasant de l'influence de l'Église catholique dans le Québec d'avant la Révolution tranquille constitue une autre idée-force de la Grande Noirceur [...] Il est intéressant de noter que cette idée-force ne puise pas son origine dans les années 1950, mais bien dans les années 1960, au moment où la société se déconfessionnalise. C'est pour cela que La Palme et Laporte n'insistent pas sur cet aspect dans leur portrait respectif.[2043]

Ce détail, *a priori* surprenant, est d'importance. Nous y reviendrons.

Cette caricature du règne noir de Maurice Duplessis, à laquelle participent les journalistes et les éditorialistes[2044], dont ceux du *Devoir* et de *Cité libre*, justifie chez Gérard Bouchard et Jocelyn Létourneau, qu'on ne peut soupçonner de sympathie pour le Canada français, l'emploi du concept de « mythe »[2045] et de

---

[2042] *Ibid.*, p. 361.

[2043] Alexandre Turgeon « "Toé, tais-toé! " et la Grande Noirceur duplessiste. Genèse d'un mythistoire », *Histoire sociale/Social history*, vol. 46, n° 92, 2013, p. 379, note en bas de page 69.

[2044] Lire notamment Jean-Charles Panneton, « Pierre Laporte, une figure singulière du journalisme sous Duplessis », Xavier Gélinas et Lucia Ferretti (dirs.), *op. cit.*, p. 313-328; Jocelyn Saint-Pierre, « Maurice Duplessis et la Tribune de la presse : confrontation, neutralité bienveillante ou appui inconditionnel », Xavier Gélinas et Lucia Ferretti (dirs.), *op. cit.*, p. 329-345.

[2045] « Le mythe, c'est-à-dire : une instauration durable de valeur et de sens (entretenant ou non un rapport avec le sacré) qui commande d'autres valeurs et d'autres sens, qui fixe des repères à l'identité et une direction à l'action collective, qui s'incarne, enfin, aussi bien dans des objets et des personnages que dans des événements et des récits. J'ajoute une donnée importante. Enraciné en partie dans la réalité et en partie dans la fiction, le mythe doit être évalué sous le rapport de l'efficacité symbolique quant que de la vérité intrinsèque. Sous cet éclairage, on a donc tort de le tenir pour une simple chimère ou une falsification; il est plutôt l'affirmation plus ou moins opérante d'un jeu de représentations et on le trouve à l'œuvre dans toute la culture, à toutes les périodes, sous les formes les plus diverses. » Gérard Bouchard, « L'imaginaire de la Grande Noirceur et de la Révolution tranquille : fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 46, n° 3, 2005, p. 413.

« mythistoire »[2046] pour décrire le portrait ainsi dessiné de la Grande noirceur, qui touche l'ensemble de l'« imaginaire » québécois[2047].

Selon Bouchard, les « stéréotypes » de la Grande noirceur sont multiples, bien que tous arrimés à l'idée d'une société pathologiquement voire criminellement en retard sur la modernité (américaine) : « ruralisme, cléricalisme à outrance, hégémonie du religieux, analphabétisme, xénophobie, refus du changement, État quasi féodal, fécondité naturelle, économie de type artisanal ou familial, mentalité de type préindustriel. »[2048] Le paysan, par exemple, est jugé « indolent, irrationnel, prisonnier du modèle autarcique, résolument fidèle à une vieille tradition routinière ».[2049] Dans tous les cas, le thème « le plus sensible, peut-être, concerne la religion qui aurait tenu une place si envahissante dans la culture québécoise qu'elle en aurait pris figure d'exception en Occident »[2050]. Bouchard souligne un paradoxe, celui de la sortie « *babyboomer* » d'une Grande noirceur « *babyboomer* », c'est-à-dire la sortie d'une époque à laquelle toute une génération a été pourtant socialisée : « la génération des baby-boomers, associée aux années triomphantes de la Révolution tranquille, est celle qui en aurait construit la mythologie, accentuant ainsi la coupure avec la période ancienne [...] En somme, un mythe aurait servi de tremplin à l'autre. »[2051] Ce nouveau mythe de la Révolution tranquille, dont Bouchard est l'un des principaux porte-parole, mettrait pour sa part l'accent sur « la modernité, la

---

[2046] « On définira le mythistoire comme, tout à la fois, une fiction réaliste, un système d'explication et un message mobilisateur qui rencontrent une demande de sens, si ce n'est un désir de croyance, chez ses destinataires. Ce qui explique la force et assure la persistance du mythistoire tient à l'arrimage qui existe entre la structure représentative et la matière représentée. » Jocelyn Létourneau, « Mythistoires de *Losers* : introduction au roman historial des Québécois d'héritage canadien-français », *Histoire sociale / Social History*, vol. 39, n° 7, 2006, p. 162.

[2047] Par exemple, lire Éric Bédard, « Duplessis, ressucité. Genèse et réception d'une série télévisée controversée », Xavier Gélinas et Lucia Ferretti (dirs.), *op. cit.*, p. 367-388.

[2048] Gérard Bouchard, *op. cit.*, p. 416.

[2049] *Ibid.* p. 417.

[2050] *Ibid.*, p. 422.

[2051] *Ibid.* Gérard Bouchard y note surtout l'erreur consistant à identifier à la génération « *babyboomer* » aux luttes pour la Révolution tranquille, davantage le fait de la génération précédente. Le paradoxe, en ce qui nous concerne, demeure le même, celui d'une sortie générationnelle de la société à laquelle elle fut socialisée.

souveraineté et l'américanité »[2052]. Pour le sociologue de Chicoutimi, pareil « imaginaire » de la Grande noirceur est néanmoins à « congédier » à l'aune des travaux historiens associés au « révisionnisme », ce que nous avons appelé le modernisme rétrospectif, qui ont donné à voir la normalité du parcours et des indicateurs de modernisation du Québec[2053] :

> Pour ce qui est en particulier de la Grande Noirceur, les Québécois ne sont pas encore parvenus à se défaire d'une sorte de *mémoire honteuse* qui lui est associée. Dans la direction opposée, le texte se veut aussi une invitation à congédier les stéréotypes qui n'ont pas manqué de se greffer également à l'historiographie moderniste (dite parfois « révisionniste »). En somme, on sent de plus en plus le besoin d'un nouveau paradigme qui dépasserait les antagonismes actuels.[2054]

Cette « mémoire honteuse » se fait « mythistoire de *losers* » chez Jocelyn Létourneau, voire « Mur des Lamentations »[2055]. Les Canadiens français puis les Québécois auraient constitué et puisé pour se décrire dans « un stock d'histoires où ils apparaissent invariablement comme des *perdants*. Ce statut de vaincu prend évidemment des figures différentes selon les moments »[2056]. Le projet canadien-français de la « survivance » sera radicalement remis en cause dans les années 1950, alors

> qu'une génération de penseurs fit de l'idée de la survivance la cause de tous les maux de la société. Il fallait non seulement

---

[2052] Gérard Bouchard, « Une crise de la conscience historique. Anciens et nouveaux mythes fondateurs dans l'imaginaire québécois», Stéphane Kelly (dir.), *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, Saint-Nicolas, 2003, p. 35

[2053] Thèses révisionnistes de la normalité rétrospective qu'expose notamment Gérard Bouchard dans « L'imaginaire de la Grande Noirceur et de la Révolution tranquille : fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec », *op. cit.*, p. 418-425.

[2054] Gérard Bouchard, *op. cit.*, p. 411. Nous soulignons.

[2055] Le titre de l'article, et le propos qui y est développé, semblent inviter à cette analogie : Jocelyn Létourneau, Claire Cousson, Lucie Daignault, Johanne Daigle, « Le Mur des représentations: Images emblématiques et inconfortables du passé québécois », *Histoire sociale/Social history*, vol. 48, n° 97, 2015, p. 497-548.

[2056] Jocelyn Létourneau, « Mythistoires de *Losers* : introduction au roman historial des Québécois d'héritage canadien-français », *op. cit.*, p. 159. Nous soulignons.

> décrier ses effets *malsains* sur la possibilité pour le Québec de rattraper son *alter ego* envié l'Ontario, il était également impératif de faire éclater l'horizon d'être qu'elle imposait au devenir du Sujet québécois.[2057]

Plus précisément, le récit de la Révolution tranquille serait celui de la marche d'une nouvelle « élite technocratique », à laquelle est associé le nouveau mythe de la Révolution tranquille, qui scande « la mort d'un Être collectif, le Canadien français à la personnalité traditionnelle, cléricale et colonisée et son remplacement par un nouvel Être collectif le Québécois, laïc politique et désireux de se dépasser »[2058]. Le panthéon révolutionnaire tranquille honorerait les marcheurs d'une modernité dont la route aurait été ouverte par les troupes de choc cité-libristes et avant cela par les savants positivistes et les artistes iconoclastes[2059]. Elle raconterait l'histoire d'une lutte de tous les instants, aux moult embûches, pour enfin faire advenir un monde nouveau et meilleur, car délesté d'un passé canadien-français que

> s'étaient annexé l'Église et l'élite traditionnelle. Renier ce passé, démontrer son anachronisme, c'était, pour la technocratie, libérer le présent de ses attaches ancestrales; c'était donc l'accaparer et, par le fait même, décapiter les « Anciens », car en les associant un temps fini, sans devenir, c'était les priver horizon, d'élan et, donc, d'avenir.[2060]

Là encore, l'Église catholique figure au premier rang des Anciens, vaincue de lutte « biblique »[2061] par les modernistes :

> La religion (catholique), apparentée à une forme encadrement d'un peuple en servitude, devient pour sa part objet du *ressentiment* éprouvé par une collectivité qui tend se représenter dans la position de l'être qui accède un *statut*

[2057] *Ibid.*, p. 166. Nous soulignons.
[2058] Jocelyn Létourneau, « Le "Québec moderne". Un chapitre du grand récit collectif des Québécois », *Revue française de science politique*, 42e année, n°5, 1992, p. 772.
[2059] Par exemple, lire : Marcel Fournier, *L'entrée dans la modernité. Science, culture et société au Québec*, Montréal, Editions Saint-Martin, 1986.
[2060] Jocelyn Létourneau, « Le "Québec moderne". Un chapitre du grand récit collectif des Québécois », *op. cit.*, p. 769.
[2061] *Ibid.*, p. 772.

> *supérieur d'état et de conscience* [...] Dans la mémoire du « Québécois moderne » – être générique nouveau, déraciné du passé – la religion et la tradition (au sens de moeurs dépassées, anachroniques) sont en effet considérées comme les matrices un état social qu'il est impératif de quitter pour ne plus jamais revenir.[2062]

Chez Létourneau également, pareil récit « vampirisateur » et intellectuellement impropre de la Grande noirceur doit être surmonté, mais indissociablement celui mythique de la Révolution tranquille, avec ses « gardiens et portiers des oubliettes »[2063].

On trouve une troisième remise en cause du caractère mythique voire « messianique »[2064] du couple Grande noirceur et Révolution tranquille – les remises en cause pourraient être multipliés[2065] – chez le sociologue Jacques Beauchemin, qui engage une discussion avec Gérard Bouchard et Jocelyn Létourneau[2066]. Derechef, le

---

[2062] *Ibid.*, p. 774. Nous soulignons.

[2063] « Si elle [mémoire collective façonnée par une certaine mémoire savante] ne fut pas totalisante (parce qu'elle n'a pas été la somme intégrée ni le précipité de toutes les mémoires), cette mémoire fut cependant hégémonique et a structuré un champ des représentations très homogènes qui, à la longue, s'est "durci" autour assertions axiomatiques qui sont encore très actives dans espace public québécois. Si bien que, à toutes fins utiles, la mémoire savante a nourri une mémoire collective (acceptée et reconnue comme telle) qui, elle, a littéralement vampirisé toutes les autres mémoires, lui prêtant ses contenus sans les annihiler (mais en les délégitimant ou en les éclipsant par sa seule puissance d'énonciation, d'évocation et de commémoration), et autant plus facilement que le contenu de cette mémoire collective coïncidait avec celui une nouvelle mémoire nationale et culturelle en voie élaboration (qui fut également celle d'une génération intellectuelle). Dans cette opération de structuration d'une mémoire collective et de vampirisation des autres mémoires existant dans espace dialogique du collectif, les écrivants d'histoire (les spécialistes et les professionnels tout autant que l'ensemble des intermédiaires culturels) ont joué un rôle névralgique en tant que gardiens du souvenir et portiers des oubliettes. » *Ibid.*, p. 771-772.

[2064] Yves Couture, *op. cit.*

[2065] Lire par exemple le récent article de E.-Martin Meunier, « La Grande Noirceur canadienne-française dans l'historiographie et la mémoire québécoises. Revisiter une interprétation convenue », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 129, 2016, p. 43-59.

[2066] Chacun, en effet, a sa solution pour soulager la (mauvaise) conscience québécoise, souvent en liquidant purement et simplement ses contenus distinctifs et substantiels, au risque de la fuite en avant démiurgique et moderniste. « J'engage une discussion avec Gérard Bouchard et Jocelyn Létourneau en étant attentif au traitement que réserve chacune de ces approches à la question des éléments communautaristes que contient toujours la conscience historique francophone. Je crois pouvoir déceler, dans le travail de ces deux auteurs, une certaine mésestimation de ces éléments. Bouchard voudrait évacuer ceux qui sont manifestement trop associés au seul vécu historique canadien-français, de manière à ouvrir le cercle de la nation à ceux qui ne peuvent pas ou ne veulent pas s'inscrire dans cette

vocable employé suggère une « mémoire honteuse », un « récit de *losers* », c'est-à-dire une dépréciation de soi qui touche jusqu'à la conscience éthique des Québécois, dès lors leur « conscience malheureuse »[2067], leur « mauvaise conscience ». Dans *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Beauchemin critique

> la propension actuelle du nationalisme contemporain à récuser les traces de la mémoire canadienne-française [afin] [d'] asseoir *la respectabilité* du projet politique porté par les Franco-Québécois [...] [prolongeant ainsi] une certaine tendance au refus de soi qui traverse toute la pensée politique depuis la Révolution tranquille.[2068]

Non seulement, à l'instar de Bouchard et de Létourneau, la conscience collective et éthique des Québécois est pathologiquement semoncée dans le mythe de la Grande noirceur, soumise à la « honte »[2069], mais Beauchemin retrouve cette même tendance chez les intellectuels contemporains, qui posent des conditions morales élevées à la question nationale québécoise[2070]. Le lecteur qui nous a suivi jusqu'ici n'en est probablement pas surpris. La viabilité des nationalismes canadien-français et québécois a de tout temps été soumise à un test de « légitimité »[2071], à des « raisons

---

narration de l'histoire. Létourneau, tout en étant sensible à la nécessité de transmettre, se dresse contre l'idée selon laquelle le présent devrait cultiver le culte du passé. Il s'agirait plutôt de tirer du passé des enseignements utiles aux vivants, de retrouver en lui les habiletés collectives à se situer dans l'histoire, le génie par lequel on aura su surmonter collectivement des situations difficiles et aménager les contradictions dans lesquelles cette même histoire nous aurait plongés [...] Le savoir de l'accomodement dont parle Létourneau informerait les voies de l'avenir bien davantage que le devoir de mémoire qui enchaîne au passé. Il me semble que ces deux positions négligent, chacune à leur façon, la dimension communautariste de la conscience historique franco-québécoise : l'une en évacuant ses éléments les plus encombrants, l'autre en négligeant l'importance de la lutte politique pour leur préservation. » Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, Vlb éditeur, 2002, p. 23.

[2067] *Ibid.*, p. 17.

[2068] *Ibid.* Nous soulignons.

[2069] *Ibid.*

[2070] Lire à ce chapitre Joseph Yvon Thériault, « Moralisation de la question identitaire : le retour à une tradition politique nationale », Micheline Labelle, Richard Antonius et Pierre Toussaint (dirs.), *Les nationalismes québécois face à la diversité* ethnoculturelle, Montréal, Éditions de l'IEIM, 2013, p. 41-59.

[2071] Jacques Beauchemin, *op. cit.*, p. 21.

éthiques »[2072] : seulement, les termes du questionnement éthique (concrètement catholique) ont varié, du XIXe siècle à la première moitié du XXe siècle, puis dans sa deuxième moitié, jusqu'à l'orée d'un XXIe décrit par Beauchemin:

> À l'heure de la diversité identitaire, est-il légitime, voire démocratique, de vouloir rallier les composantes de la société sous la bannière d'un sujet politique totalisant tel que l'incarnerait un Qubéec souverain? Cette *suspicion* est à l'origine d'un nouvel argumentaire antinationaliste qui n'a de cesse de rappeler les dangers d'une *dérive* antidémocratiques. Ces avertissements invoquent souvent les tendances ethnicistes que porterait forcément ce nationalisme [...] Il puise une partie de ses arguments dans un passé soi-disant *incriminant* d'ethnicisme et de repli sur soi. L'œuvre de Groulx est devenue emblématique de ce que serait la propension du nationalisme francophone à l'exclusion de l'autre [...], dont on prétend qu'il n'a pas totalement rompu avec la vieille représentation exclusiviste du nationalisme canadien-français.[2073]

Cette « vieille représentation exclusiviste » est bien sûr, de nouveau, celle de la mise à l'écart des grands procès modernes, dont l'Église catholique serait au premier chef responsable :

> La célèbre formule de « l'hiver de la survivance » est symptomatique [...] [et] engendre deux conséquences majeures. La première, c'est qu'en se repliant sur eux-mêmes pour assurer leur survivance, les Canadiens français se soustrayaient collectivement à une modernité qui risquait de s'attaquer à *l'intégrité de leur être propre*. La deuxième, c'est que [...] [l]a survivance ne pouvait s'accomplir que dans le refus d'une modernité qui était celle de l'Amérique, du capitalisme, de la consommation et de la culture de masse. Le parcours historique propre aux Canadiens français aurait ainsi tourné le dos à l'aventure de la modernité nord-américaine en s'abritant des menaces qu'elle aurait fait peser sur l'intégrité identitaire de la communauté [...] [Mais] [c]omment

---

[2072] *Ibid.*, p. 20.
[2073] *Ibid.*, p. 21. Nous soulignons.

> concevoir que l'histoire puisse passer à côté de soi, se faire sans soi?[2074]

Comme le notaient Bouchard et Létourneau, cette analyse du passé canadien-français

> semble faire l'unanimité dans la sociographie [et l'historiographie] québécoise. Cet *incriminant* portrait sociologique du Québec duplessiste s'accompagne généralement de la désignation d'un *coupable* : l'Église et son discours [...] L'antidémocratisme et l'autoritarisme seraient le résultat de l'idéologie religieuse et traditionaliste.[2075]

Si chacun des trois auteurs ici esquissés offre sa solution au problème de la conscience historique malheureuse des Québécois[2076], soulignons quelques traits qui nous orienteront vers la suite de notre propos : cette crise de la conscience québécoise n'est pas seulement, mais s'exprime largement, dans des termes éthiques, de la « honte » au « Mur des Lamentations »; cette mise en crise de la conscience québécoise est elle-même fréquemment associée à une mentalité religieuse, à une volonté d'« incriminer », à un combat « biblique », à la constitution d'un nouveau « mythe »; elle a d'ailleurs pour adversaire une certaine mentalité religieuse jugée rétrograde, tendanciellement exclusiviste, que l'Église catholique aurait imposée du haut de sa chaire morale; elle porte tout particulièrement, depuis la Révolution tranquille, sur l'accusation d'*antidémocratisme* de la société canadienne-française, notamment imputable à l'absence de *laïcité* au Canada français, de séparation tranchée entre l'Église et l'État[2077]. Autrement dit, la crise de conscience québécoise

---

[2074] *Ibid.*, p. 37. Nous soulignons.
[2075] *Ibid.*, p. 46. Nous soulignons.
[2076] Nous pourrions ajouter, entre autres textes, celui de Gilles Bourque, qui cherche précisément à retrouver dans la tradition canadienne-françaises des éléments « universables » pour aujourd'hui, et qui ont tout d'une tentation de raccordement aux principes éthiques dits universels de notre temps. Gilles Bourque, « Histoire, nation québécoise et démocratie. Ou ne nous en sortirons-nous jamais? », E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dirs.), *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides, 2007, p. 181-211.
[2077] Ne pensons qu'aux textes de Trudeau sur la culture politique et démocratique déficiente des Canadiens français en bonne partie imputable au nationalisme et plus encore à la « mentalité catholique ». Pierre Elliott Trudeau, Le fédéralisme et la société canadienne-française, Montréal, Éditions HMH, 1967. Plus largement, lire Michel Lévesque (dir.), avec la collaboration de Lucie

est posée dans des termes (voire des solutions) eux-mêmes éthiques. Cette dimension éminemment éthique ou morale de la conscience historique québécoise interpelle : sous ce jour, son envers (la mauvaise conscience) porte la marque d'un endroit (la quête d'une société juste); le *malaise* éthique, autrement dit, est l'envers d'une *intention* éthique.

En cela, la « Révolution tranquille » semble exprimer un projet de refondation collective d'une nature telle qu'il induit une « mauvaise conscience » – la Révolution tranquille ne semble pouvoir se passer de la Grande noirceur, au point de lui paraître consubstantielle[2078]. La Révolution tranquille et son double donnent à voir une tension « amour-haine »[2079], écrit E.-Martin Meunier. Elles sont faites « d'amour et de violence »[2080], suggère Jean-Philippe Warren. Si l'on en suit l'étude magistrale qu'a réalisée Warren sur Fernand Dumont, ces sentiments seraient ceux d'une génération « honteuse », honteuse de « renier » ses parents, mais tout aussi « honteuse » de la culture dont ils sont issus : une culture et des parents avec pour foi un catholicisme « de façade », jugé non seulement responsable de l'aliénation collective (s'ils étaient d'authentiques chrétiens, ils refuseraient leur domination et celle de leurs proches), mais aussi du déclin collectif (ils ne sont pas moralement et socialement armés pour faire face à l'américanisation, source de déchristianisation)[2081]. La « rédemption » des uns et des autres ne serait-elle pas, dès

---

Blanchet, *De la démocratie au Québec, 1940-1970. Anthologie des débats autour de l'idée de la démocratie de la Seconde Guerre mondiale à la Crise d'octobre*, Montréal, Lux Éditeur, 2005.

[2078] Gilles Labelle parle à ce sujet de « fondation négative », celle de la « colère anti-théolgoique ». Il nous semble minimiser le projet positif qui peut s'y lire. Lire à ce sujet : Gilles Labelle, « Révolution tranquille et le problème théologico-politique », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 849-880; « Sens et destin de la colère antithéologique au Québec après la révolution tranquille », Jacques Palard, Alain-G. Gagnon et Bernard Gagnon (dirs.), *Diversités et identités au Québec et dans les régions*, Bruxelles et Saint-Nicolas, P.I.E.-Peter Lang et Presses de l'Université Laval, 2006, p. 337-364.

[2079] E.-Martin Meunier, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers, « Entre permanence et recomposition de la religion culturelle au Québec», Robert Mager et Serge Cantin (dirs.), *Religion et modernité au Québec. Où en sommes-nous?*, Ste-Foy, Presses de l'Université Laval, p. 79-128.

[2080] Jean-Philippe Warren, *Un supplément d'âme. Les intentions primordiales de Fernand Dumont (1947-1970)*, Saint-Nicolas, Presses de l'Université Laval, 1998.

[2081] C'est là la thèse forte au cœur du bel ouvrage de Jean-Philippe Warren, *Un supplément d'âme. Les intentions primordiales de Fernand Dumont (1947-1970), op. cit.*

lors, aussi nécessaire que commune? La revitalisation d'un catholicisme partagé, qui permettrait de répondre aux défis de la modernité américaine en la subvertissant de l'intérieur, en rechristianisant une société qui jugée fondamentalement déchristianisée, ne paverait-elle pas aussi la voie à une société meilleure, plus vitalement chrétienne, plus adaptée à la modernité?

On peut alors se demander si la « sécularisation » de la société canadienne-française lors de la Révolution tranquille n'aurait pas été voulue, à plusieurs égards, par les catholiques eux-mêmes, tout comme la « crise »[2082] logée au cœur de la conscience collective québécoise. Cette crise de la conscience, religieuse et historique, serait à la fois prédication et mesure d'une transformation « salvatrice » d'ampleur. Y aurait-il quelque chose comme une révolution permanente initiée par les révolutionnaires tranquilles? Jean-Philippe Warren offre un avant-goût de ce sentiment anticipé (et précipité) de « crise », à implanter afin d'éviter une crise plus grave, en purifiant la foi « coutumière » des Québécois, et d'abord en la faisant douter d'elle-même, comme le fait toute prédication de refondation.

> C'est dans ce contexte précis qu'il faut replacer l'incorporation de données sociologiques dans l'organisation des Grandes Missions. A l'époque, une des questions qui taraudaient les esprits était bien entendue celle de la déchristianisation de la société québécoise. Il est vrai, le Québec ne connaissait pas dans les années 1950 la désaffection massive qui avait frappé le Vieux Continent. Néanmoins, on s'imaginait que la crise grondait sourdement dans les masses et qu'il fallait entreprendre une rénovation générale afin d'éviter le sort des pays catholiques européens, le petit livre des abbés Henri Godin et Yvan Daniel, *France, pays de mission?*, ayant eu dès 1943, date de sa parution, un impact important de ce côté-ci de l'Atlantique [...] Les taux élevés de pratique religieuse, la solidité des structures ecclésiales cachaient une inévitable crise, tant il [...] semblait vrai que « l'ilot de christianisme moyenâgeux » qu'était à

[2082] Michael Gauvreau consacre tout un chapitre à la valorisation de la « crise » chez les personnalistes québécois. Michael Gauvreau, « Construire une "crise religieuse" », Solange Lefebvre, Céline Béraud, E.-Martin Meunier (dirs.), *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, p. 192-211.

> [leurs] yeux le Canada français ne pourrait résister aux assauts des grands courants idéologiques et aux transformations sociales qui balayaient le reste de la planète.[2083]

Cette longue marche au bout de la nuit semble ainsi articulée à une aurore, à un projet de société catholiquement inspiré, déployé en vue d'une certaine idée du progrès national – la « justice », la « compassion », la « solidarité », voire la « libération culturelle et spirituelle ». Chaque époque de l'histoire canadienne-française aurait-elle eu, jusqu'au sein du Québec « moderne », ses « intransigeants », ses « prophètes », ses « entrepreneurs d'œuvres » – sa *foi des bâtisseurs*? Comme d'autres, nous le croyons[2084]. Adepte de la « posture prophétique », Jacques Grand'Maison ne se disait-il pas « semeur d'inquiétude », espérant avec la Révolution tranquille une « Pentecôte séculière »[2085]? Jacques Maritain ne prenait-il pas à partie les « pseudo-spirituels », les « faux témoins de l'esprit », ceux qui sont animés d'une « haine mystique de l'Amérique »? N'en appelait-il pas, contre eux, au « vrai contemplatif », à la « véritable âme de grâce », à « l'homme authentiquement instruit des voies de l'esprit »[2086]? Quant à lui,

> Mounier l'aura dit et répété tout au long de sa carrière philosophique et de son œuvre de publiciste : en une époque où le pauvre est écrasé par des pouvoirs politiques adventices et largement soumis à des structures sociales et économiques aliénantes, le chrétien doit, en tant que chrétien, parce que chrétien, éprouver en son cœur le sentiment de la mauvaise conscience. « Le mal terrible d'une grande partie du monde

---

[2083] Jean-Philippe Warren, « Grandeur et déclin d'une science au service de l'Église : Sociographie et sociologie religieuses au Québec (1945-1970) », *Revue d'histoire de l'Amérique* française, vol. 67, n°s 3-4, 2014, p. 322-324.

[2084] Jean-Philippe Warren fait de Fernand Dumont un « prophète ». Jean-Philippe Warren, *Un supplément d'âme. Les intentions primordiales de Fernand Dumont (1947-1970)*, *op. cit.*, p. 157.

[2085] Comment un peuple catholique avait-il pu se laisser « duper » par Duplessis? La pratique religieuse n'était pas en cause : elle masquait une foi pas assez vive, pas assez pure, pas assez « inquiète »; elle devait être « mise en crise ». E.-Martin Meunier, « Jacques Grand'Maison et la Révolution tranquille », *Mens*, vol. 3, n° 2, 2003, p. 158-160.

[2086] Jacques Maritain, *Réflexions sur l'Amérique*, *op. cit.*, p. 134-135.

> catholique actuel, c'est qu'ils n'ont pas, les malheureux, l'ombre de mauvaise conscience. »[2087]

E.-Martin Meunier observe cette double prédication, faite de dénonciation et de refondation, chez les révolutionnaires tranquilles personnalistes :

> la critique du régime cléricaliste, élaborée par cette génération d'intellectuels, s'est principalement légitimée et concrètement constituée au nom même d'un catholicisme renouvelé, dit plus authentique et libérateur. Ainsi, ce qui a été critiqué ce n'est ni [tout à fait] le sentiment religieux, ni la religion elle-même, mais plutôt l'institutionnalisation de cette religion et ses effets pervers. Certes, pour eux, le monopole de l'encadrement social par l'Église devait cesser, mais c'était pour voir celle-ci investir d'autres lieux, notamment les plans personnel et communautaire, dont ils croyaient que le Québec d'alors avait tant besoin pour mener à bien les promesses de la Révolution tranquille. On comprend rapidement que cette conception critique de la religion (plus nuancée que chez plusieurs *boomers*) allait avoir quelque conséquence sur leur vision du peuple. Plus complexe, mais aussi plus ambiguë sur cette question, une grande part de la génération des intellectuels d'après-guerre allait osciller *entre la mauvaise conscience et le ressentiment*, le respect et la critique.[2088]

Si cette « conception critique de la religion [...] allait avoir quelque conséquence sur leur vision du peuple »[2089], dès lors appelé à être refondé politiquement, que dire de la pratique religieuse « traditionnelle » à laquelle « le peuple » s'adonnait? La baisse rapide quoique ciblée de la pratique religieuse des Québécois y trouverait-elle un début d'explication? Posons encore quelques questions auxquelles est susceptible de répondre le prisme heuristique de la mauvaise conscience personnaliste. Ne pourrait-il aussi aider à mieux comprendre les « insuccès » des interprètes de la conscience (historique) québécoise ci-haut

---

[2087] Jean-Philippe Warren, *Un supplément d'âme. Les intentions primordiales de Fernand Dumont (1947-1970)*, *op. cit.*, p. 80.
[2088] E.-Martin Meunier, « Jacques Grand'Maison et la Révolution tranquille », *op. cit.*, p. 154-155. Nous soulignons.
[2089] *Ibid.*

énumérés, qui en appellent respectivement à la mirifique modernité américaine, à la rusée modernité utilitaire, à la touchante résistance canadienne-française pour restaurer dans la confiance de soi les Québécois? Et s'ils rataient la cible religieuse, la dimension éthique particulière d'où sourd la mauvaise conscience des Québécois – ce qu'ils diagnostiquent par ailleurs?[2090] La thèse d'une actualisation de l'ambition d'une société intégralement catholique ne pourrait-elle pas expliquer aussi bien la « mauvaise conscience » qui loge au cœur de la Révolution tranquille, que les prodigieux changements collectifs et individuels qu'elle a inités, que son caractère tranquille – car endogène, continuiste?

Plus précisément encore, qu'ont de si particulières les années 1960 pour que ce soit là, plutôt qu'en 1940 et 1950, que se déploie la mémoire honteuse religieuse? Selon le mythe de la Grande noirceur et le mythe victorieux de la Révolution tranquille, la parole aurait été enfin libérée, la vérité cachée dans la caverne aurait éclot au grand jour. C'est de ne pas avoir été clairement modernes qu'auraient honte les Québécois. Mais quelle modernité? Selon quel programme culturel de la modernité? Selon quels acteurs, suivant quelle chronologie? Pour quel « nationalisme civique », pour quelle « laïcité »? N'avons-nous pas montré jusqu'ici les divers sens que *la* modernité pouvait concrètement recouvrir? De fait, la modernisation associée à la Révolution tranquille n'a-t-elle pas coïncidé avec une « modernisation » catholique lors du Concile Vatican II?

En cela, par exemple, que penser de ces dizaines de jeunes catholiques personnalistes fraîchement émoulus de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, dont Fernand Dumont, qui quadrillèrent « prophétiquement »[2091]

[2090] Nous y reviendrons en conclusion, au prisme de « l'ambivalence » historique et politique des Québécois, que tous trois relèvent par ailleurs.

[2091] Raymond Lemieux semble le croire, en inscrivant avec quelques atténuéments les Grandes Missions dans la tradition de celles du XIXe, visant à accroite l'intensité de la foi, à provoquer des conversions. « Par de tels outils, la mission vise donc une meilleure articulation du religieux et du social, ce qui traduit bien à la fois une volonté et un malaise. Nous arrivons ainsi à formuler une première définition opérationnelle de la Grande Mission, définition de type empirique puisqu'elle part de l'observation des pratiques telles que mises en œuvre dans le diocèse de Québec: il s'agit d'une *période intensive* de *pédagogie de la foi,* visant l'*approfondissement* de cette dernière par les fidèles et

le Québec à la fin des années 1950 et pendant les années 1960, pour inciter les catholiques à parler et à participer librement, à dire leur foi « authentique » hors des structures « sclérosées » de l'Église et de son « ritualisme », dans le cadre des *Grandes Missions* de l'Église catholique?[2092] Que dire de l'autorité morale dont ils étaient revêtus, alors qu'entre 1962 et 1965 avait lieu le Concile Vatican II, précédé de consultations populaires et cléricales locales (1958), Concile qui cherchait précisément à mettre à jour le catholicisme romain?[2093] Le Concile ne trouvait-il pas lui-même de puissants relais locaux, au sein d'une Église qui acceptait la laïcisation (ciblée) des institutions scolaires, laïcisation présidée par Mgr Parent, dont la *Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec* (1961-1964) porte le nom? Des figures cléricales fortes du Canada français, tels le cardinal Maurice Roy et le cardinal Paul-Émile Léger, n'ont-ils pas aussi été des figures importantes du concile Vatican II et de sa réception programmatique dans le Québec en voie de laïcisation et de démocratisation?

L'exceptionnalité religieuse du Québec moderne, sa « sécularisation drastique » quoique ciblée, ne serait-elle pas précisément cela, une exceptionnalité *religieuse*, aux multiples conséquences sociales et politiques, touchant plus particulièrement (et mystérieusement) la pratique religieuse hebdomadaire?[2094] Le

---

l'*engagement personnel* des chrétiens en fonction des *structures présentes de la société.* » Raymond Lemieux, « Autour de Vatican II : vie paroissiale et Grandes Missions dans le diocèse de Québec. Le contexte Intellectuel », *Études d'histoire religieuse*, vol. 63, 1997, p. 65.

[2092] Les Grandes Missions, écrit Jean-Philippe Warren, « sont largement oubliées dans les bilans qui récapitulent le développement de la sociologie dans l'après-guerre, les Grandes Missions ont pourtant joue un rôle clé dans l'institutionnalisation de la sociologie au Québec » (Jean-Philippe Warren, « Grandeur et déclin d'une science au service de l'Église: Sociographie et sociologie religieuses au Québec [1945-1970] », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 67, n°s 3-4, 2014, p. 318). Ne peut-on en dire de même de cet oubli dans les bilans sur le processus de sécularisation du Québec, comme celui de modernisation religieuse de la Révolution tranquille?

[2093] Sur la réception du Concile Vatican II au Québec, lire notamment Gilles Routhier (dir.), *L'Église canadienne et Vatican II*, Montréal, Fides, 1997.

[2094] C'est bien la pratique religieuse hedomadaire qui chute, et non l'appartenance déclarée au catholicisme, la foi en Dieu, ni même les rituels de passages catholiques (baptême, funérailles et dans une moindre mesure le mariage). La « sécularisation drastique » de la société québécoise, du point de vue des indicateurs de religiosité, est bien plutôt, dans les faits, celle de la pratique religieuse hebdomadaire. C'est elle qui doit être comprise, de manière ciblée. Sur l'évolution des indicateurs de

phénomène de la mauvaise conscience, comme son intensité, à moins d'avoir pour cause un crime humanitaire, n'est-elle pas proportionnelle à la conscience morale que possède et dont se soucie un sujet conscient? L'intensité intégraliste du Canada français n'aiderait-elle pas à expliquer la radicalité « ultramoderne » (Maritain), voire « hypermoderne »[2095] du Québec contemporain? Quel projet intégraliste et nationaliste donc, pour quelle critique prophétique, pour quelle *foi des bâtisseurs*? Au risque de nous répéter, pourquoi la Révolution tranquille fut-elle *tranquille*, si ce n'est qu'elle était à maints égards avalisée voire désirée du lieu même de la Grande noirceur, même cléricale, même ultramontaine? Lorsque *Rome a parlé*...[2096]

2.2 La « Grande noirceur » comme religion honteuse – le regard intérieur de la pratique religieuse

Cela fait beaucoup de questions, nous en convenons. Nous cherchons à dégager une problématique de la modernisation révolutionnaire qui soit autre que celle de l'historiographie conventuelle (*la* modernité, *la* sécularisation, *la* libération, *la* normalisation), qui nous semble peu convaincante et heuristique. De nombreuses études devront être menées pour répondre à chacune des questions que nous avons soulevées, afin de voir entre autres l'impact laïcisant et sécularisant des mouvements religieux des années 1960. Nous n'en approchons pas moins, progressivement, de l'objet au cœur de ce chapitre, celui du renversement copernicien de la Révolution tranquille personnaliste... Mais comme le thème historiographique récurrent de la « mauvaise conscience » est si peu traité sous son jour explicitement religieux, poursuivons encore, au risque d'abuser de la patience du lecteur, notre enquête

---

vitalité religieuse, lire notamment E.-Martin Meunier, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers, *op. cit.*

[2095] Comme l'écrit Joseph Yvon Thériault, « sans être un cas d'espèce – toutes les sociétés de l'hypermodernité souffrent de présentisme –, le Québec apparaît particulièrement marqué par le vent de la modernité radicale. Pourquoi? » Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique, 2005, p. 248.

[2096] Jacques Maritain (dir.), *Pourquoi Rome a parlé*, Paris, Éditions Spes, 1927.

phénoménologique au cœur de la « mauvaise conscience » québécoise post-révolutionnaire tranquille, cette fois de l'intérieur.

Entre 1965 et 1975, la pratique religieuse hebdomadaire chute drastiquement au Québec, alors même que se maintiennent les taux d'affiliation déclarée au catholicisme, la foi en Dieu, et pour beaucoup ses rituels de passage (baptême, funérailles et dans une moindre mesure les mariages)[2097]. C'est également au cours de ces années que le thème de la Grande noirceur « religieuse » s'ajoute comme « idée-force » au mythistoire de la Grande noirceur « duplessiste ». La scène filmée par Denys Arcand dans *Les invasions barbares*, où un prêtre rencontre un antiquaire pour lui vendre des objets de culte, évoque pour plusieurs l'étonnement de cette baisse généralisée de la pratique religieuse hebdomadaire[2098], ce nouvel unanimisme de la société québécoise contre la pratique religieuse « ritualiste de masse » et plus largement contre l'institution catholique. Si nombreux sont ceux qui y voient la preuve de *la* modernisation et de *la* sécularisation « retardées » de la société québécoise, comme d'autres la confirmation *a posteriori* de la faible religiosité « authentique » des Canadiens français, peut-être faut-il surtout y voir une nouvelle

---

[2097] Par exemple, « entre 1961 et 1971, le taux de pratique dans le diocèse de Montréal passe de 61% à 30%; dans celui de Saint-Jean, la chute est encore plus braule, de 65% à 27% (Paul-André Linteau, Histoire du Québec contemporain : le Québec depuis 1930, Montréal, Boréal, 1989, p. 653). En 1974, le taux de pratique religieuse hebdomadaire est à 54,4%; il chute à 25,7% en 1990. Jean-François Laniel, *Dynamique d'une filiation sous tension. Catholicisme, nation et nationalisme dans le Québec contemporain*, thèse de maîtrise en sociologie, Université d'Ottawa, 2010, p. 125. Lire aussi : E.-Martin Meunier, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers, *op. cit.*

[2098] « Le prêtre : Vous savez, ici autrefois tout le monde était catholique, comme en Espagne ou en Irlande. Et à un moment très précis, en fait, pendant l'année 1966, les églises se sont brusquement vidées, en quelques mois. Un phénomène très étrange que personne n'a jamais expliqué. Alors maintenant on ne sait plus quoi faire avec ça. Les autorités voudraient savoir si quelque chose a une valeur quelconque. // L'antiquaire : Une valeur marchande? // Le prêtre : Oui. // L'antiquaire, regardant de plus près quelques artéfacts : Est-ce que vous avez conservé des ostensoirs ou des calices français du 18ème? // Le prêtre : Non, les Américains ont tout acheté. Il reste quelques exemplaires dans des musées. // L'antiquaire : Écoutez, tout cela a sûrement une grande valeur pour les gens d'ici, sur le plan de la mémoire collective... // Le prêtre : Mais est-ce qu'il y a des choses qu'on pourrait vendre? // L'antiquaire : Sur le marché international? Honnêtement, je ne vois pas très bien. // Le prêtre : Autrement dit, tout ça ne vaut absolument rien. Je vais vous raccompagner. » Extrait du film de Denys Arcand, *Les invasions barbares*, 2003, cité dans Geneviève Zubrzycki, « Laïcité et patrimonialisation du religieux au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 57, n°s 2-3, 2016, p. 311-312.

« conscience religieuse » qui se généralise à mesure que se répand son mythe du passé religieusement honteux. Cette nouvelle « conscience religieuse » aurait-elle quelque raison de se révéler spécifiquement dans la pratique religieuse hebdomadaire?

Une enquête monographique publiée en 1969, conduite par Colette Moreux dans un village laurentien entre Montréal et Québec, à « Saint-Pierre » (Louiseville), met sur la piste de la transformation de la religiosité québécoise dans la foulée de la Révolution tranquille. Moreux y donne à entendre les réactions des catholiques suite à l'*aggiornamento* de la pratique religieuse mise de l'avant par le Concile Vatican II (1962-1965), voulue plus personnelle, intérieure, participative, vernaculaire, rationnelle, « authentique » – celle à laquelle s'identifiait la génération personnaliste de la Révolution tranquille. En 1963, la sociologue a conduit 90 entretiens (questionnaires puis entretiens semi-dirigés) avec des femmes résidant à « Saint-Pierre », ces femmes qui, selon la doxa révolutionnaire tranquille, auraient été les plus affectées par la « chape de plomb » obscurantiste, et donc les plus soulagées d'en être libérées.

Moreux classe les femmes qu'elle interview en six groupes, sur une échelle tradition-modernité[2099], en fonction de la pratique religieuse, de l'intimité de la foi et de l'engagement religieux associatif : les « dévotes » (10), les « pieuses modernistes » (6), les « pieuses traditionnelles » (16), les « modales modernistes » (24), les « modales traditionalistes » (17), les « associatives » (6) et les « détachées »

[2099] L'échelle de « l'attitude traditionnaliste » est définie par neuf points : « possession d'effigies pieuses, dévotion à un saint, absence de conversation à caractère religieux, prière au minimum deux fois par jour, privation de nourriture comme ascèse, prières familiales, dévotion à la Vierge, pratique de l'allumage de lampions, usage exclusif de prières apprises », tandis que l'échelle de « l'attitude moderniste » se reconnaîtrait à ces douze points : « pas de privation de nourriture comme ascèse, prière moins de deux fois par jour, pas de dévotion à la Vierge, pas de prières familiales, usage exclusif de prières spontannées, conversations religieuses, lecture d'ouvrages à caractère religieux en dehors des Annales; pas d'objets pieux ou seulement un chapelet, retraites fermées, pas d'allumage de lampions, ascèse morale, pas de dévotion à un saint. » Colette Moreux, *Fin d'une religion? Monographie d'une paroisse canadienne-française*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1969, p. 272.

(11)[2100]. Les « modales modernistes » sont classées selon un pointage religieux plus ou moins « négatif » et les « modales traditionalistes » selon un pointage religieux « moyen »[2101]. Ces dernières sont les deux types surreprésentés parmi les populations jeunes, et ces deux types comptent pour près de la moitié de l'échantillon. Entre autres résultats, Moreux constate la persistance élevée de la pratique religieuse « traditionaliste », jusque chez les « modernistes ». Elle constate par ailleurs que

> la baisse des pratiques collective s'accompagne de celle des autres rites et des formes parareligieuses d'appartenance. Les modernistes sont toujours en retrait des traditionalistes tant à l'égard des formes de dévotion (rites collectifs) que de piété (rites intimistes et formes parareligieuses d'appartenance).[2102]

Loin de signifier ou de favoriser une foi intérieure plus vive[2103], la baisse de la pratique religieuse « traditionnelle », notamment hebdomadaire, précèderait un affaiblissement général de la piété. « La catégorie pieuse moderniste, que l'on peut considérer comme la forme optimale du catholicisme contemporain n'est pas très

---

[2100] *Ibid.*, p. 281.

[2101] Les « modales modernistes » « obtiennent au moins 4 points à l'échelle moderniste mais 4 points négatifs (tels l'absence d'objets pieux ou de sacrifice de nourriture) qui, par leur ambivalence, peuvent signifier à priori aussi bien une modernisation qu'un affaiblissement de l'adhésion religieuse; la dernière supposition semble la plus vraisemblable puisque toutes conservent par ailleurs les formes les plus répandues (2 à 5 points) de la mentalité traditionnelle (dévotion à un saint, prières) sans manifester aucune marque positive d'adhésion à un style religieux moderniste (comme assistance à une retraite fermée ou une forme d'ascèse). » Quant à la catégorie « modale traditionnaliste », elle est « marquée par l'absence presque totale de points à l'échelle moderniste (jamais plus de trois), et une adahésion très nette à l'échelle traditionnaliste (minimum de 5 points). » *Ibid.*, p. 279.

[2102] *Ibid.*, p. 280.

[2103] On trouve cette hypothèse, ou ce biais, dans les deux hypothèses explicatives que fournit Moreux, et explicitement dans la deuxième hypothèse: « Deux interprétations de cette persistance de ritualisme chez les traditionalistes sont possibles : Le respect des formes peut apparaître comme une autodéfense du catholicisme; lorsque la vivaficité de la foi décroît, que l'indifférence à l'égard des dogmes s'amplifie, la participation aux cultes empêche au moins un abandon total : *je vais à la messe, sinon j'aurais peur de lâcher tout le reste*, nous a-t-on dit. Cette forme d'appartenance satisfait à bon compte et le sujet qui a rempli ses obligations religieuses minimales et l'opinion publique à qui est échue la surveillance de ces pratiques. Une forme purement sociale de catholicisme serait garante de sa solidité. Inversement, une adhésion stricte aux formes ritualistes peut sembler ou une hypocrisie lorsque ces comportements ne recouvrent plus une adhésion en profondeur, ou une barrière de formalisme qui empêche un approfondissement, un renouvellement religieux. *Faire sa religion* consisterait à se satisfaire de quelques gestes sans signification. La liaison entre un catholicisme social et un "closed mind" s'imposerait alors. » *Ibid.* , p. 283.

fournie; nous pourrions voir là un motif d'inquiétude pour la pérennité de ce type de religiosité. »[2104] Si la piété « traditionaliste » est de loin la plus élevée, sa baisse n'est pas concomitante d'un approfondissement « positif » de la foi intérieure[2105]. Pourquoi cette popularité des rites « traditionnels »? Et pourquoi, lorsque s'avère leur déclin, celui-ci ne signifie-t-il pas un déplacement, mais bien plutôt une baisse des indicateurs « modernistes » de la foi intérieure?

Les entretiens fournissent quelques réponses étonnantes. Tout d'abord, la persistance des rituels dits « traditionalistes », par exemple l'assistance à la messe, ne peut être mise au compte de la « crainte du curé », thèse pourtant fréquemment répandue :

> Aux questions concernant la raison pour lesquelles les gens vont à la messe, il n'est personne pour répondre : *Par crainte du curé*, et si je suggère cette éventualité, ce sont des *éclats de rire*. La tyrannie cléricale si souvent évoquée par les auteurs ne semble pas ici avoir laissé beaucoup de traces même parmi les plus anciennes des informatrices.[2106]

Bien au contraire, les réponses suggèrent une fréquentation de la messe « motivée par la bonne volonté, la gentillesse des fidèles »[2107]; c'est une coutume à respecter, c'est une pratique qui permet de ne pas « faire de la peine » ou faire un « affront » à Dieu; elle vise à marquer « notre reconnaissance » à Dieu. Ne pas y aller à l'occasion n'entraîne par ailleurs pas de douloureux remords, car « [l]es attributs divins, infinie bonté, ubiquité, seront utilités pour garder bonne conscience »[2108]. La religion est synonyme chez elles de « morale, conscience, dépassement, bon sens, ou Dieu »[2109]. La messe est même considérée au sommet des actes religieux chez les interviewées :

[2104] *Ibid.*, p. 280.
[2105] « [L]a tendance traditionnaliste s'accompagne toujours d'une pratique religieuse plus intense; la tendance moderniste s'allie quelques fois à une pratique religieuse forte (pieuses modernistes) mais le plus souvent elle masque un abandon des pratiques non seulement traditionalistes, mais générales [...] l'absence de pratique s'allie généralement à un détachement intérieur. » *Ibid.*, p. 282.
[2106] *Ibid.*, p. 289. Nous soulignons « éclats de rire ».
[2107] *Ibid.*, p. 288-289.
[2108] *Ibid.*, p. 290.
[2109] *Ibid.*, p. 346.

> la messe représente non seulement un minimum d'adhésion rassurante au catholicisme et à la communauté paroissiale, mais elle est considérée par l'ensemble des fidèles comme la forme optimale d'intégration sociale et religieuse : consacrer, déplacement compris, une heure ou deux par semaine à cette activité dénote conscience et volonté du geste que l'on accomplit [...] La messe exprime donc non seulement la volonté des fidèles d'appartenir au groupe religieux et paroissial, d'obéir à ses prescriptions, mais elle équivaut à un témoignage de bonne conduite, elle est une récompense pour ceux qui se sont bien comportés pendant la semaine.[2110]

Si les interviewées voient majoritairement (68/90) d'un bon œil les changements liturgiques initiés par Vatican II (par exemple la fin de la messe en latin), lorsque Moreux approfondit cette appréciation, les déceptions se laissent entendre : « ce que l'on accepte volontiers, c'est de voir le prêtre de face au lieu de le voir de dos, quoique au début ça soit *un peu gênant* ». Plus encore, « *avoir un beau missel* [en latin] *et ne plus pouvoir s'en servir, c'est de valeur* [...] *On va s'habituer... Il paraît que c'est mieux, alors je suis d'accord.* »[2111]

« *Il paraît que c'est mieux, alors je suis d'accord* »... En fait, l'incitation à « participer » davantage, et plus largement « les changements actuels à l'intérieur de l'Église », sont pour nombre des interviewées « des *caprices* inoffensifs des autorités religieuses »[2112]. Ces « *caprices* », s'ils sont « inoffensifs », n'en sont pas moins lourds de conséquences :

> Mais, lorsque le clergé demande aux fidèles une participation plus active, lorsqu'il entend les faire chanter en chœur par exemple, c'est la dérobade : nous avons signalé que l'assistance à la messe de 11 heures avait diminué du tiers lors de ces tentatives et la majorité de nos informatrices, à quelque catégorie qu'elles appartiennent, sont violemment opposées à ces manifestations : *L'église, c'est fait pour prier, c'est pas fait pour chanter; j'y ai été une fois à 11 heures j'y suis pas retournée... J'ai l'impression d'être à une assemblée*

[2110] *Ibid.*, p. 294, 296.
[2111] *Ibid.*, p. 298.
[2112] *Ibid.*, p. 299. Nous soulignons.

> *politique*. Plusieurs fois le terme de *show* est employé pour désigner ces messes chantées et les commentaires suivent : *À Noël, à Sorel, c'était un vrai party dans l'église, il y avait même des trompettes, tout le monde rigolait... C'est du Carnaval... C'est bien pour les gens qui viennent en curieux.*[2113]

Plusieurs interviewées ont l'impression que les croyances religieuses elles-mêmes ont changé, ce qui déroute les catholiques « pieuses », « *par exemple la communion actuellement, c'est trop facile, on se laisse aller* », tandis que chez d'autres, « les changements à l'intérieur du catholicisme ont motivé ou accélérés » le détachement vis-à-vis du catholicisme[2114].

Persistance des pratiques religieuses rituelles, non remplacement de la pratique religieuse rituelle par une foi intérieure plus vive, incompréhension ou déception face aux changements liturgiques, adhésion volontaire et appréciative aux rituels « traditionnels » de l'Église, conception partagée d'un Dieu bon... Pareille énumération n'est-elle pas surprenante eu égard au mythe de la Grande noirceur et de la Révolution tranquille?

Qu'ont bien pu penser et dire de cela les figures personnalistes de la Révolution tranquille? Guy Rocher, jeune membre de la Jeunesse étudiante catholique (JEC) de l'*Action catholique spécialisée*, titulaire d'une maîtrise sous la direction de Georges-Henri Léveque, d'un doctorat en sociologie à l'Université Harvard, membre de la Commission Parent et l'un des rédacteurs de la Charte de la langue française[2115], en offre un aperçu dans la préface qu'il rédige à l'ouvrage de Colette Moreux :

> Toutes les informatrices citées ont la foi, et même pour la plupart une foi apparemment gaillarde, robuste. Elles entretiennent avec l'univers surnaturel des rapports soutenus, souvent complexes, parfois goguenards. Même celles que

---

[2113] *Ibid.*
[2114] *Ibid.*, p. 312.
[2115] Éric Désautels, *Le processus de sécularisation: l'implication des élites catholiques laïques*, mémoire de maîtrise en sociologie, Université de Montréal, 2010.

> Colette Moreux classe parmi les « détachées » de l'Église paraissent étrangères à l'athéisme. Mais derrière cet *écran de foi*, le paysage qui se révèle à nos yeux est étonnement *désolé* : c'est celui d'une *religion privée de toute vie spirituelle*. Une sorte de catholicisme confucéen que caractérisent une grande *pauvreté du sacré*, le rejet du mysticisme, la prépondérance des règles de vie morale individuelle et domestique [...] Des trois vertus théologales du catholicisme, seule demeure donc *une sorte de foi têtue, tendue, desséchée, dernière bastille d'une religion assiégée*.[2116]

C'est peu de dire que la religiosité des Québécois ne trouve pas grâce aux yeux de Guy Rocher... La *foi des bâtisseurs* dont nous avons parlé pour caractériser le réveil religieux ultramontain (mais aussi le catholicisme social), celle d'une pratique religieuse collective au nom d'un projet religieux lui aussi collectif, n'apparaît que vacuité face à la grandeur de la foi mystique individuelle – une simple « religion sociale », une « religion des ancêtres »[2117], renchérit Rocher. Si la crise religieuse que doit induire la modernisation tarde, elle ne saurait manquer d'advenir, précise toutefois Rocher. On en verrait déjà les premiers signes :

> Ce qu'on observe plutôt, c'est un immense appauvrissement spirituel, dans la foi conservée, et une totale sécheresse mystique, au milieu de rapports avec l'ordre surnaturel [...] Il n'est pas étonnant qu'une conscience religieuse aussi étiolée n'accueille l'effort de renouvellement de l'Église catholique depuis Vatican II que comme une série de compromis faits au monde moderne pour « rendre la religion plus facile ».[2118]

Comme le constate et le déplore Guy Rocher, pour nombre de fidèles, c'est peut-être moins un renouvellement de la foi qu'inaugure Vatican II, mais un compromis plus ou moins apprécié avec le monde moderne. Loin de se laisser

---

[2116] Dans Colette Moreux, *op. cit.*, p. xi. Nous soulignons.
[2117] *Ibid.*, p. xiii-xiv.
[2118] *Ibid.*, p. xi.

dérouter, Guy Rocher y voit la preuve d'une mécompréhension intellectuelle de la « véritable foi » :

> Notons au passage le lien certain, quoique difficile à préciser, entre ce dépérissement de la vie spirituelle et la profonde ignorance religieuse dont font preuve, presque sans exception, les informatrices citées [...] En tout cas, d'aussi maigres connaissances théologiques ne pouvaient qu'entraîner l'anémie de la spiritualité [...] Je ne connais pas d'étude qui ait mieux décrit le procès de détérioration de l'esprit religieux derrière la façade de la foi conservée.[2119]

Et qui blâme-t-il pour cela? Le clergé d'un « Québec pré-moderne [...] théocratique et *priest-ridden* »[2120], tenu pour responsable d'une lamentable religiosité, si peu éclairée...

À peine quelques années plus tard, Colette Moreux retourne à Louiseville, renommée « Douceville ». Elle y conduit entre 1969 et 1974 une seconde étude monographique. Cette fois, le livre ne se mérite aucune préface de Guy Rocher. En fait, il semble que l'ouvrage ait été accueilli par un « inattendu et total silence »[2121]...

[2119] *Ibid.*, p. xii.
[2120] *Ibid.*, p. xiii.
[2121] Daniel Fournier, « Colette MOREUX, Douceville en Québec. La modernisation d'une tradition », *Recherches sociographiques*, vol. 25, n° 2, 1984, p. 297. Cette recension y est peut-être pour quelque chose; en tout cas elle semble symptomatique. Le recenseur croit que Moreux dépeint un visage conformiste de la religion des Québécois, ce qui voudrait nécessairement dite un visage négatif, dépréciatif... Il renvoie même Moreux à son origine française, à son regard « d'étrangère », elle dont le premier livre était adoubé par Guy Rocher, elle qui a enseigné à l'Université de Montréal. Parions que ce sont plutôt les conclusions qui expliquent ce silence. Le recenseur note par ailleurs, dans une phrase d'introduction alambiquée : « L'auteur, a jadis professé avec excellence la sociologie à l'Université de Montréal, s'y livre pourtant à une pénétration laborieuse de la mentalité et du vécu d'une collectivité québécoise, assortie de commentaires piquants et d'une portée générale » (*Ibid.*). Gare au messager de mauvaises nouvelles. On trouve plusieurs des hypothèses de *Douceville en Québec* dans Colette Moreux, «Idéologies religieuses et pouvoir : l'exemple du catholicisme québécois », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 64, 1978, p. 35-62. Fernand Dumont discute de cet article dans « Crise d'une Église, crise d'une société », F. Dumont, J. Grand'Maison, J. Racine et P. Tremblay (dirs.), *Situation et avenir du catholicisme québécois entre le temple et l'exil*, Montréal, Leméac, 1982, p. 13-16). Non sans quelques protestations de convenance (la crise religieuse est nécessaire à la religiosité), il semble lui concéder l'insuccès *relatif* de la modernisation religieuse du Québec : « Une constatation se fait jour ces jours-ci : il n'aura pas servi à grand-chose de jeter par terre les vieux mythes, ni même de décapiter saint Jean-Baptiste devant le trône de M. Trudeau, pour mettre à la place le mythe californien » (*Ibid.*, p. 36).

Colette Moreux constate désormais qu'un monde a changé, que la messe n'est plus prisée, que la modernité prend une valeur religieuse appréciée, mais que cette « modernisation » religieuse n'en constitue pas moins une « menace pour les structures de crédibilité ». Un témoignage que Moreux juge exemplaire et particulièrement élaboré en dit long :

> L'exposé le plus élaboré des problèmes que rencontre un jeune couple, de jeunes parents chrétiens face à la modernisation. Pour Monsieur [qui a 27 ans], comme pour plusieurs hommes de Douceville, c'est d'abord la tentation de l'hédonisme : quand on a été tellement tenu dans sa jeunesse *et que tant de bonnes raisons de ne plus l'être s'imposent à vous (l'exemple des prêtres, l'incertitude de l'existence du Paradis et de l'Enfer, la « nature » essentiellement sexuelle de l'homme)*, on se demande pourquoi ne pas prendre du bon temps.[2122]

Et plus loin,

> Pis actuellement, les prêtres ont de la misère eux autes-mêmes. Y savent pas eux autes-mêmes où y s'en vont. Le pape y est pour beaucoup ; parce que je trouve que le pape est un peu flan mou. Au lieu de toujours dire : « priez... faites la paix », faudrait qu'y fasse quelque chose, je sais pas, de concret, comme on dit. Y est venu aux Nations Unies... Ah ! ben, ça, c'est juste de l'apparence, ça. Trudeau aussi y en fait de l'apparence. Y fait pas rien de plus. Oh ! quelqu'un est mieux de dire oui ou non, au risque de se tromper, que rien dire. C'est ce que je pense, moi. Avec nos enfants, c'est la même chose. Nos enfants faut qu'y apprennent qu'on peut se tromper. On dit oui ou non, on fait note mieux, on fait ça pour vous élever, c'est tout.[2123]

Pour une autre interviewée, la religion c'était « ce chapelet qui ne la quittait pas ». Elle y renoncera.

> Je suis la seule qui a un chapelet dans l'Église, je fais rire de moi. Pourtant, je le serre ben comme y faut dans mes mains, y

---

[2122] Colette Moreux, *Douceville en Québec. La modernisation d'une tradition*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1982, p. 301. Nous soulignons.
[2123] *Ibid.*, p. 303.

> le voient pas ; mais y touche le banc, ça fait « toc », tout le monde se revire, y risent de nous autres. Pis je le mets dans ma poche ; je fais comme les autres. Je dis : gade-donc ça, je suis la seule qui a un chapelet dans l'église, c'est triste à'c't'heure, t'sais, mais faut ben suivre.[2124]

L'analyse que propose cette fois Moreux tranche qu'avec les hypothèses personnalistes et modernistes retrouvées dans *Fin d'une religion?*. D'*explication*, l'hypothèse personnaliste devient une *cause* de la sécularisation. S'agissant désormais d'expliquer un changement social, elle ajoute à son analyse l'étude des idéologies – peut-être l'intuition lui est-elle venue de la préface ci-haut citée de Guy Rocher. En cela, elle repère le travail de « définisseurs idéologiques tertiaires », dont le principal discours est celui de la critique des institutions, des coutumes, au nom d'une authenticité individuelle aliénée à libérer[2125]. Si les marxistes ont une place de choix

---

[2124] *Ibid.*, p. 224.

[2125] *Ibid.*, p. 209-210. Elle ne les nomme que rarement, et prudemment : « Enfin, même si la carrière de ces idéologies est ponctuée de noms célèbres tels Reich, Marcuse, Illich, Laing, le vaste courant qu'elles représentent dépasse toutes les productions d'école, et elles doivent plutôt être vues comme des variations très parcellisées d'une orientation représentée dans l'ensemble de l'Occident. Les auteurs, les groupes politiques, religieux ou philosophiques qui se situent à l'origine des idéologies tertiaires aiment à se décrire comme idéologiquement innocents, simplement "agis" par la dynamique même d'une "nature" retrouvée. Puisqu'elles se défendent de parler de façon systématique, de rechercher le pouvoir ou même de tendre vers des finalités autres qu'une libre expression de ce qui n'a pas besoin d'être défini, ne serait-il pas dans leur logique même d'être anonymes ? En fait, pas plus qu'elles ne sont au-delà de l'idéologie, elles ne sont au-delà du pouvoir, et leurs émetteurs, bien protégés par cette apparence d'ingénuité linguistique et politique, ne se différencient pas, quant au fond, des définisseurs classiques [...] ce ne sont plus des hommes politiques, potentiels ou en place, des prêtres, des théologiens, des entrepreneurs industriels, tous trop ouvertement compromis avec le pouvoir officiel depuis des siècles, mais ceux qui ont pour profession de tirer leur pouvoir de celui de la dénonciation des autorités institutionnalisées ; sans programmes, sans promesses et sans menaces, n'expliquant ni ne prouvant rien, comme parallèles à leurs propos, ils ne sont guère identifiables et désamorcent la suspicion ; en toute quiétude ils exercent alors une emprise qui, par sa nouveauté même, fait illusion à ceux qui la subissent, enchantés d'être enfin libres, "eux-mêmes". Philosophes, psychologues, psychiatres, sociologues et autres spécialistes des 'sciences' humaines sont les principaux définisseurs des idéologies tertiaires, soit qu'ils parlent en leur propre nom, soit qu'ils agissent comme consultants de leaders plus classiques. Dénonciateurs d'une science dont ils tirent en fait leur crédibilité et d'une idéologie dont ils sont les premiers bénéficiaires, ils séduisent une clientèle blasée qui n'accepte plus désormais que le pouvoir de l'antipouvoir et les raisons de l'antiraison. Si, malgré le flou qui les caractérise, nous essayons de nommer ces idéologies, disons qu'elles représentent des synthèses informelles de courant à première vue aussi hétérogènes que le néo-marxisme et le néo-freudisme ; malgré des différences plus apparentes que réelles, le gauchisme européen, la contre-culture européenne et nord-américaine et les idéologies des "relations humaines" nordaméricaines en seraient

parmi ces « définisseurs idéologiques », Moreux souligne tout particulièrement le rôle des personnalistes aux commandes de la société et de l'Église :

> Ils [les interviewés] sont aidés dans cette « prise de Conscience » [religieuse] d'abord par les idéologies areligieuses et antireligieuses qui atteignent la communauté une décennie après le Québec urbain, mais surtout par l'Église québécoise elle-même qui, mi-stratégie mi-conviction, situe son autocritique bien au-delà des attentes initiales de son troupeau. Partant des thèmes de Vatican II et de leurs prolongements idéologiques, clercs et théoriciens québécois de la religion ont mis sur pied peut-être pas la « théologie québécoise » qu'ils souhaitent, mais certainement une version moderniste du catholicisme beaucoup plus radicale que celle de la plupart des autres Églises occidentales. Comme tous les fidèles québécois, les Doucevilliens ont ainsi à leur disposition un corpus de références religieuses plus précis qu'en aucun autre secteur de la modernité et, surtout, déjà adapté à leur intention par des sous-définisseurs, émanant de la même culture qu'eux.[2126]

Le constat est fort. Peu convaincue de la thèse improbable d'une révolution aussi spontanée que généralisée, la sociologue constate qu'un certain discours catholique intégraliste, dorénavant personnaliste, s'est voulu à l'« avant-garde » du catholicisme romain, un peu, mais autrement, qu'au temps « modèle » de l'Église ultramontaine et du catholicisme social, en diffusant sa nouvelle conscience religieuse. Et comme à l'époque ultramontaine, comme à l'époque du catholicisme social, le peuple aurait suivi, aurait participé du renouveau religieux, ce qui témoigne par ailleurs de sa pertinence, qui n'est pas remise en question. Mais comme pour tout processus de routinisation, ce renouveau religieux se serait « imparfaitement » réalisé, à l'aune des idéaux des agents de changement et de ses prophètes. En effet, la dépréciation de la religiosité jusqu'alors pratiquée a conduit à des conséquences imprévues. Des « ruses de l'Histoire » hégéliennes aux « effets pervers » wébériens,

---

les types les plus purs, repris à l'infini et vulgarisés par les mass-média et les courants anonymes d'opinion. » *Ibid.*, p. 210-211.

[2126] *Ibid.*, p. 222.

la sécularisation « drastique » du Québec aurait-elle été initiée par la sortie « authentique » de la religion « rituelle », telle que pronostiquée par Moreux dans la *Fin d'une religion?*:

> S'entendre dire que toutes ces messes, ces processions, ces privations, etc. n'étaient qu'enfantillage, « hypocrisie » et que le chrétien « adulte » doit y préférer un état intérieur de conviction « sincère », a « bien du bon sens » [disent les interviewés] ; [mais] ces nouveautés ne sont pas traduites comme l'invitation à une difficile expérience du sacré, qui n'a jamais fait partie des valeurs locales, mais comme l'abandon à une agréable détente. L'assistance à la messe est clairsemée, les processions, les pèlerinages et les retraites fermées sont supprimés faute de participants, mais tout Douceville voit là, comme ses prêtres le lui indiquent, une forme de progrès religieux. À bien y penser, qu'allait-on faire à la messe, se reposer, voir les chapeaux ?[2127]

Mais ce qui étonne plus encore Moreux, et ce qui est tout particulièrement d'importance pour la question du renversement copernicien de la Révolution tranquille personnaliste, c'est que pour une majorité de ceux que Moreux interroge entre 1969 et 1974, il va maintenant de soi que la modernité a une valeur positive, et même qu'elle ne s'inscrit pas contre les traditions culturelles et religieuses locales (bien au contraire), ce qui n'était pas le cas en 1963, lors de la première série d'entretiens. Il y a bien eu mutation de la conscience religieuse[2128]. Citons plus longuement :

> Jusqu'en 1974 tout au moins, l'attachement inconscient que Douceville vouait à sa tradition culturelle n'avait d'égal que son ardent désir de devenir moderne. En effet à quelques traditionalistes impénitents près et quelques slogans théoriques sur la « décadence morale de l'humanité », la quasi-totalité des Doucevilliens apparaît comme pénétrée de la nécessité du changement, persuadée, comme tout le reste du

---

[2127] *Ibid.*, p. 224.

[2128] « Plus concrètement, c'est du sein même de leur tradition que les Doucevilliens tireront le goût et les rationalisations de leur ouverture à un modernisme dont ils retraduiront alors les enseignements dans un sens pour eux "intéressant" ». *Ibid.*, p. 218.

> Québec, que la province n'a que trop tardé dans son entêtement conservateur, source de toutes ses misères passées et actuelles [...] Si les vertus spirituelles ancestrales de la « race » ont actuellement quelque peu à pâtir de cette brusque ouverture à l'urbanisation et à l'industrialisation, ce passage à vide n'est que le prix temporaire d'un mieux qui ne saurait faire problème. Le sens sacral de l'absolu, de la permanence n'est jamais atteint et le changement n'est jamais perçu que comme une variation superficielle de vérités, elles, intangibles [...] La foi en l'éternité de ces deux entités, le catholicisme et l'ethnie canadienne française devenue désormais «québécoise », conforte le Doucevillien dans sa confiance tranquille en la sauvegarde de l'ordre profond des choses, et sans qu'il soit trop nécessaire pour lui d'y mettre la main. C'est sous les apparences du Mal qu'un Bien supérieur se prépare et il faut savoir l'attendre. Moyennant ces certitudes, nos sujets se sentent prêts à « embarquer » dans la quasi-totalité des modèles modernistes, pour ce qu'ils estiment être leur plus grand avantage et celui de leur collectivité.[2129]

Si plusieurs analystes voient là le (trop) lent processus de « libération » individuelle des Québécois, les entretiens qu'a menés Moreux suggèrent plutôt l'articulation volontaire et consciente des valeurs « traditionnelles » à l'espoir de leur vitalisation à venir, par l'effet d'une modernisation jugée nécessaire, un moindre mal préparant un plus grand bien.

> Dans l'esprit même des idéologies modernistes, l'interprétation de cette volteface est généralement faite en termes de *libération* : comme tout Québécois, le Doucevillien éclaterait littéralement de plaisir et de désir refoulés depuis un siècle ; il *retrouve la vérité de la « nature humaine » égarée par l'idéologie cléricale*. [...] [L]e Doucevillien moyen est sans doute attiré par le modernisme, il en connaît approximativement le langage et il s'essaye à le manipuler ; mais, dès le niveau du discours provoqué, celui des réponses au questionnaire d'attitudes, se manifestaient des contradictions, des ruptures, des faux-sens révélateurs des écarts entre cette *aspiration* moderniste et un traditionalisme *de fait* [...] Essayons de voir tout d'abord pourquoi le

[2129] *Ibid.*, p. 212-213.

> Doucevillien tient à être et surtout à paraître moderne. Si nous adoptons son propre point de vue, c'est parce que la vision du monde moderniste est « vraie», tandis que les savoirs traditionnels sont « faux » ; il semble désormais évident pour lui que, contrairement à ce qu'il pensait voici encore une dizaine d'années, Dieu par exemple ne *peut* être autoritaire, que la femme *est* l'égale de l'homme ou que les protestants *peuvent avoir* une aussi bonne moralité que les catholiques, etc.[2130]

Que s'est-il passé? Comment s'est installée cette conviction que le passé religieux ne pouvait qu'être négatif, que la modernité ne pouvait qu'être bonne, et qu'en vérité elle pavait la voie à l'approfondissement des valeurs immuables du catholicisme? « De leur côté, les prêtres insistent moins sur le fait de la présence aux rituels que sur la qualité de la "participation" des laïcs à l'exercice du sacré ; ils ne rencontrent pas l'enthousiasme. »[2131] Comme le prévoyait Moreux en 1969, cette nouvelle conscience religieuse des Québécois semble contribuer à expliquer le déclin *ciblé* des indicateurs de religiosité : persistance de l'attachement nominal, rituel et spirituel au catholicisme, qui n'est pas remis en question, mais désistement quasi unanime de la pratique religieuse hebdomadaire.

Ainsi semble-t-il en être d'une révolution *tranquille*, d'une *douce* sécularisation. Elle s'effectue sans heurts, quoiqu'avec un brin de nostalgie, néanmoins surmontée par une confiance « déniaisée » d'être encore du bon côté de l'histoire[2132], celle du progrès catholique. S'y mêle toutefois un brin de « honte », de « gêne », celle d'avoir eu une foi « infantile », que ne parvient toutefois pas à remplacer une foi « adulte »[2133]. Il ne s'agit pas ici de faire le procès de la

---

[2130] *Ibid.*, p. 214. Nous soulignons « aspiration » et « de fait ».
[2131] *Ibid.*, p. 225.
[2132] « La masse des paroissiens, un peu étonnée des libertés d'allures de ses jeunes vicaires et de leur désinvolture à l'égard des scrupules de conscience des fidèles, suit tant bien que mal, mais enveloppe dans un acte de foi généralisé ces atteintes à ses habitudes ; à Douceville on n'est pas « arriéré » comme ces petites paroisses qui n'apprécient pas les bonnes *jokes* du curé. » *Ibid.*, p. 231.
[2133] « Mais voici que cette sociabilité en mineur ne convient plus : tout le monde, le vicaire, les maîtres d'école, les présidents d'associations, n'a que la "communication", le "dialogue" à la bouche [...] Trop "gêné" pour exhiber son monde intérieur au premier venu et aller solliciter celui d'autrui, le

modernisation religieuse et du renouveau religieux souhaités par les personnalistes. « Comprendre une idéologie, préconisait Fernand Dumont, ne consiste pas à se demander si elle se trompe ou non, mais à la replacer dans le contexte dont elle est à la fois le produit et le complément »[2134]. Nous ne changerons pas de méthode ou de perspective dans ce dernier chapitre.

De fait, la critique de la religiosité rituelle et cléricale ultramontaine trouvait certainement des relais dans la société – aucune pratique collective n'est parfaite, aucune contrainte ou autorité n'est en tous points aimée, ce qui ne la rend pas pour autant illégitime et impopulaire. Malgré la popularité du réveil religieux ultramontain, liguorien et romain, certains, dont les Sulpiciens, étaient attristés de voir disparaitre « leurs » pratiques religieuses locales, rigoristes et gallicanes[2135]. Les ultramontains aussi dévaluaient la religiosité populaire rigoriste et gallicane – cela explique et participe de toute refondation. Nous ne souhaitons pas rejouer le débat entre « réveil religieux spontané » et « contrainte sociale des élites et de leurs institutions ». Comme pour le réveil religieux ultramontain, comme pour le renouveau du catholicisme social, il s'agit pour nous de souligner, à rebours des thèses de la spontanéité et celle de la coercition, le travail collectif de reformulation des idéaux (et utopies) chrétiens de l'époque, puis d'en étudier les conséquences sociétales et politiques, jusque et y compris dans le Québec de la Révolution tranquille, jusque et y

---

Doucevillien réduit plutôt peu à peu le cercle de ses relations, ne conservant que celles avec qui fonctionnent encore les anciennes façons [...] Pour ne pas donner prise à l'autre sur lui, pour ne pas "faire rire" de lui, véritable obsession culturelle, le Doucevillien réutilise le vieux réflexe traditionnel employé jusque-là surtout à l'égard des autorités : il "se ferme", se dérobe [...] Une épithète qui sert à exprimer cette prise de conscience d'une inadéquation aux exigences de la communication moderniste, connaît ici une fortune remarquable : le Doucevillien se définit souvent comme "gêné", "ben gêné". Par ce terme, on signifie que l'on ressent bien que "les anciennes façons ne font plus" mais qu'en échange on ne sait que dire, comment le dire. » *Ibid.*, p. 269.

[2134] Fernand Dumont, « Du début du siècle à la crise de 1929 : un espace idéologique », Fernand Dumont, Jean Hamelin, Fernand Harvey et Jean-Paul Montiminy (dirs.), *Idéologies au Canada français, 1900-1929*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1974, p. 2.

[2135] René Hardy a recensé les réticences et résistences à la nouvelle conscience religieuse ultramontaine (René Hardy, *Contrôle social et culture religieuse au Québec, 1830-1930*, Montréal, Boréal, 1999; *Charivari et justice populaire au Québec*, Québec, Septentrion, 2015). Lire aussi Ollivier Hubert, *Sur la terre comme au ciel : la gestion des rites par l'Église catholique du Québec : fin XVIIe-mi-XIXe siècle*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2000.

compris la sécularisation ciblée quoique drastique de la pratique religieuse. Ceci participant de cela, ce n'est pas ici *la* modernité et *la* sécularisation qui semblent « naturellement » à l'œuvre, mais bien une forme de réveil religieux, de transformation catholique de la conscience religieuse des Québécois, une transmutation de la définition du « bon chrétien »[2136]. D'autres recherches devront être menées, mais notons plusieurs similarités de forme (plutôt que de contenu) entre ce « renouveau religieux » et le réveil religieux ultramontain, dont l'unanimisme populaire, dont la déférence à Rome, au clergé et aux élites, dont l'ambition d'être du bon côté du progrès catholique (et national) en modernité[2137]. Mais aussi, peut-être, une certaine mauvaise conscience. Lisons E.-Martin Meunier à ce sujet. À la faveur de la foi personnaliste,

---

[2136] Michael Gauvreau ne mâche pas ses mots, au risque de noircir le seul versant négatif de la « reconversion » personnaliste, au risque d'amalgamer les radicaux et les modérés, les révolutionnaires des révolutionnaires tranquilles – tous, nous le verrons, n'ont pas la « mauvaise conscience » faite détestation de soi et des siens de Pierre Elliott Trudeau. Gauvreau souligne toutefois avec raisons un possible « effet pervers » (Weber) de la transformation religieuse sur la pratique religieuse, qu'il convient effectivement de mieux documenter, ce que permet déjà d'approcher le travail de Colette Moreux : « Seulement, le Québec a fait l'expérience de la déchristianisation en premier lieu par l'introduction d'un nouveau paradigme religieux intellectualiste, bien difficilement conciliable avec les logiques catholiques antérieurs. Ce constat transforme aussi la chronologie de la sécularisation qui, depuis quelques années, met beaucoup en scène l'impact des années 1960, et a mis en vedette la défection des jeunes baby-boomers de la pratique catholique. Pour comprendre l'insertion du Québec dans un processus occidental, il faudrait porter davantage d'attention aux années 1940 à 1958, ce qui implique la génération des parents des baby-boomers. En émettant l'hypothèse que, par rapport à d'autres sociétés catholiques, l'introduction de ce paradigme de modernité catholique fut vécue de façon plus accélérée et plus douloureuse par les fidèles au Québec, il faut non seulement ouvrir un vecteur de recherche sur les attitudes des jeunes qui ont quitté le giron de l'Église à la suite des révolutions sexuelles et de la rencontre avec les nouvelles valeurs morales, mais essayer de comprendre ceux qui, en entendant le message de "crise religieuse" promulgué par un certain clergé et des élites laïques, mettant en cause les rites, pratiques sacramentelles et dévotions qu'ils considéraient comme l'essentiel d'un "bon chrétien", ne reconnaissaient soudainement plus leur catholicisme. On pourrait même conclure que, de 1950 à 1975, le vecteur majeur de la déchristianisation au Québec était porté par le porjet de rechristianisation des nouvelles élites catholiques. » Michael Gauvreau, « Construire une "crise religieuse" », *op. cit.*, p. 210-211.

[2137] On pourrait probablement ajouter à cela l'origine modeste, populaire des nouveaux clercs, comme l'étaient les clercs ultramontains. Par ailleurs, il serait évidemment judicieux de comparer ces témoignages recueillis en grand nombre, sur une longue période de temps, par Colette Moreux, à ceux recueillis lors des Grandes Missions et autres enquêtes de l'Église, dont ceux de la *Commission d'études sur les laïcs et l'Église*, dite Commission Dumont (1968-1971). Notons toutefois d'ores et déjà qu'ils semblent être confirmés, si l'on se fit notamment à Raymond Lemieux, *op. cit.* Qui plus est, le diagnostic d'un aggiornemento plus ou moins réussi est trouvé dans de nombreuses analyses, dont Gilles Routhier, *op. cit.*

> [s]a propre « participation au mal », ce n'est plus tant de faire le mal en soi que de mal servir les valeurs qui spécifient sa propre vocation. La culpabilité ne doit plus provenir d'une moralisation extérieure qui souligne l'écart entre un idéal abstrait et nos comportements, mais d'une volonté concrète d'authenticité personnelle que seule une *prise de mauvaise conscience* peut profondément engendrer.[2138]

C'est l'hypothèse de cette sortie religieuse « authentique » et tranquillement heureuse de la religion instituée que nous poursuivrons ici à la suite de Moreux, en continuité avec nombre de travaux récents sur l'origine catholique de la Révolution tranquille. Citons derechef Jacques Maritain, en 1936, qui annonçait et programmait ce renversement, transvasement ou mue intégraliste :

> [U]ne cité animée et guidée par de tels éléments [vertus chrétiennes infuses] se trouve *en réalité et autant* (et au sens tout relatif où cela doit s'entendre au temporel) *sous le régime du Christ* : le principe universel de la royauté du Christ, l'axiome que sans le Christ on ne peut rien édifier de ferme et d'excellent, même dans l'ordre politique, s'applique ici en toute vérité, non pas selon le mode extérieurement manifesté et signifié au plus haut degré qui était celui de la civilisation médiévale, ni selon le mode surtout apparent et décoratif qui fut celui de l'âge classique, mais selon un mode réel et vital quoique moins manifestement déclaré dans les structures et dans les symboles de la vie sociale.[2139]

Il convient maintenant de voir plus précisément le versant positif et socio-politique de la reconversion personnaliste de la société canadienne-française : son nouvel intégralisme, son nouveau Royaume.

[2138] E.-Martin Meunier, *Le pari personnaliste*, *op. cit.*, p. 179. Redisons toutefois que le dualisme abstrait des uns est l'intégralisme des autres, et vice et versa.
[2139] Jacques Maritain, *Humanisme intégral*, *op. cit.*, p. 175. Nous soulignons.

2.3 Le gant retourné de l'intégralisme personnaliste – les sorties paradoxales du Canada français

Par-devers, mais avec le mythe de la Grande noirceur et de la Révolution tranquille, par-devers, mais avec la critique de la pratique religieuse « traditionnelle » et la prédication d'une religion « authentique », lesquels cernent de l'extérieur puis de l'intérieur les symptômes du renversement copernicien de la Révolution tranquille, tâchons de nommer directement, mais schématiquement l'intention et le projet religio-politique de l'intégralisme personnaliste. Nous y reviendrons plus longuement avec les *parcours d'un engagement* de Fernand Dumont, Claude Ryan, Pierre Elliott Trudeau et Pierre Vallières autour de la Révolution tranquille (section 3), que nous mettrons ensuite, comme dans les précédents chapitres, *en sens*, *en forme* et *en acte* de manière synthétique (section 4). Ces *parcours d'engagement* permettront d'esquisser certaines des différentes interprétations politiques et nationalistes qui peuvent être faites du lieu de la matrice personnaliste.

2.3.1 La pensée personnaliste modale de la Révolution tranquille

Penchons-nous sur le « militant personnaliste laïc type », celui que l'on retrouve communément au sortir de la Deuxième Guerre mondiale dans les mouvements jeunesse d'*Action catholique spécialisée*, celui qui aspire à moderniser chrétiennement la société québécoise, « presque à son insu », « en s'infiltrant en lui »[2140]. Ce « militant personnaliste laïc type » embrasse les *moyens* modernes les plus efficaces (à l'instar des autres vagues intégralistes), mais aussi ses *valeurs* les plus chrétiennes, dont la primauté accordée à la personne, dont la « sainte liberté » du

---

[2140] E.-Martin Meunier, « De l'Action catholique à l'esprit d'une modernisation "à la catholique" : essai typologique », Gérard Boismenu, Michel Brûlé, Solange Lefebvre, Claude Lessard et Pierre Noreau (dirs.), *Ruptures et continuité de la société québécoise. Trajectoires de Claude Ryan*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2005, p. 70.

laïc. On reconnaît son « éthique »[2141] dans le Concile Vatican II. Comme l'écrit Gregory Baum, le Concile « avait pour but de permettre à l'Église catholique de relever le défi du monde moderne en puisant dans sa propre créativité. Le pape Jean disait qu'il voulait ouvrir les fenêtres de l'Église pour laisser entrer la lumière et l'air frais »[2142]. À plus d'un titre, en ouvrant ces fenêtres de la modernité, Vatican II a consacré les principes personnalistes de la démocratie, ceux de la primauté de la personne, des « saintes libertés », de l'œcuménisme, de la fin du rôle sociétal de « suppléance » de l'Église, sans oublier l'importance de la dimension culturelle et donc communautaire des personnes. De fait, *Dignitatis humanae* (1961) et *Gaudium et Spes* (1965) consacrent l'expression éloquente de l'ouverture (eschatologique) aux « signes des temps »[2143].

Ce « militant personnaliste laïc type », E.-Martin Meunier le définit à l'aune d'une « continuité d'intention »[2144], celle d'une génération révolutionnaire tranquille, qui permet de comprendre que « toute une génération (ou presque) ait partagé une même vision de la nécessité des réformes et, à peu de choses près, une même idée du rôle de l'État »[2145]. Citons longuement la définition éclairante qu'il en donne, et qu'il reconnaît à trois traits : « 1) intransigeantisme par rapport au laisser-faire, 2) méfian[c]e à l'égard du fixisme des institutions et 3) engagée à la personnalisation »[2146] :

> 1) Intransigeance par rapport au laisser-faire, ce trait de posture oblige le laïc à agir contre les forces iniques du monde contemporain [...] [c'est-à-dire] réagencer les diverses structures de la société afin de combattre les iniquités causées par le libéralisme économique et moral et d'amenuiser l'emprise des communautés politiques ou traditionnelles sur

---

[2141] E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la «grande noirceur» : l'horizon «personnaliste» de la Révolution tranquille*, *op. cit.*
[2142] Gregory Baum, *Compassion et solidarité*, Montréal, Bellarmin, 1992, p. 20.
[2143] Pierre Charritton, *Le droit des peuples à leur identité. L'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme*, Montréal, Fides, 1979, p. 157-192.
[2144] E.-Martin Meunier, « De l'Action catholique à l'esprit d'une modernisation "à la catholique" : essai typologique », *op. cit.*, p. 67.
[2145] *Ibid.*
[2146] *Ibid.*, p. 71.

> les personnes (réforme de l'encadrement social) [...] 2) La méfiance à l'égard du fixisme des institutions représente la traduction culturelle la plus radicale de certains principes axiologiques proposés par l'éthique personnaliste [elle] a généralement initié chez de nombreux militant un parti pris pour l'adaptation constante des nombres et valeurs, pour un réformisme des structures d'encadrement social ainsi que pour l'établissement de formes novatrices de gouvernance, telles une démocratie participative ou encore l'autogestion [...] 3) C'est par sa nette insistance sur l'engagement que la posture des militants laïcs se vouera à la personnalisation de l'individu et du monde [...] Son engagement prend ainsi valeur de témoignage et de toute la personne [...] [il] consistait entre autres à amoindrir les séparations tributaires du monde bourgeois, réconcilier enfin le privé et le public, la foi et la culture, le temporel et le spirituel, l'action et la connaissance [...] Personnaliser, c'était donc orienter son engagement vers l'ultime finalité d'actualiser authentiquement sa personne et de contribuer par son action à créer des conditions historiques et sociales favorisant l'épanouissement d'autrui.[2147]

Cette critique des institutions en faveur d'un monde plus juste que celui du laisser-faire économique et libéral, d'un monde dévoué au plein épanouissement de chaque personne, et donc d'un certain souci communautaire pour autrui, prendra la forme de plusieurs processus associés à la modernisation de la Révolution tranquille. Ces processus sont synthétisés dans l'intégralisme personnaliste, qui oeuvre à la personnalisation et ainsi à la socialisation de la vie en société :

> Ainsi comprise, la christianisation amalgamait (voire récapitulait) en elle diverses entreprises originalement étrangères les unes aux autres : l'humanisation, la rationalisation, la subjectivation, la laïcisation, la sécularisation, la socialisation, la désaliénation, la démocratisation, la modernisation devenaient autant de mots pour signifier cette longue marche de la personnalisation.[2148]

[2147] *Ibid.*, p. 73-75.
[2148] *Ibid.*, p. 74.

On y reconnaît nombre de traits constants du catholicisme intégraliste en modernité, notamment la critique du libéralisme économique et philosophique qui sépare les individus, le marché voire la société des principes qui animent la foi; le souci continu pour la question sociale, industrielle et urbaine, qui doit être christianisée afin d'élever chaque homme à sa pleine dignité. Malgré son insistance croissante sur la personne, cette vision intégraliste personnaliste demeure inscrite, tout particulièrement au Québec, dans un idéal communautaire, puisque c'est dans la société globale québécoise, comme naguère dans la nation catholique canadienne-française, que les vertus catholiques québécoises, plutôt que les dogmes et la doctrine sociale catholique au Canada français, sont appelées à déployer leur plein potentiel, leur entière expression. Dans la préface qu'il rédige pour l'ouvrage de Gregory Baum sur la théologie pratiquée au Québec depuis la Révolution tranquille, Jean-Philippe Warren inscrit précisément cette théologie dans la tradition intégraliste. Citons-le de nouveau :

> Some called themselves socialists or sovereignists *because* they were Christians, finding within the Gospel the motive for their engagement. Quebec theologians in fact distinguish themselves by an integral stance (*intégralisme*), unwilling to see their faith as an add-on or a piecemeal application of Catholicism; instead they search in various ways to come to terms with the modern world. Rather than restricting faith to the intimate sphere of the heart or directing it to abstract expressions of the ultimate, they hold a faith that seeks – not without difficulty – historical forms of incarnation.[2149]

Non seulement le personnalisme s'inscrirait-il à la suite des deux précédents intégralismes (ultramontain et social), mais en sol québécois, il se distinguerait derechef de leurs versions classiques, souvent françaises, par son aspect collectiviste, plus exactement nationaliste, même lorsque centré sur la personne : la nouvelle cité chrétienne a elle aussi besoin d'un lieu et d'une communauté, qui peut être celle du

[2149] Jean-Philippe Warren, « Preface », Gregory Baum, *Truth and Relevance. Catholic Theology in French Quebec since the Quiet Revolution*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2014, p. xi.

Québec, s'agissant d'une société à très forte majorité catholique. On peut par le fait même voir à l'œuvre quelque chose d'une actualisation du caractère providentialiste de la nation canadienne-française. « Il n'est donc pas étonnant », écrit E.-Martin Meunier,

> de constater que certains penseurs du néonationalisme québécois des années 1970 aient puisé dans une tradition catholique et structuré leur utopie à même le roc de son assise. Les thématiques les plus classiques du pays (les racines, l'ancrage culturel) étaient partagées par les gens d'Église et les penseurs laïcs, mais l'étaient aussi les valeurs plus actuelles comme la solidarité, l'entraide, la démocratie, la justice sociale ainsi que le développement économique et humain.[2150]

Cette particularité québécoise de l'intégralisme personnaliste et communautaire – donc nationaliste – étonna d'ailleurs désagréablement Gregory Baum à ses débuts au Québec[2151]. « The important issue for these scholars is not the truth of the Church's teaching, but its relevance : that is, its power to redeem the human heart and change the course of history », confirme Gregory Baum. « Quebec theologians hold that the dialogue between faith and culture is an essential task of theology. Their theology is therefore unaschamedly contextual: it reflects in one way or another the historical experience of the Quiet Revolution »[2152]. « Québécois theologians want to write God into the fabric of history »[2153], renchérit Jean-Philippe Warren.

Cette sensibilité collective (et ici nationaliste) du personnalisme, sur laquelle nous reviendrons plus formellement avec l'influence ciblée d'un Emmanuel Mounier proche des socialistes, peut par exemple être vue dans la revue québécoise

---

[2150] E. Martin Meunier, « Feu la québécitude? », E.-Martin Meunier (dir.), *Le Québec et ses mutations culturelles. Six enjeux pour le devenir d'une société*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2016, p. 9.
[2151] Gregory Baum, *Truth and Relevance. Catholic Theology in French Quebec since the Quiet Revolution*, *op. cit.*, p. 5.
[2152] *Ibid.*, p. 4, 5.
[2153] Jean-Philippe Warren, « Preface », *op. cit.*, p. x.

Maintenant (1962-1974), à laquelle collabora notamment Fernand Dumont. Il nous semble y voir le courant dominant de l'intégralisme personnaliste révolutionnaire tranquille, qui reconfigure aussi bien le nationalisme (québécois) que l'Église (citoyenne) et l'État (providence).

En effet, *Maintenant* était animée par les frères dominicains, intimement associés à la modernisation révolutionnaire tranquille du catholicisme québécois[2154], et dont le plus connu est bien sûr Georges Henri Lévesque. « Peu étudiée jusqu'ici », note Jean-Philippe Warren, la revue *Maintenant* « fut pourtant un des principaux lieux de rassemblement de ceux et celles qui voulaient pousser plus loin l'*aggiornamento* de l'Église catholique et contribuer, dans la foulée de cette rénovation, à l'édification d'une société québécoise plus juste et fraternelle »[2155]. Plus encore, écrit Lucia Ferretti,

> la revue cherchait à ancrer l'Église dans les préoccupations séculières [...] elle n'alla pas jusqu'à évacuer complètement la dimension eschatologique et rappela tout au long de son existence que le «Royaume de Dieu » ne se réduit pas à l'avènement d'une plus grande justice et fraternité *hic et nunc*, mais qu'il demeure plutôt l'unique absolu auquel tous les hommes, de tous les temps, peuvent aspirer.[2156]

Avec *Maintenant*, on peut voir le personnalisme corporatiste de droite migrer résolument vers la gauche du spectre politique: « [L]'un de apports les plus importants de *Maintenant* fut de contribuer à orienter vers la gauche une partie de la

---

[2154] En raison de son rôle de passeur personnaliste, notamment sa volonté de déconfessionnaliser les syndicats, les coopératives, comme sa prise de position pour la séparation formelle du national et du social au sein de l'*Action catholique spécialisée*, Georges Henri Lévesque et l'Ordre des Dominicains ont pu être nommés les « douaniers de la modernité » par Jules Racine St-Jacques, « Les douaniers de la modernité : l'engagement des intellectuels dominicains dans la crise de confessionnalité, 1940-1946 », *Journal of the Canadian Historical Association*, vol. 24, n° 1, 2013, p. 247-295.

[2155] Jean-Philippe Warren, « L'aboutissement d'une longue sécularisation », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 21, n° 3, 2013, p. 162-163.

[2156] Lucia Ferretti, « Maintenant après », *Les Cahiers de lecture de* L'Action nationale, vol. 7, n° 1, 2012, p. 21.

culture politique catholique. En effet, très tôt, elle opta pour le socialisme et prit position pour l'indépendance du Québec »[2157].

Dans son importante étude sur la revue *Maintenant*, Martin Roy repère plusieurs tropes familiers à la Révolution tranquille et à l'*aggiornamento* conciliaire. Son étude permet ainsi de préciser les dimensions catholiques et plus précisément « intégralistes »[2158] de la Révolution tranquille. Par exemple, la *laïcisation* des institutions publiques est jugée nécessaire afin que l'Église cesse ses activités désormais dites de « suppléance », que doivent prendre en charge plus efficacement l'État et les laïcs. Pareille laïcisation est aussi *démocratisation*, dans la mesure où elle permet, dans le cadre d'une société dorévanant dite « laïque » et « pluraliste », que les personnes de toutes les confessions, et de tout le spectre religieux et politique catholique, aient également droit à l'épanouissement intégral, à une foi « authentique », à une pleine « participation » aux choses de la Cité. Comme l'explique Gregory Baum, Vatican II

> a également rendu hommage au pluralisme religieux de la communauté mondiale [...] Tous les croyants ont droit au respect. Les catholiques sont invités à engager un dialogue religieux et à trouver de nouvelles formules de collaboration, particulièrement dans le combat contre la discrimination et celui en faveur de la justice sociale.[2159]

[2157] Martin Roy, *Une réforme dans la fidélité. La revue Maintenant (1962-1974) et la « mise à jour » du catholicisme québécois*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012, p. 9.

[2158] « Il est loisible de se demander si le déclin de la doctrine sociale catholique n'entraîna pas la disparition des schèmes de l'intégralisme dans les colonnes de la revue. Celle-ci n'opta-t-elle pas en conséquence pour une totale sécularisation du politique ou, pour un catholicisme "libéral"? [...] Nous verrons dans les deux prochains chapitres sur les positions socialistes et souverainistes de la revue que la grille de l'intégralisme allait être maintenue. Politique et religion continuaient d'aller de pair; la foi chrétienne nourrissait le socialisme et le souverainisme, bien qu'à un niveau moindre dans le dernier cas. Mais on donna à l'Évangile un contenu et des implications sociopolitiques quelque peu différentes de celles de la doctrine sociale. Au-delà des ruptures, des continuités se manifestèrent aussi cependant par rapport à la tradition sociale chrétienne. Par ailleurs, l'imbrication du religieux et du politique ne prenait pas la forme d'une tutelle ecclésiastique serrée sur les attitudes politiques des chrétiens. Ces derniers étaient davantage libres de donner à la foi un contenu sociopolitique conforme à leur interprétation personnelle de l'Évangile. » *Ibid.*, p. 149-150.

[2159] Gregory Baum, *Compassion et solidarité*, *op. cit.*, p. 22.

Pareille laïcisation permettrait aussi à l'Église de travailler plus activement à son rôle recentré sur la diffusion d'une foi active, engageant les laïcs de tous les horizons au service de la vitalisation intérieure (et chrétienne) de la société[2160]. « Partout où il y a des gens qui combattent pour des causes aussi importantes que la vérité et la justice, ces gens ne sont pas laissés à leurs maigres ressources, mais peuvent compter sur une voix extérieure pour les encourager et les autoriser à agir »[2161]. L'Église-providence se fait ainsi « Église citoyenne »[2162], à l'écoute des besoins collectifs, tout en se tenant humblement quoique solidairement en retrait de l'action chrétiennement inspirée des fidèles.

Ce souci pour une justice sociale à hauteur de société globale, tout comme ce retrait institutionnel de l'Église-providence, incita également *Maintenant* à se faire socialiste, afin de poser les bases étatiques d'un ordre socio-économique offrant les pleins moyens d'épanouissement à la personne, ce que la charité privée ou ecclésiale ne parvenait pas ou plus efficacement à faire. Cette charité plus ou moins privée devait être remplacée par

> une sensibilité sociologique qui permettait d'envisager des solutions socialisantes intervenant sur le plan des structures sociales [...] La revue employait souvent le terme de socialisation pour justifier certaines mesures qui élargissaient l'aire d'intervention de l'État québécois, qu'il s'agisse du Bill 60, du bien-être social ou de la nationalisation de l'électricité.[2163]

L'État subsidiaire se faisait dès lors « État-Providence », remplaçant l'Église-providence dans ses fonctions d'encadrement social, mais aussi de vaisseau amiral de la société. L'État-providence se trouve investi d'une mission catholique, mais aussi

---

[2160] Martin Roy, *op. cit.*, p. 99-137.
[2161] Gregory Baum, *Compassion et solidarité*, *op. cit.*, p. 23.
[2162] Gilles Routhier, « Le pari d'un catholicisme citoyen », *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 38, n° 1, 2009, p. 113-134. Lire aussi Claude Ryan, « Pouvoir religieux et sécularisation », *Recherches sociographiques*, vol. 7, n°s 1-2, 1966, p. 101-109.
[2163] Martin Roy, *op. cit.*, p. 172, 171.

de fonctionnaires parfois défroqués, souvent formés dans l'*Action catholique spécialisée*.

Qui plus est, au nom même de la justice sociale et de l'idéal socialiste chrétien, et sans remettre en question la laïcisation demandée des institutions publiques, l'indépendance du Québec pouvait être appuyée et religieusement motivée : « après avoir voulu distinguer le national et le religieux, on cherchait désormais à penser leurs interrelations sans revenir pour autant au nationalisme catholique de naguère. »[2164] Non seulement l'unilinguisme francophone du Québec allait être mis à l'honneur[2165], mais également l'indépendance du Québec, tous deux favorisant l'épanouissement culturel d'une majorité de Québécois, en plus de fournir une « unité minimale » à la société :

> le chrétien se devait d'assumer les réalités identitaires, culturelles et nationales comme il devait le faire pour toutes les réalités humaines et terrestres. L'épanouissement spirituel de l'homme, son humanisation devait au préalable s'appuyer sur une pleine assomption de l'humain, sur une complète reconnaissance de la consistance propre des réalités terrestres.[2166]

De fait, dès l'après Deuxième Guerre mondiale et plus encore suite à Vatican II, le droit à l'autodétermination des peuples se trouve consacré à Rome[2167]. Dans son encyclique *Populorum Progressio* (1967), qui pave la voie au Synode romain des évêques *La Justice dans le monde* (1971),

> le pape Paul VI reconnaissait la lutte pour les peuples du tiers monde en vue d'échapper à l'assujettissement qui leur était imposé et de trouver la place qui leur revient parmi les nations du monde [...] la « libération » ne demeura pas un concept purement profane [...] Ils attachaient une grande importance au récit biblique de l'Exode, à la libération des Israélites de l'oppression dans le pays de la captivité [...] la libération fait

---

[2164] *Ibid.*, p. 214.
[2165] *Ibid.*, p. 210.
[2166] *Ibid.*, p. 217.
[2167] Pierre Charritton, *op. cit.*, p. 166-185.

> partie d'une transformation plus vaste et plus profonde, ancrée dans la présence rédemptrice de Dieu et affectant tous les aspects de la vie humaine, qu'ils soient spirituels ou matériels.[2168]

Justice sociale et épanouissement intégral de la personne, entendus comme projet de socialisation et de personnalisation, se trouvent alors liés dans le projet indépendantiste de *Maintenant* :

> Identifié désormais à la gauche et au socialisme, le nouveau nationalisme séduisait ces catholiques progressistes. Socialisme et nationalisme n'étaient plus opposés désormais. À l'automne 1967, *Maintenant* opta facilement pour l'indépendance parce qu'elle y voyait le couronnement de l'idéal socialiste, qu'elle avait adopté officiellement quelques mois auparavant[2169]

Ainsi voyait le jour un (néo) « nationalisme québécois », laïc, étatico-territorial et indépendantiste qui pouvait être chrétiennement soutenu, s'il n'en procédait pas en bonne partie : « il est incontestable », écrit Jean Lamarre, « que cette réinterprétation [du nationalisme] s'inscrit dans le prolongement de ce désir d'épanouissement qui a d'abord pris forme au cours des années trente. Les cahiers sur le scoutisme du jeune Séguin et les premiers écrits de Frégault ne laissent pas de doute à ce sujet »[2170]. Le néo-nationalisme de l'École historique de Montréal « prolonge[ait] la tradition humaniste dans laquelle ils avaient baigné, ce désir d'équilibre et d'accomplissement de la personne »[2171] : il faut être libre, et collectivement libre, pour *être*.

Cela étant dit, le personnalisme, pas plus que les précédents intégralismes, ne *prescrivait* un régime politique, une nécessaire traduction politique, partisane et programmatique de l'idéal chrétien. Tous les personnalistes, autrement dit, ne furent

---

[2168] Gregory Baum, *Compassion et solidarité*, *op. cit.*, p. 30-31.
[2169] Martin Roy, *op. cit.*, p. 202-203.
[2170] Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise : selon Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet (1944-1969)*, Sillery, Québec, 1993, p. 487.
[2171] Certes jusqu'à répudier plus ou moins entièrement un passé fait « Grande noirceur ». Et s'il fallait d'abord être libre pour vivre, pourquoi arrêter l'émancipation aux institutions clérico-duplessistes? Jean Lamarre, *op. cit.*, p. 487.

indépendantistes, ni même nationalistes. C'est même sur cette question que l'unanimité personnaliste de *Cité libre* se fracturera, une fois tombé le gouvernement duplessiste[2172]. Comme chez leurs devanciers, il y aura ceux pour qui la nouvelle cité chrétienne correspondrait davantage au cadre canadien (Pierre Elliott Trudeau, Claude Ryan), ceux pour qui le Québec serait le lieu tout désigné (Fernand Dumont, Pierre Vallières)[2173]. Il y aura les intransigeants (Pierre Elliott Trudeau, Pierre Vallières), il y aura ceux tentés par le compromis (Claude Ryan, Fernand Dumont). Chaque fois, des arguments chrétiens seront évoqués. Une forme catholique sera donnée au projet politique, à partir de la matrice éthique proposée par l'Église et le catholicisme.

2.3.2 L'historicité personnaliste de la Révolution tranquille

Avant d'y venir, revenons une dernière fois aux années 1950 et avant cela aux années formatrices de l'*Action catholique spécialisée*, pour montrer à voir plus historiquement la mue intégraliste. En sus de sa métamorphose « idéologique », on peut observer sa mue « historique » du sein du catholicisme social, et ainsi préciser les prolégomènes et l'avènement précipité de la Révolution tranquille. De sa dite « genèse » dans les années 1930, au combat contre le régime duplessiste des années 1950, à la « victoire » qui permet le déploiement diffracté de l'utopie personnaliste.

[2172] E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, « De la question sociale à la question nationale : la revue *Cité libre* (1950-1963) », *op. cit.*

[2173] Claude Ryan le résume bien, en mettant tantôt l'accent sur la vocation catholique originale du Québec, tantôt sur les principes universalistes catholiques, un peu, respectivement, comme pour Groulx et Bourassa, lorsqu'ils ne s'entendaient plus : « Ces milieux [nationalistes et catholiques] n'étaient pas nécessairement séparatistes. Dès avant la lettre, ils vibraient toutefois aux accents d'un Lionel Groulx, d'un Esdras Minville, d'un François-Albert Angers, qui affirmaient l'existence au Québec d'une nation investie d'une vocation propre [...] En contre-partie [...] on trouvait en effet des personnes fort nombreuses qui, sans nécessairement rejeter les préoccupations nationalistes, les subordonnaient fermement à des soucis plus larges comme celui d'un pays plus étendu et plus diversifié et celui de l'harmonie entre les cultures et les communautés linguistiques dans le respect des droits de chacun. » Claude Ryan, « L'Église catholique et l'évolution politique du Québec de 1960 à 1980 », *Sessions d'étude – Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 50, n° 2, 1983, p. 395.

Née au sein du catholicisme social des années 1930 dont ils porteront longtemps la marque[2174], les mouvements jeunesse d'*Action catholique spécialisée* cherchent précisément à renouveller l'engagement catholique des laïcs en faisant leurs les conditions de vie effectives des milieux à christianiser. À chaque corps professionnel son incarnation particulière, comme ses défis et ses enjeux. On reconnaît là la tendance de l'Église intégraliste en modernité, « tournée vers le peuple », faisant sienne ses conditions de vie. C'était déjà ce que tentait le corporatisme social, nous l'avons vu, qui souhaitait donner voix à la société civile telle qu'elle existait concrètement, de la soulager dans sa misère effective, au-delà de l'individualisme abstrait de la démocratie libérale et capitaliste. Il n'en était pas autrement de la « jeunesse », qui devint une catégorie sociale à part, elle-même subdivisée en corps sociaux (ouvriers, étudiants, agricoles). Regroupée au sein des mouvements jeunesse d'*Action catholique*, la jeunesse ne devait pas seulement être aidée en fonction de ses besoins propres. Comme les autres groupes sociaux, elle avait aussi sa raison d'être spécifique – « avant-gardiste ».

> [L]'engagement des mouvements spécialisés dans une production de connaissances sur la condition des jeunes a permis d'étoffer leur discours en circonscrivant mieux la catégorie d'âge visée. La jeunesse possède ses problèmes particuliers, bien documentés, auxquels les autorités publiques se doivent de mieux répondre. La jeunesse jouit également d'atouts spécifiques – pureté, intransigeance, indépendance – qui la qualifient comme acteur social au moment où la génération adulte au pouvoir se montre dépassée [juge-t-on] par les problèmes qui se posent à elle.[2175]

En effet, écrit Louise Bienvenue, « s'il est une caractéristique récurrente que l'on souhaite associer à la jeunesse, c'est bien la pureté. En se réclamant d'elle, ces jeunes expriment nettement leur désir de prendre à contre-pied une génération adulte

---

[2174] Le catholicisme social et le corporatisme social demeurent le leitmotif des mouvements jeunesse de l'*Action catholique spécialisée* jusque dans l'après-guerre. Louise Bienvenue, *op. cit.*, p. 64.
[2175] *Ibid.*, p. 109.

désavouée pour sa corruption »[2176]. Progressivement, cette jeunesse en vint à se croire porteuse d'un projet sociétal distinct. La particularité du corporatisme social était précisément de tenir ensemble tous les éléments de la société en vue d'un Bien commun. Lorsque ce Bien commun n'apparaît plus évident, voire même « faux » au sortir de la Deuxième Guerre mondiale, l'autonomisation fonctionnelle des corps intermédiaires, contenue dans le corporatisme et dans l'Église, se disloque[2177]. Ainsi l'explique Louise Bienvenue :

> En 1949, la grève d'Asbestos ébranle considérablement les jocistes [jeunesse ouvrière catholique]. Dans un premier temps, sans prendre officiellement position, les membres adressent des messages de sympathie aux grévistes et organisent des secours aux familles. Le soutien de Mgr Charbonneau leur donne plus de courage et, dès lors, l'appui de la JOC [Jeunesse ouvrière catholique] aux revendications syndicales ne dément plus. Cet épisode signe le deuil du projet corporatiste, tant défendu dans les années 1930. L'opposition entre travailleurs et patrons est désormais considérée comme un phénomène systémique, inévitable.[2178]

Plus encore, l'interventionnisme étatique leur apparaît de plus en plus souhaitable. Lorsque Maurice Duplessis reconnaît les « jeunes » comme catégorie sociale distincte, avec un ministère propre, les mouvements jeunesse d'*Action catholique* se familiarisent avec le jeu de la bureaucratie, et se conscientisent à l'importance de la politique[2179]. L'ingérence croissante du fédéral dans les champs de

---

[2176] *Ibid.*, p. 83. Michael Gauvreau fait de cette pureté une véritable thèse de radicalisation d'une future contre-société lorsqu'alimentée par Mounier. Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille, op. cit.*

[2177] Cette thèse nous semble celle de Louise Bienvenue (*op. cit.*), ainsi que celle de Michael Gauvreau (*Ibid.*).

[2178] Louise Bienvenue, *Ibid.*, p. 56. Avant cela, ces mouvements jeunesse catholiques ne semblaient rien avoir contre Duplessis, qui leur faisait une place au sein de l'État, avec un ministère de la jeunesse. *Ibid.*, p. 156-160.

[2179] Lisons Pierre Elliott Trudeau, en 1952, dans *Cité libre*, à titre d'exemple politique et (d'impératif) moral de l'engagement démocratique et participatif dans l'État: « Mais aujourd'hui il est essentiel de choisir un gouvernement, eu égard à l'action positive qu'il exercera : autrement dit, les questions idéologiques acquièrent une importance qu'elles n'ont jamais eue chez nous, et il devient impérieux d'élire des candidats capables de défendre ces idéologies. Nous ne pouvons plus nous désintéresser du

compétence sociale des provinces a un résultat semblable, tout en posant la question du cadre politique et national approprié aux réformes sociales catholiques. Dès l'après-guerre, dès la crise d'Asbestos (1949), « leur confiance revendicatrice va grandissant et s'exprime aussi à l'intérieur des murs de l'institution où les thèmes de la démocratisation de l'accès à l'éducation et de la laïcisation des structures universitaires commencent à circuler »[2180]. Ces revendications exprimées dans l'Église s'exprimeront quelques années plus tard à hauteur de société globale. Ainsi, poursuit Bienvenu,

> dans l'immédiat après-guerre, les mouvements jeunesse d'Action catholique spécialisée s'orientent vers une forme d'« humanisme libéral » qu'on peut définir comme une synthèse entre la liberté individuelle et la promotion du bien commun. Cet humanisme libéral conserve des encycliques sociales l'importance du domaine spirituel, le rejet de l'individualisme et de l'égoïsme, le besoin d'une meilleure répartition des richesses et une attitude de conciliation entre les classes de la société.[2181]

Cette dernière attitude de « conciliation entre les classes de la société » périclite avec la grève de l'amiante d'Asbestos, qui donne l'impression de classes bourgeoises unies contre les forces vives de la société, les jeunes et les ouvriers, freinant le projet fraternel du catholicisme social. Elle survient alors même qu'une nouvelle mouvance parmi la Jeunesse étudiante catholique revient de ses études en France, animée d'idéaux plus « radicaux »[2182], ceux du catholicisme de gauche

---

bien commun, pour la bonne raison que les gouvernements d'aujourd'hui, par les impôts, les prestations sociales et les subsides, redistribuent sans cesse le produit national entre les divers groupes de la population, et que les groupes qui restent sous leur tente ou qui se font mal représenter risquent de n'être pas servis. Il faudrait désormais choisir des députés compétents et actifs, et des gouvernements qui se conforment intègrement à la volonté générale. Pour cela, nous devons assainir le processus par lequel nous les élisons. » Pierre Elliott Trudeau, « Réflexions sur la politique au Canada français », dans Yvan Lamonde (dir.), avec la collaboration de Gérard Pelletier, *Cité libre. Une anthologie*, Montréal, Stanké, 1991, p. 76.

[2180] Louise Bienvenue, *Ibid.*, p. 253.

[2181] *Ibid.*, p. 166.

[2182] *Ibid.*, p. 201.

inspiré par Emmanuel Mounier – les plus connus parmi ces « retours d'Europe »[2183], dont Pierre Elliott Trudeau, fondent *Cité libre* en 1950, au lendemain de la grève d'Asbestos.

Ainsi se met en place une séquence historique qui mène vers la Révolution tranquille. Au lendemain de la répression des ouvriers de l'amiante au nom de la lutte contre le communisme et la bonne-entente entre patrons et ouvriers (1949), l'iconoclaste Mgr Charbonneau, favorable aux grévistes comme le furent d'autres évêques, fut envoyé en exil dans l'Ouest canadien. Son remplaçant à la tête de l'archevêché de Montréal, le princier Mgr Léger, fut rapidement élevé au rang de cardinal. Amateur de parures dorées et soyeuses, Mgr Léger n'hésitait pas à discourir sur son rôle sacré, à poser devant les photographes, convaincu de la grandeur de sa mission, de sa proximité sacrale avec Dieu et le Pape[2184]. La liste des griefs contre Mgr Charbonneau était longue à l'intérieur de l'Église[2185], bien avant la grève d'Asbestos, mais son départ a été vu comme une commande de Duplessis, à laquelle l'épiscopat aurait scandaleusement acquiescé, en le remplaçant par un futur cardinal au comportement grandement contrasté[2186]. Au cours de la même période d'après-guerre, l'Église chercha à encadrer davantage les mouvements jeunesse de l'*Action catholique spécialisée*, qui tendaient à s'autonomiser de l'encadrement ecclésial, et à se constituer en « État dans l'État », ou plutôt en Église dans l'Église[2187]. Le progrès

---

[2183] L'expression a été popularisée par André Laurendeau, lui-même un « retour d'Europe ». Lire André Laurendeau, « Il y a l'Europe du plaisir ou celle, vécue comme un malaise, des "retour d'Europe" », *Ces choses qui nous arrivent. Chronique des années 1961-1966*, Montréal, Éditions HMH, 1970, p. 139-143

[2184] La description que fait Denise Robillard de Mgr Léger est frappante : tout y est ostentatoire, loin de la posture de l'humilité engagée prônée par les mouvements jeunesse d'Action catholique spécialisée. C'est toutefois d'abord le style, plutôt que la pensée, qui semblent à première vue les distinguer (quoique le style dénote aussi une pensée, une foi hiérarchique et publique plutôt que laïque et intérieure). Denise Robillard, *Paul-Émile Léger l'évolution de sa pensée : 1950*-1967, LaSalle, Hurtubise HMH, 1993.

[2185] Lire Denise Robillard, *Monseigneur Joseph Charbonneau. Bouc émissaire d'une lutte de pouvoir*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013.

[2186] Ainsi de l'ouvrage phrare des citélibristes, publié en 1956 sous la direction de Pierre Elliott Trudeau, *La grève de l'amiante*, Montréal, Éditions du Jour, 1970 (1956).

[2187] Louise Bienvenue, *op. cit.*; Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, *op. cit.*

du catholicisme social, son œuvre de justice sociale, porté par la jeunesse laïque, semblait dès lors se trouver doublement contrarié, alors même que le régime canadien-français s'enlaidissait à leurs yeux plusieurs fois écarquillés. En effet, nous l'avons dit, de nombreux intellectuels canadiens-français revenaient de France, où ils avaient fait la connaissance de l'équipe d'*Esprit* et de Mounier, ainsi que des milieux communistes français, sortis ennoblis de la guerre contre le fascisme. C'est pourtant contre cette même gauche associée au « communisme » que combattait encore le régime duplessiste[2188], mais qui trouvait grâce aux yeux de la jeunesse en quête d'alternative.

Autrement dit, pour toute une jeunesse élevée et organisée au projet de refondation laïque de la cité chrétienne, persuadée d'être l'« avant-garde » de la catholicité à venir, de pouvoir répondre mieux que la génération corporatiste au mal moderniste et américaniste, intellectuellement revigorée par Maritain et radicalisée par le personnalisme d'*Esprit*, l'apparent « raidissement »[2189] de l'Église dans l'après-guerre faisait monter « l'impatience »[2190] d'un projet intégraliste lui-même redéfinit sous la figure du personnaliste de gauche. Cette impression de « raidissement » était par ailleurs démultipliée par un duplessisme paternaliste et « ostentatoirement » catholique : le Canada français donnait alors le sentiment, pour la jeunesse personnaliste éprise de foi « authentique », d'être une caricature chrétienne, une « caricature de la religion »[2191], qui retardait l'inévitable et nécessaire « mise à jour » de la foi et de la société. Après tout, malgré les scandales de corruption, malgré les offenses faites au peuple ouvrier, Duplessis n'était-il pas réélu? Ces réélections ne tendaient-elles pas à confirmer l'urgence de la revitalisation de la foi catholique, plus

---

[2188] Lire par exemple la chasse aux sorcières qu'entame Robert Rumilly dans *L'infiltration gauchiste au Canada français*, Montréal, s.n., 1956.

[2189] Par exemple : revalorisation de la famille traditionnelle, reprise du corporatisme social, tentative d'encadrement des mouvements jeunesse au sein de structures pan-canadiennes. À ce sujet et sur ce terme : Jean Lamarre, *op. cit.*, p. 486; Louise Bienvenue, *op. cit.*, p. 248. Lire aussi Jacques Cousineau, *L'Église d'ici et le social, 1940-1960*, Montréal, Bellarmin, 1982.

[2190] Gérard Pelletier, *Les années d'impatience, 1950-1960*, Montréal, Stanké, 1983.

[2191] Jean-Paul Desbiens, « La Grande peur québécoise », publié dans *Le Devoir* en 1960, et reproduit dans *Les insolences du Frère Untel*, Montréal, Les Éditions de l'Homme, 1988, p. 73.

encore que la christianisation confessionnelle de ses institutions? Tout un peuple ne se disait-il pas *visiblement* catholique, sans pour autant que ne fusse à l'honneur le progrès social catholique authentique? Était-ce à dire que la société canadienne-française faisait preuve d'une « mauvaise foi »[2192], qu'elle était tétanisée par une « Grande Peur »[2193] autoritaire? Les Canadiens français étaient-ils, en vérité, profondément immoraux, car électeurs de politiciens « antidémocratiques »[2194]? Tout le succès du catholicisme social dans la première moitié du XXe siècle canadien-français, sous la forme du corporatisme social, de l'Église-providence et de l'État subsidiaire, n'aurait-il été finalement qu'une grande farce qui masquait et cautionnait une foi sclérosée? Et pire encore, abritait-elle une version locale du corporatisme d'État des régimes autoritaires et fascistes d'Europe, qui s'exécutait sous le « couvert » de la « doctrine sociale de l'Église »? Un renversement copernicien était en cours, qui tenait tout autant de l'évolution de la société que, plus fondamentalement, d'une modification de l'éthique catholique intégraliste.

Ainsi trouve-t-on historicisé le thème de la « mauvaise conscience ».

> D'un côté, on voyait le catholicisme traditionnel et la mentalité conservatrice qui en découlait s'effriter, à ce que l'on disait, sous les coups de butoir inévitables de la culture urbaine et des nouvelles réalistes industrielles. Mais alors, comment expliquer la capacité persistante de l'Église institutionnelle à s'adapter à ces nouvelles réalités, à définir et à assurer de nouvelles fonctions sociales, ce que concédait même le dur et inflexible critique de l'outrecuidante prétention cléricale, Pierre Trudeau? En voulant à tout prix faire la preuve de l'échec et de la futilité de la tradition [et donc la justesse du projet personnaliste portée par les jeunes] [...] ces réformateurs catholiques se trouvaient à aggraver la notion moderniste de rupture spirituelle. Les années 1950 ont vu s'élaborer une interprétation pessimiste, très sombre, du passé religieux québécois, où même le dynamisme et le sens de l'initiative institutionnel dont avait fait preuve l'Église

---

[2192] Gérard Dion et Louis O'Neil, *Le chrétien et les élections*, Montréal, Les Éditions de l'Homme, 1960.
[2193] Lire notamment Jean-Paul Desbiens, *op. cit.*, p. 70.
[2194] C'est la thèse, nous le verrons, de Pierre Elliott Trudeau.

> catholique étaient montrés du doigt : elle était là, la source de toutes les défections et d'un sentiment de vide spirituel [...] Les églises avaient beau être pleines à craquer pour la messe du dimanche, il n'y avait pas là de vraie communauté.[2195]

Et ainsi en est-il des « sorties paradoxales » du Canada français. Nous avons déjà souligné, après Gérard Bouchard, celle de la sortie générationnelle de l'univers qui l'a socialisé. Elle se réfracte en plusieurs autres, plus précises. E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren ont défendu la thèse de la « sortie religieuse de la religion »[2196], c'est-à-dire la sortie d'un catholicisme pour un autre; Ivan Carel a proposé celle de « la sortie française de la France »[2197], soit la sortie de l'« Ancien régime » au nom de la Révolution française; Jean Lamarre a proposé la sortie nationaliste du nationalisme canadien-français[2198], en faveur du nationalisme québécois; d'autres ont fait de Jacques Maritain l'agent de la « sortie thomiste du thomisme »[2199]. Ajoutons à cette liste l'une des sorties les plus visibles, celle de la « sécularisation drastique » de la pratique religieuse québécoise, c'est-à-dire la sortie « authentique » de la pratique « ritualiste ».

Seulement, c'est dire que ces *sorties* étaient également des *entrées*, comme les portes d'une même maison, qui donnent accès à différentes pièces. C'est au nom de certains idéaux canadiens-français et catholiques, dans la « réforme d'une fidélité »[2200], que la société globale canadienne-française s'est transformée en société globale québécoise. C'est au nom d'un catholicisme et d'un nationalisme vivifiés que le catholicisme et le nationalisme canadiens-français devaient être dépassés; c'est par le biais d'auteurs français et d'une grille historique française que le Canada français devait faire sa Révolution française; c'est par l'entremise d'un nouveau thomisme, dit

---

[2195] Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, *op. cit.*, p. 73.
[2196] É.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, *op. cit.*
[2197] Ivan Carel, « L'invention de la "Grande noirceur" : la voie française », Xavier Gélinas et Lucia Ferretti, *op. cit.*, p. 36-51.
[2198] Jean Lamarre, *op. cit.*
[2199] Philippe Chenaux, *op. cit.*
[2200] Martin Roy, *op. cit.*

augustinien, que devait être répudié le thomisme aristotélicien, celui d'un Bien commun surnaturellement orienté; c'est pour une foi mondaine que la pratique extramondaine déclina. Comme l'écrit Danièle Hervieu-Léger, « la rupture de la continuité peut même être, dans certains cas, une manière de sauver ce lien fondamental avec la lignée croyante »[2201].

Surtout, toutes ces « sorties » se trouvent présentes dans la revue *Cité libre*, à laquelle ont collaboré d'anciens membres de la Jeunesse étudiante catholique (JEC), dont Pierre Elliott Trudeau, Pierre Vallières et Fernand Dumont. Claude Ryan n'a pas écrit dans *Cité libre*, ni n'était membre de la JEC, mais a dirigé le journal *Le Devoir* et fut président de l'*Action catholique canadienne* (section francophone). Par là, nous en arrivons à l'approfondissement religieusement et politiquement diffracté de l' « éthique personnaliste »[2202], de la « Grande noirceur » à la « Révolution tranquille », de la critique du Canada français au projet d'une société nouvelle. Car, si les révolutionnaires tranquilles personnalistes empruntèrent une sortie semblable, ce n'était pas pour entrer dans la même pièce de la maison rénovée.

3. La quête d'une « société distincte vitalement catholique »

3.1 Le parcours d'engagement « radical » de Pierre Elliott Trudeau (1919-2000) – la refondation libérale-républicaine du Canada, ou le néo-nationalisme canadien

Le *parcours d'engagement* de Pierre Elliott Trudeau aide à circonscrire à la fois le terreau intellectuel, religieux et politique critique de *Cité libre* (1950-1966), ainsi que l'une de ses traductions politiques les plus « radicales », celle qui mène, selon André Burelle, du « personnalisme communautaire » vers le « libéralisme

---

[2201] Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 119.
[2202] Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, *op. cit.*

individualiste républicain ». Plus que quiconque, c'est avec Trudeau que l'« idéal historique concret » de la « Cité véritablement chrétienne » de Jacques Maritain lorgne vers les États-Unis. Trudeau, écrit Burelle, va « américaniser les bases du contrat social canadien de 1867 »[2203].

À l'instar des personnalistes français, la revue *Cité libre* mènera la charge contre la conception « sacrale chrétienne du temporel » (celle de l'englobement sociétal par l'Église-institution) afin de faire advenir une conception « profane chrétienne du temporel ». Ainsi Pierre Elliott Trudeau écrit-il en 1953 :

> Qu'il soit bien entendu au départ que je suis anticléricaliste. (Je l'écris sans aucune honte, bien qu'avec la ferme conviction que beaucoup de gens liront : anticlérical.) C'est-à-dire que je crois avec Maritain que « le clergé n'a pas à tenir les leviers de commande de l'action proprement temporelle et politique » (*Humanisme intégral*, p. 287) [...] Je m'oppose irréductiblement au cléricalisme anticatholique de ces « hommes d'Église » qui prétendent « régir en mineur » le peuple québécois, par l'usurpation pernicieuse de « leviers de commande » dans des domaines où ils sont clairement « dépourvus de moyens appropriés et de compétence » [...] Parce que l'Église doit s'intéresser à tout ce qui est humain, ils affirment que les clercs peuvent et souvent doivent être engagés dans toute oeuvre temporelle valable. Mais cette conclusion ne découle pas des prémisses. Car l'Église n'est pas les clercs, et voilà le hic.[2204]

Si Trudeau considère que le rôle de l'Église et des clercs doit effectivement embrasser l'ensemble de la société, puisque la foi ne connaît pas de frontières, une répartition des tâches serait néanmoins de mise. Si l'Église n'est pas le clergé, c'est que l'Église est tout autant, sinon davantage, les fidèles en son sein rassemblés. Le rôle de l'Église et celui des laïcs s'en trouvent précisés :

[2203] André Burelle, *Pierre Elliott Trudeau. L'intellectuel et le politique. Témoignage et archives personnelles d'un conseiller du premier ministre Trudeau*, Montréal, Fides, 2005, p. 88.

[2204] Roger Rolland et Pierre Elliott Trudeau, « Matériaux pour servir une enquête sur le cléricalisme », *Cité libre*, vol. 3, n° 7, mai 1953, dans Yvan Lamonde (dir.), avec la collaboration de Gérard Pelletier, *op. cit.*, p. 181-182. Rolland et Trudeau signent deux sections distinctes de l'article. Nous ne référons qu'à celle écrite par Trudeau.

> [L]a réalisation de la mission totale de l'Église présuppose vraisemblablement une division du travail entre clercs et laïcs. Dès lors, l'engagement pour un prêtre peut tout aussi bien signifier une ouverture d'esprit sur les problèmes temporels qu'un envahissement proprement dit de ce domaine. Le prêtre ne doit donc pas obligatoirement se claquemurer dans sa fonction; mais dès qu'il choisit d'en exercer aussi une autre, il est sur un pied d'égalité avec les laïcs.[2205]

Trudeau défend dès lors une conception que nous avons dite « citoyenne » de l'Église et du clerc dans l'ordre du temporel. Dans celui-ci, l'Église et ses clercs doivent agir à titre de simples citoyens. Comme ceux-ci, les clercs peuvent certes être inspirés de leurs valeurs propres, mais ils ne peuvent engager la vérité de l'Église et de la foi dans la sphère du temporel :

> Il s'ensuit que chaque fois qu'un membre du clergé s'occupe de questions purement temporelles, il doit le faire en sa simple qualité de citoyen. Il doit se dévêtir du prestige et de l'autorité qui lui appartiennent en matières ecclésiales. Dans la cité politique, tous les hommes pénètrent en égaux, et on n'y salue pas n'importe qui.[2206]

Le refus de se conformer à pareille division des tâches, celle des sphères temporelle et spirituelle, aurait de graves conséquences selon Trudeau. D'une part, l'Église pourrait dé-servir la société en se revendiquant d'une compétence qu'elle n'a pas, par exemple en matière sociale et politique, et dès lors se nuire en entachant son prestige d'une certaine (in)compétence malencontreusement revendiquée :

> À ces conditions, il est possible que nos hommes d'Église soient un peu moins prompts à s'immiscer partout avec la prétention de trancher péremptoirement les problèmes civiques, économiques ou sociaux [...] Autrement, notre peuple, qui s'éveille aux problèmes sociaux, sera peut-être déçu de constater que beaucoup de clercs sont peu doués en ce domaine.[2207]

[2205] *Ibid.*, p. 184.
[2206] *Ibid.*
[2207] *Ibid.*, p. 184-185.

En cela, d'autre part, l'Église pourrait se trouver à faire le jeu malheureux des pouvoirs établis. Non seulement aurait-elle alors entaché son ministère pour cause d'incompétence sociale, mais elle compromettrait sa vocation apostolique en subordonnant la primauté de sa mission spirituelle à des considérations temporelles. Ainsi en serait-il de l'Église sous Duplessis. L'Église se serait détournée du catholicisme social et du service chrétien des ouvriers pour épouser, plus ou moins consciemment, des objectifs partisans, en tentant de concilier l'irréconciliable, puisque la balance de la diplomatie penche naturellement du côté des autorités établies. Trudeau fait peut-être ici référence à la médiation de Mgr Roy lors de la grève de l'amiante :

> M'est avis que de tristes sires s'arrangent encore une fois pour que l'Église du Christ tire les marrons du feu, à la plus grande gloire des pouvoirs séculiers. L'histoire nous a offert ce déplorable spectacle bien des fois déjà; les alliances de l'Église avec les forces politiques, souvent même anticatholiques, au nom d'une lutte contre un ennemi commun, nous ont préparé bien des déshonneurs. Faudra-t-il que l'Église apprenne toujours à sa *grande honte* que, dans les combines politiques, elle n'a pas les ressources des *fils des ténèbres*? [...] De la sorte [...] des gardiens de la lumière au Québec accumulent dénonciations et diffamations, au nom du catholicisme (le leur, évidemment), mais au plus grand profit de l'Union nationale, du capitalisme international et de tous les intérêts qui s'inscrivent en *marge de l'histoire*. Ils veulent faire du Québec le dernier bastion du cléricalisme et de *la réaction politique*, une terre de refuge où puissent échouer toutes les épaves idéologiques que charrie l'histoire.[2208]

Parti d'une réflexion posée sur les rapports entre le spirituel et le temporel, sur l'action du clergé au sein de la société, Trudeau se fait plus dur lorsqu'il aborde l'actualité canadienne-française. Il se fait alors chasseur de « fascistards »[2209]. Déjà, le

---

[2208] *Ibid.*, p. 187. Nous soulignons.
[2209] *Ibid.*, p. 188.

thème de la honte enténébrée avait été glissé; il ajoute celui du clérico-nationaliste, de la « haine et de la persécution »; il en appelle à une foi « authentique » :

> Prenez garde pourtant que la haine et la persécution n'entrent au Canada par les portes de l'Église. Que d'autres en portent l'opprobre s'ils l'osent. Quant à nous, catholiques d'origine française, nous n'avons pas encore fini d'avoir honte des incroyables bassesses commises au nom des catholiques pendant l'affaire Dreyfus [...] Les énergumènes et les rongeurs de balustres ne travaillent qu'à dégrader notre foi et notre peu de conscience politique, c'est-à-dire à préparer l'avènement du totalitarisme athée. C'est pourquoi nous devons rappeler à tous les vociférateurs de l'heure présente que le premier devoir d'un catholique (fût-il même prêtre) en face d'un adversaire (fût-il communiste) est de le traiter avec charité et justice, et dans les cadres de la légalité.[2210]

Un seul remède, celui de la décléricalisation de la société canadienne-française. Et Trudeau de conclure cet article sur les conditions d'avènement d'une « Cité véritablement chrétienne » que n'aurait pas répudiée Maritain :

> S'il était bien clairement compris par tout le monde que, pour régler les problèmes purement temporels, une soutane n'est d'aucun secours particulier, qu'une tonsure n'est pas un signe d'immunité devant la loi et devant l'opinion publique, et qu'un doctorat en théologie n'est pas un certificat de compétence universelle et infaillible; s'il était entendu qu'un prêtre qui choisit de servir des forces profanes n'a pas plus de science ou d'autorité que n'importe quel citoyen, alors clercs et laïcs pourraient collaborer plus sereinement à l'édification d'une Église et d'une cité vraiment chrétiennes.[2211]

On trouve dans de nombreux articles cette analyse du mal clérical qui serait celui du Canada français, qui serait la cause de ses pires aventures politiques, de ses plus grands vices nationaux. L'immixtion incompétente du clergé et de sa doctrine dans l'ordre du temporel, dénonce-t-il ailleurs, expliquerait plus largement le

---

[2210] *Ibid.*
[2211] *Ibid.*, p. 189.

« retard » économique du Canada français, et même son « autoritarisme », tout comme sa « xénophobie » congénitale :

> De la sorte, la doctrine sociale de l'Église, qui en d'autres pays ouvrait la voie large à la démocratisation des peuples, à l'émancipation des travailleurs et au progrès social, était invoquée au Canada français, à l'appui de l'autoritarisme et de la xénophobie. Et, ce qui est plus grave, notre doctrine nous mettait dans l'impossibilité de résoudre nos problèmes. Car du côté négatif, elle rejetait toute solution qui pût réussir chez nos « ennemis » : les Anglais, protestants, matérialistes, etc. Et du côté positif, elle se contentait d'élaborer des systèmes conceptuels sans aucun rapport objectif avec la réalité et souvent sans possibilité d'application.[2212]

C'est toutefois dans le texte qui se trouve dans le premier numéro de *Cité libre* que la critique trudeauiste et citélibriste du Canada français se fait la plus virulente. Le thème de la mauvaise conscience y prend toute la place, alors que Trudeau met en scène une confession inversée, c'est-à-dire une confession sous le mode de l'accusation, où le « clérico-nationalisme », comme toute la tradition canadienne-française, doivent être détruites. Citons longuement ce texte célèbre[2213] :

> Mais ça n'est pas tout d'éviter le mal, il faut faire le bien. De même qu'une Eglise qui fût toujours demeurée dans les catacombes serait une imposture, ainsi en politique on peut rester trop longtemps sous terre [...] Je me demande parfois si le Canada français n'est pas engagé sur cette route sans issue. Les uns s'assurent le pouvoir politique en défendant le peuple contre des dangers exagérés et souvent imaginaires. Les autres s'attachent leurs ouailles en brandissant des menaces de perdition éternelle [...] Mais qui y parle du péché d'omission ? Qui enjoint à la confession rare : « Mon père, je m'accuse de n'avoir pas fait le bien... » ? — Nous avons tout de même conservé la langue et la foi de nos pcies, voilà du positif? — Mensonge, et qui illustre bien comment nous confondons qualité et quantité. L'histoire impartiale démontrera que nous

---

[2212] Pierre Elliott Trudeau, « La province de Québec au moment de la grève », Pierre Elliott Trudeau (dir.), *La grève de l'amiante*, Montréal, Éditions du jour, 1970, p. 21.

[2213] Qui ne se trouve curieusement pas dans l'anthologie dirigée par Yvan Lamonde (dir.), avec la collaboration de Gérard Pelletier, *op. cit.*

> avons commencé de tout perdre le jour où des ennemis devenus subtils rendirent injustifiables nos négations. Maintenant notre langue est devenue si pauvre que nous n'entendons plus à quel point nous la parlons mal ; je voudrais parfois que nos bonnes gens eussent à rougir de rester incompris en pleine France. Notre foi si ténue a cessé d'être apostolique; d'éminents prélats ont si peu confiance en la grâce qu'ils déconseillent aux universitaires les études à l'étranger, pays de perdition: faut-il s'étonner, dans ces conditions, que la foi se perde sans même avoir à quitter le pays? [...] Nous voulons témoigner du fait chrétien et français et Amérique. Soit : mais faisons table rase de tout le reste. Il faut soumettre au doute méthodique toutes les catégories politiques que nous a léguées la génération intermédiaire: la stratégie de la résistance n'est plus utile à l'épanouissement de la Cité. Le temps est venu d'emprunter de l'architecte cette discipline qu'il nomme « fonctionnelle », de jeter aux orties les mille préjugés dont le passé encombre le présent, et de bâtir pour l'homme nouveau. Renversons les totems, enfreignons les tabous. Ou mieux, considérons-les comme non-avenus. Froidement, soyons intelligents.[2214]

Hormis ces deux derniers extraits, quoiqu'encore, un lecteur averti a peut-être été étonné de trouver autant d'appels au peuple et à la nation française et catholique sous la plume de Trudeau, pourtant connu pour son anti-nationalisme virulent. Qu'il ne soit pas déçu, ces deux dernières citations en annonçaient d'autres. L'actualité de la « grande honte », de l'alliance entre l'Église, les « fils des ténèbres » et la « réaction politique », celle qui précipite aux « marges de l'histoire » tout un peuple, c'est bien l'histoire de tout le Canada français, dont se rend fondamentalement coupable le nationalisme canadien-français allié de l'Église – le « clérico-nationalisme », les élites « clérico-bourgeoises »[2215], dont il faut faire « table rase ».

> Il nous faut expliquer notre immoralisme profond. Car enfin nous prétendons être un peuple chrétien. Nous adhérons à une éthique où les devoirs vis-à-vis de la société et du prochain

---

[2214] Pierre Elliott Trudeau, « Politique fonctionnelle », *Cité libre*, n° 1, 1950, p. 20-21.
[2215] Pierre Elliott Trudeau, « L'aliénation nationaliste », *Cité libre*, n° 35, 1961, dans Yvan Lamonde (dir.), avec la collaboration de Gérard Pelletier, *op. cit.*, p. 123-128.

> sont rigoureusement définis. Nous ne manquons pas de respect envers l'autorité civile, et nous vivons habituellement dans un climat d'obéissance aux lois. Nous punissons la trahison et l'assaut au nom du bien commun et de la loi naturelle; nous expliquons le communisme par un fléchissement dans la foi; nous considérons la guerre comme la rançon du péché. Bref, nous entretenons sur l'ordre social des conceptions orientées par la théologie catholique, et nos mœurs témoignent en général de la sincérité de ces vues – sauf en un domaine. Dans nos relations avec l'État, nous sommes passablement immoraux : nous corrompons les fonctionnaires, nous usons de chantage avec les députés, nous pressurons les tribunaux, nous fraudons le fisc, nous clignons obligeamment de l'œil « au profit de nos œuvres ». Et en matière électorale, notre immoralisme devient véritablement scabreux.[2216]

« Immoraux », les Canadiens français le seraient non seulement parce qu'ils fermeraient les yeux sur les liens incestueux entre l'Église et la politique, mais plus fondamentalement parce que leur catholicisme dévoyé en mystique sociale s'est fait nationalisme. Et ce dernier serait, pour beaucoup, antidémocratique de nature. Les Canadiens français auraient tout au long de leur histoire instrumentalisée la démocratie pour en faire une affaire « ethnique », c'est-à-dire en votant pour un candidat représentant d'abord leurs intérêts nationaux, qui plus est en bloc, signe de la soumission politique des Canadiens français aux élites clérico-nationalistes. C'est là le symptôme de leur résignation coupable à la corruption politique duplessiste. Les réélections de Duplessis seraient la preuve de l'immoralisme profond des Canadiens français, que ne compense aucunement, mais qu'au contraire aggrave, une religiosité de surface, qui s'avèrerait peut-être même la marque historique du catholicisme – « notre grande honte ». C'est de ne pas avoir assez aimé la démocratie libérale dont seraient coupables les Canadiens français – et c'est en cela qu'ils seraient tendanciellement, sinon fondamentalement, autoritaires et fascistes. Aucun écart à la norme universelle libérale n'est admis. Celle-ci incarne plutôt l'authentique

[2216] Pierre Elliott Trudeau, « Réflexions sur la politique au Canada français », *op. cit.*, p. 70.

conception chrétienne de la justice et de la charité, de la docte séparation entre les sphères temporelles et cléricales, de la liberté de conscience et de jugement des personnes, qu'ils doivent exercer individuellement. Citons longuement cette réflexion synthétique :

> C'est ainsi que la condamnation du libéralisme par l'Église et les avantages de la réciprocité pour notre peuple n'empêchèrent pas Laurier de gagner en 1896 et de perdre en 1911 : notre peuple ne votait pas pour ou contre une idéologie philosophique ou économique, mais uniquement pour *le* champion de nos droits ethniques; Laurier d'abord, Bourassa ensuite. Hélas! c'est en trichant qu'on devient tricheur. Une casuistique subtile nous avait autorisés à enfreindre certaines règles du jeu politique, et voilà qu'à la fin du jeu tout entier glissa hors du champ de la moralité. Nous avions si bien subordonné le bien commun (canadien) au bien particulier (canadien-français) que nous perdîmes le sens moral de notre obligation vis-à-vis du premier [...] C'est dire que notre sens civique fut perverti; nous devînmes des opportunistes. Cette genèse de notre incivisme se double aussi d'explications d'ordre religieux. Sans rien préjuger de l'avenir, il faut reconnaître que les catholiques, en tant que collectivité, ont rarement été des piliers de la démocratie – je le dis à notre grande honte. Car ils en arrivent à si bien mêler les questions spirituelles et temporelles, qu'ils se résignent difficilement ensuite à statuer d'aucune vérité en comptant des votes. Et dans les pays à grande majorité catholique (Pologne, Autriche, Espagne, Portugal, Italie, républiques sud-américaines, – l'Irlande fait exception) souvent ils n'échappent à l'anarchie que par l'autoritarisme, tandis que là où leur force est moindre (France, Allemagne, Pays-Bas, Belgique, États-Unis, Canada) ils acceptent la séparation de l'Église et de l'État comme un pis-aller [...] Pour des raisons historiques et religieuses, nous sommes prévenus contre le système démocratique sans l'avoir loyalement mis à l'essai; cela explique que nos élucubrations, après avoir été nationalistes pendant des générations, s'exprimèrent enfin carrément dans des idéologies d'extrême droite : bon nombre d'intellectuels embrassèrent le maurrassisme, subséquemment des hommes d'action cédèrent à la tentation du fascisme, et d'une façon générale notre peuple éprouva un engouement

> pour les gouvernements autoritaires de chez nous et d'ailleurs.[2217]

Notons le regard extérieur que pose Trudeau sur l'expérience historique concrète de la démocratie au Canada français. Il semble aller de soi pour Trudeau que la véritable démocratie est une démocratie profondément libérale, et que toute activité temporelle est l'affaire de l'État et des laïcs, plutôt que de l'Église, de ses associations civiles qui lui sont affiliées. Quant au Bien commun, il semble celui du Canada, auquel est subordonné le « bien particulier » québécois. Coincée entre le Bien commun supérieur canadien et la primauté accordée à la liberté individuelle, la nation canadienne-française puis québécoise trouve bien peu de place, sous la plume de Trudeau, pour s'exprimer « moralement », à l'aune d'un projet de société distinct que ne résumerait pas le libéralisme des droits individuels.

De fait, rapidement, le néo-nationalisme québécois est assimilé aux pires heures du nationalisme canadien-français – de « nouveaux clercs » remplacent les anciens, et font leur la « trahison » de la démocratie, de la justice, des droits et libertés de la personne.

> Il y a vingt-cinq ans, le nationalisme a réussi à mettre au service de la réaction toutes les énergies qu'avait libérées la crise économique des années trente. Il faut à tout prix empêcher que le néo-nationalisme aliène de la même façon les forces nées dans l'après-guerre et qu'exacerbe aujourd'hui une nouvelle crise de chômage. Ouvrons les frontières, ce peuple meurt d'asphyxie![2218]

Certes, il reconnaîtra à l'occasion la pertinence culturelle de la nation, et surtout son existence historique. La citation reproduite plus bas est souvent évoquée en appui au supposé « nationalisme » canadien-français de Trudeau, qui s'inscrirait à la suite du fédéralisme canadien de 1867, celui des deux peuples fondateurs, avec une autonomie provinciale reconnue. Mais même là, le statut ontologique de la nation est fort

---

[2217] *Ibid.*, p. 72-73.
[2218] Pierre Elliott Trudeau, « L'aliénation nationaliste », *op. cit.*, p. 128.

incertain, et moralement sujet à caution. Malgré quelques démentis, la nation ne semble chez Trudeau pour beaucoup que cela – culturelle et historique –, c'est-à-dire affaire de valeurs et d'existence privée – affaire « ethnique ».

> Si, dans ma conception, la nation était une antivaleur, je ne me serais pas donné tant de mal à dénoncer une orientation qui conduit la nation canadienne-française à sa ruine. La nation est porteuse de valeurs certaines : un héritage culturel, des traditions communes, une conscience communautaire, une continuité historique, un ensemble de mœurs, toutes choses qui contribuent – au stage présent de l'évolution de l'humanité – au développement de la personnalité. Certes ces valeurs sont plus privées que publiques, plus introverties qu'extroverties, plus instinctives et sauvages qu'intelligentes et civilisées, plus narcissiques et passionnées que généreuses et raisonnées. Mais elles sont là aujourd'hui, probablement utiles, et à tout événement conçues comme indispensables par toutes les collectivités nationales [...] L'avenir qui doit nous intéresser ici, c'est celui que nous construisons de jour en jour. Il faut donc faire face au problème : comment – sans recourir à l'idée absurde et rétrograde de souveraineté nationale, – comment pouvons-nous préserver les valeurs nationales des Canadiens français? Je l'ai dit plus haut : il faut divorcer les concepts d'État et de nation, et faire du Canada une société vraiment pluraliste et polyethnique [...] Les provinces, au contraire, ont juridiction sur les affaires de nature purement locale ou privée, et celles qui affectent plus directement les valeurs ethniques : éducation, institutions municipales et paroissiales, administration de la justice, célébration du mariage, propriété et droits civils, et le reste; par ailleurs aucune frontière provinciale ne coïncide tout à fait avec des frontières ethniques ou linguistiques, et conséquemment aucun gouvernement provincial n'est invité par la constitution [de 1867] à se donner une législation conçue uniquement en fonction d'un groupe ethnique, ce qui tendrait à développer la mentalité de l'État-Nation à l'échelon provincial.[2219]

[2219] Pierre Elliott Trudeau, « La nouvelle trahison des clercs », *Cité libre*, n° 46, 1962, dans Yvan Lamonde (dir.), avec la collaboration de Gérard Pelletier, *op. cit.*, p. 164-165.

Autrement dit, si Trudeau repère bien une certaine trame historique canadienne-française (quoique réduite à l'Europe catholique antidémocratique et fasciste), s'il reconnaît formellement le bien-fondé d'une certaine idée de la nation (quoique ramenée au statut d'ethnie apolitique et à terme avalée par l'Histoire), il refuse de faire sien le parcours historique singulier canadien-français (son « exceptionnalisme » n'est en fait qu'une sous-catégorie en puissance de l'Europe autoritaire et fasciste). Il refuse en cela de faire sien le déploiement politique de l'intention nationale franco-catholique (assimilée aux affres de l' « État-Nation »), pour lui préférer explicitement la liberté individuelle, celle qu'est à même d'assurer un État supra-national, car « les valeurs » dites « universelles », celles des hommes de raison et de civilisation, n'ont *in fine* que faire de leurs réalisations concrètes, particulières, historiques et sentimentales. Laissons Trudeau préciser la valeur prééminente qu'il confère à la liberté individuelle, à laquelle s'opposerait non pas « l'ethnie », ce qui est indicatif, mais bien la nation, ramenée aux totalitarismes (« cléricaux ») de droite.

> Je me rase, quand j'entends notre engeance nationaliste se donner pour révolutionnaire. Elle conçoit la révolution comme un bouleversement profond, mais oublie que ceci caractérise aussi la contre-révolution. Le fascisme et le nazisme ont bouleversé par mal de choses [...] Ils ont chambardé un grand nombre d'institutions, ils ont même ouvert la voie à certains progrès matériels; mais ils ont aboli la liberté de la personne, ou l'ont empêchée de s'épanouir; c'est pour cela que l'histoire les classe comme contre-révolutionnaires.[2220]

La « vraie révolution » serait au contraire résumée par la libération inconditionnelle de la personne. Selon lui, elle n'a jamais eu lieu au Québec, pour les raisons « clérico-nationalistes » évoquées plus haut.

[2220] Pierre Elliott Trudeau, « Les séparatistes : des contre-révolutionnaires », *Cité libre*, n° 67, 1964, dans Yvan Lamonde (dir.), avec la collaboration de Gérard Pelletier, *op. cit.*, p. 359-360.

> Adoncques je me rase quand j'entends notre engeance nationaliste se donner pour révolutionnaire. La révolution au Québec, si elle avait eu lieu, aurait d'abord consisté à libérer le citoyen qu'abrutissaient des gouvernements rétrogrades et arbitraires, libérer des consciences que brimait une église cléricalisée et obscurantiste, libérer des travailleurs qu'exploitait un capitalisme oligarchique, libérer des hommes qu'écrasaient des traditions autoritaires et surannées. La révolution au Québec aurait consisté à faire triompher les libertés de la personne humaine comme droits inaliénables, à l'encontre du capital, à l'encontre de la nation, à l'encontre de la tradition, à l'encontre de l'Église, et à l'encontre même de l'État. Or cette révolution n'a jamais eu lieu [...] Le progrès pour l'humanité, c'est son lent acheminement vers la liberté de la personne.[2221]

Il arrive donc des circonstances où la révolution proprement politique et même violente est de mise. Mais toujours, son objectif est la libération entière de la personne. Et elle doit s'y restreindre.

> Il y a certes des situations historiques où la liberté de la personne n'est à peu près pas protégée par les institutions établies; il se peut alors qu'un révolutionnaire authentique mette l'accent sur les libertés collectives, comme préalable aux libertés personnelles : Castro, Ben Bella, Lénine... Mais quand les libertés personnelles existent, il serait *inconcevable qu'un révolutionnaire les détruise* au nom de quelqu'idéologie collective. Car le but même de la collectivité, c'est de mieux assurer les libertés personnelles. (Ou alors on est fasciste...) C'est pour cela qu'au Québec aujourd'hui il faut parler de contre-révolution séparatiste.[2222]

Au-delà de son admiration connue pour les révolutionnaires communistes (hors Québec), on note que l'« idéal historique concret » de la « cité véritablement chrétienne » conçue par Trudeau prend forme. En effet, qu'arriverait-il du Canada, dans le grand procès qu'est le progrès de l'Histoire, celui qui « prépare l'avenir », s'il

---

[2221] *Ibid.*, p. 360-361.
[2222] *Ibid.*, p. 364.

parvenait à dépasser les nationalismes, à faire valoir la « sainte liberté » des personnes, en incluant les « valeurs universelles » que contiennent leurs mœurs et les coutumes « ethniques », et si pour cela le Canada osait d'être « révolutionnaire » – « authentiquement », à l'aune d'une « politique fonctionnelle » que précèderait une « table rase »?

> Les jeux sont faits au Canada : *il y a* deux groupes ethniques et linguistiques; chacun est trop fort, trop bien enraciné dans le passé et trop bien appuyé sur une culture mère, pour pouvoir écraser l'autre. Si les deux collaborent au sein d'un État vraiment pluraliste, le Canada peut devenir un lieu privilégié où se sera perfectionnée la forme fédéraliste de gouvernement, qui est celle du monde de demain. Mieux que le melting-pot américain, le Canada peut servir d'exemple à tous ces nouveaux États africains et asiatiques [...] qui devront apprendre à gouverner dans la justice et la liberté de leurs populations polyethniques. Cela en soi ne suffit-il pas à dévaloriser l'hypothèse d'un Canada annexé aux États-Unis?... Le fédéralisme canadien est une expérience formidable, il peut devenir un outil génial pour façonner la civilisation de demain [...] Ainsi, par un juste retour des choses, et comme un gage à la vitalité de l'homme, la victoire est promise à la nation qui, ayant renoncé à son nationalisme, aura enjoint à chacun de ses membres d'employer ses énergies à la poursuite de l'idéal le plus large et le plus humain.[2223]

L' « idéal historique concret » de la « cité véritablement chrétienne », qu'il serait possible de réaliser au Canada, ne serait pas américain, ni anti-américain, mais *encore mieux* que l'Amérique. C'est même en dépassant l'Amérique libérale sur sa gauche pluraliste et universaliste que tous les problèmes historiques des Canadiens français seraient réglés. L'« avant-garde » personnaliste canadienne assurerait l'épanouissement de tout un chacun. Le difficile progrès garantirait une survie vertueuse, à laquelle devrait aspirer la « province » du Québec.

> Si le Québec devenait cette province exemplaire, si les hommes y vivaient sous le signe de la liberté et du progrès, si

---

[2223] Pierre Elliott Trudeau, « La nouvelle trahison des clercs », *op. cit.*, p. 165-167.

> la culture y occupait une place de choix, si les universités étaient rayonnantes, et si l'administration publique était la plus progressive du pays – et rien de tout cela ne présuppose une déclaration d'indépendance! – les Canadiens français n'auraient plus à se battre pour imposer le bilinguisme : la connaissance du français deviendrait pour l'anglophone un *status symbol*, cela deviendrait même un atout pour les affaires et pour l'administration [...] Une telle entreprise est immensément difficile, mais possible. Elle nécessite plus de cran que de gueule.[2224]

Ainsi de l'« engagement héroïque » de l'avant-garde trudeauiste dans la Cité *démocratisée* et *laïcisée*, passée de la jeunesse d'*Action catholique* à la revue *Cité libre*. Comme l'écrit E.-Martin Meunier, il est aisé de reconnaître à la conception trudeauiste de la cité véritablement libre son engagement pour la refondation libérale, multiculturaliste, centralisée et chartiste du Canada, couronnée du rapatriement uniléral de la Constitution en 1982[2225]. On y reconnaît aussi les contours de l'idéal historique concret de Jacques Maritain suite à son exil aux États-Unis, c'est-à-dire une Amérique améliorée, rehaussée par sa conversion canadienne aux valeurs personnalistes, dotée d'une « philosophie explicite » et d'une constitution conséquente.

> Rien ne dépassera cependant l'inscription légale et même constitutionnelle des préceptes personnalistes car, Constitution oblige, son droit informe et ordonne toutes les autres lois : comme si l'horizon personnaliste du droit canadien détenait en quelque sorte la pleine souveraineté du pays. Œuvre du gouvernement libéral du premier ministre Pierre-Elliott Trudeau avec comme secrétaire d'État nul autre que G. Pelletier, la loi canadienne sur les droits de la personne (1977) précédera de peu la mise sur pied de la commission des droits de la personne. La réforme de la Constitution canadienne (1982) basée explicitement sur le respect du droit des personnes poursuivra plus loin encore la même logique. Contre les abus potentiels d'un État de plus en plus

---

[2224] *Ibid.*, p. 167.
[2225] Lire à ce sujet Guy Laforest, *Trudeau et la fin d'un rêve canadien*, Sillery, Septentrion, 1992.

> bureaucratisé, et surtout contre les nationalismes menaçants, les politiciens de l'époque Trudeau sentaient le besoin de protéger la liberté de la personne. L'État devait se donner pour tâche de garantir la primauté de la personne contre tout système oppresseur, sinon contre lui-même.[2226]

Sous ce prisme de l'« américanité » maritainienne, on comprend peut-être mieux pourquoi le projet de refondation du Canada a pu séduire un certain Canada anglais, qui connut alors sa propre « révolution tranquille »[2227]. Le protestantisme est non seulement épris de liberté individuelle, mais également d'une conception « communautariste » du lien social, calqué sur la multiplicité fondatrice des sectes protestantes, mais aussi sur la forme impériale britannique, celle de la diversité inhérente à « l'indirect rule »[2228]. Qui plus est, au contraire du Québec, l'institutionnalisation de la différence nationale est moins nécessaire au Canada anglais, puisque la force d'inertie de la majorité démocratique et démographique lui assure sa pérennité. Il est alors loisible de décrier, comme le fait André Burelle, l'américanisation de la sphère politique canadienne. Mais il faut alors immédiatement ajouter qu'elle n'est pas que cela : la liberté personnelle, les politiques publiques « socialisantes » et « fonctionnelles », la consécration des communautés ethniques, réunies dans un bilinguisme individuel pan-canadien, lui donnent un visage proprement canadien et personnaliste, version Trudeau.

À ce titre, qui plus est, il est bien possible, que le personnalisme communautaire de Trudeau, inspiré de Jacques Maritain et d'Emmanuel Mounier[2229], ait été progressivement perverti par son hostilité foncière à l'égard du nationalisme, ce qui l'aurait mené à refuser toute reconnaissance politique et constitutionnelle de la

---

[2226] E.-Martin Meunier, « La postérité personnaliste de la "Révolution tranquille" au Québec », Olivier Dard et Étienne Deschamps (dirs.), *Les relèves en Europe d'un après-guerre à l'autre. Racines, réseaux, projets et postérités*, Bruxelles, P.I.E.-P. Lang, 2005, p. 424.

[2227] José E. Igartua, *The Other Quiet Revolution: National Identities in English Canada, 1945-1971*, Vancouver, UBC Press, 2006.

[2228] Hubert Guindon, « La Couronne, l'Église catholique et le peuple canadien-français ou les racines historiques du nationalisme québécois », *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1990, p. 135-153.

[2229] André Burelle, *op. cit.*

société distincte québécoise, ce que l'on observe dès son appui aux politiques sur le multiculturalisme (qui tranchent avec le biculturalisme préconisé par la Commission Laurendeau-Dunton, 1963-1969), dès son opposition à la Charte de Victoria (tous deux en 1971 suite à la Crise d'octobre de 1970), jusqu'à sa dénonciation féroce des accords constitutionnels du Lac Meech (1987) et de Charlottetown (1992). En cela, André Burelle, la plume francophone des discours politiques de Trudeau, mais aussi Gérard Pelletier, le compagnon de Trudeau en politique et à *Cité libre*, auraient été « trahis »[2230]. Mais il se peut aussi que Trudeau eût une vision assez claire de ses priorités, repérables dès *Cité libre*, que la vie politique l'aurait ensuite conduit à préciser et à implanter[2231]. En pareil cas, c'est peut-être l'échelle de valeurs de Trudeau qui aurait été sous-estimée par ses collaborateurs, tout comme l'absolu de la liberté personnelle hissée à son sommet. Chose certaine, un « néo-nationalisme canadien » voyait le jour, différent de celui, bi-national, tant espéré par Henri Bourassa, quoique sensible à certaines de ses craintes quant à la vertu du nationalisme canadien-français. Cette crainte (limite) se fait en quelque sorte projet (maximal) chez Trudeau, au risque d'employer la violence (nous y ferons allusion plus loin). Cela, cet usage de la violence, Bourassa l'aurait probablement condamné au nom de sa lutte constante contre les impérialismes, et autres efforts ou « mesures de guerre ». Peut-être Trudeau était-il finalement plus proche des Arthur Maheux du Canada français[2232].

[2230] *Ibid.* Ce livre offre une belle démonstration du durcissement « progressif » de la pensée de Trudeau.

[2231] C'est ce que divers commentateurs répondront au livre d'André Burelle, qui s'étonnera que l'on puisse prêter une aussi grande cohérence d'intention à Trudeau. Lire à ce sujet : « Autour d'un livre: Pierre Elliott Trudeau : l'intellectuel et le politique. Témoignage et archives personnelles d'un conseiller du premier ministre Trudeau, d'André Burelle », *Argument*, vol. 9, n° 2, 2007.

[2232] Nous renvoyons de nouveau au beau texte de François-Olivier Dorais. François-Olivier Dorais, « La querelle Maheux/Groulx. Retour sur une controverse bien de chez nous », *Argument. Exclusivités web 2017*, http://www.revueargument.ca/article/1969-12-31/701-la-querelle-maheuxgroulx-retour-sur-une-controverse-bien-de-chez-nous.html (consulté le 18 septembre 2017).

3.2 Le parcours d'engagement « radical » de Pierre Vallières (1938-1998) – la refondation décolonisatrice et marxiste du Québec

Le parcours d'engagement de Pierre Vallières est autrement plus sinueux que celui de Pierre Elliott Trudeau. Tandis que Trudeau est né dans l'aisance d'Outremont, où tous les rêves semblent possibles à l'individu bien né si on le laisse libre de son destin, Pierre Vallières a vu le jour dans un quartier ouvrier défavorisé de Montréal, à Hochelaga-Maisonneuve, d'où lui et sa famille déménagèrent à Ville Jacques-Cartier, alors de « triste réputation »[2233]. Sa mère était pieuse et le dédiait au sacerdoce, ce qu'il tenta sans succès chez les Franciscains; son père, travailleur d'usine, l'initia jeune au discours contestataire et syndical. Vallières fit de cette double filiation une vocation révolutionnaire.

Dès l'âge de 17 ans, Vallières rédigea un premier roman auprès de Gaston Miron. Deux ans plus tard, en 1957, il signa des textes dans *Le Devoir*, puis dans *La Presse* et *Cité libre*. Les 15 à 24 ans, qui comptaient pour 14% de la population québécoise en 1960, en représentaient 20% en 1970[2234]. Cette jeunesse dont Pierre Vallières est l'un des hérauts, qui fut admirative de ses ainés de *Cité libre* lors de leur combat contre le régime duplessiste, souhaitait porter plus loin la révolte personnaliste qu'ils avaient initiée. Ces jeunes cherchaient en fait à porter la révolution personnaliste plus bas – vers les couches paupérisées et marginalisées de la société – et à la porter plus profondément – jusqu'aux structures qui rendaient possible l'aliénation. L'épanouissement intégral de l'homme atteignit avec Pierre Vallières une radicalité de pensée et d'action qui n'était pas celle du « libéralisme républicain » trudeauiste, mais cette fois celle d'une gauche « marxisante et

---

[2233] Pierre Vallières, *Paroles d'un nègre blanc*, anthologie préparée par Jacques Jourdain et Mélanie Mailhot, Montréal, Vlb éditeur, 2002, p. 25.
[2234] *Ibid.*, p. 19.

décolonisatrice », « prototype »[2235] selon certains de la théologie de la libération, celle dont s'inspireront entre autres les « politisés chrétiens »[2236] du Québec des années 1970, ceux que l'on retrouvait notamment dans la revue jésuite *Relations*. Est-il possible, se demande E.-Martin Meunier, que le socialisme de Vallières « fût, en partie du moins, un personnalisme radicalisé? » En effet, poursuit Meunier, Pierre Vallières

> a toujours détesté le mode de vie bourgeois. Sa principale résistance résidait essentiellement dans l'affirmation de la dignité de la personne. S'il a rapidement fait siens les espoirs de la contre-culture des années 1970, c'est non seulement parce qu'elle représentait « une nouvelle expression – radicalisée de l'intention personnaliste », mais parce que, comme l'a dit Pierre Maheu [de *Parti Pris*], « il faut réinventer l'homme » et espérer « la lumière d'un âge nouveau dans les yeux d'hommes nouveaux »[2237].

L'un des premiers textes qu'écrit Pierre Vallières dans la revue *Cité libre*, en mai 1963, porte sur la pensée d'Emmanuel Mounier : « elle est sans doute le fruit d'une profonde intériorisation et d'une longue maturation. Il s'agira peut-être d'une des lectures les plus riches et originales de la pensée de Mounier rédigée par un auteur québécois. »[2238] En 1962, Vallières était heureux de participer à *Cité libre* : « j'ai pu croire à ma vocation d'intellectuel engagé, sous l'effet de l'exaltation et du

---

[2235] C'est la thèse audacieuse et attrayante de Carly Lynn Ciufo, *PARTI*PRIESTS *and* FRÈRE*QUISTES?* Parti Pris, *the* Front de libération du Québec, *and the Catholicity of Québécois Anticlericalism, 1963-1970*, mémoire de maîtrise en histoire, Queen's University, 2012. Il fournit une lecture-limite de l'engagement marxiste décolonisateur alimenté voire inspiré de principes personnalistes, dans Parti Pris et le Front de libération du Québec. Lire aussi Jean-Marc Piotte, *La communauté perdue. Petite histoire des militantismes*, Montréal, VLB éditeur, 1987.

[2236] Gregory Baum, « "Politisés chrétiens" : A Christian-Marxist Network in Quebec, 1974-1982 », *The Church in Quebec*, Ottawa, Novalis, 1991, p. 67-89.

[2237] « Son parcours nous fournit des données précieuses pour comprendre une part de la spécificité du *socialisme d'ici*. À vrai dire, après pareille exploration, il m'apparaîtrait inopportun d'étudier la nature de la gauche québécoise des années 1960-1970 sans analyser l'importance du personnalisme chrétien » E.-Martin Meunier, « De Mounier à Marx : une énigmatique transition. Quelques hypothèses issues du parcours intellectuel de Pierre Vallières », Lucille Beaudry et Marc Chevrier (dirs.), *Une pensée libérale, critique ou conservatrice? Actualité de Hannah Arendt, d'Emmanuel Mounier et de George Grant pour le Québec d'aujourd'hui*, Lévis, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 130-131, 132.

[2238] *Ibid.*, p. 125.

bel accueil de l'équipe de *Cité libre*. Mais de plus en plus je prends conscience de ma vraie, de ma seule vocation : *être chrétien.* »[2239] Ce « mais » en annonce d'autres... Dans ce texte sur Mounier, c'est bien une philosophie catholique de l'action des plus exigeantes qu'il expose :

> On a sans doute été surpris d'apprendre que la philosophie, loin d'être un ensemble de spéculations abstraites sans intérêt pour la conduite de la vie, est avec l'art et la religion, une force spirituelle qui, d'homme à homme, éveille l'humanité aux grands desseins auxquels elle est appelée, oppose sans cesse à l'insignifiance où elle voudrait se laisser dissoudre la plénitude à vivre, l'empêche souvent de sombrer dans la barbarie en maintenant au cœur de la vie humaine l'exigence de l'esprit, l'insatisfaction qui introduit une inquiétude, « ouvre un ébranlement » (Péguy), renvoie l'homme en même temps à sa misère et à sa grandeur, l'accule au choix et au dépassement. On nous avait habitués à considérer la philosophie comme un recueil de jugements définitifs, alors qu'elle ne peut être en réalité qu'un risque, une aventure, dont le choix comprend des engagements que les hommes les plus « forts » ne se permettent que difficilement.[2240]

« Passionné du réel », Emmanuel Mounier loge dans la conscience de l'homme une inquiétude qui pousse à la « révolte », à l'engagement entier de soi pour autrui, écrit Vallières :

> Sa philosophie n'est pas une assurance contre l'angoisse, le mal et le risque; au contraire, elle part d'une prise de conscience aiguë et physique du mal, du désordre établi, des aliénations et des oppressions. Dès le début, Mounier est révolté et appelle à la révolte; plus profondément encore, il est déchiré et appelle à l'unité.[2241]

Cet engagement ne saurait faire fi des structures sociales dans lesquelles évolue l'homme, car elles le conditionnent en partie, jusqu'au plus profond de sa conscience

---

[2239] Pierre Vallières, *Paroles d'un nègre blanc*, *op. cit.*, p. 41.
[2240] Pierre Vallières, « Emmanuel Mounier », *Cité libre*, n° 57, mai 1963, dans Yvan Lamonde (dir.) en collaboration avec Gérard Pelletier, *op. cit.*, p. 59.
[2241] *Ibid.*, p. 60.

personnelle et spirituelle, qu'il importe tout autant, sinon d'abord de libérer, de se réapproprier réflexivement et volontairement :

> Les déterminismes nombreux et serrés que les savants ont découverts sont pour Mounier autant de notes à la gamme de la liberté humaine. Mais le spirituel aussi est une infrastructure et aucun conditionnement individuel ou collectif ne peut rendre compte de certains choix responsables que pose l'homme dans l'intention profonde qu'il forme, un jour ou l'autre, quant à la direction de sa vie personnelle.[2242]

En cela, les hommes « les plus forts » doivent œuvrer selon Mounier, tel que lu par Vallières, à éveiller chez autrui cette responsabilisation de soi, sans laquelle il ne saurait y avoir ni de sujet libre, ni de personne au sens plein du terme, ni par là de société vitalement chrétienne :

> L'acte principal de la personne doit être *de susciter avec d'autres une société de personnes dont les structures, les mœurs, les sentiments et finalement les institutions soient marqués par leur nature de personnes*. Ce qui commande un engagement, car à chaque pas l'homme doit se secouer contre l'assoupissement, s'adapter à la révélation nouvelle, s'épanouir au paysage humain qui s'unifie en se personnalisant.[2243]

Cette révolte totale de la personne comme engagement conscient de soi en faveur d'un autrui appelé à se personnaliser, à s'élever au statut plénier de la personne, est un sport de combat intégral. Mounier, écrit Vallières, « ne peut s'empêcher d'appeler les hommes au combat. Les vérités se pervertissent parce qu'elles sont séparées; il faut refaire à tout prix l'unité, l'unité du corps avec l'esprit, celle de la société avec l'homme »[2244]. Sport de combat qui mène certes à s'opposer à la société en vue de la personnaliser, mais d'abord à s'opposer à soi, à sa propre paresse, qui est aussi la tendance innée à la satisfaction immédiate, à la tranquillité d'esprit, coutumière et

---

[2242] *Ibid.*, p. 61.
[2243] *Ibid.*, p. 62.
[2244] *Ibid.*

médiocre. L'angoisse, ainsi que la mauvaise conscience, seraient des vertus essentielles au procès de la personnalisation. Ainsi de la « morale de l'insatisfaction », décrite par Vallières :

> Rien n'est donné. Ni l'équilibre humain, chair et esprit. Ni la communion authentique. Ni la liberté. Ni la vérité. Ni la justice sociale. Ni la paix. Ni le bonheur. Ce qui s'oppose à la moralité, pour Mounier, ce n'est pas l'immoralité, la faute, le péché, mais « l'abandon à l'automatisme impersonnel de l'instinct ou de l'habitude ». Rien ne lui répugne autant que la morale des compromis entre « les exigences de valeurs et les forces prémorales » qui ne fait qu'entretenir une médiocrité égocentrique, indifférente et aveugle [...] Ce n'est pas le souci de l'intégrité individuelle qu'il faut entretenir partout, mais « l'insatisfaction et le drame de la liberté ». Car « la fin de l'inquiétude, c'est la fin de la moralité, et de la vie personnelle ».[2245]

À l'instar de Trudeau, Vallières fait de certaines « valeurs » un horizon qui n'est pas qu'*a priori* abstrait, mais qui dit le monde, qui dit la vie, et qu'il importe de découvrir et d'incarner sans concession. Chez lui aussi, l'engagement marxiste pointe :

> Comme pour les marxistes, l'histoire concrète des hommes est pour Mounier la vérification de toutes les valeurs et le lieu d'insertion de toute vérité [...] Non pas qu'il réclame un « système » complet de valeurs politiques, sociales et culturelles, mais plutôt un engagement total qui compromette toute la vie de l'homme – et non seulement ses idées –, en vue d'un monde où l'homme trouvera « sa juste mesure dans un climat de grandeur et de lutte ». L'harmonie entre les hommes, la fraternité, qu'il appelle de ses vœux, n'est pas la perfection d'un ordre, mais celle « d'une liberté combattante, et combattant serré », subsistant dans les échecs [...] Il n'a pas de solutions toutes faites à nous offrir, mais une perspective de valeurs au sein de laquelle nous pouvons faire des analyses concrètes et des choix qui nous soient propres [...] Seules les valeurs ont le pouvoir de nous engager totalement, car notre liberté ne peut se vivre à fond que dans

[2245] *Ibid.*, p. 63.

> sa liaison radicale avec l'absolu. C'est là le grand enseignement de Mounier. On va où l'on croit.[2246]

Mais nous l'avons vu, la révolution marxiste n'était plus nécessaire selon Trudeau, car les libertés personnelles étaient acquises au Canada – elles devaient seulement être protégées de tous, contre tous. Il n'en était rien pour Vallières, qui se trouvera rapidement à l'étroit chez *Cité libre* – comme partout d'ailleurs[2247]. Dans un texte tiraillé parut quelques mois après celui sur Mounier, et qui se voulait prendre la défense des citélibristes face au combat indépendantiste et socialiste d'une jeunesse (celle de la revue *Liberté* et de *Parti pris*), Vallières n'était néanmoins pas loin de donner raison à la jeunesse. L'intitulé du texte marque déjà une distance : « *Cité libre* et ma génération ». Le thème de la jeunesse à vocation « avant-gardiste » refait surface, cette fois contre les anciens jeunes – on trouve toujours plus jeune que soi.

> Pendant longtemps, les collaborateurs de *Cité libre*, – recrutés surtout parmi les hommes d'action qui ont maintenant quarante ans et plus et qui sont (ou ont été) engagés dans le mouvement ouvrier et la lutte antiduplessite – n'ont pas senti la nécessité du dialogue avec les plus jeunes. Les jeunes ne s'exprimaient d'ailleurs pas, mais lisaient *Cité libre*. Aucun d'entre eux ne jouait le rôle (propre à la jeunesse) de veilleur et d'éveilleur de conscience. *Cité libre* jouait pour eux ce rôle. Puis quelque chose s'est rompu avec la mort de Duplessis : le substrat des prises de position habituelle aux « gauchistes » a perdu d'un coup son apparente solidité pour faire apparaître dans une lumière crue le vide philosophique des intellectuels québécois. L'opposition à l'ancien régime ne pouvait développer à elle seule une authentique interrogation humaine. Il manquait aux idéologies politiques et aux lieux

---

[2246] *Ibid.*, p. 64-65.

[2247] C'est la thèse que défend Felipe Antaya. L'épanouissement intégral de la personne, qui n'accepte aucun repos, aurait causé une impatience et une insatisfaction permanentes chez Vallières – ce dont on ne peut douter, puisqu'il en fit une exigence de vie. L'originalité de la thèse d'Antaya est toutefois de l'ancrer dans un mal-être bien d'ici, celui de la réconciliation (avec) et de l'incarnation dans un milieu populaire canadien-français résolument catholique. Felipe Antaya, *Pierre Vallières ou le danger d'occulter le passé*, mémoire de maîtrise, Université du Québec à Trois-Rivières, 2011.

> communs des appels à la liberté [...] un « pourquoi » qui leur fut antérieur. Un « pourquoi » adressé à l'homme.[2248]

Il ne suffisait plus à Vallières (et à la nouvelle jeunesse de gauche) de critiquer l'ancien régime, d'en traquer les illusoires traces, alors même qu'un nouveau régime, tout aussi routinier et confortable, prenait ses aises. La critique devait se conjuguer à un projet qui en serait le prolongement positif. En cela, *Cité libre* faillissait à la tâche.

> En fait, le résultat le plus néfaste de l'héritage légué par l'administration Duplessis fut un climat d'esprit morne et gris, où chaque vieillard prématuré de la province saluait avec tristesse, selon le mot de Nietzsche, celui qu'il aurait pu être. Où étaient les accoucheurs de nouvelles valeurs et de comportements révolutionnaires? Les anciens thèmes de combats épuisés, il fallait bien trouver un nouvel ennemi : ce fut le clergé; et ainsi naquit le MLF [Mouvement laïque de langue française]. Mais ce nouveau combat ne fut pas très sérieux. On était monté à l'assaut d'une taupinière [...] Passé le niveau des activités professionnelles et des éditoriaux, nos intellectuels n'ont pas joué de rôle décisif dans nos vies. Certes, ils ont hissé les couleurs d'un drapeau et se sont battus pour elles, mais ils n'ont pas su introduire dans notre existence une inquiétude durable, ni la capacité de révéler et de contester notre destin à chaque tournant. L'engagement s'est trop tôt affadi et bureaucratisé [...] Et pendant ce temps, personne ne nous permettait de nous affronter à autre chose qu'à la vanité d'un système de valeurs sclérosé. Le nouveau régime libéral était devenu, après celui de Duplessis, le point de mire de l'univers. Quant à l'homme... on le renvoyait aux solutions toutes faites et tranquillisantes de la tradition de ce que l'on ne peut même pas oser appeler un humanisme.[2249]

[2248] Pierre Vallières, « *Cité libre* et ma génération », *Cité libre*, n° 59, août-septembre 1963, dans Yvan Lamonde (dir.) en collaboration avec Gérard Pelletier, *op. cit.*, p. 325.
[2249] Pierre Vallières, « *Cité libre* et ma génération », *op. cit.*, p. 325-326.

L'angoisse, autrement dit, s'était relâchée. La foi véritable n'était plus vive, ni même consciente[2250]. Et pour l'heure, Vallières ne trouvait pas cette foi angoissée chez les jeunes socialistes et indépendantistes.

> L'essentiel est de demeurer fidèle à sa conscience dans la réflexion, comme on demeure fidèle à sa responsabilité dans l'action. Cela ne va pas sans déchirement. Mais c'est ce déchirement lui-même qui nous apprend le respect de l'homme et de la vie. Ce déchirement, certains jeunes intellectuels, nationalistes, séparatistes, athées et marxistes tout neufs, ne semblent pas tellement l'éprouver; et c'est pourquoi, au fond, ils ne veulent rien respecter.[2251]

Vallières abat même sur eux les anathèmes typiques de *Cité libre*, où l'infantilité et le spectre totalitaire dominent. « Terriblement dogmatiques », « peur physique de la vérité », désir d'être des « esclaves », « fanatisme », « perspective totalitaire », « obsessions surgies du Québec occulte et anglophobe, encore noyé de culpabilité et d'anxiété infantile », « révolte d'adolescent »[2252]. Nationalisme et socialisme ne trouvaient pas (encore) grâce à ses yeux, pas plus qu'à ceux de Pierre Elliott Trudeau, nous l'avons vu plus haut[2253].

Et pourtant, si ce texte aux forts accents citélibristes prenait formellement leur défense, Vallières n'était déjà plus de *Cité libre*. Non seulement l'appel à un nouvel effort héroïque de l'engagement authentiquement chrétien s'y fait lancinant, mais la

---

[2250] C'est déjà un peu ce qu'il écrivait en 1957 dans *Le Devoir* : « Nos soi-disant catholiques évitent le plus possible d'aborder le problème de leur foi, et font comme s'ils ne croyaient pas – et croient-ils vraiment. De notre province "catholique" n'a encore surgi aucune œuvre catholique, tandis que l'on rencontre un peu partout des disciples de Char et de Camus. Je ne les méprise ni ne les plains, mais j'ai bien le droit de me demander : comment cela se fait-il? Est-ce la faute des éducateurs, des prêtres, des parents, de la société? Peu importe. Nous sommes parvenus à un âge où il devient puéril d'accuser les autres, pour se donner prétexte à refus global. Ceux qui, à dix-huit ans, ont rejeté la religion, se sont-ils déjà demandé pourquoi ils l'avaient perdue ou endormie? Non. Par réaction contre leur milieu, ils ont trouvé normal de prendre position contre ou du moins en retrait du catholicisme. Et jamais ils n'ont fourni une raison valable de leur choix. » Pierre Vallières, *Paroles d'un nègre blanc*, *op. cit.*, p. 31.
[2251] *Ibid.*, p. 327.
[2252] *Ibid.*, p. 328-330.
[2253] Pierre Elliott Trudeau, « Les séparatistes : des contre-révolutionnaires », *op. cit.*, p. 366.

révolution violente y fait progressivement tache d'encre. Tout était encore à faire pour Vallières.

> Seule l'incapacité de se fier à une valeur, comme la liberté, la vérité et l'amour, peut « justifier » l'inaction [...] Mais pour celui qui n'est pas devenu incapable de croire « en quelque chose », son moindre brin de foi l'engage, le rend responsable du monde. À la majorité d'entre nous, qui recherchons actuellement un langage, la foi et la passion font moins défaut que la peur, cette maudite peur héritée de ce pays et qui pourrait donner des névroses aux éléphants. Mais la peur se guérit par l'affrontement, et l'amour ne peut prendre forme sans une certaine violence. Gandhi, le non-violent très estimé des silencieux, eut un jour ce mot peu connu : « Je risquerais mille fois la violence, plutôt que l'émasculation de toute une race. » « La personne, écrivait Mounier, prend conscience d'elle-même non pas dans une extase, mais dans une lutte de force...[2254]

Vallières refuse de botter en touche. Il interpelle directement *Cité libre* :

> J'ai parlé d'une majorité de silencieux. Il s'agit bien entendu d'une majorité au sein du groupe mal défini de ceux qui, au Québec, réfléchissent et songent, d'une manière ou d'une autre, à s'engager, c'est-à-dire à vivre une vie authentique. Combien sont-ils? Combien sommes-nous? D'après ce que je peux savoir, nous sommes au moins quelques-uns à adresser à *Cité libre* (et aux autres) une interrogation nouvelle : par cette exigence grandissante en nous d'éprouver jusqu'au fond et d'éclairer la structure tragique de notre destinée, personnelle et collective.[2255]

Vallières conclut son texte en précisant sa pensée. C'est moins la question nationale et la proposition marxiste qu'il rejette finalement que leur refus, à son avis, de vivre pleinement l'exigence d'authenticité qui est indissociablement celle d'une liberté intégrale[2256]. En cela, écrit Vallières, « [j]'ignore si nos aînés peuvent faire route avec

---

[2254] Pierre Vallières, « *Cité libre* et ma génération », *op. cit.*, p. 332.
[2255] *Ibid.*, p. 333.
[2256] « Si je parle de socialisme, c'est parce que je ne crois pas au capitalisme libéral comme régime ou "milieu" digne de l'homme. Si je parle, tout de suite après, de liberté, c'est que ma génération ne

nous, hors des sentiers battus. Et ce qui est plus grave, j'ignore si, devant compter sur nous-mêmes, nous pourrons nous unir, et d'abord nous reconnaître »[2257]. Personnalisation et socialisation vont désormais de pair.

> Mais je m'obstine à croire qu'un rassemblent authentique, dans la fraternité de la lutte et de la réflexion, est possible au Québec aussi bien qu'ailleurs, en vue d'une révolution qui devra cesser d'être un mythe pour devenir une volonté radicale de travailler au changement d'une société dominée par une économie véreuse, une politique d'intérêts financiers et une culture individualiste. La socialisation du monde et la promotion des masses demeure la réalité la plus profonde, et c'est sur cette réalité que doit s'appuyer notre engagement, si nous ne voulons pas passer aux yeux des hommes qui subissent l'oppression pour des bureaucrates décharnés en mal d'avoir une foi qui les oblige à voir sans cesse la peine des hommes. L'âme des chrétiens prend trop souvent la fuite devant la violence à faire au monde pour le transformer. Ce serait un vrai malheur si ma génération, « héritière de Dieu », comme dirait Saint-Exupéry, se déchargeait sur les professions bien tranquilles du soin de restaurer l'homme au-dessus des objets et de combattre pour cette primauté de l'homme qui « fonde la seule Égalité et la seule Liberté qui aient une signification », la primauté de l'homme sur l'individu chosifié. Et combattre ainsi pour l'homme, c'est combattre à la fois contre ses ennemis et contre soi-même. C'est une aventure totale, qui exige d'être vécue collectivement par des hommes fortement personnalisés.[2258]

Peu temps de temps après la publication de ce texte, paru en février 1964, Vallières signe un texte qui sera son dernier à *Cité libre* (à notre connaissance). Il sera un mois plus tard mis au ban de *Cité libre*, Gérard Pelletier prétextant, suivant la tradition citélibriste, la diffusion du « nationalisme ethnique »[2259]. L'intitulé de ce

---

reconnaît plus que cette valeur-là, ou du moins lui accorde la priorité sur toutes les autres. » *Ibid.*, p. 336.

[2257] *Ibid.*, p. 337.

[2258] *Ibid.*

[2259] Pierre Vallières, *Paroles d'un nègre blanc*, *op. cit.*, p. 58.

dernier texte est éloquent : « Sommes-nous en révolution? » Et Vallières de répondre par la négative. Aucune révolution n'est possible si elle est tranquille :

> révolution « tranquille », « pacifique », « démocratique », comme on dit dans nos milieux, cette révolution libérale qui consiste à s'asseoir à son tour confortablement dans les *chesterfields* du capitalisme. Depuis le temps qu'on nous casse les oreilles avec cette révolution verbale, qui sert d'étendard à Jean Lesage, comme l'autonomie fleurdelysée servait de drapeau à feu Duplessis, il ne serait peut-être pas inutile de nous demander, au moins une fois, si oui ou non nous sommes en révolution au Québec.[2260]

Vallières n'en reconnaît pas moins, derechef, le mérite de la génération citélibriste, qui a libéré la parole au Québec et a rendu possible un engagement plus poussé. Il partage avec elle la critique du régime clérico-nationaliste duplessiste[2261]. Mais le nationalisme libéral et petit-bourgeois, comme la sociale-démocratie bureaucratique et capitaliste, ne suffit plus. Nous l'avons vu plus haut, il se moque du combat des « laïcards » du MLF partis à l'assaut d'une Église qui a concédé la Révolution tranquille. L'Absolu concret est plus exigeant.

> Peut-être faudrait-il entreprendre d'aller une fois pour toutes au bout de nos raisonnements, sans redouter les conclusions. Il ne manque pas de pseudo-politiques chez nous, qui s'imaginent qu'avec un minimum d'idées et d'humanisme il est possible de percevoir sûrement la signification effective d'une situation donnée [...] Ne sont-ils pas tous deux [idéalistes et réalistes] dans des absolus arbitraires : chez l'un, l'absolu de la liberté de conscience; chez l'autre, l'absolu de la liberté d'action. Deux absolus de liberté qui, au fond, empêchent la liberté concrète, celle du risque. Pour travailler à la révolution, peut-être importe-t-il avant tout de définir l'efficacité qui nous est permise en faisant abstraction de tous

---

[2260] Pierre Vallières, « Sommes-nous en révolution? », *Cité libre*, n° 64, février 1964, dans Yvan Lamonde (dir.) en collaboration avec Gérard Pelletier, *op. cit.*, p. 338.

[2261] Pour qui en douterait, il suffit de lire quelques pages de *Nègres blancs d'Amérique*, publié en 1968 d'une prison de New York, notamment le chapitre consacré à la « Grande noirceur » (p. 209-280). On remarque toutefois combien Vallières semble surtout reprocher à l'Église de ne pas avoir été à la hauteur de sa mission apostolique, radicalement évangélique. Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, Montréal, Éditions TYPO, 1994.

> les absolus du monde (si c'est possible) et en nous contentant, une bonne fois, de choisir ce que nous voulons, au lieu d'en faire une perpétuelle délibération [...] Lorsque nous commencerons à préférer l'efficacité aux rêves, la ferveur à la grandiloquence, la rue aux salons de Westmount et le travail à la facilité, peut-être alors pourrons-nous espérer, comme plusieurs le souhaitent, promouvoir efficacement le socialisme au Québec et apporter une réponse réaliste aux exigences que l'éveil nationalisme commence à susciter au sein de la collectivité canadienne-française. Tout est encore permis au Québec.[2262]

La suite de l'histoire est connue, et fait partie de la conscience historique québécoise. Pierre Vallières deviendra la figure de proue de la révolution socialiste et indépendantiste (la seconde pour la première) des années 1960 et 1970, ainsi que l'un des intellectuels organiques du Front de libération du Québec (FLQ). Il aura trouvé chaussure à son pied, un temps du moins, dans le marxisme décolonisateur et psychologisant (« spirituel » diraient d'autres) de Franz Fanon, Jacques Berque et Albert Memmi. Plus exactement, il y trouva une méthode en vue de la libération et de l'épanouissement authentiques de l'homme – une personnalisation et une socialisation économiques, culturelles, politiques, nationales, psychologiques et spirituelles. Il fondera la revue *Révolution québécoise* (1964-1965), qui fera corps deux ans plus tard avec *Parti Pris* (1963-1968), où il retrouvera certains anciens citélibristes. Comme l'écrivent Stéphanie Angers et Gérard Fabre,

> c'est précisément cet aspect du projet partipriste qui modifie le paysage intellectuel québécois des années soixante. La conjugaison inédite du socialisme et de l'indépendantisme produit un cocktail attirant, qui pousse les citélibristes Gagnon, Rioux, Vadeboncoeur et Vallières à épouser la cause nationaliste. En d'autres termes, les interdits portant sur une adhésion à cette cause jugée naguère rétrograde ne fonctionnent plus : pour beaucoup d'intellectuels désormais, elle ne déroge pas, mais au contraire répond à leur exigence de justice sociale. Ainsi *Cité libre* et *Parti Pris* s'affrontent

[2262] Pierre Vallières, « Sommes-nous en révolution? », *op. cit.*, p. 346, 345.

> sur la définition de la question nationale : archaïque pour la première, facteur d'émancipation du peuple québécois pour la seconde.[2263]

En 1965, Pierre Elliott Trudeau s'envole en politique fédérale sous la bannière libérale, tandis que Pierre Vallières s'enfonce secrètement dans la lutte révolutionnaire felquiste[2264]. La révolution personnaliste se fait d'en haut chez l'un, par le biais des Chartes et des tribunaux, tandis qu'elle se fait d'en bas chez l'autre, par le biais de l'action de terrain, de l'action violente auprès du peuple. Elle se fait par-devers le peuple québécois chez l'un, elle ne saurait se faire que pour lui chez l'autre. Elle est « personnaliste » chez Trudeau, indissociablement « communautaire » chez Vallières. Elle aura chaque fois fait appel à des « valeurs » universelles fondées en raison, qui semblent justifier l'usage de la violence révolutionnaire, sous diverses modalités. Trudeau et Vallières se font d'ailleurs face en 1970, lors de la Crise d'octobre. Pour Vallières, c'est désormais Trudeau le « fasciste », après que celui-ci ait promulgué la Loi des mesures de guerre (1970) au nom de la lutte contre le FLQ, qui venait de kidnapper James Richard Cross, l'attaché commercial du Royaume-Uni, ainsi que le ministre provincial québécois du Travail, Pierre Laporte (qui sera retrouvé mort avec un crucifix autour du cou, avec lequel il aurait présumément été tué). L'un kidnappe, pose des bombes, fait lire un manifeste de libération nationale à la radio, l'autre emprisonne, met en détention préventive des centaines de militants, intellectuels et artistes indépendantistes et socialistes, fait patrouiller les rues de Montréal par des soldats et des blindés[2265]. Dans l'un et l'autre des cas, l'absolu de la liberté posée en Valeur aura trouvé sa méthode d'action profane dans le temporel, libérale-républicaine chez Trudeau, marxiste tiers-mondiste chez Vallières.

Il n'empêche, chez l'un comme chez l'autre, le personnalisme à saveur plus ou moins socialiste et socialisant est visible. Ce constat, nous semble-t-il, est

---

[2263] Stéphanie Angers et Gérard Fabre, *op. cit.*, p. 119.
[2264] Pierres Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, *op. cit.*, p. 453.
[2265] Pierre Vallières, *Paroles d'un nègre blanc*, *op. cit.*, p. 175.

particulièrement visible chez Pierre Vallières, et peut-être moins connu. Là où Trudeau aura déçu ses proches par son intransigeance de pensée et son intransigeance pratique contre le nationalisme québécois par définition fasciste, Vallières décevra les siens par une intransigeance plus pragmatique, plus diversement incarnée, se désolidarisant au tournant des années 1970 de la lutte armée felquiste. Il appuiera le Parti québécois, sans cesser de le critiquer pour son « étapisme » et sa mollesse « social-démocrate », en privilégiant néanmoins la transformation démocratique de la société, jugée plus immédiatement efficace. De même, il retournera en fin de vie à sa première sensibilité franciscaine[2266]. Sa parenthèse felquiste, auquel on le reconnaît volontiers, n'est qu'un moment de son parcours d'engagement, où son désir de transformation de la société, s'il s'y fait brûlant, ne rompt pas avec son engagement chrétien, qui le précède en amont et qu'il poursuit en aval[2267]. De fait, une lecture personnaliste de son parcours aiderait peut-être à mieux comprendre l'apparent « électisme »[2268] des marxistes tiers-mondistes québécois d'alors[2269]. Ne souhaitait-il pas, après tout, une « société juste, humaine et fraternelle »[2270]?

En cela, son parcours n'en témoigne peut-être que mieux de l'évolution de la gauche personnaliste québécoise, celle que Gregory Baum associe à la théologie de la

---

[2266] Pour en savoir plus sur la religiosité de Vallières, lire notamment Constantin Baillargeon, *Pierre Vallières vu par son professeur de philosophie*, Montréal, Médiaspaul, 2001.

[2267] On pourrait d'ailleurs se demander s'il n'y a pas là un lien supplémentaire à faire, tant le moment felquiste fut celui de son marxisme le plus affirmé, tant le catholicisme a autrement pour caractéristique de favoriser une « politique de la modération », notamment en posant des balises éthiques à l'action.

[2268] Marc Laurendeau, *Les Québécois violents. La violence politique 1962-1972*, Éditions Boréal, Montréal, 1990, p. 77.

[2269] « Optant pour la révolution spontanée (psychologiquement déterminée) plutôt que par la révolution "historique" (conditionnée par la maturité des conditions économiques et sociales) – malgré leur [FLQ] adoption de l'idéologie marxiste-léniniste orthodoxe, et même son internationalisme, sur le plan théorique – et n'intégrant pas leur lutte armée à une lutte de parti, il se trouvaient, au départ, à inscrire leur action dans la voie de l'hérésie. Ils ont raisonné en marxistes orthodoxes mais se sont comportés en anarchistes [...] formellement, Vallières rejette l'anarchisme [...] [mais] il reste que les conceptions idéalistes de Vallières frôlent parfois l'anarchisme : il rêve d'un gouvernement qui libérerait l'homme des contraintes [...] il imagine une structure sociale vraiment égalitaire, c'est-à-dire libre pour tous, fraternelle et coopérative, au sein de laquelle chaque individu pourrait s'accomplir davantage en tant que personne. » *Ibid.*, p. 49, 78.

[2270] Robert Comeau, Daniel Cooper, Pierre Vallières (dirs.), *FLQ : un projet révolutionnaire. Lettres et écrits felquistes (1963-1982)*, VLB Éditeur, Outremont, 1990, p. 151.

libération, populaire auprès de *Relations*. L'« option préférentielle pour les pauvres » se fera progressivement « option préférentielle pour les opprimés »[2271]. Elle mènera Vallières à pronostiquer, en 1982, la venue d'un monde tendanciellement « post-national ». Il lui semble que les nouvelles technologies et la mondialisation pavent la voie aux « nouveaux mouvements sociaux »[2272]. Il s'engage la même année auprès de l'Association pour la défense des droits des gais et lesbiennes, et « conclut rapidement que l'homme hétérosexuel est misogyne »[2273]. Quelques années plus tard, « il remonte aux origines du conflit israélo-palestinien [et] [condamne] les dirigeants israéliens qui, de son point de vue, se sont transformés en bourreaux »[2274], en « totalitarisme israélien »[2275]. Il appelle en 1987 à « abattre toutes les barrières et franchir toutes les frontières (géopolitiques, économiques, religieuses, psychologiques, sexuelles ou autres) ». « Voilà le seul geste qui compte », écrit-il, « un geste qui peut se passer de capital, mais qui ne peut absolument pas se passer de l'homme »[2276]. En cela, terminons avec cette citation qui résume bien son combat et sa proximité contrastée d'avec Trudeau, l'homme d'Outremont : « pour que les droits et libertés officiellement reconnus par les chartes deviennent des réalités palpables pour l'ensemble des citoyens, et non seulement pour une minorité plus riche et plus privilégiée, il faudrait concevoir et développer de nouveaux rapports sociaux. »[2277] Tout au long de sa vie, il lui aura été « honteux d'être privilégié »[2278].

[2271] Lire à ce sujet Gregory Baum, *Compassion et solidarité*, *op. cit.*, ainsi que Gilles Labelle, « La Révolution tranquille interprétée à la lumière du "problème théologico-politique" », *op. cit.*
[2272] Pierre Vallières, *Paroles d'un nègre blanc*, *op. cit.*, p. 188.
[2273] *Ibid.*
[2274] *Ibid.*, p. 198.
[2275] *Ibid.*, p. 214.
[2276] *Ibid.*, p. 204.
[2277] *Ibid.*, p. 233.
[2278] Pierre Vallières, *Paroles d'un nègre blanc*, *op. cit.*, p. 46-49. Nous n'avons pas voulu trouver un vis-à-vis historique à Vallières. S'il fallait en trouver un, ce serait peut-être les mouvements nationalistes et corporatistes « radicaux » de *Vivre* et de *La Nation* des années 1930 : indépendantisme, rupture politique; une pensée catholique et nationale poussée à une radicalité politique proscrite à Rome. Deux raisons nous retiennent toutefois, au-delà du « crédit d'humanisme » donné presque spontanément à la pensée de gauche, même marxiste, même communiste... D'abord parce que le FLQ est finalement une parenthèse dans la vie de Vallières. Mais aussi parce que contrairement aux années 1930, l'indépendantisme comme liberté de la personne et désaliénation tiers-mondiste est rendue

3.3 Le parcours d'engagement « modéré » de Fernand Dumont (1927-1997) – la vitalisation nationaliste et socialiste du Québec ou le nationalisme québécois

Grand lecteur d'Emmanuel Mounier, Fernand Dumont aussi était empli de « honte », de « mauvaise conscience »[2279]. Chez lui aussi, elles étaient l'envers d'une utopie vitalement catholique du Québec moderne, où le « socialisme d'ici » devait prendre une place centrale. Contrairement à Pierre Vallières toutefois, Dumont ne préconisa pas la violence révolutionnaire, et ne se laissa pas tenter par les schémas d'analyse et d'action marxistes. C'est dans la revue *Maintenant* (1962-1974), et non dans la revue *Parti pris*, qu'il écrivit ses espoirs et son projet – Vallières rira d'ailleurs des « pseudo-audaces »[2280] de *Maintenant*. Si Dumont aussi commença son parcours d'engagement chez *Cité libre*, où il écrivit deux textes durant les années 1950, il en écrivit une trentaine dans *Maintenant* dans les années 1960 et 1970[2281]. Tout comme Vallières néanmoins, Dumont ne se satisfit pas de la critique libérale du régime duplessiste et clérical; il souhaitait plus pour le Québec. Il espérait que la critique se fasse projet, que la nostalgie se fasse utopie, que l'utopie se fasse dialogue constructif avec le passé. Comme Vallières toujours, la liberté authentique de la personne, son épanouissement plénier, se devait d'être sociale, incarnée, collective, mais pour cela aussi, à moins de rompre avec les générations qui ne pouvaient être

---

possible à Rome. Elle est donc plus docte. Il n'empêche, pour pousser au bout la comparaison, que Rome a effectivement condamné dans les années 1970 la théologie de la libération d'inspiration révolutionnaire. Rome aura donc deux fois parlé, contre la droite corporatiste dans les années 1920 et 1930, contre la gauche personnaliste révolutionnaire dans les années 1970 (et tout au long de la modernité contre le marxisme athé, matérialiste et à grille d'analyse de la lutte des classes).

[2279] Jean-Philippe Warren en a fait une thèse des plus convaincantes. Jean-Philippe Warren, *Un supplément d'âme. Les intentions primordiales de Fernand Dumont (1947-1970)*, *op. cit.*

[2280] Pierre Vallières, « *Cité libre* et ma génération », *op. cit.*, p. 336.

[2281] J'en compte 37 dans *Maintenant*, en excluant les compte-rendus (Fernand Harvey, Hugo Séguin-Noël et Marie-Josée Verreault, *Bibliographie générale de Fernand Dumont. Œuvres, études et réception*, Saint-Nicolas, Les Éditions de l'IQRC, 2007). Il écrivit aussi beaucoup, surtout dans les années 1960, dans la revue *Communauté chrétienne*. On ne trouve aucun texte publié dans *Parti Pris*, et un seul dans *Socialisme*.

dites jeunes, à moins d'importer de l'étranger des solutions toutes faites, il lui semblait nécessaire de puiser dans les rêves d'ici – dans un « socialisme d'ici ».

S'il avait donc beaucoup en partage avec Vallières, nommément un personnalisme communautaire tourné vers l'indépendance et le socialisme, Dumont ne renvoyait pas moins dos à dos Pierre Vallières et Pierre Elliott Trudeau, nous le verrons. Deux « radicaux », semble penser Dumont, prêts à employer la violence au nom de « Valeurs » qui ne sauraient souffrir d'aucune contrariété, d'aucuns compromis avec le réel. Deux radicaux, croit Dumont, qui sacrifieront les plus beaux idéaux de l'engagement, de la participation et de la parole démocratiques. Soit en refusant d'entendre les demandes d'en bas, soit en refusant de se plier à celles d'en haut, chaque fois en n'écoutant que les siennes, pour les autres[2282].

Le texte le plus connu de Fernand Dumont lors de son passage à *Cité libre*, paru en 1958, est placé sous le signe de la crise de la conscience : « De quelques obstacles à la prise de conscience chez les Canadiens français »[2283]. Cette prise de conscience des Canadiens français lui semble prioritairement spirituelle. Elle consiste à définir, authentiquement et librement, ce qu'on le souhaite du monde, ce pour quoi l'on devra ensuite consciemment s'engager. Elle implique par le fait même de se défaire des préjugés inculqués, notamment du temps du Canada français pré-révolutionnaire tranquille, pour en refaire volontairement une parole personnelle. Son texte s'ouvre ainsi :

> Pareil sujet ne relève pas purement et simplement de la perspective sociologique; il réfère à des phénomènes spirituels qui, s'ils ne sont pas étrangers aux préoccupations du savant, transcendent celles-ci pour trouver racine dans ce monde des options qui constitue proprement l'univers spirituel. Prétendre le contraire, ce serait dissimuler nos existences derrières une

---

[2282] Ce qui est toutefois moins vrai pour Vallières, qui accepta de délaisser la lutte armée, et qui tenta, un temps, la voie du Parti Québécois, pour ensuite migrer vers d'autres causes, toujours bien concrètes; Trudeau, lui, se refusa inflexiblement à toute concession politique et constitutionnelle à la cause nationale et populaire québécoise.

[2283] Fernand Dumont, « De quelques obstacles à la prise de la conscience chez les Canadiens français », *Cité libre*, n° 19, janvier 1958, dans Yvan Lamonde (dir.) en collaboration avec Gérard Pelletier, *op. cit.*, p. 293-299.

> conscience fabriquée du dehors; certains historiens ont trop abusé du procédé, chez nous, pour que les sociologues prennent simplement la suite. Prendre conscience de soi, c'est la plus profonde des révolutions intellectuelles : puisque c'est cesser de se fondre dans le monde des choses et dans le milieu social.[2284]

Cette « crise de la conscience » comme « prise de conscience » volontaire lui paraît le signe de l'âge adulte. Si cette définition de soi commence par soi, elle n'en est pas moins nécessairement tournée vers le monde, sans lequel le soi n'existerait pas. Si cette prise de conscience est d'abord révolte, elle ne peut s'y confiner, juge Dumont.

> [L]e moi qui, aux étapes précédentes [enfance et adolescence], n'a pour ainsi dire qu'affleuré, envahit alors [à l'âge adulte] tout le champ de la personne; et la connaissance de soi devient révolte contre le monde. Prendre conscience de soi, c'est donc cesser de vivre par délégation pour se convertir à soi-même. Mais tout se passe comme si cette conquête de soi était aussi conquête du monde. Le moi ne se fabrique pas dans la solitude [...] Et nous aboutissons à ce paradoxe : nous ne parvenons à nous-mêmes qu'en prenant nos distances d'avec le monde, mais nous ne sommes profondément nous-mêmes que dans et pour le monde. C'est dans cette perspective qu'il faut considérer la solidarité de l'homme et de sa culture. Elle n'existe pas seulement au niveau où chacun pense comme tout le monde; elle est présente encore au cœur même de cet acte spirituel par excellence qu'est la prise de conscience de soi.[2285]

Il ne suffit donc pas, poursuit Dumont, d'importer quelque conception abstraite de l'humanisme, quelque grande idée théorique de l'homme universel[2286].

[2284] *Ibid.*, p. 293.
[2285] *Ibid.*, p. 294.
[2286] « La prise de conscience, la connaissance de soi est solidaire de cette culture. Elle s'effectue en prenant distance vis-à-vis elle, et en l'assumant. On ne peut y échapper par ce que l'on appelle "l'humanisme". Si celui-ci n'est pas une conception pour les dimanches pluvieux, une écorce superficielle en marge du grouillement de la vie spirituelle ou encore un façon de faire carrière, il ne

Toute définition véritable de l'homme devra être puisée en soi, et donc dans le monde qui l'environne, sans quoi l'on se rendra non seulement étranger à ceux qui nous entourent, mais au monde dans lequel nous évoluons, au monde dans lequel nous sommes appelés à œuvrer pour nous épanouir pleinement[2287]. Le défi est de taille au Canada français, considère Dumont en 1958, alors que la culture n'inspire plus, sans que rien ne l'ait encore revitalisée. Elle « laisse fâcheusement l'impression du sable mouvant ou du marais stagnant »[2288]. Elle ne propose que le nationalisme canadien-français, et qu'une vision sclérosée de la foi, tous deux devenus, au fil du temps, des « systèmes standardisés »[2289]. Pour l'heure, la culture canadienne-française telle que présentée par les élites n'offre que deux options dans le passage plus ou moins réussi à l'âge et à la conscience adultes :

> Au Canada français, on laisse son adolescence de deux façons : en demeurant dans la coque mythique standardisée ou en la brisant brusquement. Or le drame, c'est que si l'adolescence est une chrysalide, la conscience historique, la conscience sociale n'en est pas une : comme j'ai essayé de le montrer, la conscience historique n'est pas à **moi**, elle est rigoureusement **moi**. C'est de là que naissent deux formes de conscience malheureuse : la défense de l'univers mythique, et son rejet qui n'est que l'envers de la première.[2290]

En cela, Fernand Dumont participe sans conteste de la mouvance révolutionnaire tranquille éprise de liberté fondamentale, personnelle puis communautaire; mais il se distingue déjà de la posture critique de *Cité libre*, en ce qu'il relaie la critique des « nouveaux jeunes » de la « génération » de Vallières. Ces

---

peut être importé par une sorte de choix abstrait d'éléments puisés aux meilleures sources des littératures étrangères. » *Ibid.*, p. 294.

[2287] « Encore une fois, tâcher de s'en tirer purement et simplement par la lecture des livres français ou autres, cela mettrait d'abord de côté la plupart des Canadiens français, ceux qui ne lisent pas ce genre de livres. Cela surtout nous engagerait dans une culture considérée comme un ameublement de l'esprit, dans une culture où jamais je ne pourrais reconnaître vraiment ma conscience, mes angoisses, mon effort pour être homme avec et contre d'autres hommes. » *Ibid.*

[2288] *Ibid.*

[2289] *Ibid.*, p. 296-297.

[2290] *Ibid.*, p. 296.

deux « sorties » de l'adolescence canadienne-française, traditionnelle et libertaire, sont elles aussi renvoyées dos à dos, productrices de « valeurs » trop peu authentiquement humaines.

> [M]ais nos partis de l'homme sont trop abstraits pour être les médiateurs, les générateurs de la valeur. De là nos tentatives illusoires pour parvenir à l'humain. Pour s'universaliser, les nationalistes réclament un humanisme empreint d'une originalité qui a été définie comme un système. Les autres, ceux qui sont sortis de la coque nationaliste, tentent de passer directement à l'humain, sans médiation par la culture, et alors ils se butent à cette solidarité de la conscience et de la culture que j'ai essayé d'éclairer; et pour tâcher d'être une élite, ils sont les hommes de nulle part. Certains, par le besoin insatiable que l'homme a de se retrouver dans un univers culturel, élargissent spatialement la conscience mythique aux limites du Canada tout entier, nous gratifiant d'un mythe supplémentaire qu'ils appellent la nation canadienne.[2291]

Il tient pour responsable de ce double cul-de-sac la conscience de soi élaborée par les nationalistes canadiens-français, dont la pensée n'aurait pas évolué depuis le XIXe siècle ultramontain, alors même que la société, elle, aurait changé, notamment en raison de l'industrialisation et l'urbanisation[2292]. Nous l'avons vu, il s'agit là de thèmes communs aux révolutionnaires tranquilles. Nous le verrons plus loin, Dumont nuancera quelque peu son jugement au fil des ans, jusqu'à la *Genèse de la société québécoise* (1993) – mais aussitôt que dans les années 1960. On peut y voir, au minimum, une nécessité logique : à moins de rompre radicalement avec le passé et être ainsi obligé de puiser dans les humanismes et systèmes élaborés ailleurs, il faudrait bien trouver quelque valeur à la culture canadienne-française, lui reconnaître une raison, une pertinence, qui aurait fait sa gloire en son temps, qui aurait modulé la personnalité modale canadienne-française, et que risquerait d'oblitérer une conversion impatiente et « adolescente » de la conscience. Il s'agirait donc plus

---

[2291] *Ibid.*
[2292] *Ibid.*, p. 297-299.

qu'une stricte nécessité logique, mais d'une voie incontournable pour un épanouissement intégral de la personne « adulte », elle qui serait d'*un* lieu et d'*une* culture, à « assumer ».

Avant d'en venir à la solution qu'il préconise, à cette « nostalgie utopique »[2293] qu'il appelle de ses vœux, à ces « nouvelles valeurs »[2294] qu'il souhaite sourdre d'ici, approfondissons cette crise de la conscience qui est d'abord, écrivait-il, une crise spirituelle. Son premier essai, publié en 1964, s'intitule symptomatiquement *Pour la conversion de la pensée chrétienne*[2295]. La thèse paraîtra maintenant assez convenue au lecteur. Elle est celle d'une nécessaire mise à jour du catholicisme canadien-français. Celui-ci a trop longtemps épousé les formes surannées de la société canadienne-française, au point de s'y conformer paresseusement sous le mode de la « Chrétienté », et de ne plus permettre une expérience pleine de la foi, qui doit d'abord être personnelle, intérieure, avant de se porter vers une société à vitaliser chrétiennement. Notons toutefois un accent singulier, que suggère aussi la critique que fait Dumont de *Cité libre*, et nous le verrons davantage plus bas, des marxistes de *Parti pris*. Si cette mise à jour est d'abord individuelle chez Trudeau; si elle est largement structurelle et sociétale chez Vallières; elle est enracinée chez Dumont : elle ne peut se faire sans la culture et l'histoire d'un lieu. Sans aucun doute critique – Jean-Philippe Warren inscrit Dumont parmi les « prophètes »[2296] du Québec – elle n'en est pas moins, par son souci d'enracinement, plus empathique, plus compréhensive, plus modérée – plus « démocratique » écrira Dumont. Cette mise à jour de la conscience religieuse d'ici est d'abord un appel à une foi et à une Église plus en phase avec le vécu des fidèles, plus sensible à leurs espoirs particuliers.

[2293] Fernand Dumont, *La vigile du Québec. Octobre 1970 : l'impasse?*, Ottawa, Hurtubise HMH, 1971, p. 153.
[2294] *Ibid.*, p. 232-233.
[2295] Fernand Dumont, *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, Ottawa, Éditions HMH, 1964.
[2296] Jean-Philippe Warren, « Portrait d'un prophète : Fernand Dumont (1927-1997) », Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren (dirs.), *Les visages de la foi. Figures marquantes du catholicisme québécois*, Montréal, Fides, 2003, p. 245-257.

> Pour tout dire, la crise de la société religieuse, tel que l'histoire nous en impose la conscience, se ramène à un trouble de plus en plus grave de digestion historique. Assimilation des changements sociaux et politiques, controverse avec les idéologies dominantes : dans chaque cas, la rencontre est obstruée par des mécanismes de défense que nous avons confondus avec cette orthodoxie de plus en plus étroite qui nous a servi de conscience de soi. Les puissances d'assimilation propres à toute communauté vivante ont été plus ou moins étouffées par des structures érigées en citadelles. Car la compression des forces vives de la communauté par l'organisation ecclésiastique comporte aussi, comme une conséquence obligée, un appauvrissement de l'expérience religieuse au profit des normes officielles.[2297]

Ce décalage progressif de l'Église d'avec le monde changeant, celui des expériences vécues au quotidien, se serait concrètement traduit par un souci plus grand pour la doctrine que pour les valeurs évangéliques, pour la structure plutôt que la subjectivité :

> Le défaut d'insertion dans les exigences de l'expérience vitale s'est d'ailleurs accompagné, comme en une sorte de contrepartie obligée, d'une déformation des structures du Message lui-même. Déjà l'insistance sur la *doctrine* et l'*instruction* au détriment de l'Annonce du Message, la transformation du catéchète en professeur minimisant singulièrement la portée de la Bonne Nouvelle [...] Tout au long du temps, les normes proposées à l'expérience religieuse sont restées authentiques, sans doute. Mais elles ont cessé de rejoindre vraiment les intentions humaines qu'elles avaient pour vocation de reprendre et de réformer. On a veillé à les sauvegarder : mais, pour qui? À quoi il faut ajouter toutes les concessions, les superficielles adaptations aux modes temporaires qui ont donné la fausse impression d'un véritable enracinement dans la nature humaine. On soupçonne bien que ce qui a fait défaut, en définitive, c'est une communauté vivante qui fasse médiation entre la *structure* officielle de l'Église et la *subjectivité*. La religion participe d'une intention qui vient d'en haut; mais elle n'en est pas moins la plus

[2297] Fernand Dumont, *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, *op. cit.*, p. 23-24.

> difficile recherche où la signification du Message et celle de la vie doivent trouver le lieu d'une plus étroite rencontre.[2298]

Son modèle idéal est celui de l'*Action catholique spécialisée*, à laquelle il participa, plus exactement à la *Jeunesse étudiante catholique* (JEC), comme Pierre Elliott Trudeau (Pierre Vallières, lui, y fut sensibilisé[2299]).

> Par l'insertion de ces organismes dans l'histoire, apparaîtront des antinomies qui, tout en gênant leur action, auront éclairé, bien mieux que les réflexions abstraites, les conditions concrètes de l'engagement chrétien [...] C'est dans des organismes de ce genre que s'achève la liquidation des idéaux de la Cité chrétienne.[2300]

Ces mouvements auraient substitué aux idéaux de la Chrétienté sous l'égide de l'Église, l'idéal d'une « société véritablement chrétienne », car animée de l'intérieur par des personnes éprises de valeurs évangéliques, oeuvrant au plus concret des milieux sociaux. « Toutes comportent une intention plus profonde encore : retrouver les conditions d'une communauté proprement chrétienne. »[2301]

Tous les tropes personnalistes que nous avons dégagés plus haut se trouvent dans cet ouvrage : laïcat, engagement, participation, foi plus authentique, car personnelle et vitalement tournée vers la société concrète, critique d'une Église devenue dogmatique et sclérosée jouant le jeu du politique, confondant adaptation avec compromissions, confondant théologie et connaissance scientifique du monde. Et surtout, appel à une nouvelle cité chrétienne, intégralement chrétienne, car chrétiennement inspirée, non seulement ni d'abord par l'Église-institution, mais par les fidèles rassemblés dans l'« Église-peuple de Dieu »[2302]. Citons longuement la longue marche de l'Église et par elle celle du Canada français que dépeint Dumont,

---

[2298] *Ibid.*, p. 31, 33-34.
[2299] E.-Martin Meunier, « De Mounier à Marx : une énigmatique transition. Quelques hypothèses issues du parcours intellectuel de Pierre Vallières », *op. cit.*
[2300] Fernand Dumont, *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, *op. cit.*, p. 42-43.
[2301] *Ibid.*, p. 45.
[2302] Lire notamment à ce sujet E.-Martin Meunier, *Le pari personnaliste*, *op. cit.*

pour en venir ensuite aux engagements politiques et sociaux que suscite sa « conversion » chrétienne et sociale-historique, qui est mutation, transfiguration d'une utopie sociétale, celle d'un Royaume arrivé à une nouvelle étape, plus pure, autrement sensible aux « signes des temps ».

> Dans cette quête de la signification de l'histoire des hommes, l'Église s'engageait aussi à la recherche d'elle-même. Qu'elle soit, pour les hommes, la figure concrète du Royaume, elle le savait dès l'origine, comme elle disposait de toute la vérité de sa doctrine. De même aussi que cette vérité devait s'expliciter tout au long du temps, sa conscience de soi en tant qu'Église exigeait les longues interrogations de l'histoire des hommes. La Chrétienté a permis, ici encore, de déployer selon toute son extension la définition du Royaume. La brisure [moderne] qui suivit la replia obstinément sur ses valeurs et son originalité. Tout fut défini, au point d'étouffer la spontanéité de la vie. L'Église s'est apparue à elle-même avant tout comme orthodoxie, comme doctrine, comme hiérarchie. Ce ne fut pas que désavantage : il valait mieux sans doute que le défi d'une histoire, qui ne parvenait pas à définir l'homme, incitât l'Église à se réfugier dans un certain refus crispé plutôt que dans l'inconscience des incessantes *adaptations*. Mais l'heure est venue de l'épanouissement plus spontané du plus profond mystère qui fonde la société ecclésiale. En cessant de voir la société comme un ordre ou une politique et en s'attachant aux modes concrets de l'existence des hommes, l'Église s'aperçoit graduellement moins comme un Ordre que comme une Présence. De la Chrétienté à la Mission, il fallait sans doute que le chemin fût très long [...] Si la religion transcende l'histoire, elle s'en nourrit cependant. La communauté a besoin d'être remise en éveil par les transformations sociales. La réponse de la religion à l'histoire doit être assimilation de valeurs nouvelles et redécouverte des décisives fidélités.[2303]

Cette « assimilation des valeurs nouvelles » et cette « redécouverte des décisives fidélités », Fernand Dumont tentera de les concilier lorsqu'il présida la *Commission d'étude sur les laïcs et l'Église. L'Église du Québec : un héritage, un projet* (1968-1971). Ce qu'il tenta dans l'Église, il le tenta aussi pour la société. De

[2303] Fernand Dumont, *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, *op. cit.*, p. 55-56.

fait, écrit Dumont, « assimilation des valeurs nouvelles » et « redécouverte des fidélités », n'est-ce pas un peu la même chose? Ne s'agit-il pas concrètement de retrouver et de purifier une foi, une intention qui parcourt l'histoire du Québec?

Dans *La vigile du Québec* (1971), un recueil de ses textes publiés au cours des années 1960, Dumont se fait explicite. Non seulement met-il dos à dos Trudeau et Vallières, mais il propose un « socialisme d'ici ».

> J'ai gardé pour la fin le dernier paradoxe. La créativité ne suffit pas comme idéal. Quand on nous parle de la nécessité de « créer de nouvelles valeurs », il faut s'attarder : les valeurs sont-elles si nouvelles qu'on le dit? Lors de la *crise* de l'automne [octobre 1970], et qui se prolonge plus obscurément dans l'hiver, il serait fallacieux de croire que, grâce au F.L.Q. et aux mesures de guerre, nous avons pu trancher enfin entre valeurs nouvelles et valeurs anciennes. Pour ce qui est des valeurs moins que pour le reste, il ne faut pas céder à la logique des camps armés de quelque côté que l'on nous y invite.[2304]

Bien plutôt, la « grandeur du Québec » serait d'avoir inlassablement confronté à la réalité son désir d'absolu.

> Grandeur du Québec d'avoir lentement confronté ces oppositions [créativité et stabilité] dans ses traditions lointaines et plus dramatiquement dans la *crise* récente. Présence du passé, désir des innovations absolues : c'est là notre marque d'origine et notre singularité distinctive. Au fond, à bien y penser, y a-t-il vraiment des valeurs *nouvelles*? Ce que nous appelons créativité est-il autre chose que la manifestation publique, dans des œuvres, de ce qui a été longtemps contenu dans des rêves? Parler de valeurs, n'est-ce point évoquer des aspirations silencieusement mûries de sorte que les organisations et les plans qui les expriment à la fin ne reposent pas sur des sentiments de circonstances, qui, par là même, n'auraient point d'avenir? Vaines spéculations de métaphysicien? Que l'on m'explique un peu pourquoi des jeunes apparemment si écervelés et si étrangers aux générations plus âgées parlent du Québec avec un attachement

[2304] Fernand Dumont, *La vigile du Québec*, *op. cit.*, p. 231.

> que peu de nationalistes du passé ont osé proclamer, pourquoi les gens les plus détachés de nos valeurs traditionnelles sont paradoxalement les plus soucieux de leur trouver un avenir; pourquoi aussi, à ces chercheurs de traditions, la crise d'octobre n'a trouvé à opposer qu'une réaction plus ouvertement vouée, en apparence, au passé. Batailles de traditions qui finissent par suggérer l'hypothèse que les nouvelles valeurs pourraient bien être... traditionnelles. Pour ma part, je crois que les valeurs de l'avenir ne sont pas créées. Elle [sic] sourdent à la lumière comme les plantes, par une obscure et lente maturation dans le silence de la terre. Là-dessus le Québec a quelque chose d'original à dire. C'est ce que j'appelle l'indépendance : une conjugaison, pour ici, de la créativité et du souvenir.[2305]

Cette indépendance qui concilie tradition et modernité, créativité et souvenir, « archaïsme et progressisme »[2306], n'est pas que la souveraineté du Québec, ni peut-être même d'abord celle-ci. En maintes occasions Dumont déplore le refus de Trudeau d'œuvrer à un « fédéralisme renouvelé », qui aurait permis au Québec de poursuivre le déploiement de son être historique dans un cadre canadien qui fait aussi partie de son histoire et de certains de ses rêves[2307]. Mais au-delà de la réforme constitutionnelle ou de l'indépendance du Québec à laquelle il se ralliera, ce que

---

[2305] *Ibid.*, p. 232-233.
[2306] *Ibid.*, p. 63.
[2307] Par exemple : « S'il y a un mouvement indépendantiste dans le Québec, si les dernières élections ont montré à l'évidence qu'il concerne une fraction importante de la population, ce doit bien être parce qu'il y a ici un problème constitutionnel. Les indépendantistes ne sont pas les seuls ni même les premiers à l'avoir dit et redit. Les libéraux, l'Union nationale le rappelaient bien avant 1960. M. Trudeau agit comme s'il n'y en avait pas. Il y a cinq ans, beaucoup d'entre nous n'en étaient pas parvenus à la solution de l'indépendance : nous aurions considéré avec le plus grand intérêt un programme de réforme constitutionnelle. Si nous en sommes arrivés à la séparation, c'est que M. Trudeau et ses amis ont refusé de considérer que les questions que se posaient la plupart des Québécois pouvaient avoir quelque fondement [...] Dans un avenir qui n'est pas très lointain, les historiens montreront que M. Trudeau a détruit la confédération canadienne faute d'en avoir perçu à temps les failles et d'avoir proposé quelques réformes sérieuses. Quand on dit à M. Trudeau qu'il n'a pas écouté les voix qui réclamaient des modifications rapides de la constitution, il répond qu'il a été insulté par de jeunes séparatistes qui ont troublé ses discours dans le Québec. La majorité des Québécois n'ont jamais empêché les propos de M. Trudeau; ils avaient donc droit, comme tous les ciotyens qui se sont ouvertement interrogés depuis dix ans, de recevoir autre chose que ce mépris que l'on ne doit même pas accorder aux imbéciles. » *Ibid.*, p. 192-193. Dumont n'écrira sensiblement pas autre chose en 1995, dans *Raisons communes* (Montréal, Boréal, 1995).

Dumont souhaite avant toute chose, c'est une société plus épanouie que jamais, en cela plus authentiquement originale. Voilà la finalité véritable de la société :

> Une bonne fois, de pauvres gens comme nous le sommes pourront-ils inventer une démocratie originale à partir de leur petitesse? Qui sait : pendant des siècles, nous aurions parlé une langue douteuse non pas pour servir à la fin de notes au bas des pages dans les manuels marxistes ou démocratiques, mais pour faire monter en surface des questions et des réponses dont les pays plus riches et plus savants ont besoin pour nuancer leurs gauches et leurs droites. Cela donnerait un sens à une longue survivance, à une impatiente vigile. Cela nous mériterait une *indépendance* qui ne ressemblerait pas à celle des autres; pour les peuples comme pour les individus, accéder à l'universel c'est d'abord choisir soi-même la porte d'entrée.[2308]

Loin de Trudeau et de Vallières, loin de ces « *réformes* abstraites [qui] rejoignent ces projets de *révolution* absolue »[2309], loin de la « rationalité des fins et des moyens, assortie d'une préoccupation quasi exclusive pour les droits individuels; [et] de l'autre, la figure d'un Québec mythique [qui] incite à laisser dans l'ombre des conflits d'intérêts et de groupes propres à notre société »[2310], loin de la violence qui consiste « à vouloir sortir du cercle [démocratique] ou à vouloir le fermer à tout prix »[2311], par-delà la « quincaillerie idéologique où la liberté serait aussi vide qu'absolue [...] [et] notre illusion coutumière de la table rase »[2312], Dumont recherche « notre *histoire* de la liberté »[2313]. Cette histoire, écrit-il, est pour beaucoup celle de la solidarité, de la compassion pour le pauvre, de l'égalité sociale : de la fraternelle communauté que prônait déjà la troisième voie du catholicisme social. Cette histoire

---

[2308] *Ibid.*, p. 233-234.
[2309] *Ibid.*, p. 226.
[2310] *Ibid.*, p. 202.
[2311] *Ibid.*, p. 189.
[2312] *Ibid.*, p. 152.
[2313] *Ibid.*, p. 43-56. Nous soulignons.

n'a que faire des accusations de nazisme et de fascisme[2314], pas plus que des concepts abstraits de « pluralisme »[2315], qui ne semblent *de facto* servir, à coup de slogans, qu'à consacrer des chartes individualistes et à faire taire les mouvements populaires.

> Nous étions devenus [avec la Révolution tranquille], du moins nous aimions à nous le redire, tolérants. Nous l'avons été dans divers domaines. En ce qui concerne la religion, par exemple, il me semble que – sauf chez quelques-uns – croyants et incroyants ont montré une grande faculté de dialogue. L'attitude des chefs de l'Église y a été pour beaucoup : leur ouverture d'esprit, leur discrétion auront contribué à éviter des tensions et des durcissements qu'ont connus bien d'autres sociétés dans de pareilles conjonctures. Pourtant, il y aurait eu, là aussi, tellement matière à la supposition de monstrueux complots. C'est surtout sur le terrain politique que le pluralisme s'est trouvé compromis. On pense à la montée de l'indépendantisme depuis dix ans. Tout a été mis en œuvre pour ne pas lui faire place dans ce que j'appelais le cercle de la parole légitime. Groupuscule, disait-on pour lui dénier à priori toute valeur représentative. Vite sont apparues les comparaisons avec le nazisme et elles ont été invoquées en toutes circonstances; on admettra qu'on était bien mal placé, par ailleurs, pour réclamer des comportements de démocratie chez des gens à qui on refusait d'abord toute identification démocratique [...] M. Trudeau parle de démocratie depuis longtemps et il faut croire que c'est là son attachement

---

[2314] « Quand on évoque les menaces qui pèsent sur nos démocraties, le spectre du fascisme ou du nazisme est automatiquement brandi : depuis quelques mois et de divers côtés, les partis nous servent là-dessus des avertissements répétés. Je ne dis pas qu'il n'y a aucun danger de cette sorte, mais j'ai beaucoup de mal à éprouver de déchirantes angoisses [...] Je me méfie comme quiconque du fascisme, mais cela ne doit pas détourner l'attention d'autres dangers qui, eux, sont incontestablement présents dans toutes les démocraties. Avec la montée des grands pouvoirs économiques et des technocraties, les partis traditionnels ne suffisent plus à incarner la spécificité du politique. Que peut bien peser la voix timide du citoyen auprès des suggestions des puissances et des décisions anonymes? » *Ibid.*, p. 157.

[2315] « D'abord l'usage intempérant du mot *pluralisme*. Que nous soyons sortis de l'intolérance idéologique d'hier, on ne saurait que s'en féliciter. Mais qu'il faille se satisfaire dorénavant d'une quincaillerie idéologique où la liberté serait aussi vide qu'absolue, on ne saurait l'admettre : car ce serait laisser, au fond, toute la place aux libertés individualistes; et, comme toutes les sociétés se font de toute manière une image quelconque de l'avenir, il ne nous resterait plus qu'à nous rallier aux plates rêveries d'abondance. Dans la même perspective, il faut dénoncer notre illusion coutumière de la table rase : nous croyons tous spontanément partir de zéro par rapport aux générations passées. Il y a là une façon paradoxale de vouloir convertir une culture au socialisme et qui consisterait à se désolidariser radicalement d'avec elle pour lui demander ensuite de se reconnaître dans l'idéal qu'on lui propose. » *Ibid.*, p. 152. Lire aussi à la page 170 une critique du slogan « pluraliste ».

> premier. Sa démocratie est bien formelle et elle semble concerner, au surplus, la vie privée du citoyen [...], mais ce respect et cette discrétion valent aussi sur le plan politique, pour ce qui se passe d'habitude hors de nos respectives alcôves.[2316]

Cette démocratie véritable, qui serait aussi « notre » histoire de la liberté, se donnerait à voir selon Dumont dans l'histoire du « socialisme d'ici ». Il s'agirait tout particulièrement du « socialisme » des « coopératives », dont il retrace la genèse dès le mitan du XIXe siècle[2317], jusque dans le corporatisme social d'Henri Bourassa[2318].

> Je pourrais multiplier les références [Bourassa sur le catholicisme social] de ce genre. On y trouve, on l'aura noté, un curieux mélange d'irréalisme par rapport aux conditions de la croissance économique globale [par l'accumulation des patrimoines familiaux plutôt que celle des grandes fortunes individuelles] et le très bel idéal d'une société où tous participeraient, dans l'égalité, au progrès social [...] Ce foyer idéologique, je crois le trouver, dans les vieilles ambitions de la grande tradition coopérative. Je prie qu'on y fasse attention : je songe moins ici à la portée proprement économique du mouvement coopératif qu'à sa valeur de représentation des idéaux sociaux. Pour moi, cet objectif rejoint les rêves de notre passé sur la société égalitaire [...] Au surplus, la pensée coopérative peut résoudre le problème que nous avons constamment posé : l'expression des besoins économiques concrets, ceux de tous et de toutes les régions [...] c'est là en effet le rôle original et indispensable que pourraient jouer les unités coopératives dans une planification qui se voudrait à la fois intégrale et démocratique, fidèle aussi à assumer les besoins de tous dans une société où la participation sociale ne serait plus le privilège de quelques-uns.[2319]

Une démocratie et une liberté sociales, collectives, nées d'en bas, assurant la représentativité engagée et organisée des groupes sociaux, auquel l'État-providence

---

[2316] *Ibid.*, p. 190-191.
[2317] *Ibid.*, p. 132.
[2318] *Ibid.*, p. 133.
[2319] *Ibid.*, p. 133-135.

serait attentivement à l'écoute. Cet État, il le souhaite fort pour une société faible[2320], mais au plus proche des communautés véritables – on aurait à l'époque dit un « État subsidiaire » « augmenté » – dont les anglo-québécois, qui ont acquis un droit national historique au Québec[2321]. Voilà, croit Dumont, l'un des traits saillants de l'intention collective canadienne-française.

> Nous sommes là, à mon sens, devant la tâche la plus importante dans la construction du socialisme au Québec. Il ne s'agit évidemment pas de continuer nos idéologies de naguère sur leur propre lancée. Le catholicisme y jouait le rôle d'ossature de la tradition sociale. Il était aussi, dans une foncière ambiguïté, le fondement de la critique de la société capitaliste et la justification de notre soumission à ses impératifs. Fort heureusement le catholicisme ne peut plus jouer un pareil rôle; en tant que croyant, je me réjouis de constater que la foi n'est plus la pauvre béquille d'une société sous-développée. Ce n'est donc pas le contenu des idéologies d'hier et de jadis qu'il nous faut reprendre, mais les problèmes qui leur ont donné naissance et les nostalgies utopiques qui s'y sont exprimées. D'une part, il faudrait dégager la longue et terrible angoisse qui traverse notre histoire et qui fut comme le perpétuel appel à un sens de la vie en commun. Peu de sociétés ont vécu ces interrogations comme nous l'avons fait; peu de collectivités ont aussi profondément senti que la nôtre qu'il n'est d'autres supports profonds des relations entre les hommes que l'utopie. D'autre part, ayant sans cesse buté sur les limitations économiques et sur l'exploitation culturelle, notre société a inscrit dans ses idéologies passées non pas

---

[2320] « Tout d'abord l'État. La poursuite du bien commun dont l'État est le principal responsable se ramène à un objectif précis : donner une forme aux aspirations des hommes [...] L'État est le seul mécanisme collectif de décision qui représente, en principe, l'intérêt général; le seul qui ait pour vocation de contrôler les autres techniques soicales et de les ordonner à nos intentions » (*Ibid.*, p. 119). « Notre jeune et frêle technocratie est un des seuls groupes de décision qui incarne une idée un peu précise du bien général [...] Dans cette perspective, nous devons tout faire pour que l'État du Québec se dégage, au milieu de nos confusions, comme le pouvoir déterminant [...] C'est là aussi que notre querelle séculaire avec Ottawa prend son sens premier : par-delà la condition prolétarienne qui est celle de notre nation, il s'agit enfin de savoir si l'État ne doit pas être ici proportionné à la société dont il représente le sous-développement et la volonté de croissance. » (*Ibid.*, p. 148-149).

[2321] *Ibid.*, p. 113-154. Il n'écrira, là encore, pas autre chose dans *Raisons communes*, *op. cit.*, sous la forme cette fois de la distinction entre « communauté politique » et entre « communautés nationales ». Avec cette distinction, il refuse de faire de l'État, ou de la communauté politique, un outil au service d'une seule communauté nationale.

> seulement des thèmes conservateurs mais, plus profondément encore, le rêve patiemment répété d'une société égalitaire. Quand on lit un peu nos vieux auteurs, c'est à chaque page qu'on voit se formuler cet idéal. Renouer avec cette conscience d'autrefois, ce serait, pour le socialisme d'ici, nous révéler notre existence historique authentique.[2322]

L'idéal christique est omniprésent dans son « socialisme d'ici », sous la figure du pauvre, ce que l'on observait aussi chez Vallières. En cela, terminons sur cette citation qui boucle la boucle, celle du « socialisme d'ici » comme idéal concret de l'épanouissement intégral et communautaire de la personne, inscrit dans la trame historique particulière du Québec, au premier chef catholique, qu'il s'agit alors de mettre à jour, non seulement contre le passé sclérosé, mais contre les tentations contemporaines de l'abstraction et de la violence.

> Les anciens parlaient volontiers de l' « éminente dignité des pauvres dans l'Église de Jésus-Christ ». Pour eux, le pauvre, c'était celui qui, sentant mieux que d'autres le sens profond de la communauté évangélique, guidait l'ensemble des fidèles dans l'accès au mystère de la fraternité chrétienne. Il y a là une idée qui pourrait être traduite dans un contexte profane. Le pauvre est l'image inversée de la société idéale. Il peut amener chacun d'entre nous, dans ses efforts pour comprendre et transformer nos sociétés, à dépasser les étroites routines scientifiques comme les petites réformes lénifiantes, les prudences abstraites comme les révolutions livresques.[2323]

En cela, plus que de « nouvelles valeurs », la « nouvelle société » que Dumont appelle de ses vœux a ainsi besoin d'un modèle collectif ajusté… et donc d'une « nouvelle élite »[2324], qui se sait et qui s'assume solidaire du peuple. C'est auprès du *Parti Québécois*, nationaliste, social-démocrate et indépendantiste qu'il la verra notamment à l'œuvre[2325]. Nous y reviendrons dans la *mise en acte*.

[2322] *Ibid.*, p. 153-154.
[2323] *Ibid.*, p. 135-136.
[2324] *Ibid.*, p. 113-144.
[2325] *Ibid.*, p. 155-160.

3.4 Le parcours d'engagement « modéré » de Claude Ryan (1925-2004) – la vitalisation nationaliste et fédéraliste du Québec ou la poursuite du nationalisme canadien

Fernand Dumont ne pensait probablement pas à Claude Ryan lorsqu'il évoquait l'importance de « nouvelles élites ». Peut-être même le rangeait-il parmi les (trop) « prudents ». Ryan n'était ni indépendantiste, ni socialiste, ni lecteur d'Emmanuel Mounier, pas plus qu'il n'était un ancien de la Jeunesse étudiante catholique, pas plus qu'il n'a collaboré à *Cité libre*[2326]. Son parcours est autrement intéressant et singulier. Il traduit, nous semble-t-il, quelque chose de la permanence de l'*Action catholique spécialisée* au cœur du Québec moderne, quelque chose du Maritain personnaliste de 1936 avec les mises en garde de celui de 1958, d'un Maritain proche de l'Église, mais aussi de Saint Augustin[2327]. Il incarne cette part du Québec qui serait restée fidèle à l'Église catholique et à sa doctrine sociale, et qui, en raison de cette même fidélité, aurait suivi l'Église et les révolutionnaires tranquille dans l'*aggiornamento* conciliaire et sociétal. Cet *aggiornamento*, Ryan le désirait lui aussi, notamment afin de donner une plus grande voix au laïcat, dans la lignée de l'*Action catholique*. Jean-Philippe Warren décrit Ryan comme le « dernier des Mohicans »[2328]. Parions qu'ils étaient nombreux, ce qui fonde l'intérêt d'étudier Ryan. Selon Michael Gauvreau,

---

[2326] Il en était même intimidé, selon Michael Gauvreau.

[2327] Nous retrouvons cette analyse chez Michael Gauvreau, grand spécialiste de Ryan. Lire notamment Michael Gauvreau, « Catholicisme, nationalisme et fédéralisme dans la pensée de Claude Ryan : La contribution de l'Action catholique, 1945-1964 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 62, n°s 3-4, 2009, p. 429-472; « Les "nouveaux" réseaux catholiques de Claude Ryan : le changement de cap de l'Action catholique canadienne (1950-1962) », Études d'histoire religieuse, vol. 79, n° 1, 2013, p. 45-57; « Diagnostiquer la "schizophrénie spirituelle" du Canada français : la politique spirituelle de Claude Ryan, 1952-1958 », Revue d'histoire de l'Amérique française, vol. 67, n°s 3-4, 2014, p. 375-401.

[2328] Jean-Philippe Warren, « Claude Ryan, le dernier des Mohicans : société, religion et langue dans le Québec de la Révolution tranquille », Gérard Boismenu, Michel Brûlé, Solange Lefebvre, Claude Lessard et Pierre Noreau (dirs.), *op. cit.*, p. 191-204. Warren est toutefois trop dûr à son égard, et réduit

> Claude Ryan fut un des intellectuels et hommes politiques québécois les plus importants de la deuxième moitié du XXe siècle [...] Rapidement Ryan s'affirme comme un des intervenants les plus influents sur la question de la direction des nouveaux courants de la société québécoise, et comme un des grands interlocuteurs québécois dans le débat entre fédéralistes et souverainistes [...] Cependant, alors Ryan occupait pendant au moins trois décennies le centre des débats sur les enjeux intellectuels et politiques fondamentaux de la société québécoise, sa personne et sa pensée n'ont dans l'ensemble pas attiré le même degré d'intérêt de la part des historiens et des journalistes que certains de ses contemporains alliés et adversaires, tels Pierre Elliott Trudeau, René Lévesque...[2329]

De fait, Ryan occupa la direction et l'éditorial du journal *Le Devoir* de 1964 à 1978 – ce qui suggère son magistère intellectuel. Fernand Dumont présida la *Commission d'étude sur les laïcs et l'Église*, et Claude Ryan fut l'un des deux vice-présidents – ce qui situe sa place dans la rénovation du catholicisme québécois. S'il n'a pas été membre de JEC, il fut plus encore le secrétaire national de l'*Action catholique canadienne* (1945 à 1962), en charge de coordonner à la largeur du pays

---

l'originalité de sa pensée religio-politique (qu'il présente pourtant) à quelques « principes tirés d'un libéralisme de bon aloi ». À travers Ryan, c'est toute une partie du Québec qui parle, celle qui n'est pas dans la trentainte ou la vingtaine « avant-gardiste » au tournant de la Révolution tranquille, et qui n'est pas pour autant restée à l'ombre du clocher canadien-français, en marge de la Révolution tranquille et de ses aspirations. « Il y a beaucoup et peu à dire sur Claude Ryan comme intellectuel; beaucoup, parce que l'homme a animé par ses discours et ses écrits, pendant un demi-siècle, les débats ayant secoué la communauté québécoise et canadienne; peu parce que sa pensée n'a jamais dominé l'événement que de la hauteur de quelques sommaires principes tirés d'un libéralisme, certes de bon aloi dans le Québec de la Grande Noirceur et de la Révolution tranquille, mais sans véritable envergure philosophique. Il en va de Claude Ruyan comme il en va d'une pléiade d'autres penseurs canadiens-français, les Étienne Parent, les Olivar Asselin, les Jean-Charles Harvey, dont la pensée n'a de mérite vrai qu'à s'être frottée à pire et d'avoir voulu faire triompher, contre l'unilatéralisme du cléricalisme catholique romain ou du nationalisme francophone, la nuance et la diversité » (p. 191). Il nous semble que dans le contexte qui était le sien, en proie à l'exaltation révolutionnaire libérale-républicaine et marxiste décolonisatrice, c'est énorme. Nous ne voyons pas pourquoi une pensée de la mesure serait par définition plus faible que celle de la radicalité qui a, elle, le luxe intellectuel de la table rase, de la page planche.

[2329] Michael Gauvreau, « Catholicisme, nationalisme et fédéralisme dans la pensée de Claude Ryan : La contribution de l'Action catholique, 1945-1964 », *op. cit.*, p. 430-431.

les différents mouvements d'*Action catholique*[2330] – ce qui informe déjà de son point de vue : il avait par profession (et conviction) une vue d'ensemble sur la société québécoise, et plus encore une vue modérée sur son évolution, puisqu'il devait concilier les initiatives spécialisées avec les orientations d'ensemble de l'Église. Enfin, Claude Ryan fut le chef du parti Libéral du Québec de 1978 à 1982, d'où il dirigea la campagne du « Non » au référendum de 1980. Entre 1985 et 1989, il fut ministre de l'Éducation, de l'Enseignement supérieur et de la Science, ministre responsable de l'application de la *Charte de la langue française*, ministre de la Sécurité publique et ministre des Affaires municipale – ce qui ouvre la porte sur son engagement politique en faveur d'une réforme de la fédération canadienne, qu'il voulait conforme à la théorie des deux peuples fondateurs.

En cela, son parcours d'engagement révèle peut-être celui du catholicisme social personnaliste de droite *après* la Révolution tranquille. Nous le verrons, Ryan fit preuve d'un certain engagement détaché, une recherche avouée de « tranquillité spirituelle », qui contraste avec « l'impatience », « l'angoisse », « l'inquiétude » et la « mauvaise conscience » affichées par Trudeau, Vallières et Dumont. Contrairement à eux, il s'affichait ouvertement comme catholique – la « main de Dieu » l'aurait guidée dans certaines de ses décisions, a-t-il déclaré un jour publiquement, ce qu'il ne regretta pas d'avoir dit, malgré le tollé suscité[2331]. Il ne pensait pas aussi hermétique l'action *en* catholique et *en tant* que catholique : on pouvait s'afficher *en tant* que catholique et néanmoins œuvrer dans la cité *en* catholique. Malgré cela, nous le verrons, plus que Trudeau, Vallières et Dumont, Ryan a fait sienne la distinction augustinienne entre la Cité de Dieu et la Cité des hommes. Avec Ryan s'explique mieux une certaine tempérance révolutionnaire tranquille, un nationalisme québécois sincère quoique résolument fédéraliste. Si l'on veut suggérer une comparaison, Ryan

---

[2330] Il était donc à la tête de l'une de ces initiatives qui sont communément associées au « raidissement » de l'Église après la Deuxième Guerre mondiale, alors qu'elle tentait de ré-intégrer des mouvements jeunesses en voie d'autonomisation.

[2331] Il revient sur cet épisode dans *Mon testament spirituel*, Ottawa, Novalis, 2004.

pourrait être l'héritier religio-politique d'Henri Bourassa[2332], là où Fernand Dumont serait celui de Lionel Groulx[2333]. Accommodement nationaliste et ultramontain au Canada d'un côté, vocation catholique et incarnation nationale du Québec de l'autre. Voyons ce qu'il en est.

En 1963, Claude Ryan rédigea l'introduction à l'encyclique *Pacem in Terris* (1963) de Jean XXIII[2334]. Il s'agit d'un long commentaire, où il en dit autant sur lui que sur l'encyclique et Jean XXIII. Selon Claude Ryan, c'est de la « tranquillité » temporelle de Saint Augustin dont traite l'encyclique, c'est-à-dire de la tranquillité de la Cité terrestre promue par la paix chrétienne.

À l'aune de Saint Augustin, la Cité céleste et la Cité terrestre ne peuvent être confondues, mais ni non plus entièrement disjointes.

> Même si l'étude de l'histoire l'a persuadé que la cité temporelle coïncide souvent, dans son déroulement concret, avec la cité mystique qu'il appelle la cité terrestre, saint Augustin ne confond jamais purement et simplement les deux. Il laisse, au contraire, clairement entendre, au livre XIX de sa Cité de Dieu, que l'ordre temporel, c'est-à-dire l'ensemble des réalités reliées à la nature mortelle de l'homme, est une sorte de donné ambivalent auquel se raccrochent également, quoique pour des fins différentes, les membres de la cité terrestre et ceux de la cité céleste.[2335]

Là où Saint Thomas d'Aquin voyait une cité temporelle concrètement articulée et orientée vers la plénitude de la cité céleste sous la direction de l'Église, Saint Augustin voyait deux cités, chacune avec sa fin propre, mais partageant un même plan terrestre. L'un écrivait au temps de l'Église antique, longtemps persécutée sous

---

[2332] Lire par exemple ce qu'en dit Olivier Marcil, « Le directeur du *Devoir* face au pouvoir politique : esquisse du cheminement et de l'influence de Claude Ryan », Gérard Boismenu, Michel Brûlé, Solange Lefebvre, Claude Lessard et Pierre Noreau (dirs.), *op. cit.*, p. 123-132.

[2333] Par exemple, Gilles Labelle inscrit Dumont dans la filiation groulxienne, celle de la vocation spirituelle de la nation. Gilles Labelle, « La Révolution tranquille interprétée à la lumière du "problème théologico-politique" », *op. cit.*

[2334] Claude Ryan, « Introduction », Jean XXIII, *L'Encyclique* Pacem in Terris, Ottawa, Éditions du Jour, 1963.

[2335] *Ibid.*, p. 8.

l'Empire romain, l'autre au temps de la chrétienté médiévale, dépositaire des rois. On pourrait croire qu'avec Saint Augustin, le chrétien ne serait qu'un passager « parasitaire » de la cité terrestre, puisqu'il serait entièrement tourné vers l'imminence eschatologique[2336]. Tel n'est pas tout à fait le cas, selon Claude Ryan. Ce que croit Saint Augustion et avec lui Ryan, c'est que la finalité de la Cité terrestre est la paix, elle qu'exprime et que promeut la tranquillité chrétienne. Dans l'attente de la Cité céleste, au sein du monde déchu, c'est à cette œuvre de pacification que doit activement tendre le chrétien.

> La cité de Dieu « protège » et « poursuit » la recherche de la paix temporelle. Tout est en germe dans ces deux mots chargés de signification positive. Mais ce n'est que beaucoup plus tard, après que saint Thomas d'Aquin aura restauré la place des valeurs de l'ordre naturel dans la pensée chrétienne, après que l'Église se sera vu contester par les hommes le droit de s'intéresser activement aux choses de l'ordre naturel, que sera explicitée plus nettement la portée exacte de ce rôle positif de l'Église dans l'édification, non pas d'une paix terrestre coupée de la paix spirituelle, mais d'une vie terrestre imprégnée de l'idéal chrétien de la paix.

Nous l'avons évoqué plus haut, la sortie augustinienne du thomisme aristotélicien, initiée par Jacques Maritain, se traduit chez Ryan par un certain compromis de l'engagement terrestre du chrétien: la « nature » du temporel, sacralisée par Saint Thomas d'Aquin, tend effectivement vers le surnaturel, mais en tenant désormais compte, avec Saint Augustin (ou avec le néo-augustinisme des néo-thomistes), des besoins et des horizons autrement limités et particuliers de la cité terrestre. Ryan était, comme les révolutionnaires tranquilles, critique de l'Église canadienne-française, qui avait pris, à son avis, une fonction sociale de

---

[2336] « Poussée à la limite de ses implications logiques, une telle spiritualité eût tendu à affirmer le caractère indifférent en soi des valeurs de l'ordre temporel. Elle eût aussi tendu à faire des chrétiens des sortes de parasites vertueux dans un monde où ils se considéraient un peu trop facilement comme des étrangers n'ayant d'autre rôle que d'attendre la Parousie. » *Ibid.*, p. 10.

« suppléance », intervenant trop, et trop peu efficacement, dans les affaires sociales[2337]. Le rôle de l'Église s'en trouve précisé :

> Les chefs spirituels continuent, certes, de suivre les affaires de ce monde et d'élever la voix chaque fois qu'à leur jugement les valeurs spirituelles dont ils sont les gardiens y sont directement engagées. Mais ils agissent et interviennent alors, non pas comme des supérieurs qui dicteraient une ligne de conduite aux chefs de la cité temporelle, mais comme des hommes de notre temps. Ce qu'ils ont perdu en influence plus réelle sur les hommes de bonne volonté.[2338]

Il s'agit néanmoins toujours d'un catholicisme intégraliste, qui cherche à christianiser la société, seulement celui-ci se fait plus modeste – il n'y a formellement pas d' « utopie » recherchée chez Ryan, contrairement à Trudeau, Vallières et Dumont. Il était plus réformiste que révolutionnaire tranquille. Ainsi voit-il le rôle du laïc :

> La rupture radicale que souhaitait le laïcisme entre la vie profane et les valeurs religieuses s'est avérée néfaste et anti-humaine. Partout où elle a vraiment réussi, elle a été source d'épreuves terribles pour la liberté et la justice [...] Le seul remède positif à ce mal de notre temps, c'est la présence dans le monde, d'un laïcat chrétien conscient de ses droits d'homme et de sa responsabilité spirituelle dans le monde. Aussi l'action de l'Église tend-elle de plus en plus, non pas à reprendre, suivant le rêve nostalgique que nourrissent encore des esprits conservateurs, le terrain perdu, mais à former et à soutenir spirituellement des laïcs capables de prendre en charge, sous leur responsabilité propre, la tâche d'assurer une présence chrétienne au sein du monde.[2339]

Appelé à œuvrer de toutes ses capacités dans la Cité terrestre, le laïc poursuit une finalité qui demeure intégraliste, modeste ou héroïque selon le point de vue, où l'Église conserve son mot à dire :

[2337] Lire notamment : Claude Ryan, « Pouvoir religieux et sécularisation », *op. cit.*
[2338] Claude Ryan, « Introduction », *op. cit.*, p. 12.
[2339] *Ibid.*, p. 12-13.

> De tous les problèmes humains, celui de la paix est, en raison de son universalité et de sa profondeur mêmes, celui qui se situe le plus aux confins insondables du spirituel et du temporel [...] Mais la paix, étant essentiellement un bien concret, échappe aux définitions théoriques et est, en vérité, indivisible. Partout où la paix est impliquée, c'est, à vrai dire, une conception de l'homme qui est en jeu. Et partout où une conception de l'homme est impliquée, l'Église est non seulement intéressée, mais engagée, à cause de sa mission qui est d'apporter la vie aux hommes et de conduire ces derniers à leur vocation véritable. Aussi les hommes, à l'intérieur des limites évoquées plus haut, acceptent-ils volontiers que l'Église les entretienne de la paix.[2340]

De fait, la paix chrétienne, celle que vise la cité terrestre selon les fins dernières que lui a révélées le christianisme, n'est pas une mince affaire. La paix concerne certes l'homme en son entier, mais aussi la société, dont la paix est la condition d'existence.

> Ne dit-on pas couramment de deux êtres qu'ils vivent en paix, parce qu'ils s'entendent bien? [...] À bien y penser, la paix inclut la concorde, mais elle comporte aussi beaucoup plus [...] [L]a paix, c'est la *tranquillité de l'ordre* ou, si l'on préfère, l'état de calme, de sécurité, de repos qui résulte du respect de l'ordre établi dans la nature par le Créateur. L'ordre est le fondement, la clé de voûte de l'idée chrétienne de la paix.[2341]

Et cet ordre doit être l'objet d'un engagement constant et plénier du chrétien. Claude Ryan précise cet engagement en citant Jean XXIII: « En effet, c'est un ordre qui a pour base la vérité, qui se réalise dans la justice, qui demande à être vivifié par l'amour et qui trouve dans la liberté un équilibre sans cesse rétabli et toujours plus humain. »[2342] En plus d'œuvrer *en tant* que catholique à faire respecter le droit naturel prescrit par l'Église, à le proposer à autrui, mais non à l'y contraindre comme en

---

[2340] *Ibid.*, p. 13.
[2341] *Ibid.*, p. 15.
[2342] *Ibid.*, p. 17.

régime de chrétienté, le chrétien doit agir *en* « charité » auprès de ses compagnons terrestres : « la puissance de paix par excellence, celle qui a pour effet propre de rapprocher et d'unir les hommes, c'est la charité. »[2343] À cet engagement charitable, Ryan ajoute la recherche de la « tranquillité », qu'il affectionne tout particulièrement[2344]. Cette tranquillité chrétienne s'approche de l'ascèse et se reconnaît à une intégrité personnelle qui peut sembler inflexible, mais qui se veut témoignage.

> La tranquillité dont il est ici question, ce n'est rien d'autre que le repos intérieur que chacun trouve dans l'adhésion stable à la volonté divine [...] Dans un monde de loups où nous vivons, chacun rencontre quotidiennement le mensonge, l'intrigue, la tricherie, l'ambition, la jalousie, la mesquinerie. Accepter cette monnaie du succès facile, c'est renoncer à la tranquillité véritable qui est fidélité à la loi morale. Fuir tout simplement le monde, à cause de ces embûches, c'est se procurer à bon marché une sécurité artificielle qui n'a rien de commun avec la tranquillité intrépide d'un homme de paix[2345].

Pareille recherche temporelle de la paix chrétiennement inspirée a des conséquences politiques : « la paix, au sens le plus large du terme, est l'objectif par excellence de la société politique »[2346]. En fait, Ryan a été souvent présenté comme un libéral qui aurait mâtiné son libéralisme de nationalisme – d'où, par exemple, son souci pour les droits collectifs des Québécois, notamment en matière de francisation[2347]. Dans le langage politique, Ryan peut fort bien être un libéral. Mais un libéral d'une famille bien particulière, peu compréhensible sans son

---

[2343] *Ibid.*
[2344] Il le redira dans son *Testament spirituel*, *op. cit.*
[2345] *Ibid.*, p. 18.
[2346] *Ibid.*, p. 19.
[2347] Olivier Marcil, *La raison et l'équilibre. Libéralisme, nationalisme et catholicisme dans la pensée de Claude Ryan au Devoir (1962-1978)*, Montréal, Les Éditions Varia, 2003.

catholicisme[2348] : à son libéralisme et à son nationalisme, s'ajoute un troisième « principe » synthétique, le catholicisme[2349]. Ryan accorde en effet autant d'importance, sinon plus, aux devoirs qu'aux droits. La plupart du temps, ces devoirs s'expriment vis-à-vis d'autrui, vis-à-vis de la société : c'est un engagement plénier.

Les distinctions qu'il propose entre les libertés promues par les Chartes des droits et libertés (dont la Déclaration des droits de l'homme adoptée à l'ONU en 1948), et les droits et devoirs de la « déclaration chrétienne des droits humains » (*Pacem in Terris* [1963], *Mater et Magistra* [1961]) sont instructives.

> Plusieurs ont déjà parlé, à propos du premier chapitre de l'encyclique, d'une véritable charte chrétienne des droits humains. Il semble plus exact de dire que le Pape a voulu apporter l'appui de l'Église aux efforts que poursuivent des hommes de bonne volonté en vue d'asseoir sur des normes clairement établies l'éminente dignité de la personne humaine. Il a voulu en même temps proposer des formulations qui complètent et nuancent heureusement, en bien des cas, des définitions contenues dans un document comme la Déclaration des droits de l'homme, adoptée par l'ONU en 1948.[2350]

Tandis que le texte onusien « parle surtout de droits et contient tout juste, à la fin, un article évoquant les devoirs de l'individu envers la communauté politique », « l'encyclique consacre trois pages aux droits humains et deux pages aux devoirs correspondants »[2351]. Par exemple, « le texte pontifical insiste plus nettement sur la sauvegarde nécessaire des exigences de l'ordre moral et du bien commun ». De même, le texte pontifical n'insiste pas seulement sur la liberté religieuse, mais plus encore sur « la liberté de conscience », « qui n'est pas que subjectivisme

---

[2348] C'est ce que E.-Martin Meunier laisse entendre dans sa recension de l'ouvrage d'Olivier Marcil, *La raison et l'équilibre. Libéralisme, nationalisme et catholicisme dans la pensée de Claude Ryan au Devoir (1962-1978)*, Montréal, Les Éditions Varia, 2003. La recension est publiée dans *Recherches sociographiques*, vol. 48, n° 3, 2007, p. 207-210.
[2349] Olivier Marcil, « La question linguistique dans la pensée de Claude Ryan au *Devoir* (1962-1978) : la difficile conciliation de principes nationalistes et libéraux », *Mens*, vol. 2, n° 2, 2002, p. 193-232.
[2350] Claude Ryan, « Introduction », *op. cit.*, p. 20.
[2351] *Ibid.*

religieux »[2352], mais le droit et le devoir de rechercher la vérité, vérité dont toutes les religions, mais de manière prééminente le catholicisme, détiendraient le sens. Si les deux textes (pontifical et onusien) ont « plusieurs points de convergence », « [t]out au long du texte, cependant, les fondements moraux et spirituels des droits et devoirs reconnus par l'Église sont, comme il se doit, plus clairement établis dans l'encyclique que dans la Déclaration de l'ONU »[2353].

Ces devoirs concernent certes le fidèle et le citoyen, mais plus encore les chefs politiques :

> 1) Les chefs doivent commander selon la droite raison, non selon des normes arbitraires ou des caprices personnels; 2) les chefs doivent éviter le plus possible le recours à la force, se rappelant qu'ils doivent faire appel en premier lieu à la conscience des citoyens; 3) les chefs n'ont aucun droit de déterminer de force chez un citoyen un consentement intime qui relève de la conscience de chacun; 4) les chefs doivent se rappeler que l'obéissance des citoyens est un hommage rendu à Dieu plutôt qu'à la personne des détenteurs de l'autorité; 5) les chefs demeurent soumis, dans leur action, aux règles de l'ordre moral; 6) l'autorité étant ce qu'elle est, mieux vaut que les mêmes personnes demeurent pas trop longtemps au pouvoir.[2354]

Afin de prémunir l'autorité de toute mauvaise tentation, s'ajoute à ce code de conduite une règle générale, qui est celle de la reconnaissance des personnes, de leur responsabilité dans la poursuite du bien commun. Ainsi l'autorité doit-elle tâcher de les inclure le plus possible au processus décisionnel, de reconnaître la légitimité de ce qu'ils sont, de ce qu'ils veulent. On reconnaît à cela le point de vue catholique sur la démocratie, qui ne se satisfait pas de la démocratie libérale individuelle; Ryan souhaite améliorer la démocratie libérale par le corporatisme social et le personnalisme.

[2352] *Ibid.*, p. 21
[2353] *Ibid.*
[2354] *Ibid.*, p. 22.

> Afin d'assurer que l'autorité n'écrase jamais les personnes soumises à son action, l'encyclique insiste à maintes reprises sur la nécessité d'intégrer les droits des citoyens et des groupes intermédiaires dans un ordre juridique rigoureux. Cette insistance est typique du réalisme catholique qui aime à placer sous la protection du droit des valeurs jugées dignes d'une reconnaissance formelle.[2355]

En aucun cas, la « raison du plus fort » ne devrait-elle triompher des personnes et des sociétés. L'autorité les a à charge, mais elle ne les subsume pas. Tout un programme politique en découle, social-démocrate, communautaire, personnalisant et socialisant, sensible au monde tel qu'il est, tel qu'il désire être :

> De même, Jean XXIII se montre extrêmement attentif pour plusieurs manifestations récentes du phénomène démocratique. Il ne craint pas, à diverses reprises, de considérer ces manifestations comme des « signes des temps ». Parmi ces manifestations, il retient notamment la « promotion économique et sociale des classes laborieuses », qui tend aujourd'hui à s'étendre du domaine économico-social aux domaines politiques et culturel; l'entrée de la femme dans la vie publique, par où se réalise le désir de la femme d'être considérée comme une personne « aussi bien au foyer que dans la vie publique »; la propagation universelle de « l'idée de l'égalité fondamentale de tous les hommes », qui entraîne la fin du colonialisme et enlève toute justification aux discriminations raciales; la tendance à « rédiger en des formules claires et concises une charte des droits fondamentaux de l'homme » et à exiger que « les stipulations du droit positif des États garantissent l'inviolabilité des droits personnels de chaque homme »; la tendance enfin à exiger que les conflits d'intérêts entre les peuples se règlent désormais par la négociation plutôt que par le recours aux armes qui consacre trop souvent la raison du plus fort.[2356]

Se profile ainsi la question des droits collectifs, des droits des communautés et des nations – et des devoirs attenants. Le « réalisme catholique », adossé à la

---

[2355] *Ibid.*
[2356] *Ibid.*, p. 23.

reconnaissance des personnes et des sociétés, rehaussé de l'incitatif à s'engager dans la cité, à promouvoir la liberté de conscience des personnes, à situer dans sa juste mesure le rôle des chefs politiques, s'exprime le plus nettement dans « le principe directeur de toute la pensée de l'Église dans ce domaine [qui] reste *la règle de la subsidiarité* »[2357] :

> Cette règle veut, on s'en souvient pour l'avoir retrouvée dans Mater et Magistra, que ne soient enlevées aux particuliers pour être transférées à la communauté, ni aux groupements inférieurs pour être confiées à une collectivité plus vaste, des attributions et des fonctions que les individus et les groupes inférieurs peuvent très bien accomplir par eux-mêmes.[2358]

Il n'en va pas autrement dans une fédération composée de plusieurs nations et de plusieurs États. L'État fédéral devrait reconnaître à ses États et à ses nations membres toute la lattitude qu'elles demandent et tous les moyens dont ils sont susceptibles de se servir pour la poursuite de leur bien commun – selon Ryan, et pour reprendre la hiérarchie de Trudeau, le « bien commun » canadien n'est pas supérieur au « bien particulier » québécois. En fait, selon Ryan, la société québécoise vise un « bien commun » qui lui est propre, plus élevé que la « communauté politique » canadienne, dans la mesure où il traduit les aspirations de personnes et d'une « communauté nationale » faite de chair et d'os.

> Il faut donc affirmer, avant de parler de gouvernement mondial, le droit à l'existence et l'égalité foncière de toutes les communautés politiques entre elles [...] Ce droit à l'existence, au progrès et à l'intégrité que chaque communauté politique revendique pour elle-même, elle est tenue à titre égal de le respecter et de le défendre chez les autres communautés. D'où la nécessité de fonder les rapports entre communautés politiques non seulement sur la vérité et la justice, mais aussi sur une solidarité efficace, sur une loyale mise en commun des projets et des ressources de chacune. Ces valeurs inspireront entre les peuples des formes variées de

---

[2357] *Ibid.*, p. 27.
[2358] *Ibid.*

> collaboration qui tireront, de la liberté même qui les aura inspirées, une richesse et une fécondité accrues.[2359]

Voilà l'engagement « modéré », mais exigeant que s'est fixé pour horizon Claude Ryan dans les années tumultueuses qui ont suivies la Révolution tranquille. Travailler sereinement, mais avec conviction et fermeté à la paix chrétienne au Canada. La tranquillité du Canada avait pour prix la tranquillité de conscience de Ryan. Celle-ci exigeait, dans les faits, un volontarisme de tous les instants, auquel il appelait à se joindre les « hommes de bonne volonté », dans la recherche de compromis politiques, avec pour étoile la reconnaissance subsidiaire des personnes et des communautés, notamment nationales, à l'image de l'impression que lui fait le « style » de Jean XXIII, à l'image de l'Église citoyenne dont Jean XXIII est le pape conciliaire.

> Avec ceux qui persécutent l'Église, [Jean XXIII] rappellera souvent la douleur qu'il éprouve à la pensée des souffrances de ses frères. Mais il évitera de plus en plus les remontrances sévères et sans effet qui éloignent plus qu'elles ne rapprochent. Profondément augustinien en cela, il cherchera à s'entendre au besoin avec le diable lui-même en vue de procurer aux hommes ce minimum de paix temporelle dont ont également besoin les membres de la cité terrestre et ceux de la cité céleste qui accomplissent ici-bas leur pèlerinage. L'encyclique Pacem in terris respecte admirablement ce style de l'homme de bonne volonté, humble et fraternel, mais en même temps conscient des immenses possibilités de sa charge pour le progrès de la concorde entre les hommes [...] Tout, dans le style et la démarche de Jean XXIII, respire cette tranquillité profonde qui ne ressemble aucunement à la satisfaction bourgeoise et qui a, au contraire, sa source dans la paix de Dieu[2360].

Cette recherche active de la paix terrestre, de la paix chrétienne, par les moyens mis à la disposition des hommes concrets, c'est celle qu'il reconnaît à

[2359] *Ibid.*, p. 28.
[2360] *Ibid.*, p. 35, 37.

l'aventure de l'*Action catholique* (« cette idée d'un témoignage-service [...] dans la construction d'une cité temporelle imprégnée de l'esprit chrétien de paix »[2361]), et c'est celle, nous le verrons à l'instant, qu'il tentera de mettre en œuvre dans les débats constitutionnels, référendaires et linguistiques québécois. Un mot avant. Nous avons consacré un peu plus de temps à la pensée religieuse de Ryan qu'à celle de Trudeau, Vallières et Dumont, pour trois raisons. D'abord, parce qu'elle se distingue de la leur et plus largement de celle du personnalisme « utopique » inspiré de Mounier (nous le verrons) : elle est dès lors heuristique. De fait, ensuite, elle aide à mieux comprendre les suites du catholicisme social et personnaliste de droite de Maritain après la Révolution tranquille : c'est tout un Québec qui peut se reconnaître dans Claude Ryan. Enfin, ceci participant peut-être de cela à l'aune du personnalisme utopique de nombre des révolutionnaires tranquilles, Ryan est fréquemment étudié au prisme du seul libéralisme, ce qui constitue une vision diminuée de sa pensée. Le « libéralisme », même articulé au « nationalisme », permet difficilement de comprendre l'importance qu'accorde Ryan aux communautés humaines, aux droits, mais aussi aux devoirs qu'il conçoit vis-à-vis de de la collectivité. C'est alors toute une frange du Québec dont le nationalisme, par exemple, est réduit au libéralisme. Pour le chrétien augustino-maritainien qu'est Ryan, a) les communautés sont l'extension naturelle de la personne, b) la personne a besoin d'elles pour s'épanouir dignement et pleinement, c) ce qui est par ailleurs la finalité de la communauté. Cette séquence logique, sous tension, qui n'est pas dichotomique ou « additive », mais cohérente, implique concrètement l'art de la négociation, du compromis, et la recherche « raisonnable » de l'« équilibre », c'est-à-dire du « réalisme catholique », de la « tranquille paix » chrétienne.

En matière constitutionnelle comme en matière linguistique, Ryan défendait le principe de la « société distincte » québécoise et du « statut distinct » pour le Québec. La reconnaissance des communautés nationales, nous l'avons vu, y était certainement

---

[2361] *Ibid.*, p. 40.

pour quelque chose. Mais ce principe de la « société distincte », et cela rejoint autrement sa conception chrétienne de la politique, pouvait s'articuler de maintes manières, et de fait, elle évolua constamment, au gré de la conjoncture politique[2362]. Ainsi en est-il de la francisation du Québec : il s'est d'abord montré favorable au bilinguisme institutionnel de la Commission Laurendeau-Dunton, puis à son biculturalisme. Le Canada ne contient pas des individus de langues différentes, explique-t-il, mais des individus qui sont membres de communautés nationales distinctes. Il s'est ensuite montré favorable à une francisation étatique du Québec, à une place « prioritaire »[2363] du français comme langue publique, même si une « société normale » ne devrait pas avoir recours à des mesures législatives de nature contraignante au plan linguistique. Comme l'explique Olivier Marcil,

> la langue française, parlée par 80% des Québécois, devrait être laissée au dynamisme de la vie et le gouvernement du Québec ne devrait pas avoir à intervenir en faveur des droits linguistiques d'une collectivité majoritaire. Mais la réalité du Québec est différente. Le Québec est la seule société nord-américaine où l'on parle français. Il est un îlot perdu dans un océan anglophone. Il subit d'énormes pressions de la part de la culture et de la langue anglaise à travers la télévision, la radio, les revues. Il existe donc un déséquilibre entre les deux langues que seule peut rétablir une action « raisonnable » – Ryan insiste sur ce mot – de l'État québécois en faveur du français.[2364]

[2362] Il eut été également possible et intéressant de se pencher sur sa position (et sa politique) à l'égard de la déconfessionalisation de l'école québécoise. Il critiquera les conclusions de la Commission Proulx, qui pavait la voie à la déconfessionalisation complète de l'école publique québécoise. À son avis, rien ne l'exigeait en principe, et rien n'y incitait en pratique. Il eut préféré que le droit des parents à un enseignement catholique pour leurs enfants soit préservé, quitte à reconduire la clause « dérogatoire ». Il se montrait de même favorable à des accommodements pour les enfants dont les parents seraient d'autres religions que chrétiennes. Mais à son avis, l'enseignement culturel de la religion n'a rien à voir avec son enseignement catholique, encore majoritairement populaire auprès des parents. Il s'en prend à l'interprétation erronée du sondage qu'ont mené les commissaires, qui laissait à entendre la préférence des parents pour un enseignement culturel de la religion – ce qu'il était déjà sous plusieurs aspects, tant l'initiation à la foi avait été minorisée, au profit d'un enseignement de « valeurs », certes chrétiennes, mais largement citoyennes, humanistes.

[2363] Olivier Marcil, « La question linguistique dans la pensée de Claude Ryan au *Devoir* (1962-1978) : la difficile conciliation de principes nationalistes et libéraux », *op. cit.*, p. 204.

[2364] *Ibid.*, p. 201.

Cette action linguistique, pour être raisonnable, ne doit pas empêcher la communauté anglophone du Québec d'exister : il s'agit d'un « droit historique »[2365]. « Par conséquent, il rejette la solution de l'unilinguisme. Cette solution est [par ailleurs] inapplicable pour une société pluraliste qui appartient à l'Amérique du Nord, dit-il. »[2366] Ryan se montre ensuite progressivement d'accord avec les mesures prises pour contraindre les immigrants allophones à fréquenter l'école en français, mais à son avis les enfants d'immigrants anglophones devraient avoir droit aux écoles en anglais : il s'agit pour lui d'un droit reconnu aux parents que celui d'assurer une transmission linguistique à leurs enfants, si la langue qu'ils parlent est celle du pays. Il s'offusquera toutefois que le critère de la « langue maternelle » ne soit pas retenu pour désigner un anglophone, mais que ce soit plutôt la langue de scolarité reçue par l'un des deux parents, au Québec. Lisons de nouveau Marcil :

> Ryan est d'accord avec les indépendantistes quand ils affirment que la minorité anglo-québécoise a toujours bénéficié du traitement le plus libéral en Amérique du Nord. Mais selon lui, le Québec doit préserver ce traitement libéral et être fier de l'exemple de civisme et de démocratie qu'il donne à toutes les communautés pluralistes du monde. Si l'on reconnaît des droits historiques aux deux grandes familles linguistiques, ces droits doivent s'étendre aux membres de chaque famille linguistique, indépendamment de leur date de naissance ou de leur implantation au Québec, réaffirme-t-il.[2367]

Il n'en est pas autrement pour la question constitutionnelle, où le droit historique des communautés nationales francophones et anglophones doit être respecté, comme la spécificité fragile du Québec dans l'ensemble canadien et nord-américain. L'usage de l'État québécois à des fins nationales francophones, celle du bien commun prioritairement informé de la majorité francophone, lui sied.

[2365] *Ibid.*, p. 204.
[2366] *Ibid.*, p. 207.
[2367] *Ibid.*, p. 218.

> La constitution et l'histoire des cent dernières années ont, en somme, consacré l'existence, dans ce pays d'un Québec canadien-français dont la langue, la culture, les institutions, voire très souvent les désirs, diffèrent profondément de ceux des autres parties du Canada[2368]

Cette présence francophone majoritaire à Québec se traduit politiquement, étatiquement :

> Si les [Canadiens français] constituent une force distincte, et tout à fait originale, dans la politique canadienne, ce n'est pas d'abord parce qu'ils comptent environ un député sur trois à Ottawa. C'est parce qu'ils contrôlent à Québec un gouvernement assez homogène pour être capables de traduire habituellement [...] leurs aspirations les plus spontanées.[2369]

À ce titre, l'État québécois peut être mis à l'usage de l'épanouissement personnel et indissociablement collectif des francophones majoritaires, toujours dans le respect des droits des minorités historiques.

> Dès qu'on reconnaît l'existence de cet être vivant qu'est une communauté comme celle-là, on doit aussi admettre le droit de cette communauté à croître et à s'épanouir, c'est-à-dire son droit de prendre, en bien des domaines, des décisions différentes qui lui apparaissent dictées par la conception qu'elle se fait de ses besoins et de son destin. Il faudrait être irréaliste pour ne pas voir le lien vital qui existe entre le droit à l'existence et le droit à la croissance.[2370]

Cette conception bi-nationale du Canada signifiait aussi, naturellement, la défense du droit des francophones hors Québec à un enseignement en français, à titre de minorité nationale historique. C'est bien d'un fédéralisme que l'on dirait aujourd'hui asymétrique dont Ryan se faisait le porte-parole, qui tiendrait compte du poids relatif des francophones en Amérique du Nord, de leurs aspirations particulières

---

[2368] Cité dans Gilles Gauthier, « La généalogie de la position fédéraliste de Claude Ryan au Devoir », *Politique et Sociétés*, vol. 29, n° 3, 2010, p. 82.
[2369] *Ibid.*
[2370] *Ibid.*

et de leur condition concrète. À quoi s'ajoutait son souci d'une fraternité pan-canadienne, à l'aune de la collaboration entre les peuples et les cultures[2371]. Si ces extraits soulignent surtout les droits des uns et des autres, en laïc catholiquement inspiré, Ryan fit de l'engagement politique un devoir. C'est ce qu'il fit à la tête du parti Libéral, puis comme ministre. Seulement, son entrée en politique a coïncidé avec le référendum de 1980, puis le rapatriement unilatéral de la constitution. Il s'est trouvé coincé entre deux propositions irréconciliables, entre Trudeau et Lévesque. Ajoutons rapidement, puisque nous avons évoqué la question chez Trudeau, Vallières et Dumont, que Ryan, conforme à sa posture, a milité pour que le gouvernement québécois négocie avec les felquistes pour la libération de leurs otages, en échange de la libération de prisonniers politiques[2372].

4. *Mise en sens*, *mise en forme* et *mise en acte* du personnalisme intégraliste – Église-citoyenne, État-providence, néo-nationalisme canadien et nationalisme québécois

4.1 Sur certaines tensions « communautaires » internes du catholicisme personnaliste – le personnalisme radical d'Emmanuel Mounier et la question nationale dans l'Église post-conciliaire – mise en sens

Nous tenterons de *mettre en sens* de manière plus synthétique l'intégralisme personnaliste qui a nourri la Révolution tranquille québécoise. Toutefois, puisque

---

[2371] Il semble ici parler aussi bien de lui que d'une part de l'Église et de la société québécoise : « Autant parmi les membres du clergé et des communautés religieuses que parmi les laïcs activement engagés dans le travail de l'Église, on trouvait en effet des personnes fort nombreuses qui, sans nécessairement rejeter les préoccupations nationalistes, les subordonnaient fermement à des soucis plus larges comme celui d'un pays plus étendu et plus diversifié et celui de l'harmonie entre les cultures et les communautés linguistiques dans le respect des droits de chacun. » Claude Ryan, « L'Église catholique et l'évolution politique du Québec de 1960 à 1980 », *op. cit.*, p. 396.

[2372] Guy Lachapelle, « Claude Ryan et la crise d'octobre 70 : quand les idées font trembler le pouvoir politique », Gérard Boismenu, Michel Brûlé, Solange Lefebvre, Claude Lessard et Pierre Noreau (dirs.), *op. cit.*, p. 104-115.

nous l'avons déjà présenté longuement dans ce chapitre, d'abord avec l'évolution de la pensée de Jacques Maritain, puis avec l'évolution du catholicisme social des mouvements jeunesse de l'*Action catholique spécialisée*, ensuite avec les parcours d'engagement de Pierre Elliott Trudeau, Pierre Vallières, Fernand Dumont et Claude Ryan, et enfin, plus précisément, à l'aune de la transformation de la conscience religieuse et de la pratique religieuse québécoises, nous mettrons plutôt l'accent ici sur certaines des *tensions internes* à la pensée intégraliste personnaliste.

La figure d'Emmanuel Mounier, que nous avons évoquée ici et là au cours de ce chapitre, nous permet de souligner la visage socialiste ou socialisant du personnalisme québécois, ainsi qu'une aversion particulièrement prononcée pour les « totalitarismes », dont la définition se fait très large sous Mounier. En cela, le personnalisme de Mounier, également dit « communautaire », s'avère des plus tiraillés, entre son idéal premier de la liberté totale de la personne, d'une part, et l'inscription de la personne dans une communauté où elle se découvre et se réalise, d'autre part. À ce titre, il est significatif de noter que Claude Ryan ne lisait pas Emmanuel Mounier, tandis que Pierre Vallières ne lisait pas Jacques Maritain – et ce sont précisément les deux postures les plus contrastées. Fernand Dumont et Pierre Elliott Trudeau lisaient pour leur part aussi bien Mounier que Maritain, mais il n'est pas certain qu'ils y puisaient la même chose : le rêve américain de Maritain se trouve chez Trudeau, et non chez Dumont; Dumont se revendique du « socialisme » à la Mounier, tandis que le « libéralisme » de Trudeau fait penser à celui de Maritain. Tous deux étaient toutefois à la recherche d'une « utopie », plus radicale (ou abstraite) chez Trudeau, plus modérée (ou enracinée) chez Dumont; Trudeau était plus prompt à la lutte contre toutes les formes de « totalitarisme », à l'instar de Mounier, tandis que Dumont était plus sensible à la réalité du monde tel qu'il est, à l' « idéal historique concret » de la cité chrétienne temporelle, à l'instar de Maritain (souvenons-nous de ses mises en garde contre l'américanisme, de sa constante dénonciation de l'utopie libérale, mais aussi de l'« utopisme » de la « cité véritablement chrétienne »). Enfin, nos trois lecteurs de Mounier (Trudeau, Vallières

et Dumont) étaient habités d'une « mauvaise conscience » qu'on ne trouve pas chez Ryan, lecteur de Maritain. À l'évidence, tout ne se joue pas dans ces différences entre Mounier et Maritain, tout comme il ne faudrait les exagérer. Mais elles existent, elles ont opposé les deux hommes, elles ont conduit à l'éloignement de Maritain de la revue *Esprit* de Mounier, et surtout, elles aident à cerner notre propos, ce qui est notre objectif heuristique.

De Mounier, nous en viendrons à la position des Églises catholiques romaine et québécoise post-conciliaires sur le nationalisme et l'auto-détermination des peuples. Là encore, nous le verrons, le point de vue de l'Église est susceptible de plusieurs interprétations, notamment parce qu'il traite pour beaucoup de la légitimité des mouvements d'auto-détermination proprement tiers-mondistes. Ainsi de la question qui occupera nombre de personnalistes révolutionnaires tranquilles, notamment chez *Esprit* et *Cité libre*, celle du caractère colonisé, ou non, de la société québécoise. Toujours, la primauté du spirituel sur le temporel, la dimension éthique du nationalisme, la hiérarchie entre fins et moyens, seront centrales.

4.1.1 La pensée communautaire anti-totalitaire d'Emmanuel Mounier – vue d'en bas

Au risque de nous répéter, ce n'est pas à une exégèse de la pensée d'Emmanuel Mounier (1905-1950) que nous nous consacrons[2373]. Nous souhaitons souligner certains traits qui distinguent Mounier de Maritain, et qui permettent de préciser certaines tensions internes, ou accents distinctifs, chez les personnalistes révolutionnaires tranquilles. Certes, de nouveau, d'autres influences peuvent expliquer ces différentes sensibilités, du parcours biographique, aux écarts d'âge, aux réseaux fréquentés, aux autres lectures, etc. Mais nous continuons de suivre ici le fil du catholicisme intégraliste à l'aune de ses plus marquants interprètes, de ses auteurs

[2373] Lire notamment les travaux de E.-Martin Meunier, dont *Le pari personnaliste*, *op. cit.*

les plus lus et partagés. Rappelons que c'est Mounier et la revue *Esprit* que nombre de Québécois découvrent lorsqu'ils vont étudier à Paris au sortir de la Deuxième Guerre mondiale, dont Trudeau et Dumont, et que c'est d'*Esprit* et de Mounier que se revendique expressément *Cité libre*, fondée en 1950.

Un texte intitulé « Confessions pour nous autres chrétiens », que Mounier publie en 1933, rappelle singulièrement le texte fondateur de la revue *Cité libre*, « Politique fonctionnelle », rédigé par Trudeau en 1950. Tous deux s'ouvrent sur une confession inversée, qui a toutes les allures d'une mise en accusation du clergé et des fidèles. Dans « Confessions pour nous autres chrétiens », Emmanuel Mounier se confesse en accusant ses coreligionnaires. Le contexte de l'époque, rappelons-le de nouveau, est celui du flirt de certains catholiques avec le maurrassisme, au nom d'une certaine idée de l'Ordre social chrétien, qui anticipe les dévoiements européens du corporatisme d'État, au nom de la doctrine sociale de l'Église. Et ce, alors même que l'Europe baigne dans un esprit révolutionnaire, fasciste, communiste, anarchiste, auquel le personnalisme de Mounier donne en quelque sorte le change. De fait, « Confessions pour nous autres chrétiens » est inséré dans un chapitre qui a pour titre : « Rupture entre l'ordre chrétien et le *désordre établi* »...

> Un secret court parmi les chrétiens : celui de leurs trahisons. On en parle tout bas, entre soi (quand on en parle). On les relève, ici et là, avec une indulgence résignée. On attend celui qui aura le courage. Mais surtout on limite son regard, pour ne voir qu'une zone de la plaie, puis on y verse l'huile des pensées consolantes. Tant de braves gens, tout de même, tant de saints et de saints qui travaillent parmi nous. On voit bien que le monde va mal. Et l'on ne plaint pas les anathèmes sur la cité perdue. Mais il est évident que nous n'y sommes pour rien. N'avons-nous pas la vérité? [...] Les autres : chrétien, si c'était toi? Les autres, oui, mais si c'était toi qui aies permis les autres. On ne meurt pas uniquement des autres. On meurt toujours en grande partie de soi. À chacun sa malice. Les autres ont la leur, elle est lourde. Mais j'aime à penser que, dans l'immense liquidation qui se prépare, toi, chrétien, tu

> désireras confesser d'abord la tienne, toi qui as apporté la confession au monde.[2374]

Reconnaître sa part de compromission avec le « désordre établi », celui qui fait mine d'être catholique, mais n'en incarne pas les valeurs évangéliques, c'est, selon Mounier, une condition du relèvement souhaité, une première étape vers la rédemption du chrétien dans le monde et peut-être, avec lui, la rédemption du monde lui-même. On y reconnaît « notre *Grande* Honte » canadienne-française, celle qu'a prêchée Trudeau.

> La vraie contrition, c'est voir grand, dans la faute comme dans le relèvement. Le jour où nous reconnaîtrons, avec l'effroi nécessaire, qu'une immense masse du monde chrétien et un immense secteur de nos vies dites chrétiennes se sont abandonnées au paganisme, ce jour-là, la guérison sera proche.[2375]

Une telle mise en accusation du catholicisme, de ses fidèles et de son Église, ne serait-elle pas susceptible de susciter un malheureux scandale qui minerait l'autorité de l'Église et la foi des chrétiens ? Peut-être, juge Mounier, mais le véritable scandale serait de ne pas vivre dans la vraie foi. Le reste importe peu. Cette fois, on reconnaît les thèmes de la foi « infantile », puis l'appel à une foi « adulte », « brûlante » et « héroïque », enfin celui de la « violence » contre soi, contre les faux justes, contre les pharisiens, contre lesquels la table rase révolutionnaire est de mise.

> Pensez alors qu'il y a deux sortes de scandale. Il y a le scandale que nous entretenons, par nos silences ou nos hypocrisies, dans des millions de cœurs, tombés dans l'enfance par rapport à la vérité religieuse, incapables, comme les enfants, de connaître les objets de l'univers chrétien autrement que par la surface obscurcie que les hommes leur présentent ou par les blessures qu'ils s'y font : c'est le scandale brûlant de la vérité dans les cœurs attiédis. Ce serait celui de nos violentes confessions. Mettons qu'il tue quelques

---

[2374] Emmanuel Mounier, « Confessions pour nous autres chrétiens », *Œuvres de Mounier, tome 1, 1931-1939*, Paris, Édition du Seuil, 1961, p. 373.
[2375] *Ibid.*

> morts; savez-vous combien de vivants il libérerait? Voici venus les temps héroïques. Le chrétien sait que les portes de l'Enfer ne prévaudront pas contre son Église; que sur cette terre même le fil du royaume de Dieu ne sera pas coupé. Mais qui a garanti que ce fil ne serait pas un jour serré sur dix justes en croix? Il ne s'agit pas de statistique, d'établissement et de pouvoir. Il s'agit de savoir si le *Misereor super turbam*, cette pitié du Christ sur les hommes comme multitude, chacun jusqu'au dernier, est dans nos cœurs. Au bord d'une période révolutionnaire, où la cité sera reconstruite des assises jusqu'au faîte, où l'homme lui-même sera sollicité à revoir son héritage depuis le premier sou, la question se pose très simplement : savoir si nous voulons mourir avec ce qui meurt, ou détacher nos valeurs éternelles du monde qui s'enfonce, et les reprendre à leur source pour féconder le monde qui vient.

Pour éviter de sombrer avec le monde, il faudrait lui faire violence, une violence chrétienne qui ne se compte pas en adhésion et en rituels formels, mais en dénonciations, en incarnation des valeurs évangéliques, par-devers toute Institution, par-devers toute « surface de l'Église »[2376]. Une telle critique ne pouvait qu'être douloureusement reçue là où l'Église-institution faisait effectivement société autour d'elle. Son triomphe pouvait paraître le signe de sa plus profonde déchéance, que seule une cure de jouvence radicale, initiée par les vrais fidèles assemblés dans la véritable Église : celle des apôtres communiant dans le Christ et non des clercs communiant trop souvent à l'institution. Seule une éthique « virile » de la « justice », une « révolution spirituelle » aux conséquences sociales d'importance, pourrait renverser la traîtrise chrétienne avec un monde dévoyé.

> Ou le christianisme est de l'ordre des choses mortelles, ou bien il mène l'histoire : et les mondes nouveaux qui lèvent aujourd'hui, s'ils ne se soutiennent que par l'étincelle de justice qu'ils ont arrachée au cœur des hommes, nous devons bien, remontant à la source de la justice, réussir à les dépasser en justice. Il n'est à renouveller que nous-mêmes. À nous de décider, et tout de suite, car le temps presse, si nous n'opposerons pas aux cités étrangères que notre mépris, notre

[2376] *Ibid.*, p. 376.

> mauvaise humeur et notre sécurité, ou si nous prendrons enfin l'initiative, au nom de la violence du Royaume [...] Quand bien même – donnons-nous le pire – tous les chrétiens, tous les prêtres, le pape lui-même, seraient actuellement en état de péché mortel, il resterait encore sur terre non seulement une Ame, mais un corps non souillé de l'Église. Car la souillure ne peut remonter jusqu'au Corps de Dieu. Notre fidélité ne tient pas à des recensements spirituels : quand on parle des défaillances de l'Église, des trahisons de l'Église, il est bon d'entendre qu'il ne peut en aucun cas s'agir de l'Église comme telle, dans son Corps et son Âme. Tout au plus pourrait-on parler d'une *surface de l'Église* où le mal peut atteindre, comme la rouille, en cette zone mystérieuse, ontologiquement extérieure à l'Église, où la foi se noue sur les œuvres.[2377]

Dans ce combat proprement temporel des chrétiens – la distinction entre Cité terrestre et Cité céleste est affirmée par Mounier, alors même que la cité terrestre est détachée de la médiation institutionnelle ecclésiale[2378] –, celui que met en acte le « renversement copernicien » dont nous avons parlé, Mounier reconnaît pour compagnons terrestres les marxistes, les communistes, les anarchistes, les socialistes[2379]. En effet, la « compromission du christianisme avec le monde »[2380] est pour beaucoup sa compromission avec « les forces réactionnaires »[2381], ainsi qu'avec les « libéraux »[2382]. Certes, les marxistes n'ont pas toutes les qualités – il sont athées et matérialistes après tout –, mais ils ne se sont pas encore (trop) compromis avec le monde et surtout, leurs valeurs semblent authentiquement proches de l'Évangile – égalité, fraternité, universalité. Si le critère du « bon chrétien » n'est plus l'appartenance (dite formaliste) à l'Église visible, mais bien l'engagement terrestre au

---

[2377] *Ibid.*, p. 376-377.
[2378] *Ibid.*, p. 375-378.
[2379] Dans ce texte, par exemple, il loue les communistes russes qui ont monté des publicités contre le pape, et il critique la pusillanimtié des communistes français qui ne se moquent que du clergé. *Ibid.*, p. 375.
[2380] *Ibid.*, p. 379.
[2381] *Ibid.*
[2382] *Ibid.*, p. 374-375.

nom d'une authentique foi évangélique; si donc les Cités terrestre et céleste sont formellement et institutionnellement dissociées au profit d'un engagement fondé en valeurs, les marxistes (et plus largement l'œcuménisme) peuvent faire de bon compagnon de route, sur celle de l'épanouissement intégral de la personne – d'autant que la question sociale, celle des conditions de vie effectives des gens, préoccupe les communistes comme les personnalistes.

> Comment un chrétien se représente-t-il, hors d'une incarnation particulière, le schéma de toute cité temporelle? Essentiellement comme une communion de personnes créées à l'image et pour la vision de Dieu. Le bien proche et lointain, naturel et surnaturel de chaque personne, est la fin de la cité, et non pas un État tout-puissant ou une communauté abstraite. Naturellement inclinées à la vie sociale, et toutes orientées sur le même point de fuite, les personnes sont reliées entre elles, dans les cercles concentriques de la cité concrète, par un bien commun naturel, matériel et humain. C'est ce bien commun naturel que la cité a pour mission d'assurer. Elle doit y subordonner le matériel à l'humain, c'est-à-dire l'administration des choses à l'organisation des hommes, l'économie à la politique; et, à la frontière de celle-ci, sans s'ingérer dans la dispensation du spirituel, préparer tout homme, par l'épanouissement complet de sa personnalité, au choix que sollicite de lui l'Esprit.[2383]

De fait, toutes les conditions de la violence légitime seraient remplies selon Mounier[2384]. Nous l'annoncions plus haut, sa définition du totalitarisme, sous le signe de la « tyrannie », se fait très large, ainsi donc le combat légitime contre le « désordre établi » – la révolution de la société, l'ambition de la table rase, trouve ici un alibi.

> Ceux à qui il a été dit : « Heureux les Pacifiques » peuvent-ils envisager, même en cas grave, le recours à la violence? L'objection n'est pas très sérieuse, et relève d'une psychologie sommaire. Nous avons déjà signalé qu'à l'époque des révolutions techniques, qui peuvent se produire d'ailleurs sous forme d'évolution accélérée, il faut nous débarrasser une

---

[2383] *Ibid.*, p. 381.

[2384] Il énumère d'ailleurs cinq critères théologiques qui conditionnent la légitimité de la seddition, de la rébellion, de la révolution, et il juge que l'époque les rempli tous. *Ibid.*, p. 386-387.

> fois pour toutes d'une imagerie d'émeute qui est le principal obstacle aujourd'hui à la clairvoyance des hommes. On pense beaucoup trop par ailleurs aux *actes* de violence, ce qui empêche de voir qu'il y a plus souvent des *états* de violence, – celui où chôment, meurent et se déshumanisent aujourd'hui, sans barricades, dans l'*ordre*, des millions d'êtres, – et que, de même que le tyran est le vrai séditieux, la vraie violence, au sens odieux de ce mot, est la permanence du régime [...] Un régime comme le capitalisme moderne est une sorte de péché social, auquel tous participent plus ou moins, qui a son inertie propre, plus lourde que la somme des fautes individuelles. Ce n'est plus contre son malheur que le chrétien est appelé à lutter, mais contre le mal, et ce combat, on sait qu'il s'impose à tous.[2385]

Tout système social qui empêche, limite, freine le plein déploiement de l'épanouissement intégral des personnes, dont la vocation est personnellement et vocationnellement trouvée en Dieu, et en lui seul, est susceptible de subir l'action révolutionnaire du vrai chrétien. Dans pareil contexte, où la lutte contre la « tyrannie », le « désordre établi » et les « totalitarismes » atteint des sommets anti-sociétaux, quelle place Mounier accorde-t-il à la communauté? « La vie, qui nous a saisis dans une tourmente, nous a donné un goût de la pureté et du dépouillement. Personne, famille, patrie, liberté, nous assumons toutes nos valeurs. Mais il faut d'abord les arracher aux faussaires. Il est grand temps que le scandale arrive. »[2386] Mounier propose bel et bien une révolution sociétale, qui ne laisse pas intact le sens donné à la communauté, puisque la personne à libérer est hissée au-dessus de tout. La communauté selon Mounier semble pour beaucoup l'effet secondaire (quoiqu'éminemment souhaitable) de personnes libres vaquant naturellement à leur vocation. Celle-ci les mènerait indirectement à faire société, à se tourner vers autrui.

Seulement, il faut produire cet être libéré. C'est le rôle de la « Cité véritablement chrétienne » de Maritain, mais peu ou prou modérée de son « idéal

---

[2385] *Ibid.*, p. 388.
[2386] *Ibid.*, p. 393.

historique concret » : l'utopie est à réaliser, tout comme son homme nouveau. Citons longuement :

> La valeur humaine primordiale est la personne; la communauté n'est que l'harmonie finale des personnes; nous ne saurions la construire contre elles ou même sans elles, nous ne l'atteindrons que par elles, à leur couronnement. Or les collectivités comme les personnes et plus lourdement qu'elles, tendront infailliblement à abuser de leur puissance. Telle est la seconde aporie de demain : comment, dans un régime notablement collectivisé, sauvegarderons-nous l'autonomie souveraine de la personne dans tout ce qui regarde son développement comme tel, en harmonie avec le règne du droit? Une première zone de sécurité devra entourer l'éducation de l'enfant. Les collectivités totalitaires seront tentées de le conformer au canon de leur métaphysique officielle; point si naïves que de développer des personnes, ces centres irréductibles de non-conformistes, elles fabriqueront à la machine de petits communistes, de petits fascistes, et autres citoyens sur mesure. Aujourd'hui déjà nos enfants sont préparés à leur rôle social bien plus qu'à leur être métaphysique. Contre l'éducation libérale, nous revendiquons la nécessité d'une hiérarchie des valeurs et d'un choix. Mais cette hiérarchie et ce choix, la personne seule y a compétence, l'État n'ayant que le devoir de se mettre à son service et de l'aider matériellement, et modestement surtout, par ses médecins, ses psychologues, ses orienteurs professionnels, ses éducateurs spirituels, à dégager ses données singulières. Une zone de protection économique devra couvrir ensuite l'adulte. Un homme qui peut vivre et manger éventuellement par ses propres moyens peut se moquer du roi de Prusse [...] Puisque le pouvoir tend à glisser sur sa propre pente, nous veillerons, suivant la formule proudhonienne, à désarticuler le pouvoir en une série de communautés, les unes juxtaposées (avec un organisme d'arbitrage), les autres emboîtées (avec une certaine autonomie à chaque niveau) [...] Tout n'est pas fini là [...] Passée l'enfance, tous les moyens d'éducation de l'adulte : métier, presse, spectacle, etc., devront être constamment libérés et renouvelés pour l'arracher aux conformismes collectifs et l'engager à l'acte responsable. La vie publique devra se faire suffisamment discrète pour assurer à chaque personne le cercle de solitude e de méditation, préparatoire à la liberté, auquel tout comme a droit, sur lequel

> aucune force au monde ne saurait empiéter. La vie privée, que les mœurs bourgeoises ont empoisonnée par une pestilentielle odeur de renfermé, devra, grandes portes ouvertes en même temps que la vraie intimité sera retrouvée, devenir la cellule rénovée de l'épreuve et du rayonnement humain.[2387]

Dans ces trop brefs passages de la pensée de Mounier, elle qui s'étale sur des millers de pages, reconnaissons tout de même plusieurs des tropes de la Révolution tranquille personnaliste intégraliste, notamment la critique du régime clérical et nationaliste canadien-français, la primauté conférée à la personne, la nécessaire laïcisation et démocratisation de la société (Église-citoyenne), le parti pris de la gauche pour un régime socialisant (État-Providence), mais aussi la radicalité plus poussée chez certains, dont Trudeau et Vallières, pour la révolution « violente » de la société, souvent contre la société elle-même, fréquemment associée au totalitarisme et à la tyrannie (néo-nationalisme canadien). Il s'agit certes d'abord d'une révolution « spirituelle », mais puisqu'elle est celle d'un catholicisme intégraliste, elle conduit soit à la révolution effective lorsque la société entière est mise en cause (Vallières), soit à l'instauration d'un État chartiste à saveur socialiste et multiculturaliste pour garantir la liberté décentralisée des personnes (Trudeau). Au-delà du terreau personnaliste commun aux révolutionnaires tranquilles, qui est aussi celui des réformistes comme Claude Ryan qui sont dans la lignée de Maritain et de l'*Action catholique spécialisée*, la pensée de Mounier permet de souligner certaines de lignes de fuite plus radicales et socialisantes du personnalisme. De cette plongée dans la pensée révolutionnaire de Mounier, remontons vers le cadre matriciel du catholicisme post-conciliaire en matière de nationalisme.

[2387] Emmanuel Mounier, « Ligne d'avenir », Emmanuel Mounier, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 414-415.

4.1.2 Le « sain » nationalisme de la communauté nationale selon l'Église – vue d'en haut

La place conférée à la communauté et à la nation est elle-même balisée, comme elle le fut au cours du XIXe siècle et dans la première moitié du XXe siècle, par la pensée catholique post-conciliaire. Retenons deux éléments qui expliquent là encore, mais autrement, les débats internes aux personnalistes québécois. Ces balises éthiques posées au nationalisme s'inscrivent à la suite (et non contre) les réflexions de Mgr Paquet et de Mgr Villeneuve, et avant cela de Mgr Laflèche, mais elles expriment deux innovations induites par le contexte d'après-guerre : la légitimité tiers-mondiste de la lutte contre l'oppresseur, ainsi que la valeur éthique de l'épanouissement collectif, celui que promeut l'indépendantisme. Derechef, le nationalisme se trouvera subordonné à la finalité éthique du catholicisme, mais selon des moyens et des modalités d'expression différentes, ceux que pose la question de l'indépendance. Il n'est plus nécessaire d'attendre qu'un régime meure de sa belle mort pour poursuivre la vocation chrétienne d'une nation : la voie démocratique de l'épanouissement personnel et collectif offre une nouvelle avenue politique. En cela, c'est quelque chose de la matrice personnaliste en matière de nationalisme que nous cherchons à dégager plus synthétiquement ici, comme nous l'avons fait dans les précédents chapitres, alors à l'aune du catholicisme social et de l'ultramontanisme. Il importe toujours de garder en tête la primauté accordée à la personne, qui oriente catholiquement les finalités et les moyens d'expression d'un « sain » nationalisme.

Dans son étude intitulée *Le droit des peuples à leur identité. L'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme*, Pierre Charriton donne une place d'importance à l'encyclique *Pacem in terris* (1963), celle dont Claude Ryan a fait grand cas. Citons deux passages qui définissent les contours d'un « sain nationalisme » des communautés minoritaires, qui font écho à ce qu'en disaient Mgr Paquet et Mgr Villeneuve.

> Nous devons déclarer de la façon la plus explicite que toute politique, tendant à contrarier la vitalité et l'expansion des minorités, constitue une faute grave contre la justice, plus grave encore quand ces manœuvres visent à les faire disparaître. Par contre, rien de plus conforme à la justice que l'action menée par les pouvoirs publics pour améliorer les conditions de vie des minorités ethniques, notamment en ce qui concerne leur langue, leur culture, leurs coutumes, leurs ressources et leurs entreprises économiques.[2388]

Une fois cela dit toutefois, un prochain paragraphe tempère les revendications des communautés nationales minoritaires et leur assigne des bornes à ne pas franchir, une docte méthode d'affirmation.

> On observera pourtant que ces minorités, soit par réaction contre la situation pénible qui leur est imposée, soit en raison des vicissitudes de leur passé, sont assez souvent portées à exagérer l'importance de leurs particularités, au point même de les faire passer avant les valeurs humaines universelles, comme si le bien de toute la famille humaine devait être subordonné aux intérêts de leur propre nation. Il serait normal, au contraire, que les intéressés prennent également conscience des avantages de leur condition : le contact quotidien avec des hommes dotés d'une culture ou d'une civilisation différente les enrichit spirituellement et intellectuellement et leur offre la possibilité d'assimiler progressivement les valeurs propres au milieu dans lequel ils se trouvent implantés. Cela se réalisera s'ils constituent comme un pont, qui facilite la circulation de la vie, sous ses formes diverses, entre les différentes traditions ou cultures et non pas une zone de friction, cause de dommages sans nombre, et obstacle à tout progrès et à toute évolution.[2389]

Comme l'écrit Charritton,

> [o]n a l'impression que finalement, partisans et adversaires des ethnies méprisées, dominées ou exploitées sont renvoyés dos à dos. Il [Jean XXIII] n'a certainement pas vécu lui-même la discrimination et l'oppression culturelles [...] Il saurait en

---

[2388] Cité dans Pierre Charritton, *op. cit.*, p. 97.
[2389] Cité dans Charriton, *Ibid.*, p. 98.

> effet que cet appel aux « valeurs universelles » et au « bien général », que lui-même [l'oppresseur] a d'abord reniés, constitue l'arme privilégiée du pouvoir oppresseur.[2390]

De fait, le pape polonais Jean-Paul II, qui succédera au pape italien Paul VI, lui-même héritier de l'italien Jean XXIII, accordera une place plus grande à la médiation nationale des « valeurs universelles ». Il fera même des nations l'un des lieux par excellence où se réalisent les valeurs évangéliques, car ce serait d'abord en elles que vertus catholique speuvent être concrètement partagées et transmises. La culture nationale fait alors figure de trésor évangélique. C'est en elle que le Christ s'est fait chair et a déposé le levain chrétien. On doit d'ailleurs à Jean-Paul II l'expression « les racines chrétiennes de l'Europe ». Là encore, on reconnaît les réflexions de Mgr Paquet de Mgr Villeneuve.

> [L]e concept de patrie implique les valeurs et l'aspect spirituel qui composent la culture d'une nation déterminée [...] Le territoire retranché par la force à une nation devient, en un sens, une imploration et même un cri adressé à l' « esprit » de la nation elle-même [...] Le départ du Christ a ouvert le concept de patrie à la dimension de l'eschatologie et de l'éternité, mais il n'a nullement supprimé son contenu temporel. Par expérience, en fonction de l'histoire polonaise, nous savons que la pensée de la Patrie éternelle a favorisé la promptitude à servir la patrie terrestre, disposant les citoyens à affronter toutes sortes de sacrifices en sa faveur – sacrifices en général héroïques. Au long de l'histoire, et spécialement au cours des derniers siècles, les saints élevés par l'Église aux honneurs des autels le montrent de manière éloquente [...] De cette manière, le patrimoine divin a revêtu la forme de la « culture chrétienne » [...] La patriotisme comporte en lui-même cette sorte d'attitude intérieure, du fait que la patrie est aussi pour chacun, d'une manière particulièrement vraie, une mère. Le patrimoine spirituel qui nous est transmis par notre patrie nous parvient par notre père et notre mère, et il fonde en nous le devoir correspondant de la *pietas*. Patriotisme signifie amour pour tout ce qui fait partie de la patrie : son histoire, ses traditions, sa langue, sa conformation naturelle elle-même

---

[2390] *Ibid.*

> [...] Notre histoire nous enseigne que les Polonais ont toujours été capables de grands sacrifices pour préserver un tel bien, ou pour le reconquérir. En témoignent les nombreuses tombes des soldats qui ont combattu pour la Pologne sur les différents fronts du monde : elles sont disséminées aussi bien dans notre patrie qu'au-delà de ses frontières. Mais je crois que c'est l'expérience de tous les pays et de toutes les nations de l'Europe et du monde. La patrie est le bien commun de tous les citoyens et, comme telle, elle est aussi un grand devoir.[2391]

Les « petites nations » trouvent une place bien spéciale chez le Pape polonais, qui ne devraient être sacrifiées sur l'autel d'un universel à atteindre et à réaliser directement.

> Le XXe siècle ne témoigne-t-il pas d'une incitation diffuse à avancer dans la direction de structures supranationales, ou même du cosmopolitisme? Et cette incitation n'est-elle pas aussi la preuve que, pour survivre, les petites nations doivent se laisser absorber par des structures politiques plus grandes? Ce sont des interrogations légitimes. Il semble toutefois que, comme la famille, la nation et la patrie demeurent des réalités irremplaçables. La doctrine sociale catholique parle en ce cas de sociétés « naturelles », pour indiquer le lien particulier, de la famille ou de la nation, avec la nature de l'homme, qui a une dimension sociale. Les voies fondamentales de la formation de toute société passent par la famille : sur ce point, il ne peut y avoir aucun doute. Mais il semble que l'observation analogue s'applique aussi à la nation. L'identité culturelle et historique des sociétés est sauvegardée et entretenue par ce qui est inclus dans le concept de nation.[2392]

Malgré cette appréciation autrement plus positive de la nation, et même du combat contre l'oppression étrangère et celui pour la libération nationale, tout n'est pas permis au nom de la nation.

> Naturellement, un risque devra être absolument évité : que la fonction irremplaçable de la nation dégénère en nationalisme. À ce sujet, le XXe siècle nous a fourni des expériences

---

[2391] Jean-Paul II, *Mémoire et identité*, Paris, Flammarion, 2005, p. 76-83.
[2392] *Ibid.*, p. 84.

> extrêmement éloquentes, même à la lumière de leurs conséquences dramatiques. Comment peut-on se libérer d'un tel péril? Je pense que la manière la plus appropriée est le patriotisme. La caractéristique du nationalisme est en effet de ne reconnaître et de ne rechercher que le bien de sa propre nation, sans tenir compte des droits des autres. À l'inverse, le patriotisme, en tant qu'amour pour sa patrie, reconnaît à toutes les autres nations des droits égaux à ceux qui sont revendiqués pour sa patrie et il constitue donc la voie vers un amour social ordonné.[2393]

Autrement dit, malgré des accents différents qui méritent d'être soulignés entre Jean XXIII et Jean-Paul II, qui suggèrent l'effet du contexte historique et de la nationalité jusque dans la doctrine de l'Église en matière de nationalisme *ès* patriotisme, une semblable ligne de crête se dessiner pour l'affirmation « responsable » du nationalisme. À l'instar du plein épanouissement des personnes, le libre épanouissement de la nation est valorisé, ceci participant par ailleurs de cela. Voici ce qu'en dit cette fois de manière synthétique le synode des évêques sur *La justice dans le monde*, en 1971.

> Les évêques, dès l'introduction, signalent « les graves injustices qui tissent, autour de la terre des hommes, un réseau de dominations, d'oppressions, d'exploitations, qui étouffent les libertés et empêchent une grande partie de l'humanité de participer à la construction et à la jouissance d'un monde plus juste et plus fraternel ».[2394]

Le synode reprend par ailleurs le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, à sortir de la l'oppression coloniale, comme l'avait fait en 1967 l'encyclique *Populorum progressio* de Paul VI : « pour la première fois dans un document ecclésiastique de cette importance, ils [les membres du synode] reconnaissent la valeur du

---

[2393] *Ibid.*, p. 84-85.
[2394] Cité dans Pierre Charritton, *op. cit.*, p. 106.

"nationalisme responsable", qui donne, aux peuples en voie de développement, "l'élan nécessaire pour accéder à leur identité". »[2395] En voici l'exposé synthétique :

> a) Que tous les peuples ne soient empêchés de se développer selon leurs propres caractéristiques culturelles; b) Que, dans la collaboration mutuelle, chaque peuple puisse être lui-même le principal artisan de son progrès économique et social; c) Que chaque peuple puisse prendre part à la réalisation du bien commun universel, comme membre actif et responsable de la société humaine, à un plan d'égalité avec les autres peuples.[2396]

Si le droit à l'épanouissement libre et intégral des nations est reconnu, qu'en est-il plus expressément de l'indépendance politique? La réponse la plus facile vient lorsque la nation est dite « opprimée », « colonisée », par une nation de culture étrangère, qui l'a conquise. Le droit à la sécession, s'il ne semble pas expressément reconnu, semble néanmoins admis, s'agissant d'un empêchement radical d'épanouissement collectif, qui tombe alors sous le couperet de la tyrannie, et en réaction se fonde celui à la libération, voire à la légitime violence, en cas extrême. Pareil indépendantisme, placé sous le signe de la décolonisation, semble alors en soi porteur de valeurs progressistes de justice sociale – ce qui le distinguerait, par exemple, dudit nationalisme « égoïste » de la « droite ». Si l'oppression est telle qu'aucun accommodement ne peut y remédier, qu'aucun appel à un « patriotisme élargi » ne peut réconcilier, la sécession est de mise : elle est en elle-même et par elle-même acte de justice. Ainsi peut-on comprendre les débats qui ont animé la revue *Esprit* dans les années 1960 :

> contrairement aux nationalistes traditionnels, beaucoup parmi les indépendantistes appartiennent à une jeune génération qui intègre les valeurs de gauche. Leur diagnostic se fonde sur une radiographie de la « situation coloniale » qui prévaut au Québec au détriment des francophones. Dès lors, rien d'étonnant à ce que Domenach [alors directeur d'*Esprit*],

---

[2395] *Ibid.*
[2396] *Ibid.*

> naguère farouche partisan d'une Algérie indépendante, soit ébranlé. Il résiste néanmoins, ressentant un certain malaise devant les arguments « anticolonialistes » des souverainistes québécois. Il s'accroche à la démonstration sans faille apparente de ses amis de *Cité libre* : « [...] la situation des Canadiens français nous paraissait moins douloureuse que celle des Algériens, des noirs d'Afrique du Sud ou même ceux d'Amérique du Nord... » [...] Le cœur penche du côté des indépendantistes, qui dénoncent une situation d'oppression et d'aliénation. La raison se tourne vers la solution fédéraliste, qui semble pouvoir servir à terme les intérêts des francophones.[2397]

De fait, au grand dam de Pierre Elliott Trudeau, Jean-Marie Domenach, directeur de la revue *Esprit* entre 1957 et 1976,

> ouvre cependant une brèche en direction des nationalistes : il note que l'indépendance deviendrait une solution envisageable en cas d'échec des négociations sur la rénovation du fédéralisme canadien. Mais c'est rendre ainsi possible une alternative que Pelletier et Trudeau, pour leur part, rejetteront toujours.[2398]

Le débat se poursuivra encore dans plusieurs numéros d'*Esprit*, pour finalement se clôre sur une note en demi-teinte : les Québécois présentent quelque chose des traits du colonisé et de la situation coloniale, notamment au niveau de la « psychologie aliénée » et de leur place de « porteurs d'eau » dans l'économie québécoise, comme le notera Albert Memmi en 1972[2399], mais ils ne sont pas « sous-développés » et vivent en démocratie, avec de nombreux moyens étatiques.

[2397] Stépanie Angers et Gérard Fabre, *op. cit.*, p. 88.
[2398] *Ibid.*, p. 89.
[2399] Albert Memmi, *Portrait du colonisé, suivi de Les Canadiens français sont-ils des colonisés?*, Montréal, L'Étincelle, 1972. Il s'agit d'une reprise de son ouvrage paru en 1957, avec l'ajout d'un petit chapitre sur les Canadiens français. L'ouvrage parait d'ailleurs à Montréal. Comme pour de nombreux autres points, une recherche de la réception de cet ouvrage serait pertinente, ainsi qu'une analyse plus minutieuse des débats d'Esprit. Notons que le constat en demi-teinte de Domenach sur le statut « colonisé » des Québécois est suivi de la sortie de Vallières du FLQ, laquelle est de peu suivie par la publication de l'ouvrage réédité de Memmi.

Pour notre propos, cette demi-reconnaissance du statut peu enviable, mais politiquement et éthiquement utile du « colonisé », déplace le débat loin des radicaux symétriques que sont Trudeau et Vallières, et ouvre la question des raisons plus fines de l'accession à la souveraineté et de ses modalités d'expression. À titre de semi-colonisés, freinés dans le déploiement légitime de leur personnalité collective, l'indépendance est à propos, mais encore faut-il que les indépendantistes montrent, d'une part, qu'aucune autre option n'est possible, et d'autre part, que l'indépendance est effectivement faite au nom d'une plus grande justice, d'une société plus juste : l'indépendance ne saurait être bonne en elle-même, une fin en soi, comme c'est le cas pour les indépendantismes de la décolonisation. Nous le verrons plus loin lors de la *mise en acte* du nationalisme québécois, c'est sur ce terrain en demi-teinte, tendanciellement post-colonisé, que se placera le Parti Québécois, de même que Fernand Dumont et la revue *Maintenant*, c'est-à-dire sur le terrain d'un progrès indépendantiste, chrétien et socialisant, aussi docte qu'original. À la troisième voie fédéraliste de Ryan, s'opposera la troisième voie indépendantiste de Dumont. Citons ce dernier :

> À l'automne, un peuple, qui n'est pas sous-développé au sens où on l'entend dans les théories, qui n'est pas développé non plus selon les mêmes critères, a opposé le terrorisme aux réactions les plus archaïques. Un petit peuple qu'on ne saurait ranger, malgré tous les efforts qui ont été faits depuis dix ans, avec les colonisés nettement définis ou dans la confuse prospérité américaine [...] Un petit peuple de nulle part. Sans catégorie, sans statut dans les diplomaties ou les systèmes. À la réflexion, c'est une situation privilégiée. Pendant qu'ailleurs on se jette à la tête des raisons et des rêves, des pouvoirs et des symboles si complexes qu'on ne pourra peut-être jamais les démêler, notre maigre butin permet des bilans et des projets plus simples [...] Cela [les réaliser] nous mériterait une indépendance qui ne ressemblerait pas à celle des autres; pour les peuples comme pour les individus, accéder à l'universel c'est d'abord choisir soi-même la porte d'entrée.[2400]

[2400] Fernand Dumont, *La vigile du Québec*, *op. cit.*, p. 233-234.

Avant de passer à la mise en forme de l'intégralisme personnaliste, concluons cette section sur la position de l'Église catholique québécoise face aux débats référendaires et constitutionnels. Ils témoignent derechef du cadre éthique posé au nationalisme et à l'indépendantisme, à leur légitimité certaine, mais qui ne conditionne pas une voie politique particulière ou définitive[2401]. Voici ce que l'Église catholique québécoise écrit au sujet de la Charte de la langue française :

> Le groupe francophone constitue la majorité de cette province. Il était devenu largement évident qu'il fallait rétablir la justice en faveur de cette majorité qui, à cause de diverses circonstances historiques, ne recevait pas ce qui lui revenait de droit, par exemple la protection, la sécurité, une participation économique correspondant à son nombre, la reconnaissance et la promotion des valeurs culturelles, etc. [...] Aussi, l'État en augmentant les droits de la majorité et en limitant dans une certaine mesure ceux de la majorité, a-t-il accompli une action juste.[2402]

Lors des deux référendums sur la souveraineté du Québec, les évêques appelleront les citoyens à voter en âme et conscience, sans favoriser une option plutôt que l'autre[2403], tout en jugeant légitime la voie proposée par le Parti Québécois, et plus largement juste et souhaitable la modification du cadre canadien, au nom d'une véritable auto-détermination du peuple québécois. Voici ce qu'ils écrivent en 1979 :

> La province du Québec est, par l'acte de l'Amérique du Nord Britannique, membre de la Confédération Canadienne depuis 1867. Dans ce cadre, le peuple québécois conserve son droit à disposer de lui-même et à revoir ou remettre en question, s'il le veut, les liens qui l'unissent à ses partenaires. Parlant de la vie politique au Québec les évêques canadiens, en 1972, rappelaient le principe évoqué au Synode tenu à Rome l'année précédente : « que les peuples ne soient pas empêchés de se

---

[2401] Pour en savoir plus, lire la thèse de David Seljak, *The Catholic Church's reaction to the secularization of nationalism in Quebec, 1960-1980*, thèse de doctorat en science religieuse, McGill University, 1995.

[2402] Cités dans Claude Ryan, « L'Église catholique et l'évolution politique du Québec de 1960 à 1980 », *op. cit.*, p. 397.

[2403] « Nous ne chercherons pas à imposer l'un ou l'autre des choix politiques qui s'offrent à nous comme aux autres citoyens. » Cités dans Claude Ryan, *Ibid.*, p. 398.

> développer selon leurs propres caractéristiques culturelles [...] et que, dans la collaboration mutuelle, chaque peuple puisse être lui-même le propre artisan de son progrès économique et social ». En ce sens, poursuivaient les évêques québécois, il est normal que le peuple québécois cherche à déterminer par lui-même ce qu'il veut être dans l'avenir et comment il veut vivre dans la communauté des peuples, tout particulièrement avec ses partenaires actuels de la Confédération Canadienne. Le mot « autodétermination » désigne justement cette action de désigner par soi-même ce que l'on veut faire de soi-même. Le Québécois peut décider, par auto-détermination, d'accepter le cadre fédéral actuel ou un autre, de se proclamer souverain, d'entrer en association ou en confédération avec d'autres. L'auto-détermination n'est pas un statut constitutionnel, mais la liberté de décider sans contrainte du statut qu'on veut se donner.[2404]

Même le statut en demi-teinte du « colonisé » québécois point ici et là, ce qui accorde une légitimité supplémentaire à la volonté d'auto-détermination du peuple québécois, et explique en partie l'appui de l'Église du Québec aux processus référendaires et constitutionnels : les Québécois n'ont pas choisi l'union initiale avec le Canada, car ils ont été conquis, au contraire des États d'Europe qui font alors le pari de l'union économique :

> [La] situation n'est plus la même lorqu'il s'agit de l'union de deux ou plusieurs peuples au sein d'un même pays et sous un gouvernement doté de vrais pouvoirs. Cette union est habituellement choisie de façon libre. Mais il peut arriver qu'elle ait été dictée par des facteurs étrangers à la volonté d'une partie au moins des partenaires. Naguère les conquêtes, l'ancienne présence coloniale, les conditions politiques ou économiques d'une époque ou l'initiative de chefs non mandatés ont parfois placé sous une même autorité politique les peuples qui ont ainsi perdu, sans l'avoir librement choisi, une partie importante de leur souveraineté. Qu'ils soient réunis par un libre choix ou par l'histoire, les peuples qui forment une unité politique doivent toujours être disposés à définir ou re-définir, à négocier ou re-négocier, les termes de

[2404] Cités dans Claude Ryan, *Ibid.*, p. 398.

> leur cohabitation, sans quoi il faudrait constater qu'ils auraient perdu en s'unissant, leur dignité de peuples.[2405]

Si le droit à l'auto-détermination est pleinement reconnu par les évêques québécois, au nom du plein épanouissement des peuples, des critères éthiques balisent plus exactement le droit à la sécession, nous l'avons dit, lorsque celle-ci n'est pas en soi un mieux du point de vue de la justice. Voici les critères que propose cette fois le chanoine Jacques Grand'Maison, pour qui le nationalisme ne devrait devenir « un absolu que rien ne juge et qui juge tout le reste, car la nation est, pour nous, serviteur de Dieu et serviteur de l'homme »[2406] :

> Pour être jugé chrétien et humain, un nationalisme, et toute activité qui s'y insère [dont l'indépendantisme], doit selon nous répondre positivement aux dix questions suivantes : 1. Ouvre-t-il sur un renouveau culturel et humain qui fait suite à une stagnation antérieure, et cela avec de réelles chances de succès? 2. Se développe-t-il en réaction contre une oppression ou une aliénation qui contrarient depuis un temps assez considérable un droit humain fondamental? 3. Favorise-t-il les chances de redistribution de l'égalité humaine? 4. Favorise-t-il un progrès économique sain et une vie humaine stable? 5. Aide-t-il les personnes qui s'y engagent à découvrir leur véritable identité et leur liberté? 6. Saura-t-il ouvrir le groupe à de meilleures relations avec les autres cultures et avec l'ensemble de l'humanité? 7. Respecte-t-il les droits des minorités tout en exigeant d'elles qu'elles remplissent leurs devoirs? 8. Respecte-t-il la légitime autonomie des groupes intérieurs à la communauté nationale, respectant la démocratie et la représentation? 9. Saura-t-il intégrer les immigrants, en leur accordant les mêmes chances d'égalité et de développement? 10. Rendra-t-il plus possible la création d'une culture authentique qui sera le cadre dans lequel une vocation humaine peut se développer?[2407]

[2405] Cités dans Claude Ryan, *Ibid.*, p. 399.
[2406] Cité dans Gregory Baum, *Le nationalisme. Perspectives éthiques et religieuses*, Montréal, Bellarmin, 1998, p. 157.
[2407] Cité dans Gregory Baum, *Ibid.*, p. 157-158.

Il nous semble voir là précisés et développés les critères éthiques catholiques qui ont encadré le nationalisme québécois dans son projet de souveraineté, nous le verrons plus loin, où la position personnaliste est récurrente, celle de l'épanouissement libre et authentique de tous. Ces critères ne dérogent pas de ceux développés à l'époque ultramontaine et à celle du catholicisme social. Seulement, la voie démocratique de l'indépendance, au prisme de l'auto-détermination des peuples, s'est ouverte avec la l'*aggiornamento* conciliaire, puis laïcisation et la démocratisation de la société et de l'Église québécoises.

4.2 L'Église-citoyenne dans l'école personnaliste québécoise – mise en forme[2408]

C'est également au sein de l'école publique que se donne à voir l'Église-citoyenne québécoise. Elle y trouve peut-être son expression la plus claire, plus directement liée à sa fonction identitaire et culturelle (ou matricielle), où les valeurs personnalistes du nationalisme québécois sont déployées. Il est possible d'y voir le dernier lieu de sa « fonction magistérielle »[2409] liée à l'Église-nation et à l'Église-providence, que l'on pourrait qualifier de « concordat implicite »[2410] entre l'Église et l'État québécois. C'est aussi, il importe de le souligner, d'abord à l'école que s'est joué le débat sur la laïcité québécoise, comme nous l'avons vu au chapitre II:

[2408] Nous reprenons ici la réflexion que nous avons développée dans Jean-François Laniel, « La *laïcité québécoise* est-elle achevée? Essai sur une petite nation, entre société neuve et république », E.-Martin Meunier (dir.), *Le Québec et ses mutations culturelles : six enjeux pour le devenir d'une société*, Ottawa, « Amérique française », Presses de l'Université d'Ottawa, 2106, p. 423-474; ainsi que dans Jean-François Laniel, « Qu'en est-il de la "religion culturelle"? Sécularisation, nation et imprégnation culturelle du christianisme », Solange Lefebvre, Céline Béraud et E.-Martin Meunier (dirs.), Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, p. 143-168.

[2409] Jacques Palard, « Religion et politique au Québec : entre distance et mémoire », Claude Sorbets et Jean-Pierre Augustin (dir.), *Valeurs de sociétés : préférences politiques et références culturelles au Canada*, Quebec, Les Presses de l'Université Laval, 2001.

[2410] Meunier, E.-Martin, et Jean-Francois Laniel, « Congrès eucharistique international 2008 : nation et catholicisme culturel au Québec : signification d'une recomposition religio-politique », *Sciences religieuses / Studies in Religion*, vol. 41, n° 4, 2012, p. 595-617.

« pendant un siècle, précisément de 1897 à 1997, les débats politiques qui abordent l'un ou l'autre des principes laïques concernent quasi exclusivement l'école. »[2411]

De fait, si la loi 60 créant en 1964 le ministère de l'Éducation du Québec incarne de manière essentielle « une double aspiration de [...] [l']époque : celle de l'entrée du Québec dans la modernité [laïque] et celle de la démocratisation de la société québécoise »[2412], ses réformes laissent une place de choix à l'Église catholique. Pour le politologue Léon Dion,

> face à l'Assemblée des évêques, le gouvernement se trouvait placé dans une position inconfortable, mais non pas désespérée. Quelle qu'ait pu avoir été sa propre perception du prestige et du pouvoir de l'Assemblée des évêques, le gouvernement ne pouvait pas ne pas reconnaître la légitimité de son autorité. Ayant de son propre chef rompu un quasi-concordat, il se trouvait dans l'obligation d'en négocier un nouveau. Or, dans ces circonstances, les termes tels que suggérés par l'Assemblée des évêques ne pouvaient que lui sembler tout à fait justifiables et raisonnables.[2413]

Jusqu'au tournant des années 2000, le système scolaire québécois sera public *et* confessionnel, avec un enseignement religieux catholique jusqu'en 2008, qui sera jusqu'en 2000 placé sous la supervision d'un Comité, dit Comité catholique.

La *Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec* (1961-1964), ou Commission Parent, peut aider à mieux comprendre le rôle conféré au catholicisme et à l'Église catholique dans le nouveau système scolaire public québécois, sous tutelle de l'État. À l'origine de la loi 60, le rapport Parent

---

[2411] Micheline Milot, «L'émergence de la notion de laïcité au Québec – résistances, polysémie et instrumentalisation», Paul Eid, Pierre Bosset, Micheline Milot et Sébastien Lebel-Grenier (dirs.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, PUL, 2009, p. 38.

[2412] Guy Rocher, « Un bilan du Rapport Parent : vers la démocratisation », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 12, n° 2, 2004, p. 119.

[2413] Léon Dion, *Le bill 60 et la société québécoise*, Montréal, Éditions HMH, 1967, p. 145-146. Ce moment reste à être éclairci, nommément les ambitions de laïcisation de l'État québécois, puisque Micheline Milot note que « la première version du bill 60 prévoyait laïciser en grande partie les structures de l'État. » Cela touche-t-il l'enseignement confessionnel? Micheline Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, *op. cit.*, p. 147.

s'inscrit dans un horizon de laïcisation et de démocratisation de la société québécoise, tout en inscrivant au cœur du nouveau système scolaire québécois la reconnaissance du fait religieux, catholique, au nom de « l'épanouissement intégral de la personne », notamment spirituel (ou l'« éducation intégrale »)[2414], ce qui implique notamment un service d'animation de la vie spirituelle et religieuse[2415]. Si le rapport Parent pose les jalons d'une certaine déconfessionnalisation de l'école québécoise, il faudrait plus exactement parler de décléricalisation et d'étatisation d'une école publique qui demeure confessionnelle, officiellement et dans les faits. Le rapport Parent développe un argumentaire et des politiques justifiant une présence religieuse à l'école. Ceux-ci enclenchent une dynamique particulière, celle d'un tri ou d'une dissociation entre la culture et l'identité, d'une part, et la croyance au Dieu et aux dogmes catholiques, d'autre part[2416]. Plus précisément, le rapport Parent en appelle à un « nouvel humanisme », favorisant l'épanouissement intégral et authentique de la personne, auquel lui correspond une nouvelle pédagogie. Car, si l'Église est responsable du caractère confessionnel des écoles catholiques, et a un droit de *veto* sur les programmes d'enseignement religieux, la définition de la pédagogie relève du ministère de l'Éducation. Ainsi, en matière religieuse, cette nouvelle pédagogie « centrée sur l'enfant », est dite « pédagogie de la conviction libre » :

> L'acte religieux étant l'acte de la plus éminente liberté et l'attitude religieuse se fondant elle-même sur la liberté humaine, la pédagogie de la religion s'efforcera d'obtenir de l'enfant une adhésion vraiment personnelle, intérieure et libre

---

[2414] C'est là l'une des concessions ou garanties que fait l'État québécois à l'Église catholique dans la création du ministère de l'Éducation Voir Léon Dion, *Le bill 60 et la société québécoise*, Montréal, Éditions HMH, 1967. Micheline Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 125.

[2415] Qui deviendra, en quelque sorte, le « cheminement spirituel de l'enfant » mis de l'avant par le cours *Éthique et culture religieuse* en 2008. Micheline Milot, « École et religion au Québec », *SPIRALE*, n° 39, 2007, p. 169.

[2416] On pourrait aussi parler d'une dissociation (croissante) entre la foi et les visées catéchuménales, d'une part, et la culture et les valeurs largement chrétiennes, d'autre part. Pour employer le vocabulaire de l'Église, il s'agirait d'une dissociation entre culture et foi. Voir récemment Gaston Piétri, « Cultures et religions : les nouveaux enjeux », *Études*, n° 12, tome 413, 2010, p. 643-653.

> à ce qui constitue l'essentiel de la religion.[2417]

Sous le titre « erreurs à éviter », le rapport Parent juge notamment que « l'école doit assumer sa part de responsabilité, dans la formation morale, mais elle devra le faire avec tact et discrétion »[2418]. En ce sens, de poursuivre le rapport, l'école doit « cesser d'appuyer cet enseignement [...] sur la participation obligatoire et régulière des élèves aux cérémonies du culte et à de nombreux exercices religieux »[2419]. On reconnaît là la foi personnaliste, qui privilégie l'intériorité libérée de la religiosité plutôt que l'adhésion aux dogmes et aux pratiques religieuses de l'Église.

Cet enseignement discret de la morale catholique est d'autant plus important, écrira le rapport, que le Québec se diversifie toujours davantage culturellement et religieusement : une cité pluraliste est en construction, qui enjoint à l'oecuménisme promut par les personnalistes et le Concile Vatican II. En effet, précise le rapport, le Québec contient davantage de non-croyants, de chrétiens orthodoxes et de juifs – ce qui ne l'amène pas pour autant à promouvoir un système scolaire multiconfessionnel. Plutôt, le rapport Parent fait la distinction entre deux modèles de confessionnalité, dont les qualitatifs résonnent jusqu'à aujourd'hui : « la confessionnalité stricte » et la « confessionnalité large », ou « ouverte », comme le dira plus tard l'Église catholique[2420]. La confessionnalité large ou ouverte, de poursuivre le rapport, distingue entre l'enseignement profane et l'enseignement religieux. La confessionnalité ne tapisse pas l'école ; elle est davantage circonscrite à l'enseignement religieux, lequel

> ne s'inspire pas de la doctrine d'une seule confession, mais plutôt d'un corps de doctrine commun à plusieurs ; au lieu

---

[2417] « Deuxième partie ou Tome II (suite). Les structures pédagogiques du système scolaire », *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec*, 1964, p. 268.
[2418] *Ibid.*, p. 253.
[2419] *Ibid.*
[2420] Voir notamment, Assemblée des évêques catholiques du Québec, « Message des évêques du Québec aux responsables de l'éducation », Montréal, Les Éditions Le Renouveau, 23 octobre 1978, p. 30; Assemblée des évêques catholiques du Québec, « L'éducation religieuse au service des jeunes », 18 novembre 1999, consulté le 20 juillet 2014, http://eveques.qc.ca/documents/1999/19991118f.html#integral

> d'être, disons luthérien ou calviniste, l'enseignement religieux se définit, par exemple, comme chrétien : il cherche à présenter les grands thèmes qui constituent l'héritage commun de la tradition chrétienne [...] quant aux élèves qui n'appartiennent à aucune religion ou qui appartiennent à une religion non chrétienne (pour continuer avec le même exemple), ils peuvent être exemptés de l'enseignement religieux et des prières ou exercices.[2421]

C'est *in fine* de la confessionnalité large ou ouverte que le rapport propose de s'inspirer comme modèle au Québec:

> L'école confessionnelle devra [...] tenir compte du pluralisme religieux du groupe d'élèves qui la fréquentent : on devra bien se rappeler que, comme nous l'avons déjà souligné, tout en étant confessionnelle, cette école est aussi publique et commune, c'est-à-dire qu'elle a l'obligation d'accueillir tous les enfants résidant dans le territoire qu'elle dessert, sans faire de discrimination et sans blesser les consciences individuelles. [...] Il s'agit en pratique de rendre le caractère confessionnel assez large, assez accueillant, assez ouvert pour que tout enfant qui ne partage pas les convictions religieuses de la majorité soit quand même à l'aise dans cette école.[2422]

C'est dans ce cadre qu'évoluera tant bien que mal le catholicisme à l'école publique québécoise. Au fil des ans, on assistera, selon l'expression de la sociologue Stéphanie Grenier, à une « sécularisation interne au système scolaire, qui diluait de plus en plus la fonction normative du cadre confessionnel »[2423]. On assistera à la dissociation croissante entre la foi et la culture, constat que formulera

---

[2421] « Troisième partie ou Tome IV. L'administration de l'enseignement », *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec*, 1966, p. 53.

[2422] *Ibid.*, p. 98. Ou encore, « Pour accueillir tous les enfants sans heurter leur conscience religieuse, l'école devra, sans perdre le caractère confessionnel auquel tient la majorité des parents, assouplir celui-ci, l'adapter, en modifier certains aspects pour répondre aux exigences nouvelles proposées par le pluralisme religieux parmi les élèves. » *Ibid.*, p. 52.

[2423] Stéphanie Tremblay, « Religions et éducation scolaire au Québec : une cartographie des enjeux politiques et sociologiques », *Diversité urbaine*, vol. 9, n° 1, 2009, p. 61.

rétrospectivement l'Église québécoise, dès 1992[2424]. Ainsi, entre autres exemples, dès 1983, l'initiation aux rituels de passages catholiques est progressivement retirée de l'école confessionnelle québécoise. De plus, s'il était possible, dès 1964, d'être exempté de l'enseignement religieux catholique, cette exemption est remplacée en 1984 par un cours d'enseignement moral optionnel. En 1991, le Comité catholique va plus loin encore. Selon le théologien Jean-François Roussel,

> tout en s'inscrivant clairement dans une perspective confessionnelle, [il] amorce deux déplacements: d'un objectif d'adhésion à la foi chrétienne à un objectif de prise de position sur le christianisme; et d'un contenu exclusivement chrétien à une introduction aux divers courants et traditions religieuses, dans des cheminements particuliers.[2425]

Tout en conservant l'affiliation revendiquée des Québécois francophones au catholicisme, tout en conservant la dimension spirituelle de l'épanouissement intégral de la personne, l'école québécoise en contexte post-Révolution tranquille cherche à y intégrer tous les habitants du territoire québécois, ce qu'accéléra la *Charte de la langue française* (loi 101, 1977), obligeant les nouveaux arrivants à s'inscrire aux écoles francophones. L'école publique confessionnelle québécoise se veut alors une réponse adéquate aux « systèmes juridiques qui, comme le nôtre, tentent de sauvegarder la liberté de conscience d'une part et les exigences normales de la majorité en démocratie d'autre part »[2426]. Autrement dit, c'est au sein de la culture et de la religion de la majorité que l'école publique confessionnelle québécoise cherche à intégrer, via la confessionnalité ouverte, les habitants du territoire québécois; celle-

---

[2424] Comité de théologie de l'Assemblée des Évêques du Québec, *Mission de l'Église et culture québécoise. Réflexion sur les liens entre foi et culture*, Montréal, Fides, 1992.

[2425] Jean-François Roussel, « La situation du rapport Proulx dans l'évolution récente de l'enseignement moral et religieux catholique », Solange Lefebvre (dir.), *Religion et identités dans l'école québécoise. Comment clarifier les enjeux*, Montréal, Fides, 2000, p. 65.

[2426] Patrice Garant, « La confessionnalité ou la laïcité du système scolaire public québécois », Pierre W. Bélanger et Guy Rocher (dirs.), *École et société au Québec. Éléments d'une sociologie de l'éducation*, Montréal, Éditions HMH, 1970, p. 304.

ci fait le pont entre la culture de la majorité francophone et la visée d'une école publique laïque et pluraliste. S'institue un compromis laïc en vertu duquel

> la majorité devra reconnaître honnêtement qu'il faut assouplir le caractère confessionnel de l'école qu'elle est appelée à partager avec la minorité; les minorités devront accepter que l'école garde une forme confessionnelle. Dans ce dernier cas, l'école sera en quelque sorte le reflet de la localité. Les enfants appartenant à une minorité qui ne partagerait pas les convictions de la majorité trouveraient à l'école, dans un climat accueillant, la même situation qui prévaut dans la localité.[2427]

Du point de vue des croyances, cela signifie, par exemple, que des parents puissent souhaiter que leurs enfants reçoivent une éducation religieuse, non pas au nom de la vérité du dogme ou de l'existence de Dieu, mais pour que ceux-ci obtiennent une « bonne éducation », empreinte de « bonnes valeurs »[2428]. Encore en 1998-1999, 81,3 % des élèves du primaire et 55,9 % des élèves du secondaire sont inscrits ou s'inscrivent au cours d'enseignement moral et religieux catholique[2429].

Certains y ont vu une forme de « catholicisme culturel »[2430], c'est-à-dire une fonction sociale spécifique accordée au catholicisme, par lequel celui-ci contribue à intégrer la personnalité nodale de la société, mais ferait de sa proposition chrétienne un cadre largement éthique – culturel – dans lequel tous et toutes peuvent puiser des éléments au gré de leur parcours personnel. Le politologue N. J. Demerath observe ce type de rapport aux Églises chrétiennes dans des pays aussi contrastés, en apparence, que l'Irlande du Nord, la Pologne et la Suède. Ces pays se rejoindraient quant à la raison d'être de leur rapport persistant et ciblé à l'endroit de la religion instituée : « They were "cultural Catholics". They weren't really believers, and while they attended church at least sporadically, they had a good deal of contempt for some of

---

[2427] « Troisième partie ou Tome IV. L'administration de l'enseignement », *op. cit.*, p. 56.
[2428] Voir à ce sujet Micheline Milot, *Une religion à transmettre : le choix des parents. Essai d'analyse culturelle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1991.
[2429] Jacques Palard, « Religion et politique au Québec », *op. cit.*
[2430] Raymond Lemieux, « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, 1990, p. 145-164.

the Church officials and policies. Still, Catholicism was part of their national and family cultural heritage. »[2431]

Pareil constat est à retenir pour la suite de notre propos, mais à nuancer dans l'immédiat: un tel rapport personnel et « valoriel » à l'Église est précisément celui désiré par les catholiques personnalistes au nom d'une foi plus authentique, nous l'avons vu. Mais en ce que cette relation au catholicisme et à l'Église est fortement personnalisée et faiblement institutionnalisée, elle peut effectivement conduire, progressivement, à un lien plus ténu et éloigné d'avec le contenu dogmatique et les rituels catholiques. L'Église n'en conserve pas moins, pendant plus de quarante ans après la Révolution tranquille, une place de choix dans l'école et dans l'identité nationale québécoise, tout en se cantonnant davantage à une aire de spécialisation « spirituelle », en acceptant de se subordonner, dans l'école, au pouvoir politique, et de se comporter, en quelque sorte, comme un bien et un service national.

> On pourrait certes recommencer à parler ici de religion civile, à la condition que le terme désigne non pas la sublimation de l'État ou de l'ethnicité, mais plutôt celle du citoyen, et se traduise dans l'éthique d'une certaine qualité de coexistence sociale. Aussi, ce catholicisme cesse-t-il de s'adresser aux seuls pratiquants et croyants pour interpeler tous et toutes, surtout les « distants »[2432].

C'est quelque chose d'une « religion civique », ou d'un « catholicisme civique » (nous avons dit un catholicisme et une Église citoyens), que retrouve Lemieux dans le catholicisme québécois contemporain, où la culture catholique « continue d'intégrer la personnalité québécoise dans une sorte de référent commun qui, bien qu'éloigné des normes et des contraintes de la vie quotidienne, reste disponible en cas de besoin »[2433]. André Charron parle en ce sens d'un « catholicisme de référence », c'est-à-dire une

---

[2431] N. J. Demerath, « The Rise of "Cultural Religion" in European Christianity : Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden », *Social Compass,* vol. 47, n° 1, 2000, p. 130.
[2432] Raymond Lemieux, « Le catholicisme québécois : une question de culture », *op. cit.*, p. 159.
[2433] *Ibid.*, p. 163.

> référence à l'origine commune d'un peuple de baptisés, à l'héritage familial fait de croyances et de valeurs chrétiennes, au patrimoine collectif, elle comprend un répertoire, un lexique, des rites, des symboles et plus profondément des attitudes de foi, de charité et d'espérance, tout cela transposé sur le terrain séculier. Mais, c'est un catholicisme en déficit d'appartenance au complexe organique et intégral des croyances et des pratiques officiellement proposées, aux consignes et aux lieux d'Église, aux interactions entre les membres des communautés instituées.[2434]

Plus schématiquement, nous pouvons y voir une transformation de la forme *wébéro*-troeltschlienne type de l'« Église ». Plutôt qu'un modèle duel (Église/secte), Jean-Paul Willaime proposait récemment un modèle à quatre formes, afin de tenir compte de l'évolution historique et théologique des types « Église » et « secte ». Si l'Église-nation et l'Église-providence canadiennes-françaises correspondaient, nous l'avons vu, au type « Église » classique – « institutionnel », « clérical », « rituel » –, ce que Willaime définit par « l'Église-institutionnelle »; depuis le Concile Vatican II, à tout le moins au Québec, l'Église faite citoyenne se définirait plutôt par le type « Église-idéologique », comme on la retrouve dans les pays scandinaves. *Une* Église a pour fonction l'alimentation éthique de la société, mais sous un mode souple, « culturel ». Le « lieu de la vérité », écrit Willaime, n'est pas dans l'institution, mais dans le « message » :

> En affirmant l'autorité souveraine des Écritures en matière de foi et de doctrine, les réformes protestantes ont abouti à une désacralisation de l'institution ecclésiastique : celle-ci n'était plus forcément, *per se*, porteuse de vérité ; elle était soumise au principe scripturaire et sa fidélité devait être évaluée à partir de la Bible. Ce geste, pour l'institution religieuse chrétienne, a eu une portée considérable, car il relativisait à jamais toutes les régulations humaines de la vérité chrétienne. Le lieu de la vérité religieuse ne se situait plus dans

---

[2434] André Charron, « Catholicisme culturel et identité chrétienne », Brigitte Caulier (dir.), *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 168.

> l'institution, mais dans le message transmis et sa fidélité au donné biblique. La légitimation était déplacée de la fonction à l'action de l'Église, à son orientation.[2435]

L'adhésion à l'Église et à la religion s'y fait autrement plus libre, volontaire, autrement plus personnelle, autrement plus sujette à des débats interprétatifs. Le prêtre est vu comme un orienteur, un spécialiste éthique, auprès duquel on vient informer sa propre quête, elle-même susceptible d'aléas.

> En transformant la vérité religieuse en une question d'interprétation, ce modèle entraîne, au sein de l'organisation religieuse, un débat permanent sur la vérité religieuse que l'on cherche à transmettre et, par conséquent, une critique constante des formulations adoptées. L'autorité idéologique ne s'exerce, en principe, que par la puissance de sa conviction et de son argumentation rationnelle en valeur. La recherche théologique est formellement libre et le théologien se voit reconnaître un rôle important dans la gestion de la vérité religieuse puisqu'il établira, à partir d'un certain savoir, la ligne juste. L'organisation religieuse ne joue ici qu'un rôle fonctionnel : instance seconde au service de la vérité, son mode de fonctionnement et sa répartition des rôles n'ont qu'une valeur relative et relèvent du socio-historique.[2436]

En pareil cas, l'Église n'est pas réduite au statut de la « *denomination* » protestante, celle d'une communauté de croyants parmi d'autres, à laquelle on adhère quelque temps au courant de sa vie, quitte à passer à une autre « denomination » au gré de sa quête spirituelle[2437]. L' « Église-citoyenne » ou l'« Église-idéologique »

[2435] Jean-Paul Willaime, « Le protestantisme et les modes d'institutionnalité du religieux. Complexifier le type "Église" », *Social Compass*, vol. 59, n° 4, 2012, p. 506-507.
[2436] *Ibid.*, p. 508.
[2437] C'est l'erreur que fait à notre avis José Casanova dans son ouvrage désormais classique : *Public Religions in the Modern World*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1994. Il fait passer l'Église catholique du « type Église » au type « *denomination* », court-circuitant un type intermédiaire, qui correspond bien plus, dans les faits, aux sociétés où l'Église fut et demeure « dominante », « monopolistique », quoique dorénavant « citoyenne ». On trouve une lecture semblable à celle de Casanova chez Charles Taylor, dans *L'âge séculier*, Montréal, Boréal, 2011. Dans les deux cas, c'est le modèle protestant américain qui remplace celui des pays de tradition catholique.

demeure l'institution religieuse première d'une société donnée, une « religion collective » [2438], dans laquelle naissent les individus, dans laquelle ils restent l'essentiel de leur vie : c'est la nature et l'intensité du lien à l'Église qui varie au cours d'une vie. Ainsi en est-il de l'appartenance soutenue des Québécois au catholicisme depuis la Révolution tranquille; lorsqu'ils quittent l'Église ce n'est pas pour embrasser une autre religion, mais pour se faire « sans religion »[2439].

En cela, la « sécularisation interne »[2440] du catholicisme citoyen au tournant de la Révolution tranquille, afin de répondre aux besoins personnels et contemporains des Québécois, correspondrait en quelque sorte à ce que Françoise Champion a nommé l'« évidement interne » des Églises protestantes scandinaves[2441]. Ce terme évoque plus largement la thèse de la sécularisation comme acculturation au monde, d'abord vue comme réinculturation, comme « nouvelle chrétienté »[2442]. Rappelons-le, entre autres choses, le Concile Vatican II a consacré la liberté de conscience au sein de l'Église et a proscrit le prosélytisme, entérinant par le fait même le pluralisme du croire et le relâchement des règles entourant la pratique des rituels catholiques, jugés moins importants que l'intériorité de la foi[2443]. C'est que Gilles Routhier a nommé le « pari citoyen » de l'Église catholique québécoise, celle-ci ne cherchant plus à bâtir une société sous sa gouverne, mais à accompagner dans ses quêtes le peuple québécois[2444], à l'aune d'une éthique personnaliste. Elle adopte le langage du monde, pour mieux l'animer intégralement, au plus près des personnes, quoiqu'au risque

---

[2438] Slavica Jakelic, *Collectivistic Religions. Religion, Choice, and Identity in Late Modernity*, Londres et New York, Routledge, 2010.

[2439] E.-Martin Meunier, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers, « Entre permanence et recomposition de la religion culturelle au Québec», *op. cit.*

[2440] François-A. Isambert, « La sécularisation interne du christianisme », *Revue française de sociologie*, vol. 17, n° 4, 1976, p. 573-589.

[2441] Françoise Champion, « Les rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique : essai d'analyse », *Social Compass*, vol. 40, n° 4, 1993, p. 589-609.

[2442] Martin Roy, *Une réforme dans la fidélité. La revue Maintenant (1962-1974) et la « mise à jour » du catholicisme québécois*, *op. cit.*

[2443] Lire notamment Philippe Grenier, « Activités d'évangélisation de l'Église catholique et prosélytismes », *L'année canonique*, vol. 47, 2005, p. 119-144; Philippe Grenier, « Genèse de la laïcité et prohibition du prosélytisme », *Transversalités*, n° 108, 2008, p. 21-37. Au Québec, voir notamment les témoignages instructifs recueillis par Colette Moreux, *op. cit.*

[2444] Gilles Routhier, « Le pari d'un catholicisme citoyen », *op. cit.*

avéré de s'y fondre, de s'y indifférencier[2445]. À la « tentation » de l'englobement intégral et clérical de l'Église nation et de l'Église-providence, répond symétriquement celle de l'invisibilisation vitaliste de l'Église-citoyenne.

4.3 Nationalisme québécois et État-providence – mise en acte

4.3.1 De l'Église-providence à l'État-providence

La laïcisation et la démocratisation de la société québécoise, au profit de l'épanouissement intégral de la personne, se donnent plus encore à voir dans l'édification de l'État-providence, appelé à améliorer, à généraliser les services naguère offerts par l'Église-providence. C'est ce que Jean-Jacques Simard a décrit comme « la longue marche des technocrates »[2446], notamment formés dans l'*Action catholique*, à la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, auprès de Georges-Henri Lévesques, voire à l'École des Hautes études commerciales (HEC) et à l'École sociale populaire de Joseph Papin Archambault[2447]. Passés du catholicisme social et du corporatisme social à l'État-providence personnaliste, ils l'investissent afin de mieux répondre, par la planification scientifique, aux besoins sociétaux et surtout, édifier la société nouvelle. Comme l'écrit Gérald Fortin en 1966 :

> [Ils] présentent à notre société une nouvelle définition d'elle-même. Porteurs, sinon définiteurs du nouveau nationalisme, ils veulent faire de notre société une société industrielle et moderne. Par ailleurs, leur idéologie du progrès et du développement s'appuie sur une conception égalitaire de la société et sur l'idée qu'il faut donner à l'État un rôle prédominant. Enfin, ils ont contribué à instaurer le climat de participation que nous connaissons. La création des conseils

---

[2445] Colette Moreux, « Idéologies religieuses et pouvoir : l'exemple du catholicisme québécois », *op. cit.*

[2446] Jean-Jacques Simard, *L'éclosion. De l'ethnie-cité canadienne-française à la société québécoise*, Sillery, Septentrion, 2005.

[2447] Lire notamment : E.-Martin Meunier, « La postérité personnaliste de la "Révolution tranquille" au Québec », *op. cit.*

> supérieurs et l'animation sociale sont en grande partie leur œuvre, comme la critique du patronage.[2448]

Les réalisations de l'État-providence sont nombreuses, écrit cette fois Claude Ryan en 1973, ce à quoi acquiesce Jean-Jacques Simard:

> (1) Rattrapage phénoménal du Québec au chapitre de l'éducation; (2) investissement massif de l'État dans l'infrastructure publique et modernisation de l'appareil administratif; (3) relèvement sensible du niveau de vie des citoyens, alors que le revenu par habitant est passé de 83% à 90% de la moyenne nationale; (4) renaissance culturelle qui a permis de réaliser l'immense potentiel artistique du peuple canadien-français; (5) rapatriement des points d'impôts du gouvernement fédéral; (6) libéralisation et modernisation d'un très grand nombre de lois (droits de la femme, relations de travail); (7) création d'institutions économiques autochtones (notamment la Caisse de dépôt et placement du Québec) et progrès phénoménal du Mouvement Desjardins; (8) diversification du *leadership* au Québec par le biais d'une multiplication des spécialistes en sciences humaines.[2449]

À cela, il faut ajouter l'étatisation de nombreux secteurs économiques de la société québécoise, afin de « domestiquer » le « capitalisme concurrentiel », en faisant du profit étatique un bas de laine et un outil de développement national :

> Hydro-Québec en électricité, la Sidbec en sidérurgie, la Soquem dans les mines, Rexfor en forêt, la Société générale de financement, la Caisse de dépôt et placement du Québec, la Régie des rentes, la Banque d'expansion industrielle dans l'univers financier, la Société d'habitation du Québec, la Société de développement industriel du Québec, balisent la poussée gouvernementale dans les chasses gardées du capital [...] La technocratie publique n'ambitionne pas, c'est clair, de diriger l'économie et les entreprises au jour le jour; seulement la société en général et, à l'intérieur de cette limite, surveiller l'économie. Ses recettes ne varient guère; mécaniser,

---

[2448] Gérald Fortin, cité dans Jean-Jacques Simard, *op. cit.*, p. 144.
[2449] Claude Ryan, cité dans Jean-Jacques Simard, *Ibid.*, p. 146-147.

> harmoniser, concerter, diviser, fonctionnaliser, sectoriser, puis, *par le sommet*, refaire la cohérence.[2450]

De fait, la fonction publique québécoise double au tournant de la Révolution tranquille : entre 1964 et 1971 seulement, le nombre de fonctionnaires en « techniques biologiques et physique » augmente de 20,6%, ceux en « techniques sociales et administratives » de 288,8%, et ceux en « ingénierie humaine et socioéconomique » de 425,4% – en tout, c'est une augmentation de 121,0% du corps de fonctionnaires professionnels, qui passe de 2 103 à 4 647 serviteurs de l'État[2451]. Les dépenses du gouvernement passent de moins de 5 milliards de dollars en 1964 à plus de 35 milliards en 1974[2452]. Les actifs de la Caisse de dépôt et placement sont de l'ordre de 70 000 millions de dollars en 1997[2453]. Qui plus est, un programme public d'assurance-hospitalisation est adopté en 1961, étendant à l'ensemble de la population la gratuité des soins hospitaliers, injectant 343 millions de dollars supplémentaires dans les soins de santé[2454]. Ajoutons à cela l'accès élargi aux universités québécoises (tout le réseau des Université du Québec est fondé en 1968), et encore les différentes mesures d'allocation familiale et d'aide aux plus démunis. Au même moment, signe parmi d'autres du transfert de l'Église-providence à l'État-providence, les effectifs cléricaux chutent. Le Québec compte 8400 prêtres en 1960, mais seulement la moitié, 4 285 prêtres en 1981[2455]. Plus qu'une chute des vocations, cette ampleur suggère le « défroquage » de nombre de prêtres, mais aussi de religieux et religieuses : ces derniers passent entre 1961 et 1978 de 45 253 à 29 173 membres[2456]. Il est à croire que plusieurs d'entre-eux poursuivront leur carrière

---

[2450] Jean-Jacques Simard, *Ibid.*, p. 147-148.
[2451] *Ibid.*, p. 149.
[2452] *Ibid.*, p. 48.
[2453] *Ibid.*, p. 75.
[2454] Paul-André Linteau, *op. cit.*, p. 644.
[2455] *Ibid.*, p. 653.
[2456] *Ibid.*

professionnelle, en éducation ou en santé, mais à titre de laïcs[2457]. Ne peut-on y faire le même bien, à l'aune des valeurs personnalistes?

Cette construction d'un État-providence, celle d'un « État fort »[2458] quoique décentralisé, voulu proche des communautés afin de favoriser une démocratie participative et une prise en charge plus large de la société par elle-même, on la retrouve tout particulièrement présente au sein du Parti Québécois, et d'emblée dans l'ouvrage *Option Québec* que René Lévesque publie en 1968. On y trouve déployé, à notre avis, le nationalisme québécois de facture personnaliste, qui porte la marque de Fernant Dumont (et de *La vigile du Québec*) en de multiples endroits, et aussi tôt que dans l'avant-propos : « comme Fernand Dumont, directeur de l'Institut des sciences humaines de l'Université Laval, nous croyons "à la vertu des petites nations", et nous revendiquons notre pour la nôtre le droit à la vie. »[2459]

4.3.2 *L'horizon personnaliste du nationalisme et de l'indépendantisme québécois*

À ce titre, il nous importe de nous attarder rapidement sur *Option Québec*. On y trouve ce que d'autres études pourront préciser, nommément, en sus de son orientation personnaliste enracinée ou communautaire à la Dumont, une possible clé interprétative de l' « étapisme » référendaire du Parti Québécois, ce que d'autres ont trop rapidement décrit comme un « dévoiement » et une « crainte » de la souveraineté[2460], voire une « mentalité de colonisés »[2461]. L'« étapisme » référendaire

---

[2457] C'est sur cette hypothèse de recherche que travaille Jacques Palard.
[2458] René Lévesque, *Option Québec*, Montréal, Les Éditions de l'homme, 1968, p. 33.
[2459] *Ibid.*, p. 8.
[2460] Cette thèse se trouve d'ailleurs accompagnée de la désignation d'un « traître », Claude Morin, « vendu » aux intérêts canadiens et notamment à ceux de la Gendarmerie Royale du Canada, qui aurait donc, plus ou moins sciemment, retardé voire rendu impossible l'accès à la souveraineté du Québec. Lire : Simon-Pierre Savard-Tremblay, *Le souverainisme de province*, Montréal, Boréal, 2014.
[2461] Lire : Christian Saint-Germain, *L'avenir du bluff québécois. La chute d'un peuple hors de l'Histoire*, Montréal, Liber, 2015. Il est symptomatique que l'auteur dédie son livre à Pierre Vallières,

québécois nous semble plutôt s'inscrire à l'aune des balises catholiques éthiques posées à l'affirmation nationale ainsi qu'à l'indépendantisme, ceux dont nous avons plus tôt exposé les principaux termes. Si le Québec ne peut être réduit au statut de peuple « colonisé », son indépendance ne peut être une finalité en soi (la décolonisation serait en soi un acte de justice). Elle doit plutôt découler de méthodes doctes (de la consultation populaire à la négociation de bonne foi avec le Canada), d'une finalité claire de justice sociale, c'est-à-dire d'un horizon de personnalisation et de socialisation.

C'est d'ailleurs précisément comme « personnalité collective » qu'est présenté le Québec dans *Option Québec*, dont l'indépendance, la liberté, serait un *moyen* idéal pour assurer le plein épanouissement du Québec et de ses personnes. Dans la continuité de la distinction entre la foi infantile et la foi adulte, la libération collective serait le passage au stade adulte de la personnalité collective. L'indépendance serait ainsi le prolongement naturel et optimal de la Révolution tranquille personnaliste, édificatrice d'une nouvelle société[2462].

> *Cette vie que nous voulons vivre est celle d'hommes libres dont nous voulons assumer pleinement la responsabilité; à moins d'être un enfant, on n'a pas le droit d'abdiquer cette responsabilité-là, de la troquer pour quelque tutelle que ce soit, si confortable soit-elle. Mais cette vie, rien ne nous empêche de vouloir la vivre pleinement tout en l'associant librement et naturellement à celle des autres, celle des autres peuples, d'égal à égal. C'est là ce que nous proposons aux Canadiens. Quant à nous, nous ne voyons pas d'autres solutions, non pas en désespoir de cause, mais à cause de l'espoir. Cet espoir fondé sur la conviction que les peuples libres, comme les hommes, peuvent s'unir pour bâtir cette nouvelle société qui réponde à leurs besoins, pour édifier la cité libre de demain. Nous avons un pays à construire, et il nous reste peu de temps pour le faire.*[2463]

---

dont le radicalisme indépendantiste ou décolonisateur était notamment dénoncé par Fernand Dumont. En plus de la dénonciation de Claude Morin, on trouve celle de René Lévesque le pusillanime.

[2462] René Lévesque, *op. cit.*, p. 26-28.

[2463] *Ibid.*, p. 8-9.

L'indépendance est un moyen, certes optimal, mais davantage encore un horizon de justice proprement social – elle n'est pas une fin, un absolu :

> *la propagande que ces partis [Rassemblement pour l'indépendance nationale et Ralliement national] furent forcés de faire pour convaincre les résistances ne pouvait à la longue que conférer à la notion d'indépendance un caractère d'objectif final, un caractère d'absolu, qui est évidemment à rejeter. Mais ces partis ont beau faire, ils restent marqués d'un cachet d'apolitique. On les croit – et peut-être les croira-t-on toujours – doctrinaires et aprioristes. Ils constituaient une étape essentielle. L'option Lévesque est la seule thèse souverainiste que les adversaires même les plus acharnés hériteront à qualifier de jeu de l'esprit. C'est que par l'homme qui l'incarne et par les grandes lignes de son programme, elle représente assez bien cette convergence du social et du national qui est le phénomène le plus important de ces dernières années au Québec [...] Elle représente entre le passé et l'avenir un équilibre qui inspire confiance. C'est cet équilibre, bâti à la mesure du Qubéec d'auourd'hui qui en fera peut-être un des points de ralliement les plus importants de notre histoire.*[2464]

C'est bien l'épanouissement de la personnalité québécoise qui est en cause :

> Nous sommes des Québécois. Ce que cela veut dire d'abord et avant tout, et au besoin exclusivement, c'est que nous sommes attachés à ce seul coin du monde où nous puissions être pleinement nous-mêmes [...] Être nous-mêmes, c'est essentiellement de maintenir de développer une personnalité qui dure depuis trois siècles et demi.[2465]

Et c'est bien un épanouissement entendu comme plus grande « socialisation » qui est mis de l'avant, à l'image des progrès que promet le monde contemporain, qui sont disponibles à ceux qui osent les faire leurs, avec des motifs valables :

[2464] *Ibid.*, p. 14-15. Et encore, plus loin, « À un bout, certains seront portés à voir là [association] de sérieuses entraves à cette indépendance à laquelle ils ont si farouchement rêvé qu'ils ont une peine compréhensible à la voir autrement qu'absolue, intégrale [...] C'est que, justement, un peuple comme le nôtre a tous les moyens qu'il lui faut, s'il le veut, mais pas au point de s'emballer pour des mirages ou des absolus périmés. » *Ibid.*, p. 54.

[2465] *Ibid.*, p. 19.

> Les promesses sont celles – si les hommes le veulent ainsi – d'une abondance, d'une liberté et d'une fraternité, bref d'une civilisation qui atteindrait des sommets que même les utopistes les plus généreux n'auraient pas osé concevoir [...] Cela veut dire qu'on doit pouvoir, chez nous, gagner sa vie et faire carrière en français. Cela veut dire aussi que nous devons bâtir une société qui tout en restant à notre image, soit aussi progressive, aussi efficace, aussi « civilisée » que toutes les autres [...] Pour parler familièrement, il faut que nous nous donnions des motifs suffisants d'être non seulement sûrs, mais assez fiers d'être nous-mêmes.[2466]

Quelle est l'*Option Québec*? « [U]n Québec souverain, associé au reste du Canada dans une nouvelle union »[2467]. Cette « souveraineté-association », qui sera le projet du Mouvement souveraineté-association puis du Parti Québécois, emprunte constamment à la métaphore de la personne, à sa sécurité de base comme à son épanouissement plénier[2468]. L'égalité entre personnes est autant de mise que celle entre personnalités collectives, qui doivent d'abord être libres pour ensuite s'unir en vue d'un intérêt commun, sans quoi triomphe la raison du plus fort[2469]. Le Canada n'est en effet pas, dans l'état, l'union désirée entre égaux : « ce qui importe pour aujourd'hui et pour demain, c'est que l'on constate de part et d'autre et chaque jour plus clairement que le régime a fait son temps, et qu'il est devenu urgent ou bien de le modifier profondément ou bien d'en bâtir un autre. »[2470] Cette association entre égaux implique une indépendance totale du Québec, celle qui libère l'État québécois de toute entrave non contractuellement et librement consentie, et qui lui permette d'incarner et d'assurer le bien commun des Québécois. « Il n'en tiendra plus qu'à nous d'y établir sereinement, sans récrimination ni discrimination, cette priorité qu'en ce moment nous cherchons avec fièvre, mais à tâtons pour notre langue et notre

---

[2466] *Ibid.*, p. 23-25.
[2467] *Ibid.*, p. 7.
[2468] *Ibid.*, p. 30-31.
[2469] *Ibid.*, p. 29.
[2470] *Ibid.*, p. 30.

culture. »[2471] Mais aussitôt réalisée, dans le même mouvement, cette indépendance est appelée à l'association pour le plus grand bien des deux nations qui composent le Canada, désormais détachées[2472].

À l'instar de l'idéal proposé par les évêques québécois, c'est le modèle européen qui est mis de l'avant, une union entre partenaires d'abord libres et consentants[2473].

> En résumé, nous proposons un régime permettant à nos deux majorités de s'extraire de cadres fédéraux archaïques, où nos deux « personnalités » bien distinctes se paralysent mutuellement à force de faire semblant d'en avoir une autre en commun. Un régime dans lequel deux nations, l'une dont la patrie serait le Québec, l'autre qui pourrait réarranger à son gré le reste du pays, s'associeraient librement dans une adaptation originale la formule courante des marchés communs, formant un ensemble qui pourrait par exemple, et fort précisément, s'appeler l'Union Canadienne.[2474]

La proposition se veut modérée et réaliste, susceptible de parvenir à un plus grand bien commun pour les anciens États et les anciennes nations fédérés. Elle permettrait d'éviter d'emblée le douloureux parcours qui fut celui de la Communauté économique européenne :

> les concessions que nous évoquons [association] sont très réelles et non moins substantielles. Si elles ne l'étaient pas, rien ne servirait de parler d'association. Mais d'autre part, il s'agit là, très exactement, du genre de contraintes que s'impose de plus en plus, avec une peine extrême, une foule de pays géographiquement voisins, mais qui ont eu à « revenir de loin » pour se retrouver. Surtout dans cette vieille Europe toute couturée de cicatrices, encore pleine de souvenirs sanglants, ils arrivent laborieusement, par étapes – et c'est encore loin d'être même amorcé sérieusement au point de vue

---

[2471] *Ibid.*, p. 39.
[2472] *Ibid.*, p. 40-41.
[2473] *Ibid.*, p. 42.
[2474] *Ibid.*

> monétaire – aux résultats qui, pour nous, pourraient constituer dès le départ le contrat d'association.[2475]

En cela, juge *Option Québec*, le Canada anglais pourra un jour remercier le Québec de cette association civilisée et pacificatrice entre égaux :

> Je suis certain qu'une fois passées les émotions bien compréhensibles que leur fera ressentir notre avènement à l'indépendance, ils vont s'apercevoir que, par delà les différences qui nous distinguent culturellement et qui nous auront amenés à choisir des régimes politiques distincts, il reste et restera toujours une communauté d'intérêts – spirituels autant que matériels – qui vaut la peine que nous travaillions ensemble, dans un contexte nouveau, à leur sauvegarde et à leur développement [...] L'indépendance du Québec, c'est non seulement la condition du salut de la nation canadienne-française; c'est la meilleure garantie de la paix canadienne.[2476]

Le propos n'a pas changé six mois plus tard, dans le document officiel du Mouvement souveraineté-association, qui reprend l'essentiel d'*Option Québec*. Il est parfois même plus précis encore. La souveraineté fournit un « cadre » et un « moyen » de réalisation de soi, jamais une finalité : « la souveraineté est un moyen, celui d'ouvrir chez nous le vrai chantier de l'avenir [...] En effet, si elle n'apporte pas de soi le développement et le progrès... »[2477] Encore en 1972, le désormais Parti Québécois propose « un projet collectif sain et vigoureux »[2478], une « véritable révolution à la fois pacifique et féconde »[2479], dotée d'un « supplément d'âme »[2480], qui puisse « nous ouvrir la porte du seul paradis que l'homme puisse connaître ici-bas : la chance de se forger un avenir valable, même heureux, dans une société bien à

[2475] *Ibid.*, p. 55.
[2476] *Ibid.*, p. 160.
[2477] René Lévesque et Pierre O'Neill, *Ce pays qu'on peut bâtir*, Montréal, MSA, 1968, p. 3. Le document, dont l'une des sections est intitulée « Pour Bâtir », arborbe les mêmes couleurs que le livre du même nom de Lionel Groulx.
[2478] *Quand nous serons vraiment chez nous*, Montréal, Éditions du Parti Québécois, 1972, p. 7. Dans ce document, c'est cette fois Jacques Grand'Maison qui est cité dès les premières pages.
[2479] *Ibid.*, p. 21.
[2480] *Ibid.*

lui, où il puisse se définir et se réaliser librement »[2481]. Autrement dit, et nous conclurons ainsi cette section, la souveraineté n'est pas qu'un processus « étapiste », aux moult et frustrantes embûches pour ceux qui en font un alpha et oméga de la vie politique. Elle est plus profondément, en elle-même, seulement une étape, certes de première importance, mais tournée vers une plus grande fin, qui lui donne sa raison d'être, et qui implique ainsi, que dans sa démarche même, elle réalise l'idéal à venir[2482]. C'est bien là la trame de la primauté du spirituel sur le temporel, qui couvre, sous différentes formes religio-politiques, toute l'histoire du Québec, de François-Xavier Garneau à Jules-Paul Tardivel, en passant par Henri Bourassa et Lionel Groulx, jusqu'à Fernand Dumont, jusqu'au Parti Québécois.

> Nous avons dit que l'indépendance est déjà, sur ce plan aussi, la promesse d'un grand pas en avant. Cela nous semble évident. La promotion d'un peuple, son accession à la liberté politique et à la pleine responsabilité de lui-même, ne sauraient que rejaillir de façon bénéfique sur les hommes et les femmes qui le composent. Mais ce n'est là qu'un point de départ indispensable. Aussi loin qu'on puisse voir en avant, le souci de la dignité et de l'épanouissement des personnes devra sous-tendre toute l'orientation de notre société. Ce sera le devoir en même temps que l'honneur du premier gouvernement d'un Québec souverain de placer ce souci au cœur de son action et, autant que possible, de l'enraciner solidement dans les esprits. C'est un idéal auquel il nous faut aspirer : celui d'une communauté d'hommes libres, respectueux d'eux-mêmes et des autres, capables d'affronter victorieusement les défis multiples qu'un rythme d'évolution sans précédent lance aux individus comme aux collectivités. Cet idéal, nous savons bien que nous n'en verrons pas l'entière réalisation. Modestement, il nous faut même admettre qu'au milieu d'embûches inévitables et de possibles

---

[2481] *Ibid.*, p. 8.

[2482] Deux « illusions » sont à éviter, la tentation de « faire l'ange » avec un absolu de l'indépendance qui ne tient pas compte des limites inhérentes à l'action des hommes sur terre, et celle de se comporter en « homme-loup » avec un régime liberticide au nom du bien des hommes ontologiquement mauvais et incapables de se gouverner. *Ibid.*, p. 36. On reconnaît bien là Dumont, et sa critique de Vallières puis de Trudeau.

> reculs, nous ne franchirons que des étapes sur la route très longue, peut-être sans fin, qui mène dans cette direction.[2483]

Il est bien loisible de constater, l'histoire de l'indépendantisme péquiste l'a sans nul doute montré, que pareil cheminement était d'une grande difficulté. Mais si tous se sont évertués à souligner le « charisme » de René « Ti-Poil » Lévesque, c'est peut-être, si la sociologie peut être d'utilité, parce qu'il représentait bel et bien la conscience politique, historique et éthique d'une bonne partie des Québécois d'ascendance canadienne-française, prêts à de nombreuses concessions « étapistes », à de nombreux « beaux risques », pour que l'indépendance du Québec soit à l'image de cette « personnalité collective » intégralement catholique, de cet « idéal à poursuivre »[2484], dont Lévesque souhaitait l'épanouissement intégral et authentique. Et que finalement, il pût juger que les Québécois n'étaient « pas un petit peuple », mais « peut-être quelque chose comme un grand peuple », dont il n'a « jamais pensé » qu'il pourrait « être aussi fier » qu'au soir du premier référendum, tout en invitant, comme d'autres avant lui, « à une prochaine fois »... En tout cas, les Québécois auront montré qu'ils étaient quelque chose comme de grands démocrates.

* * *

A-t-on déja remarqué que le Québec de la Révolution tranquille n'a pas connu de parti contre-révolutionnaire, qui aurait cherché à renverser les mesures de laïcisation et de démocratisation, pas plus que de parti politique chrétien, qui aurait trouvé qu'aucun parti ne portait véritablement les valeurs catholiques? A-t-on suffisamment souligné que la Révolution tranquille a coïncidé avec le Concile Vatican II, qu'il s'agissait d'une réforme romaine dont le vis-à-vis historique est le Concile Vatican I, aucunement renié à Rome, lui dont l'éthique ultramontaine a peut-

---

[2483] *Ibid.*, p. 35.
[2484] *Ibid.*

être facilité, voire donné une impulsion supplémentaire à l'*aggiornamento* révolutionnaire tranquille? A-t-on pris la pleine mesure du fait que l'Église catholique québécoise a accepté les changements proposés par les laïcs personnalistes, combien elle a accompagné, jusque dans l'école québécoise, jusque dans le projet nationaliste révolutionnaire tranquille, les aspirations fondamentales de plusieurs Québécois de l'époque?

Nous avons cherché à le donner à voir au cours de ce chapitre : la Révolution tranquille personnaliste s'inscrit bel et bien dans la trame du catholicisme intégraliste. Sa genèse dans les mouvements jeunesse d'*Action catholique spécialisée* le confirme historiquement; sa filiation de pensée depuis Emmanuel Mounier et Jacques Maritain surtout, celle de la critique continue du libéralisme, du matérialisme, de la primauté du spirituel, de la distinction entre fins et moyens, de l'utopie d'une société plus juste, plus fraternelle, plus sociale, plus épanouie le confirme idéologiquement. Fernand Dumont n'était parfois pas loin de le concéder, lorsqu'il évoquait le « socialisme d'ici », dont il faisait remonter au XIXe siècle l'apparition : pour s'en tenir à cette période, on aurait aisément pu nommer Mgr Bourget, grand lecteur de Frédéric Ozanam, à l'instar de Pierre-Joseph-Olivier Chauveau; Claude Ryan n'hésitait pas à inscrire son engagement pour l'épanouissement de la personne sous le signe de la doctrine sociale de l'Église, celle du catholicisme social de la première moitié du XXe siècle : on l'a souvent comparé à Henri Bourassa, on pourrait ajouter Mgr Paquet voire Mgr Villeneuve en matière de nationalisme, et Mgr Bégin en matière sociale.

De l'Église-providence à l'Église citoyenne, de l'État subsidiaire à l'État-providence, du nationalisme laurentien au nationalisme québécois, du nationalisme canadien au néo-nationalisme canadien, du catholicisme social au catholicisme personnaliste, c'est plus qu'une révolution comme rupture qui a cours, c'est plus que *la* modernité et *la* sécularisation qui font leur œuvre processuelle, c'est une société globale « en acte », qui socialise à son univers, qui actualise son projet, diversement et matriciellement; c'est le renversement copernicien qui, au nom même du

catholicisme, place la personne plutôt que l'Église au centre du « pays à bâtir ». Le personnalisme n'a pas pour autant inventé la dignité première accordée à la personne; Maritain la défendait déjà dans les années 1920, avant la publication d'*Humanisme intégral* en 1936. La différence première, axiale, vient du fait que la personne elle-même, en elle-même et presque pour elle-même, devient le terme structurant de l'intégralisme catholique. L'intégralisme personnaliste poursuit et renouvelle la *foi des bâtisseurs*, cherche à construire une nouvelle société, une société distincte vitalement catholique, où la personne puisse s'épanouir intégralement. Il ne ménage en cela aucune réforme, ne craint aucun changement, sûr de lui au point de prêcher une nouvelle conscience religieuse, d'instiller une certaine « mauvaise conscience ». Encore et toujours, l'utopie intégraliste se cherche un lieu concret pour se réaliser : elle sera canadienne pour Pierre Elliott Trudeau et dans une moindre mesure pour Claude Ryan; elle sera québécoise pour Fernand Dumont et dans une moindre mesure pour Pierre Vallières lorsqu'il fera siens les enjeux « post-nationaux »; il y aura derechef les modérés et les intransigeants, de Jacques Maritain à Emmanuel Mounier, ceux qui voient une vocation catholique propre au Québec, d'autres qui veront cette vocation subordonnée ou réalisée grâce au Canada.

Et comme lors des précédentes vagues intégralistes, tous ne seront satisfaits du résultat qu'ils auraient voulu intégral. L'Acte de l'Amérique du Nord britannique déçoit les ultramontains les plus radicaux, qui se désolent de voir que le nouveau gouvernement provincial ne fait pas tout pour ajuster ses lois à la doctrine catholique, sans compter les partis politiques qui lui semblent timorés dans la défense des Canadiens français hors Québec; les catholiques sociaux désespèrent de voir le programme de restauration sociale appuyé par les évêques québécois être avalé et détourné par l'Union nationale, après que l'Action libérale nationale eut soulevé tous leurs espoirs d'un corporatisme social intégralement déployé; les personnalistes ne feront pas exception, vociférant de voir l'État québécois muer progressivement en technocratie sans âme, de voir la pratique religieuse des Québécois s'éteindre plutôt

que de se renouveler, de voir le projet indépendantiste échouer, tout comme la mise à jour de la fédération. *Foi de bâtisseurs, déception de bâtisseurs.*

Relève de bâtisseurs? Nous conclurons cette dissertation doctorale en esquissant ce qu'il advient de l'intégralisme catholique et de son nationalisme profondément éthique après que se clôt le cycle politique de la Révolution, après l'échec de l'accord de Charlottetown (1992), après l'échec du second référendum sur la souveraineté du Québec (1995), après la tombée en disgrâce de Jacques Parizeau et du nationalisme québécois lors de l'invocation de « l'argent et des votes ethniques » pour expliquer l'échec référendaire de 1995, qui annoncera quelques années plus tard la mise au ban péquiste et parlementaire d'Yves Michaud, en 2000, ayant osé comparé la situation minoritaire et indépendantiste du Québec à celle de la population juive[2485].

La vertu, n'est-ce pas, est affaire nationale au Québec.

[2485] À ce sujet : Gaston Deschênes, *L'Affaire Michaud : chronique d'une exécution parlementaire*, Québec, Éditions du Septentrion, 2010.

CONCLUSION

« Le nationalisme québécois s'est sécularisé. Il a coupé ses racines religieuses pour mieux rompre avec un passe mythique et se projeter vers une société laïque nouvelle. À première vue, notre catholicisme culturel se trouve par le fait même mis en veilleuse ou simplement au rancart. C'est une relique pour les uns, un dernier obstacle interne pour d'autres, une affaire privée pour la plupart [...] [Mais] les attitudes religieuses ne se volatisent [sic] pas aussi facilement dans quelque domaine que ce soit, même dans des questions très éloignées de la croyance comme telle [...] [I]l n'existe pas encore effectivement une idéologie globale de remplacement diffusée dans le peuple [...] Les définisseurs de situation et les mouvements politiques nouveaux chez nous liquident trop facilement le facteur religieux. »

Jacques Grand'Maison, *Nationalisme et religion*, tome II, 1970, p. 23, 36

« [É]tant donné la prééminence du catholicisme dans l'histoire de notre société et le fait qu'une large majorité s'en réclame, du moins officiellement dans les recensements, il n'est pas malséant de s'interroger sur son avenir [...] Je maintiens néanmoins que le problème intéresse n'importe quel Québécois. Et pour une raison qui n'a rien à faire avec les astuces de l'apologétique : pour comprendre ce que nous avons fait de la culture et entrevoir la place que le christianisme y tiendra peut-être dans l'avenir [...] On ne change pas les consciences comme on déplace les bureaucraties. Il se pourrait que, au moment où elle semble disparaître, la culture que l'Église nous a façonnée au cours des temps nous laisse dans un tel état de dénuement et de désarroi, avec des cicatrices si profondes, qu'il soit indispensable, depuis que le pouvoir ecclésiastique s'est desserré, de voir les choses avec plus d'acuité que dans les polémiques passionnées d'hier. »

Fernand Dumont, *Raisons communes*, 1995, p. 221-222

« Pour résumer d'un mot la proposition que les arguments principaux de cet essai tendent à fonder, les musulmans français ne trouveront leur place dans la société française que s'ils la trouvent dans la nation. Ils ne la trouveront dans la nation que si celle-ci les accueille selon sa vérité et selon leur vérité – non pas donc simplement comme des individus-citoyens titulaires de droits accueillent d'autres titulaires des mêmes droits, mais comme une association de marque chrétienne fait sa place à une forme de vie avec laquelle elle ne s'est encore jamais mêlée sur un pied d'égalité [...] C'est à un véritable chef-d'œuvre d'imagination et de modération qu'il est demandé aux uns et autres [...] Cela devrait motiver notre désir de gloire, s'il nous en reste.

Pierre Manent, *Situation de la France*, 2015, p. 164-166

L'Histoire semble parfois avoir le hoquet… Le « printemps érable » a mis en scène une jeunesse animée d'idéaux de justice sociale en lutte contre un parti et un premier ministre au pouvoir depuis trois mandats, grevé par les scandales de corruption. Toute une jeunesse, mobilisée à la largeur du Québec, d'ordinaire présentée comme le bien le plus précieux de la société, eu le sentiment qu'un gouvernement – et ses générations affiliées – se liguait contre elle. La répression policière n'aurait eu d'égal que l'aventurisme des casseurs… Portée par l'espoir et le projet social-démocrate de l'État providence, une jeunesse « dans les rues » a malgré tout assisté au retour au gouvernement, après un intermède de moins de deux ans, du « *natural governing party of Québec* », sous la direction d'un ancien ministre, pourtant intime de tristes sires. Revigoré par son passage aux urnes, un conservatisme de l'austérité, celui du « bon père de famille », allié libéral de l'ouverture du Québec à tous, s'est adjoint d'un timide « autonomisme », cachant mal un fédéralisme inconditionnel… Ici et là, on a pu entendre le cri de la « Grande noirceur » et celui de la « Révolution tranquille »… Un crucifix a même été (re)cloué à l'Assemblée nationale… Et puis, de la question sociale à la question nationale, les têtes d'affiche du « printemps érable » se sont retrouvées en politique, auprès de partis et de mouvements nationalistes et progressistes.

L'Histoire semble parfois avoir le hoquet… Mais pourrait-il en être autrement? Entre les hommes d'hier et ceux d'aujourd'hui, il y a souvent bien peu de différences notables. Les besoins élémentaires, mais aussi les aspirations fondamentales, ne changent guère. Même les appels révolutionnaires à l'avènement d'un « homme nouveau », aujourd'hui « post-humaniste » et « post-national », trouvent leur logiciel essentiel au début de la modernité, et avant cela dans l'eschatologie chrétienne. Si les hommes changent peu, les cultures changent davantage, mais elles ne bougent jamais autant que les innovations technologiques, les effervescences idéologiques, les modes filantes. Ce sont les cultures, solides de souplesse, qui sont historiquement appelées à assurer la médiation entre les nouveautés du social, et les besoins et les aspirations pérennes des hommes. C'est au

sein de ce « lieu de l'homme » qu'est la culture que les hommes, générations après générations, précisent leurs ambitions, forgent leurs rêves, se découvrent parmi autrui, à la rencontre du Surmoi. Lorsqu'une culture se fait société, lorsqu'elle se fait société globale, elle rend possible une cohérence ainsi qu'une action des hommes sur la longue durée – l'homme seul peut bien peu de choses…

L'Histoire semble parfois faire des hoquets… Mais pourrait-il en être autrement… Peut-être, si l'amarre reliant le passé au présent a été levée, si le navire flotte au large, s'il dérive au gré des vents, des bourrasques et des tempêtes, sans port d'attache ni boussole, sans capitaines ni matelots. Ce n'est pas impossible, mais c'est rigoureusement improbable… La force d'inertie d'une culture faite société, c'est celle d'institutions et de familles, qui se croisent et se renouvellent, et qui conservent à la culture d'une société un certain erre d'aller, une certaine stabilité tranquille, même sans capitaines. La « mémoire collective » d'une société s'échelonne synchroniquement sur trois générations : c'est quelque chose d'une horloge biologique, qui donne l'heure sociale. Tout au plus l'amarre, la boussole, le port d'attache de l'histoire peuvent-ils s'être effacés, s'être faits discrets, s'être faits méconnaissables ou introuvables. Plusieurs, d'ailleurs, s'emploient admirablement à les retrouver : qui dans l'américanité, qui dans la survivance réformiste, qui dans le républicanisme, qui dans l'utilitarisme collectif, qui dans la sensibilité nationale et catholique. Jamais ils ne reviennent bredouilles de leurs fouilles: l'histoire est vaste, susceptible de nombreux forages, de multiples rubis cachés. Mais l'on sait rarement soi-même ce que l'on tient entre les mains, ce que l'on entraperçoit quand la poussière se dissipe; l'assurance toujours à renouveler de tenir l'objet historique recherché se confirme, ou s'infirme, lorsqu'il est dévoilé au regard de tous. L'horloge des uns côtoie le calcul des autres, dans la cité politique comme dans la cité savante. Ces regards significatifs donnent l'heure, donnent la mesure, confirment si un bout de l'amarre, de la boussole, du port d'attache a été trouvé. Et s'il vaut la peine que d'autres se joignent au chantier, celui que d'autres ont ouvert, où d'autres travaillent déjà, pour contribuer collectivement à mieux dégager l'ensemble.

Mais si l'Histoire fait parfois des hoquets, il s'agit plus sûrement de farces, qui font à l'occasion rire. L'Histoire, comme disait l'autre, ne se répète jamais deux fois à l'identique.

* * *

1. Les suites tendancielles de la laïcisation personnaliste : *à quoi* intégrer les immigrants, dans une société distincte « juste et fraternelle »?

Terminons le chemin que nous avons parcouru jusqu'à présent par un regard sur l'époque contemporaine, là où nous l'avons laissée au dernier chapitre. Il nous semble que l'intégralisme personnaliste, ainsi que le nationalisme québécois, ont poursuivi au XXIe siècle leur projet religio-politique. De nouveau toutefois, une vague annonçant la prochaine, leurs modalités d'expression ont changé. Le personnalisme ainsi que le nationalisme québécois ont évolué, se rapprochant, à notre avis, de la version proposée par Pierre Elliott Trudeau (libéral-républicain)[2486] et, dans une certaine mesure, de celle de Pierre Vallières (marxisme décolonisateur) : la « Cité véritablement chrétienne » de Jacques Maritain, sa « Cité pluraliste », celle d'une américanité améliorée, parait plus que jamais animer la scène intellectuelle et politique québécoise, à l'instar d'une certaine « mauvaise conscience », comme dépassement éthique de soi, promue par Emmanuel Mounier.

En effet, les suites immédiates de l'échec du cycle constitutionnel et référendaire québécois semblent avoir donné prise, à tout le moins dans la conscience historienne et politique québécoise, à l'accusation de « xénophobie » et

[2486] Faut-il parler de « trudeauisation des esprits »? C'est possible, mais l'expression donne l'impression d'un corps étranger, d'un virus qui attaque le cerveau québécois. Il nous semble, plus précisément, que Trudeau révèle une part, radicale certes, mais une part certaine de la matrice révolutionnaire tranquille personnaliste. À moins de postuler l'aliénation des intellectuels et des politiciens québécois, ce qui est une approche à laquelle nous nous sommes refusés, il nous faut chercher à comprendre de l'intérieur l'intérêt que suscitent les tropes de la pensée trudeauiste, mais précisément, qui lui seraient irréductibles. Éric Bédard, « La trudeauisation des esprits », *Recours aux sources. Essais sur notre rapport au passé*, Montréal, Boréal, 2011, p. 77-104.

d'« intolérance »[2487], celle dont Trudeau mais aussi Vallières, lorsqu'il était à *Cité libre*, affublait le nationalisme québécois[2488] : la libéralisation des personnes (libérale-républicaine), ainsi que la pluralisation contre-majoritaire des structures sociales (marxisme décolonisateur), reprennent de la vigueur. La modération de Claude Ryan et surtout l'enracinement de Fernand Dumont, en prennent pour leur rhume, dans ce renouveau de l'utopie personnaliste[2489]. En cela, toutefois, pas plus qu'hier, il ne saurait s'agir d'une simple « mauvaise conscience », d'une stricte culpabilité performante : il s'agirait plus encore d'un regain éthico-politique personnaliste. Une « société nouvelle », plus juste et fraternelle, demeure l'horizon d'action et de pensée.

Il se peut en effet que le personnalisme, ainsi que le nationalisme québécois, aient simplement accentué, en se « routinisant »[2490], une tendance qui leur était plus ou moins naturelle, celle d'une certaine primauté de la personne, valorisant irréductiblement ses vocations diverses, tout en articulant plus ou moins aisément son appartenance à une communauté, *a fortiori* nationale, régulièrement suspectée d'en limiter l'épanouissement libre et intégral – limitation que la communauté (nationale) peut rarement, voire par définition, manquer de faire. En cela, de la laïcisation et de la démocratisation, on passerait aujourd'hui à la *libéralisation* et à la *pluralisation* de la société québécoise.

[2487] À ce sujet, lire : Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, Éditions VLB, 2002; Mathieu Bock-Côté, *La dénationalisation tranquille. Mémoire, identité et multiculturalisme dans le Québec postréférendaire*, Montréal, Boréal, 2007.

[2488] Il faudrait voir si son virage « post-national », en faveur des « nouveaux mouvements sociaux », n'a pas reconduit ses critiques citélibristes du nationalisme québécois. Il y a tant de recherches à mener!

[2489] Les critiques pleuvent désormais sur le regretté Fernand Dumont (1927-1997), et avec lui sur l'essentiel des intellectuels canadiens-français, à l'exception notables des rebelles Patriotes et des Rouges, annonciateurs de la modernité américaine, républicaine, laïque et souverainiste. Sur ces critiques, lire notamment : Gérard Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, Vlb éditeur, 1999; Gérard Bouchard, *La pensée impuissante : échecs et mythes nationaux canadiens-français (1850-1960)*, Montréal, Boréal, 2004. Et plus récemment : Yvan Lamonde, *Un coin dans la mémoire. L'hiver de notre mécontentement*, Montréal, Leméac Éditeur, 2017. *A contrario*, pour une exception autrement notable : Jacques Beauchemin, *La Souveraineté en héritage*, Montréal, Boréal, 2015.

[2490] Joseph Yvon Thériault, « Politique et démocratie au Québec : de l'émergence de la nation à la routinisation du souverainisme », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 1, 2011, p. 13-25

Cette évolution politique, qui est aussi une évolution éthique[2491], se reconnaîtrait à quelques penseurs clés, notamment à Charles Taylor (du « premier » au « second »[2492]), à Gérard Bouchard (de « l'historien » au « sociologue »[2493]), avec chacun ses compagnons d'esprit, et plus largement à l'« École de la Diversité »[2494], qui souhaite « exporter le modèle québécois »[2495] à l'image de l'« avant-garde » éthique personnaliste. Cette École a fait sien le projet d'un « nouveau nationalisme »[2496], dit « libéral », « pluraliste » et rigoureusement « civique ». Ses mots-clés analytiques et programmatiques, placés sous le chapiteau de la « diversité » et du « pluralisme », souvent inspiré des « théories de la justice » anglo-saxonnes, sont l'« ouverture », l'« inclusion », la « reconnaissance » et l' « hospitalité »[2497]. Ces auteurs ont en commun d'avoir amorcé vers le milieu des

---

[2491] À ce sujet : Jacques Beauchemin, *La société des identités : éthique et politique dans le monde contemporain*, Outremont, Athéna Éditions, 2007; Joseph Yvon Thériault, « Moralisation de la question identitaire : le retour à une tradition politique nationale », Micheline Labelle, Rachad Antonius et Pierre Toussaint (dirs.), *Les nationalismes québécois face à la diversité ethnoculturelle*, Montréal, Éditions IEIM, 2013, p. 41-59. Pour un ouvrage qui rassemble différents points de vue éthico-politiques : Stéphane Vibert (dir.), *Pluralisme et démocratie. Entre culture, droit et politique*, Montréal, Québec Amérique, 2007.

[2492] Bernard Gagnon, « Charles Taylor, la neutralité de l'État et la laïcité ouverte », Bernard Gagnon (dir.), La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres, Montréal, Québec Amérique, 2010, p. 157-176. Charles Taylor, catholique pratiquant, s'est d'ailleurs déjà dit fortement influencé par les penseurs personnalistes (« Après *L'Âge séculier* », Sylvie Taussig (dir.), *Charles Taylor. Religion et sécularisation*, Paris, CNRS, Éditions, 2014, p. 12). Charles Taylor est bien, après tout, le penseur de l' « authenticité », de la « reconnaissance », et d'un monde « postséculier », où tous, librement animé de leur foi individuelle et œcuménique, s'engageraient et s'épanouiraient dans la Cité plurielle.

[2493] Celui que l'on reconnaît à ses travaux, publiés *grosso modo* après 1995, sur l'identité québécoise, ses intellectuels, ses mythes, son américanité refoulée, son « interculturalisme » attendu. Sur les « deux Bouchards », lire Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec-Amérique, 2005.

[2494] Hélène Roulot-Ganzmann, « Il existe une école québécoise de la diversité », *Le Devoir*, 19 septembre 2015. Son porte-parole semble Alain-G. Gagnon. Lire notamment : Alain-G. Gagnon et David Sanschagrin (dirs.), *La politique québécoise et canadienne : une approche pluraliste*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2014.

[2495] Jessica Nadeau, « Diversité : exporter le modèle québécois », *Le Devoir*, 5 janvier 2017.

[2496] Par exemple: Michael Keating, *Nations Against the State. The new politics of nationalism in Québec, Catalonia and Scotland*, Basingstoke & New York, Macmillan & St. Martin's Press, 1996; Michael Keating, *Plurinational democracy. Stateless nations in a post-sovereign era*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

[2497] Pour une synthèse (des plus) critique(s) : Gilles Labelle, « Nos pluralistes », *Argument*, vol. 13, n° 2, 2011.

années 1990, dans le contexte du « syndrome post-référendaire »[2498], un virage d'ampleur, de nature religio-politique (ou éthico-politique), qui structure en partie les débats contemporains. Par exemple, « *l'interculturalisme : un point de vue québécois* »[2499], promu par Gérard Bouchard et avec lui l'« École de la Diversité », a aujourd'hui pignon sur rue au Québec, et nombreux sont les partis politiques qui s'en revendiquent, même s'ils ne le conçoivent pareillement[2500]. Ce « point de vue québécois » se traduit également en matière de politiques constitutionnelles, en rapports Québec-Canada, sous le signe de la « main tendue », de l'appel au dialogue respectueux, à la mutuelle reconnaissance, dans la dignité des partenaires de la Fédération[2501].

« Comprendre une idéologie », avons-nous souvent répété avec Fernand Dumont, « ne consiste pas à se demander si elle se trompe ou non, mais à la replacer dans le contexte dont elle est à la fois le produit et le complément »[2502]. Pour cela, le contexte d'énonciation importe. De fait, si les appels à la *libéralisation* et à la *pluralisation* de la société québécoise semblent procéder en amont de l'intention personnaliste « radicalisée » (ou « postpersonnaliste »[2503]), le contexte dans lequel ils

---

[2498] Qui se caractérise entre autres par un regain de « mauvaise conscience ». Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, *op. cit.*

[2499] Gérard Bouchard, *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Montréal, Boréal, 2012.

[2500] Le rapport Bouchard-Taylor, celui qui clôt la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles* (2007-2008), est revendiqué par à peu près tous les partis politiques. Il y aurait autour de lui un « consensus », qui peine toutefois à faire consensus.

[2501] Le Secrétariat aux affaires intergouvernementales canadiennes, en collaboration avec la Direction des communications, *Québécois. Notre façon d'être Canadiens. Politique d'affirmation du Québec et de relations canadiennes*, Québec, Ministère du Conseil exécutif, Gouvernement du Québec, juin 2017. Sur ses sources intellectuelles au sein de l' « École de la Diversité », Félix Mathieu, « Politique d'affirmation du Québec. Les sources de la position de Couillard », *Le Devoir*, 7 juin 2017; Guy Laforest, « Projet de loi sur l'interculturalisme. Le gouvernement Couillard promet de corriger une incohérence », *Le Devoir*, 10 juin 2017.

[2502] Fernand Dumont, « Du début du siècle à la crise de 1929 : un espace idéologique », Fernand Dumont, Jean Hamelin, Fernand Harvey et Jean-Paul Montiminy (dirs.), *Idéologies au Canada français, 1900-1929*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1974, p. 2.

[2503] Sur le « postpersonnalisme », lire troisième chapitre du livre de E.-Martin Meunier, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XXe siècle*, Saint-Laurent, Fides, 2007. Deux évolutions ressortent : ceux pour qui le Concile Vatican II est allé trop loin (un tri serait à faire, il aurait été plus ou moins bien interprété, car dissocié des précédents enseignements papaux), et ceux pour qui il doit encore être pleinement réalisé, ceux pour qui il n'est pas allé assez loin (l'adaptation libérale et

prennent place, hormis le contexte post-référendaire, s'avère celui de la déconfessionnalisation définitive de l'école publique québécoise, entre 1995 et 2008. Cette déconfessionnalisation de l'école québécoise a déplacé les termes du débat historique sur la religion et la politique au Québec, et à travers eux, sur l'identité québécoise, sur sa laïcité, sur son modèle d'intégration des immigrants. C'est sur cette question que nous nous pencherons ici, en guise de conclusion et d'ouverture.

En effet, la fin de la confessionnalité scolaire a posé pour une première fois la nature du modèle de laïcité *à la québécoise*. Depuis la Révolution tranquille, et avant cela au XIXe siècle, le débat opposait les tenants de l'école confessionnelle aux tenants de l'école laïque. Ainsi se comprennent mieux, de part et d'autre, les appels récents au républicanisme (sous la forme de la « laïcité stricte », comme retrait complet de la religion des institutions publiques), ainsi que les appels à une société libérale pluraliste (sous la forme de la « laïcité ouverte », comme retrait des symboles religieux majoritaires et ouverture à la religiosité individuelle dans les institutions publiques). On note, dans le premier cas, la réactivation d'une tradition politique minoritaire au Québec, celle proprement universaliste française, celle qu'ont portée les « Rouges », et que certains voient à l'œuvre dans le combat révolutionnaire tranquille contre l'Église de la « Grande noirceur ». Semble ici conservé, de la Révolution tranquille personnaliste, la laïcisation des institutions. Dans le second cas, on note l'introduction d'une tradition politique libérale, celle de l'universalisme à l'américaine (et/ou à la canadienne), à laquelle s'était toujours plus ou moins refusée la société canadienne-française et québécoise, puisqu'éprise d'un Bien commun articulé autour de la majorité historique et de sa tradition catholique. Est ici conservé, de la Révolution tranquille, outre la laïcisation, l'ouverture de l'État au fait religieux individuel. De plus, nous l'avons suggéré, cet idéal libéral-républicain à l'américaine peut trouver une part de sa filiation ou de sa genèse dans la pensée personnaliste de

---

pluraliste au monde tarde à se déployer intégralement). On peut y reconnaître, respectivement, le pape Benoît XVI et le Pape François. C'est dans ce second groupe que l'on pourrait placer le renouveau (post)personnaliste québécois.

Jacques Maritain. Ce qu'il nous importe surtout de souligner ici, c'est néanmoins l'introduction de deux conceptions largement modernistes de la société québécoise, deux variantes universalistes de la laïcité et de la démocratie, dont il n'est pas certain qu'elles s'enracinent, en l'état, dans la tradition vivante d'ici[2504] : on attend encore une loi sur la laïcité, et encore plus une loi qui fasse un tant soit peu consensus. Poursuivons la schématisation, avec tous les raccourcis qu'elle suppose.

Ces deux conceptions largement modernistes et universalistes de la société québécoise, écrivions-nous, semblent davantage préoccupées par l'instauration d'un nouveau régime de droits, d'une nouvelle citoyenneté, qu'à une politique d'intégration, certes harmonieuse et respectueuse, de la « diversité » à la culture québécoise[2505]. Elles semblent davantage préoccupées par le *comment* de l'intégration, qu'à la question de son intégration *à quelque chose* : paradoxalement peut-être, le *comment* semble inviter à créer de nouveaux droits citoyens, à créer une nouvelle identité pluraliste et laïque, qui se traduit souvent par un retrait des symboles de la majorité (de l'école au parlement), tandis que le *à quelque chose* semble inviter à déployer une politique d'intégration à la culture québécoise, qui a alors peu à être définie – elle est. D'un côté le souci de créer une « culture publique commune », ou une « culture civique / citoyenne », à l'aune des théories libérales et républicaines de la justice et de la citoyenneté, dont l'universalisme abstrait conduirait plus ou moins naturellement les immigrants à s'y reconnaître; de l'autre le souci de mettre en place une « politique de la convergence culturelle », ou simplement une politique d'intégration aux institutions québécoises, c'est-à-dire une aide généreuse et active à l'intégration concrète à ce qui est. D'un côté la Justice, de l'autre la Solidarité; d'un côté la création d'un « nouveau et meilleur monde », de l'autre son « aménagement fraternel ». D'un côté comme de l'autre, la place accordée dans les institutions

---

[2504] Nous nous permettons de renvoyer au point 6 de notre introduction. Lire aussi : Joseph Yvon Thériault, « Entre républicanisme et multiculturalisme : la commission Bouchard-Taylor, une synthèse ratée », Bernard Gagnon (dir.), *op. cit.*, p. 143-155.

[2505] Joseph Yvon Thériault, « Identité: le Manifeste de Burke. Aujourd'hui, le penseur plaiderait pour une politique d'intégration nationale », *Le Devoir*, 10 avril 2010.

publiques à la majorité et aux minorités varie, selon la proposition, selon qu'elle est libérale-pluraliste, républicaine ou nationale, selon qu'il s'agisse plus précisément de « reconnaître », de « neutraliser » ou « d'intégrer (à) »[2506].

À l'évidence, il s'agit ici d'hypothèses présentées en guise d'ouverture. Celles-ci, comme d'autres, devront être précisées. Proposons toutefois, comme question heuristique, que si le défi du XIXe siècle canadien-français fut *d'édifier* les bases d'une société, si celui de la première moitié du XXe siècle fut de trouver le moyen de *la déployer*, si celui de la deuxième moitié du XXe siècle fut celui de *la libérer*, celui du XXIe siècle est peut-être, tout aussi fondamentalement, celui de *la définir*, voire, plus exactement, de *l'assumer*. Toujours, toutefois, il s'est agi de la justifier. C'est, n'est-ce pas, le lot des petites nations en modernité. La question néanmoins plus précise du XXIe siècle québécois semble moins celle de *comment* faire nation, que *pourquoi* faire nation et surtout, pour *quelle* nation? Si la pensée (post)personnaliste a beaucoup réfléchi au comment, conformément à l'idéal de la libération authentique des personnes, elle nous semble avoir moins réfléchi, *a fortiori* dans sa version « radicale » ou « postpersonnaliste », incarnée par le duo Trudeau-Vallières, à ce qui constitue la nation, et les enjeux spécifiques, en contexte, qui sont les siens. C'est bien la question du Bien commun qui est en jeu, celle dont Charles de Konninck, dès 1942, mettait en garde les personnalistes de ne pas oublier. Regardons-y de plus près, comme nous avions promis de le faire dans l'introduction de cette thèse.

[2506] À ce sujet : Guillaume Lamy, *Laïcité et valeurs québécoises : les sources d'une controverse*, Montréal, Québec Amérique, 2015. Lire aussi : Jean-Philippe Warren, « Political Sociology in French Quebec after the Nationalist Wave: A Bird's Eye View », *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie*, vol. 53, n° 3, 2016, p. 351-355.

2. Survol de la question identitaire à l'aune de l'école québécoise et des modèles d'intégration des immigrants – tours, détours et retours du catholicisme dans la culture (« commune » ou « publique ») québécoise

L'école publique québécoise, confessionnelle depuis l'Acte de l'Amérique du Nord britannique (1867), fut définitivement déconfessionnalisée en 2008, après que le gouvernement québécois ait décidé, en 2005, de ne pas renouveler la clause dérogatoire. Celle-ci permettait au gouvernement du Québec de se soustraite à la Charte canadienne des droits et libertés ainsi qu'à la Charte québécoise des droits de la personne. En contraignant les enfants de parents allophones à fréquenter l'école publique en français, avec la Charte de la langue française (1977), qui les inscrivait *de facto* à l'école confessionnelle catholique, la liberté de conscience des enfants était enfreinte aux yeux de la loi, ce que le droit de se désister de l'enseignement religieux et moral ne sembla pas compenser, ni la création d'un cours optionnel substitut, de facture « éthique et morale » plutôt que « morale et religieuse ».

En fait, dès 1995, la déconfessionnalisation de l'école publique québécoise entra dans une « phase accélérée »[2507]. Les États généraux de l'éducation, tenus entre 1995 et 1996 à l'instigation du gouvernement dirigé par le Parti Québécois, puis la commission Proulx (ou Groupe de travail sur la place de la religion à l'école), mèneront en 2000 à la promulgation de la *Loi modifiant diverses dispositions législatives dans le secteur de l'éducation concernant la confessionnalité*. Celle-ci abrogea le statut confessionnel des écoles publiques, primaires et secondaires du Québec. Dans ce nouveau cadre, l'Église perdit tout droit de *veto* sur le contenu de l'enseignement religieux confessionnel, mais les cours d'enseignement religieux catholique furent un temps maintenu : les écoles eurent jusqu'en 2008 pour se conformer à la loi. Le ministre de l'Éducation de l'époque, François Legault, voulait éviter « une rupture trop radicale » avec la « tradition confessionnelle » de l'école

[2507] Micheline Milot, « École et religion au Québec : une laïcité en tension », *Spirale : revue de recherches en éducation,* n° 39 (2007),

publique québécoise[2508]. Rappelons qu'encore en 1998-1999, 81,3 % des élèves du primaire et 55,9 % des élèves du secondaire suivaient le cours d'enseignement moral et religieux catholique[2509].

On aurait alors pu croire closes, une fois pour toutes, les discussions sur la laïcisation de la société québécoise. Depuis le mitan du XIXe siècle, c'est bien autour de la question scolaire que s'est posé le débat sur la laïcité québécoise. Il n'en fut pourtant rien. Ce qui est significatif, nous l'avons noté plus tôt : jusqu'alors la laïcité québécoise se posait en relation avec le catholicisme de la majorité, et un compromis, ou « concordat implicite », avait été trouvé avec le modèle de la « confessionnalité ouverte », celle de l'Église-citoyenne; un catholicisme largement éthique et culturel, humaniste, accueillait la diversité au sein de la culture catholique québécoise, tout en offrant un droit de retrait des cours d'enseignement religieux. Depuis la fin du « concordat implicite », le débat sur la place de la religion en société s'est déplacé vers les institutions publiques et plus largement vers la présence de la religion dans l'espace public. L'un des premiers débats à ce sujet, qui donna le ton pour les prochaines années, porta sur le droit de porter le *kirpan* dans l'enceinte de l'Assemblée nationale du Québec, puis dans les écoles publiques du Québec. Si la Cour Suprême du Canada valida la décision du gouvernement du Québec d'interdire, pour des raisons de sécurité, le port du *kirpan* à l'Assemblée nationale, elle invalida la décision du gouvernement du Québec de proscrire le port du *kirpan* à l'école, lors de l'*affaire Multani* (2006). Alors même que se déconfessionnalisaient les écoles publiques québécoises, en partie pour se conformer au droit canadien, celui-ci prescrivait le droit de porter le *kirpan* dans les salles de classe. D'autres études devront être menées pour mesurer l'impact, sur l'opinion publique québécoise, de ces transformations concomitantes de la place de la religion en société.

[2508] *Ibid.*, p. 168.

[2509] Jacques Palard, « Religion et politique au Québec : entre distance et mémoire », Claude Sorbets et Jean-Pierre Augustin (dir.), *Valeurs de sociétés : préférences politiques et références culturelles au Canada*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2001.

Il n'en demeure pas moins qu'un nouveau cycle de débats, encore inachevé, sur la nature de la laïcité *à la québécoise* s'enclenchait alors. Les cas litigieux se multiplièrent à vitesse grand V, tout comme les arguments en faveur et en défaveur des « accommodements » religieux, jugés raisonnables ou déraisonnables[2510]. Que doit être fait pour « accommoder » les pratiques religieuses dans les institutions et dans l'espace public? Plus largement encore, que doit être fait pour intégrer efficacement et harmonieusement les immigrants à la société québécoise? Selon quelles idées et pratiques de la justice et de la solidarité?

Ce débat récent n'en recoupe et n'en prolonge pas moins un autre, qui lui est antérieur, et qui s'avère des plus instructifs. Dès la fin des années 1970, la francisation des immigrants n'a plus semblé suffisante pour assurer la cohésion sociale et la construction d'une société dite juste et fraternelle. En 1978, le Parti Québécois, alors au pouvoir, adopta le modèle d'intégration dit de la « convergence culturelle », avec la *Politique québécoise du développement culturel*. Celle-ci fit de « la culture de tradition française le pôle dominant vers lequel doivent tendre tous les

---

[2510] Rappelons certains des évènements qui ont défrayé l'actualité au cours des dernières années et qui ont été placés sous la rubrique des accommodements raisonnables par les médias, les institutions interpelées par ces demandes, sinon les demandeurs eux-mêmes. Le caractère religieux de ces demandes y est explicite. « Le port du voile à l'école, la souccah, l'érouv, les écoles rabbiniques, le port du kirpan, le port du turban sikh au lieu du casque de sécurité au port de Montréal, et les subventions à des écoles réservées exclusivement à des élèves d'obédience juive [...] les fenêtres dépolies du YMCA du Parc en raison de la présence de jeunes hassidiques dans la cour de la synagogue voisine; la recommandation écrire du service de police de la ville de Montréal à ses policières de faire appel à leurs collègues de patrouille de sexe masculin si des juifs hassidiques ne voulaient parler qu'à des policiers masculins; l'horaire de bains publics à la ville de Montréal, modifié pour qu'ils soient à certaines heures réservés à une clientèle exclusivement féminine, dans le but d' "accommoder les baigneuses musulmanes"; ou encore l'interdiction de la présence des maris lors de cours prénataux en raison de la présence de femmes musulmanes au centre local de service communautaire de Parc-Extension; les lieux de prières et l'utilisation des salles de bain comme lave-pieds à l'École de technologie supérieure; la dispense donnée à quelques élèves musulmans, pour des motifs religieux, de jouer de la flûte à bec dans un cours de musique; l'arrondissement d'Outremont qui, dans le but d'accommoder les juifs se rendant à la synagogue le jour du sabbat, a décidé de superposer aux panneaux interdisant le stationnement des automobiles dans le voisinage de la synagogue des panneaux le permettant; et, enfin, l'examinatrice de la Société de l'assurance automobile du Québec obligée de s'asseoir sur la banquette arrière du véhicule lorsqu'elle fait passer un examen de conduite à un juif hassidique. » Cette recension non exhaustive a été faite par Paul Bégin, « Laïcité et accommodements raisonnables», dans *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, vol. 9, n° 1, 2007, p. 158-159.

horizons culturels minoritaires du Québec »[2511]. *La politique québécoise du développement culturel* précise que la culture de tradition française doit « servir de *foyer de convergence* pour les diverses communautés qui continueront par ailleurs de manifester ici leur présence et leurs valeurs propres »[2512]. Inspirée de la pensée de Fernand Dumont, le modèle de la « convergence culturelle » se voulait l'actualisation d'une nouvelle « troisième voie », cette fois entre le modèle « assimilationniste » et le modèle « multiculturaliste » : il s'agissait de paver la voie à l'intégration harmonieuse des immigrants à la « culture de convergence », par définition celle du majoritaire, sans pour autant la brusquer, sans éliminer l'apport historique et national des communautés anglo-québécoise.

> Pour ce qui est des immigrants, des conditions minimales doivent leur être fixées au départ; mais la coercition n'aura jamais de portée durable, en plus de supposer des attitudes odieuses envers des cultures qui valent bien la nôtre. Et puis, l'immigrant ne saurait participer à la culture du pays d'accueil en censurant la sienne; il doit faire appel à sa culture d'origine pour s'intégrer à un nouveau contexte. Bien plus, n'étant pas synonyme de nation, la communauté politique est compatible avec des groupes nationaux différents, comme c'est le cas le plus fréquent partout au monde. La nation anglaise aurait évidemment droit de cité comme telle dans la communauté politique québécoise; on en dira autant des nations autochtones. D'autant plus que déjà des influences diverses se sont emmêlées au cours de l'histoire.[2513]

On retrouve là les éléments de la tension ou de l'enjeu éthico-politique contemporain en matière d'intégration, ainsi que les prolégomènes d'une « troisième voie » qui, à terme, se revendiquera de l'« interculturalisme » : quelque

---

[2511] Eduardo Ramos, *Les politiques du gouvernement du Québec concernant l'intégration des minorités ethnoculturelles à la société québécoise (1978-1985)*, mémoire de maîtrise en histoire, Université du Québec à Montréal, 2009, p. 1.

[2512] Citée dans François Rocher, Micheline Labelle, Ann-Marie Field et Jean-Claude Icart, *Le concept d'interculturalisme en contexte québécois : généalogie d'un néologisme. Rapport présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC)*, 21 décembre 2007, p. 6.

[2513] Fernand Dumont, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1995, p. 66.

chose d'un « tronc commun », parfois plus, parfois moins lié à la majorité, reconnaissant l'apport de la « diversité ». Fernand Dumont était conscient de la difficulté de ce qu'il proposait :

> en refusant le multiculturalisme et l'assimilation autoritaire des immigrants, en insistant sur la spécificité des communautés nationales, je n'ai énuméré que des critères pour ainsi dire négatifs. Comment envisager des caractéristiques positives? Comment répondre au problème crucial que l'on commence à percevoir dans toute son acuité : qu'est-ce qui maintient ensemble les Québécois?[2514]

Cette question, celle d'une définition « positive » de ce qui « maintient ensemble les Québécois », c'est probablement celle qui loge au cœur des débats de la dernière décennie, *a fortiori* en matière de laïcité. Fernand Dumont définissait ainsi le modèle de la « convergence culturelle » :

> La langue française vient aussitôt à l'esprit : n'est-elle pas celle d'au moins 80% de la population? En limitera-t-on le rôle à un simple mécanisme de communication ou y verra-t-on ce qu'est forcément une langue en sa plénitude, c'est-à-dire une culture? Il faudrait alors la considérer comme la culture de convergence : celle qui constitue le lieu de ralliement de toutes les autres. On n'y arrivera pas en ayant recours à des dictats autoritaires ni par un *pacte moral* imaginaire. On devra consentir au moins à une double orientation : dans les pratiques quotidiennes, la langue française, connue de tous et médiation indispensable de citoyenneté au sein de la diversité; dans l'enseignement, la connaissance de l'histoire du Québec, de ses régions et de sa culture, des institutions politiques et juridiques qui nous régissent. Pour le reste, il n'est pas utile de jongler avec des recettes de mixtures où seraient minutieusement dosés les ingrédients à emprunter ici et là pour fabriquer artificiellement une culture métissée. Ces arrangements se réalisent spontanément au fil du temps et au gré des contacts. Si culture de convergence il y a un jour, ce ne sera pas un

---

[2514] *Ibid.*

> composé de laboratoire ou de convention; ce sera la culture française.[2515]

Il est loisible de reconnaître ici plusieurs des attributs du nationalisme québécois tel qu'il fut porté par les révolutionnaires tranquilles personnalistes. La « communauté politique », celle qui se forge autour de l'État, n'est pas purement et simplement la « communauté nationale » des Québécois d'ascendance canadienne-française[2516] : la liberté et l'épanouissement de toutes les personnes, notamment ceux des anglo-québécois, proscriraient le modèle de l'État-nation unitaire et homogène[2517]. Néanmoins, pour des raisons de « sécurité » identitaire, celle de la reproduction de la nation francophone en contexte minoritaire, la « communauté politique » québécoise devait porter distinctement la marque de la « communauté nationale » francophone, comme c'est par ailleurs naturellement le cas dans les autres États-nations. L'appel des nationalistes québécois à un « État fort » procédait aussi de cela, de cette volonté de doter le Québec d'un État qui puisse assurer la survie et l'épanouissement de la « personnalité collective » québécoise. De même, à moins de se satisfaire d'une société minimaliste, où les individus seraient seulement liés par les seules Chartes de droits et une langue de communication (un « pacte moral » écrit Dumont), une « culture de convergence » était requise, porteuse de sens et de pratiques collectives, qui se trouvent d'emblée, concrètement et empiriquement, en lieu et place de la majorité culturelle (Dumont dénonçait l'« artificialisme » des « recettes de mixtures »). La solution proposée par Fernand Dumont était donc de mettre en place des mesures d'intégration souples, mais dont l'objectif était de rapprocher les immigrants de la culture de la majorité[2518]. Qui plus est, à l'instar de la posture personnaliste, Dumont ne nous semble pas avoir fait mention du catholicisme comme attribut visible de la « culture de convergence » – le catholicisme y était

---

[2515] *Ibid.*, p. 67.
[2516] *Ibid.*, p. 51-63.
[2517] *Ibid.*, p. 66.
[2518] *Ibid.*, p. 66.

probablement inclus sous la forme de valeurs, sous la forme de sa présence dans l'histoire québécoise, ainsi que dans les « pratiques quotidiennes » de la majorité, fréquentée par les minorités. Il écrivait avant la déconfessionnalisation de l'école publique québécoise, avant le nouveau cycle de débats sur la laïcité[2519].

Il est en outre à noter que Dumont ne reprendra pas dans sa discussion sur la « culture de convergence » le concept de « culture publique commune » proposé par Gary Caldwell ainsi que Julien Harvey. C'est ce dernier concept qui prendra le relais dans les débats publics et intellectuels, mais aussi au sein du Parti libéral du Québec, au tournant des années 1990 : le concept de « culture de la convergence » aurait été plus ou moins bien accueilli dans les « communautés culturelles »[2520]. Au moins deux différences distinguent la « culture de convergence » et la « culture publique commune ». La première, la plus importante, tient à ce que la « culture de convergence » pose explicitement la culture de la majorité comme lieu de ralliement, celle vers laquelle tous convergent; la « culture publique commune » de Caldwell et de Harvey ne contredit pas cette affirmation, et Harvey s'est montré favorable à la politique péquiste de la « convergence culturelle »[2521], mais elle peut laisser à entendre qu'une nouvelle culture, proprement publique, doive être construite – « artificiellement » dirait Dumont. Une autre différence de taille distingue la proposition de Dumont de celle de Caldwell et Harvey. Ces derniers, au contraire de Dumont, firent mention explicite des racines « judéo-chrétiennes » de la culture québécoise, qui devraient faire explicitement partie de la « culture publique commune », quoique sous des modalités bien spécifiques. Le père Julien Harvey, qui

---

[2519] Certains passages de *Raisons communes* laissent à penser, il faudrait le confirmer, qu'il aurait été contre la déconfessionnalisation de l'école publique québécoise. Il s'en prend notamment à l'artificialisme de la neutralité de l'enseignement éthique, qui ne fait que remplacer une idéologie par une autre, mais possiblement une idéologie « toute faite », qui ne répond pas aux aspirations de la population, qui ne s'en fait pas le relais. *Ibid.*, p. 220-227.
[2520] Eduardo Ramos, *op. cit.*, p. 158.
[2521] Julien Harvey écrit ceci en 1988. Reproduit dans Élisabeth Garant (dir.), *Justice sociale, ouverture et nationalisme au Québec*, Montréal, Novalis, 2013, p. 129.

fut membre du comité de rédaction de la revue *Relations*, liée au Centre Justice et Foi, définissait ainsi, en 1991, la « culture publique commune » :

> La culture publique commune est le domaine du consensus indispensable à la constitution d'un pays. C'est la culture du citoyen et de la citoyenne, sans aucune distinction d'origine ni d'enracinement ancien ou récent dans le territoire. L'acceptation de ce consensus est non négociable et ne souffre pas de retard. Il doit par conséquent se retrouver dans la documentation d'information aux immigrants éventuels, dans les programmes scolaires, dans les offres de subventions, dans les codes d'éthique des médias.[2522]

Plus précise, la « culture publique commune » se fait aussi plus procédurale (ou juridique) et universaliste:

> On y retrouve : la langue officielle de communication, l'histoire commune du pays d'accueil, une connaissance raisonnable du patrimoine du pays d'accueil et de ses principales institutions, ceci surtout chez les personnes plus scolarisées. La culture publique commune comprend également un ensemble, limité mais important, de normes et de valeurs : la charte des droits en vigueur dans le pays d'accueil, le droit propre à ce même pays, l'option pour la démocratie, le souci d'une distribution sociale des biens, l'accès de tous à la justice, la liberté limitée seulement par le respect de la liberté des autres, la solidarité avec le pays d'accueil. La culture publique commune comprend également un certain nombre de comportements, contre lesquels aucune tradition ancestrale ne peut prévaloir : urbanité, éthique des affaires, règlements et codes municipaux. Y appartient également l'acceptation de plusieurs services communs du pays d'accueil : aide sociale, services de santé, système scolaire, domaines dans lesquels les doublages doivent être réduits au minimum.[2523]

Là encore, on peut penser que les valeurs catholiques se trouveraient notamment en arrière-plan des « normes et valeurs » de la société. De fait, le

---

[2522] *Ibid.*, p. 136.
[2523] *Ibid.*, p. 136-137.

catholicisme selon Harvey devrait faire l'objet d'un enseignement à l'école publique, mais dans le cadre d'un cours d'« éthique et culture religieuse » qui, de fait, remplaça le cours d'« enseignement religieux et moral », en 2008.

> Dans une société qui recherche une culture publique commune doit se développer une culture religieuse commune. Dans le Québec : elle a naturellement son centre de gravité catholique; mais elle requiert aussi des influences minoritaires anglicanes, protestantes et juives; au moins trois traditions religieuses amérindiennes s'y ajoutent : algonquine, huronne et iroquoise. Ajoutons que notre héritage purement séculier sans croyance est minime [...] Cette culture religieuse commune comprend essentiellement trois blocs [...] [1] une réflexion fondamentale sur *le sens de la vie*, incluant les raisons de croire ou de ne pas croire librement, sur les points communs de la foi des grandes religions, sur la charte des droits et libertés comme expression du sens de la vie en commun dans un pays [...] [2] une connaissance du *patrimoine religieux* indispensable pour comprendre la culture dans laquelle nous vivons : histoire, institutions, littérature, monuments, cadre de la vie courante, éthique. Ceci sera largement de la culture chrétienne catholique, mais sans exclusivisme [...] [3] une connaissance générale mais structurée des *grandes traditions religieuses*...

On reconnaît de nouveau ici quelque chose des positions personnalistes. Le catholicisme est appelé à vitaliser humainement la société, mais à se faire discret, citoyen, œcuménique : « L'État, n'étant plus confessionnel mais demeurant plus que par le passé soucieux de la richesse humaine de l'option religieuse, a accompli son rôle; il laisse les corps intermédiaires que sont les Églises accomplir le leur. »[2524] De fait, au sein de l'école publique québécoise (au sein du Ministère de l'éducation), et plus particulièrement à l'aune du cours « éthique et culture religieuse », on trouve à la fois une certaine permanence instituée du souci pour l'épanouissement spirituel de la personne, ainsi qu'un contenu éthique inspiré du catholicisme, par-devers la

---

[2524] *Ibid.*, p. 151.

déconfessionnalisation des années 2000-2008[2525]. En effet, le Comité catholique a été remplacé en 2000 par le Comité aux affaires religieuses, composé de laïcs, dont le mandat est notamment d'assurer « le cheminement spirituel des élèves »[2526]. Il a participé à la création du cours « éthique et de culture religieuse », en a recommandé au gouvernement l'approbation, et se charge de sa mise en place, de son actualisation. Permanence institutionnelle donc, dans l'école québécoise, d'un Comité aux affaires religieuses, et d'autre part, la promotion d'un cours d' « éthique et culture religieuse » qui reprend pour l'essentiel ce qui était déjà à l'étude dans le cours d' « enseignement religieux et moral », soustraction faite de son caractère officiellement confessionnel, c'est-à-dire soustrait de son ancrage *visible* dans la culture majoritaire. Comme le note Stéphanie Tremblay,

> ce nouveau paradigme présente plusieurs affinités avec la formation interreligieuse développée en théologie du pluralisme, mais celui-ci repose sur une épistémologie différente. Ici, l'enseignement de la religion ne nécessite pas un enracinement préalable dans une tradition religieuse particulière, mais relève résolument d'une philosophie du pluralisme et de la reconnaissance.[2527]

En cela, contrairement au cours d' « enseignement religieux et moral », qui était basé sur l'apprentissage de la tolérance religieuse et la reconnaissance du pluralisme *à partir* de la tradition catholique de la majorité nationale, le cours « éthique et culture religieuse » participe d'une semblable éthique de la tolérance et du pluralisme, mais qui met formellement et visiblement toutes les « cultures religieuses » sur un même pied d'égalité. Ce n'est pas le contenu d'inspiration catholique personnaliste qui change, c'est son lieu d'énonciation, qui s'invisibilise,

---

[2525] Pour un ouvrage polémique à ce sujet: Daniel Baril (dir.), *La face cachée du cours Éthique et culture religieuse : essais*, Montréal, Leméac, 2016.

[2526] Lire le document : Comité sur les affaires religieuses, *Le cheminement spirituel des élèves. Un défi pour l'école laïque, avis au ministre de l'Éducation, du Loisir et du Sport*, février 2017, en ligne : http://www.education.gouv.qc.ca/fileadmin/site_web/documents/PSG/aff_religieuses/AvisCheminementSpirituel_f.pdf

[2527] Stéphanie Tremblay, « Religions et éducation scolaire au Québec : une cartographie des enjeux politiques et sociologiques », *Diversité urbaine*, vol. 9, n° 1, 2009, p. 66.

qui s'universalise, qui se procéduralise – ce qui peut certes être vu comme une modification du contenu lui-même, mais pas de ses « valeurs », en cela « (post)personnalistes ». Le catholicisme obtient toutefois une place plus grande dans l'enseignement, mais au détour de l'enseignement sur l'histoire des religions au Québec. En contrepartie, ce même cours « éthique et culture religieuse » est durement contesté par les tenants de la laïcisation « stricte » de la société québécoise, d'obédience (néo)républicaine, qui souhaitent le voir remplacé par un cours d'éducation à la citoyenneté.

De fait, le cours « éthique et culture religieuse », comme avant cela celui sur l'« enseignement religieux et moral », peut être vu comme le cours d'éducation à la citoyenneté du Québec. Il nous semble voir en lui condensée la discussion entamée au premier point : d'une part, la progression libérale-pluraliste et républicaine d'une conception universaliste de l'identité québécoise, d'autre part, de manière concomitante, l'effacement du lieu d'ancrage concret et historique de l'identité et de l'éthique québécoises – sans qu'elles ne disparaissent entièrement. L'éthique catholique ainsi qu'un Comité d'affaires religieuses demeurent présents dans l'école québécoise, et le catholicisme semble avoir une place de choix dans le cours « éthique et culture religieuse ». De même, une filiation est revendiquée par les tenants de l'interculturalisme jusque dans les politiques du Parti Québécois en matière de convergence culturelle[2528] : c'est toujours, formellement, de la « troisième voie » québécoise doit il est question, entre assimilationnisme et multiculturalisme. On comprend peut-être mieux que sous ce terme ombrelle, tant de partis politiques reconnaissent leurs propositions. De fait le concept de « culture publique commune »

[2528] Gérard Bouchard, *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, *op. cit.*; Eduardo Ramos, *Les politiques du gouvernement du Québec concernant l'intégration des minorités ethnoculturelles à la société québécoise (1978-1985)*, *op. cit.*; François Rocher, Micheline Labelle, Ann-Marie Field et Jean-Claude Icart, *Le concept d'interculturalisme en contexte québécois : généalogie d'un néologisme. Rapport présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC)*, *op. cit.*; Geneviève Baril, *L'interculturalisme : le modèle québécois de gestion de la diversité culturelle*, mémoire de maîtrise en science politique, Université du Québec à Montréal, 2008.

a été plus récemment repris sous des termes cette fois franchement procéduraux et « pluralistes »[2529], sans l'invocation des valeurs chrétiennes du Québec, tandis qu'un troisième terme, « civique », apparaît ici et là sous diverses appellations : « identité civique commune »[2530], « cadre civique commun »[2531], « culture civique »[2532]. Toujours davantage, il semble question de définir *comment* intégrer les minorités religieuses et culturelles à la société québécoise, « s'ouvrir » et « inclure » pour le « vivre-ensemble », c'est-à-dire de définir les règles qui doivent baliser et valoriser le pluralisme, plutôt que de situer *à quoi*, à quelle culture concrète, à quel Bien commun, elles s'intègrent *de facto*.

L'« unité minimale » de la société de Jacques Maritain, tout comme la réticence d'Emmanuel Mounier à toute forme de définition contraignante du lieu communautaire, semblent plus que jamais à l'honneur, au nom d'une éthique postpersonnaliste qui ressemble effectivement pour beaucoup à celle de Pierre Elliott Trudeau, loi 101 exclue. De fait, Marcel Gauchet observait récemment que l'implantation en Europe de l'idéologie libérale-pluraliste à l'américaine trouvait ses racines et ses courroies de transmission dans une certaine éthique personnaliste post-conciliaire[2533]... Seulement, comme le notait Maritain en 1958, la « Cité véritablement chrétienne » ne peut demeurer qu'une utopie : dans les faits, elle ne peut constituer qu'un « idéal historique concret », qui doit dès lors s'institutionnaliser

---

[2529] Lire à ce sujet la recension que fait Bernard Gagnon de l'ouvrage de Stephan Gervais, Dimitrios Karmis et Diane Lamoureux (dirs.), *Du tricoté serré au métissé serré ? La culture publique commune au Québec en débats*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008. Bernard Gagnon, « La culture publique commune : une notion vague », *Recherches sociographiques*, vol. 50, n° 2, 2009, p. 345-347. Lire aussi la recension de Gary Caldwell, qui ne fut pas invité à collaborer à l'ouvrage (et au colloque dont il est issu) : Gary Caldwell, « La déconstruction de la culture publique commune », *Recherches sociographiques*, vol. 50, n° 2, 2009, p. 364-376.

[2530] Michel Seymour, *Une identité civique commune*, Sherbrooke, Chaire d'éthique appliquée, Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie, Université de Sherbrooke, GGC Éditions, 2001.

[2531] François Rocher, Micheline Labelle, Ann-Marie Field et Jean-Claude Icart, *op. cit.*

[2532] Alain G. Gagnon, Micheline Milot, F. Leslie Seidle et François Boucher, *Rapport présenté au ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion en vue d'élaborer un nouvel énoncé de politique, Montréal*, 23 octobre 2014.

[2533] Lire notamment Marcel Gauchet, « L'ultime tournant théologico-politique de la modernité » et « Les trois mondes de la mondialisation », *Le nouveau monde. L'avènement de la démocratie, tome IV*, Paris, Éditions Gallimard, 2017, p. 145-200, 211-233

dans une culture et un lieu particuliers, face auxquels, à moins de leur faire violence, il doit s'acculturer, s'amender, se faire créatif, voire même se renouveler sous d'autres formes, sous d'autres modalités : la liberté et l'épanouissement de la personne prennent diverses expressions, comme l'ont donné à voir Pierre-Elliott Trudeau, Pierre Vallières, Fernand Dumont et Claude Ryan. En cela, puisqu'il est un idéal, il ne s'institutionnalise pas « naturellement ». Mounier interpellait le rôle révolutionnaire de la société et de l'État dans la création de cet « idéal historique concret ». C'est dire combien cet idéal n'est pas « neutre » ou « universel » en soi : il est porté par des gens, il est conçu dans certains milieux, il s'implante dans d'autres : même s'il se présente souvent sous des atours naturels, car universel[2534], il s'agit bel et bien d'un idéal particulier, qui aspire à se constituer en lieu plein, mais dans un monde plein qui est déjà-là.

* * *

Existe-t-il, comme le pensait Fernand Dumont, une « vertu des petites nations »[2535]? L'« École de la Diversité » québécoise semble le croire. À la suite de notre parcours de 175 ans au cœur des tranchées et des envolées de l'histoire québécoise, nous ne saurions les contredire. Comme eux, nous croyons à la « richesse éthique des petites nations »[2536]. Seulement, Dumont ajoutait immédiatement ceci : « je crois pour ma part à la vertu des petites nations : ce sont d'elles où les valeurs communes ont des chances d'atteindre à des racines profondes. »[2537] Il précisait un

---

[2534] Voir notamment Claude Lefort sur « l'idéologie invisible », ou le libéralisme comme idéologie anti-idéologique, « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes », *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978, p. 478-569.

[2535] Fernand Dumont, *La vigile du Québec. Octobre 1970 : l'impasse?*, Montréal, Hurtubise HMH, 1971, p. 63.

[2536] Alain G. Gagnon et Félix Mathieu, « La richesse des (petites) nations et l'agir hospitalier » ronéotypée, en ligne : http://www.academia.edu/26224098/LA_RICHESSE_DES_PETITES_NATIONS_ET_LAGIR_HOSPITALIER

[2537] Fernand Dumont, *La vigile du Québec. Octobre 1970 : l'impasse?*, *op. cit.*, p. 63.

peu plus loin : « ceux qui parlent des "préjugés nationaux" n'ont jamais tout à fait tort, mais ils contribuent souvent à une mystification semblable à celle que nous avons dénoncée pour l'économie : ils confondent fermeture sur soi, qui est une négation de l'universel, avec la conscience de soi qui en est la condition d'accès. »[2538] Supposer une « richesse éthique » aux petites nations, n'est-ce pas par définition soutenir qu'elle est distincte de celle des « grandes nations » – qu'elle est singulière?

Ces « racines profondes », cette « conscience de soi » éthique des Québécois qu'évoquent Dumont, il nous a semblé les trouver tout au long de leur cheminement historique. Sous l'égide de l'intégralisme ultramontain, allié des « libéraux » et romantiques « réformistes », une nation a vu le jour, sous le signe fondateur d'une éthique catholique à visée de société globale. Elle ne la quittera plus. Face au « choix » de l'aventure libérale et républicaine continentale ou celui de l'odyssée nationale et catholique, les Canadiens français ont jeté leur dévolu sur la seconde option : un réveil religieux et national a suivi, dont l'effervescence a édifié une nouvelle société. Ils auraient en principe pu prendre les armes comme les Irlandais le firent, et ne plus jamais les déposer. Ils choisirent plutôt un parcours des plus singuliers en Amérique, quoique des plus universels de par le monde[2539]. Encore à ce jour, on l'oublie parfois, l'éthique et la communauté la plus cosmopolite, rassemblant véritablement et empiriquement le plus grand nombre d'individus, de sociétés et de cultures divers, demeurent le christianisme, et plus précisément le catholicisme et l'Église catholique. Refusant de se retrancher en marge de la modernité, refusant de s'assimiler à sa forme anglo-protestante, les Canadiens français sont partis à sa conquête, à leur manière, avec prudence et hardiesse.

De l'Église-nation à l'Église-providence jusqu'à l'Église-citoyenne, ils traversèrent près de deux siècles en oscillant entre l'intransigeance et le compromis

---

[2538] *Ibid.*, p. 86.

[2539] Joseph Yvon Thériault, « Universality and Particularity in the National Question in Quebec », Will Kymlicka et Kathryn Walker (dirs.), *Rooted Cosmopolitanism. Canada and the World*, Vancouver, UBC Press, 2012, p. 69-86.

avec le monde[2540], chaque fois afin de converser vivante leur tradition. Taillée à leur mesure, leur Église elle-même était « petite », à l'occasion en bute avec Rome, qui n'approuvait pas toujours leur ambition « providentielle ». Ils bâtirent tour à tour un État libéral, un État subsidiaire, puis un État-providence qui leur assure une qualité de vie exceptionnelle, à l'aune de tous les standards mondiaux. Évoluant avec eux et par eux, l'intégralisme ultramontain, qui avait permis de construire une « Église-nation libre et souveraine »[2541], entreprit de se faire social et corporatiste, de transformer sur le terrain les conditions de vie ouvrière, de solliciter pour cela l'appui ciblé de l'État, d'organiser et de coordonner plus représentativement la société, puis de personnaliser et de socialiser, *via* le laïcat, l'ensemble de la société[2542]. Église, État et intégralisme, ils fournirent au nationalisme québécois une saveur bien particulière, que l'on pourrait dire celle d'un « nationalisme éthique »[2543], subordonnant inlassablement l'affirmation nationale des Québécois à des considérations éthiques inspirées du catholicisme. Catholicisme et nationalisme s'appuyèrent mutuellement, le premier trouvant dans le second un Sujet historique, le second trouvant dans le premier un horizon légitime.

Si chacun de ces moments cohérents, qui rythment l'histoire québécoise, eut sa logique propre, l'ensemble dégage une trajectoire, qui s'approprie la modernité du lieu de son « programme culturel de la modernité »[2544] : nationalisation, institutionnalisation, politisation, étatisation, laïcisation, démocratisation et, peut-être, libéralisation et pluralisation. Ces processus formellement universels ont chacun leur moitié particulière[2545], qui exprime une subjectivité bien d'ici, une modernité parmi les multiples qui composent le monde. Cette trajectoire d'ensemble, nous croyons

---

[2540] Paul-André Turcotte, *Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel*, Montréal, Fides, 1994.
[2541] Roberto Perin, *Ignace de Montréal. Artisan d'une identité nationale*, Montréal, Boréal, 2008.
[2542] E.-Martin Meunier, *Le pari personnaliste*, *op. cit.*
[2543] Gregory Baum, *Le nationalisme. Perspectives éthiques et religieuses*, préface d'Alain-G. Gagnon, Montréal, Bellarmin, 1998.
[2544] Schmuel N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations & Multiple Modernities. A Collection of Essays*, 2 vol., Leiden-Boston, Brill, 2003.
[2545] Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.*

pouvoir la résumer d'une expression : *il était une foi des bâtisseurs*. Il s'agit d'une détermination éprouvée à édifier une société originale qui soit singulièrement juste, fraternelle, solidaire – Fernand Dumont résumait le tout d'un mot : « égalitaire »[2546]. Une détermination telle qu'elle a pu engendrer, à l'occasion, une tenace « mauvaise conscience »[2547], qui n'est que l'envers du projet « éthico-politique »[2548] de faire le bien. S'il existait une mesure de la « mauvaise conscience », il serait fascinant de comparer celle des Québécois aux autres nations du globe. On s'étonnerait peut-être de l'écart entre son intensité et ce qui la justifie historiquement. Chose certaine, cette *foi des bâtisseurs* a insufflé une capacité de transformation des plus surprenantes, dont la Révolution tranquille n'a d'égal que le réveil religieux ultramontain. Hausse et baisse rapide des pratiques religieuses n'indiquent que la surface visible de mues collectives qui touchent d'abord la conscience religieuse puis, par là, la conscience nationale et historique.

Cette histoire singulière touche-t-elle à sa fin? Certains s'en inquiètent[2549], d'autres se satisfont d'une tranquille errance « post-nationale »[2550], d'autres encore voudraient précipiter sa « normalisation » moderne[2551]. Plusieurs croient repérer une « ambivalence » au cœur de l'intention nationale québécoise, dont on pourrait se réjouir si on y voit le signe d'un pragmatisme recommandé, ou s'inquiéter si on y voit l'incapacité de décider, de faire aboutir un destin historique – un « coin dans la mémoire »[2552], qui bloquerait l'avènement de la souveraineté continentale. Pragmatique, indécise, voire colonisée, ces ambivalences ontologiques ne nous paraissent pas d'abord celle des Québécois. Cette ambivalence nous semble

---

[2546] Fernand Dumont, *La vigile du Québec*, *op. cit.*, p. 133-135.
[2547] Jacques Beauchemin, *La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, *op. cit.*
[2548] Jacques Beauchemin, *La société des identités*, *op. cit.*
[2549] Jacques Beauchemin, *La souveraineté en héritage*, *op. cit.*; E. Martin Meunier, « Feu la québécitude? », E.-Martin Meunier (dir.), *Le Québec et ses mutations culturelles. Six enjeux pour le devenir d'une société*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2016, p. 1-18.
[2550] Jocelyn Létourneau, *Que veulent vraiment les Québécois? Regard sur l'intention nationale au Québec (français) d'hier à aujourd'hui*, Montréal, Boréal, 2006.
[2551] Gérard Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, *op. cit.*;
[2552] Yvan Lamonde, *Un coin dans la mémoire. L'hiver de notre mécontentement*, *op. cit.*

davantage la marque d'une « tradition discursive », d'une tradition vivante, de la « question du Québec » comme principal sujet de « conversation national » des Québécois[2553] – à chaque nation son débat structurant, son clivage politique. Celle-ci concerne autant le politique que l'éthique. Encore et encore, si les Québécois que nous avons suivis ont été « ambivalents » en politique, jamais tout à fait certains de vouloir et de pouvoir faire la souveraineté du Québec, n'hésitant pas à tenter la conciliation avec le Canada, à en repousser le « grand soir », et même à le repousser catégoriquement, c'est peut-être qu'ils ont voulu s'assurer de faire le bien, tel qu'ils le concevaient nationalement – c'est ainsi chez François-Xavier Garneau, Étienne Parent, Mgr Bourget, Mgr Laflèche, Henri Bourassa, Lionel Groulx, Mgr Villeneuve, Mgr Paquet, Fernand Dumont, Claude Ryan, Pierre Elliott Trudeau et Pierre Vallières.

Si le diagnostic est bon, celui d'une ambivalence qui serait au moins en partie une tradition discursive de facture religio-politique, le principal « coin dans la mémoire » du Québec d'aujourd'hui n'est probablement pas une quelconque culture pragmatique, indécise ou colonisée, mais peut-être davantage observable à l'essoufflement du projet religio-politique ou éthico-politique des Québécois. Cet essoufflement concernerait tout autant la question de ce qu'*est* le Québec, que la question de ce qu'il *doit* faire. C'est possiblement là où le coin blesse : ce qu'on lui dit *devoir* être correspond peu à l'*histoire* qui est sienne[2554]. L'éthique qui lui est proposée, depuis la déconfessionnalisation terminale de l'école québécoise et le référendum de 1995, emprunte beaucoup aux grands schémas modernistes, à la française ou à l'américaine. Elle a bien peu en commun avec l'« universel concret » que fut le Québec, à tout le moins jusqu'à récemment. Si l'éthique catholique demeure matriciellement présente, nous l'avons suggéré avec le postpersonnalisme,

---

[2553] Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité*, *op. cit.*

[2554] Par exemple, dans les débats la laïcité, écrit Louis Rousseau, se fait jour « la crainte de la perte d'une référence identitaire essentielle, et son opposé, la crainte du retour sur la scène publique d'une institution de régulation et de contrôle qui confisque les libertés acquises ». Louis Rousseau, « La laïcité québécoise en régime de religiosité culturelle », *Vivre ensemble*, vol. 19, n° 65, 2012, p. 3-4

ainsi que visiblement présente, par exemple avec l'insoupçonnée motion de l'Assemblée nationale pour conserver le crucifix en son enceinte en 2008, elle a accentué sa courbe au point de faire sensiblement siennes les catégories éthico-politiques canadiennes (libérale-républicaine-pluraliste), qui tendent à pousser la religion (catholique majoritaire) aux marges de la cité[2555].

Il reste alors bien peu de place pour la « vertu des petites nations »... Avec la répudiation du catholicisme, la petite nation québécoise s'est peut-être trouvée à perdre, non seulement un symbole clair de son identité, continument présent à son histoire, constamment présent dans ses rues, incessamment inscrit au cœur de ses plus grands intellectuels et politiciens, mais plus encore une éthique qu'elle avait fait sienne, qui savait articuler et concilier l'universel et le particulier, le pluriel et le commun, la personne et la communauté, l'utopie et le sens de la limite. Le « coin dans la mémoire » est peut-être aussi un « coin dans la conscience savante » qui, faute de vouloir dialoguer avec son passé catholique récent, est tenté de larguer les amarres, sans boussole ni port d'attache à l'horizon. Si le catholicisme tapisse l'histoire québécoise, et si celui-ci suscite la honte, n'est-on pas obligé de se débarrasser presque intégralement de ce « passé en trop »?

Seulement, si la force d'inertie des grandes nations leur confère de l'assurance, il n'en est rien pour les petites; elles ont besoin de se nommer, de s'instituer[2556], ne serait-ce que pour réaliser leur idéal communautaire de solidarité, « d'égalité »[2557]. En cela, peut-être importerait-il de se redemander *à quoi* les Québécois veulent intégrer les immigrants, et avant cela, pour cela, *assumer* l'histoire longue de leur culture, là où ils se disent véritablement. Ce serait en tout cas s'inscrire

---

[2555] Voici un témoignage : « J'appartiens au courant nationaliste engagé dans la recomposition d'un Québec issu de l'histoire longue et en faveur de l'inclusivité citoyenne. Ce qui demeure "impensé" dans ce courant, c'est la place de la religion. Or, ce "non-lieu" de l'identité historique est théoriquement et pratiquement insoutenable pour une majorité qui se reconnaît dans un projet de continuité ». Louis Rousseau, *op. cit.*, p. 3-4

[2556] Milan Kundera, « Un Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale », *Le Débat*, n° 27, 1983/5, p. 3-23.

[2557] Pierre Manent, *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris, Gallimard, 2006.

dans la tradition sociologique québécoise, qui s'est consacrée pour une bonne part à ce travail réflexif de tri. Et si cette histoire québécoise, tel que nous l'avons racontée dans cette dissertation doctorale, peut nous être d'utilité publique, c'est peut-être que les Québécois ont bien peu de raisons d'avoir « mauvaise conscience ». Au contraire même, pour le dire avec la clarté du langage familier, nous sommes d'avis que les Québécois, d'hier et d'aujourd'hui, ont distinctement œuvré à être de *bonnes personnes*, à faire une *bonne société*. Leur culture est gage d'ouverture.

Qui plus est, tout un chantier d'études nous semble grand ouvert.

Comment le Québec se compare-t-il aux autres petites nations, ainsi qu'aux autres pays de tradition catholique? Qu'ont en commun ces sociétés, du point de vue de la conception de la démocratie, de la laïcité, de l'identité nationale, de la gestion de la diversité? Comment ont-ils semblablement et différemment articulé et développé leur rapport à la modernité, aux enjeux contemporains et passés, aux processus mondiaux qui ont cours? En cela, comment le « programme culturel québécois de la modernité » se compare-t-il aux autres? Existe-t-il ailleurs l'équivalent d'une *foi des bâtisseurs*? Un déploiement aussi affirmée de l' « intégralisme » catholique? Quels sont ses équivalents dans les autres confessions religieuses? En quoi l'ultramontanisme canadien-français, mais aussi son catholicisme social puis son personnalisme se sont-ils traduits différemment et semblablement ailleurs? Quels sont les autres cas de nationalisme certes « religieux » mais fondamentalement « éthique »? Le sens de la communauté et de la solidarité est-il effectivement plus fort, et l'individualisme et le libéralisme moins prisés, dans les pays de tradition catholique que dans les pays de tradition protestante, et encore autrement que dans les pays de tradition orthodoxe[2558]? Comment les politiques publiques s'en trouvent-elles affectées? Au terme d'une vaste étude statistique comparée, le politologue français Pierre Bréchon concluait ainsi :

[2558] Pierre Bréchon, « L'individualisation des sociétés européennes », *Futuribles*, n° 393, 2013, p. 119-136.

> Il semble donc bien que, si beaucoup de pays [européens] connaissent un processus de sécularisation, la religion garde d'abord une importance liée aux histoires nationales. L'éthique de chaque confession a contribué à former les valeurs de chaque pays, il en résulte des proximités résistantes entre les pays de la même zone géoreligieuse.[2559]

C'est dire la richesse heuristique du religio-politique. De même, qu'en est-il de la religiosité de nos politiciens, ainsi que de celle de nos intellectuels? Si l'époque est à la discrétion, il n'est pas exceptionnel d'apprendre qu'un politicien se recueille aux cercles de prière au Parlement canadien, à l'Assemblée nationale, à la mairie de Montréal. Peut-on observer des incidences politiques de leur religiosité, de leur appartenance confessionnelle? D'importantes enquêtes ont récemment été menées dans le parlement de l'Union européenne, afin de mieux comprendre l'effet de la religiosité sur les décisions politiques[2560]. Qu'en est-il au Québec? Et qu'en est-il plus largement de la variable religieuse sur le vote politique des Québécois et des Canadiens? On trouve désormais peu d'études à ce sujet. Pourtant, encore en 2006, 19,4% des Québécois disaient se rendre « au moins une fois par semaine à la messe ». Plus de 50% des Québécois s'y rendaient en 2006 « au moins une fois par année ». Qui plus est, 77% des Québécois se disaient catholiques en 2008[2561]. Il y a là toute une gamme de variations religieuses à scruter au prisme de la politique.

À l'évidence, il ne s'agit là que de quelques voies de recherche, dans le passionnant et foisonnant chantier du religio-politique que constitue l'histoire passée et récente du Québec. *Vers* une synthèse, nous espérons que notre dissertation doctorale aura suscité, et saura attiser, un intérêt de connaissance renouvelé, à l'aune de son heuristicité, pour une sociologie historique, politique et religieuse du Québec. Et peut-être, espérons-nous, nous aurons contribué à « rétablir les chaînons

---

[2559] Pierre Bréchon, « Religion et valeurs en Europe. Effets sociopolitiques de la dimension religieuse chez les Européens », *Futuribles*, n° 393, 2013, p. 87.

[2560] François Furet, *Religion and politics in the European Union: the secular canopy*, New York, Cambridge University, 2015.

[2561] Jean-François Laniel, *Dynamique d'une filiation sous tension. Catholicisme, nation et nationalisme dans le Québec contemporain*, thèse de maîtrise en sociologie, Université d'Ottawa, 2010, p. 124-126.

manquants d'une dialectique défectueuse »[2562], à « amorcer une redécouverte de ce Canada français trop longtemps méprisé par certains adeptes d'un modernisme radical »[2563], à entamer « une réinterprétation systématique du passé récent [...] à partir d'un angle précis : réexaminer les "principes premiers" qui ont inspiré notre aventure collective »[2564], bref, d'avoir contribué à une « mémoire en tons de gris »[2565], celle d'une « tradition éthico-politique »[2566], celle d'une « tradition vivante »[2567], bien d'« ici », à l'image de son catholicisme et de son nationalisme.

[2562] Lucille Beaudry et Marc Chevrier, « Pensée critique, conservatisme ou libéralisme? Considérations sur l'horizon politique et philosophique de la "nouvelle sensibilité" », Lucille Beaudry et Marc Chevrier (dirs.), *Une pensée libérale, critique ou conservatrice? Actualité de Hannah Arendt, d'Emmanuel Mounier et de Georges Grant pour le Québec d'aujourd'hui*, Lévis, Presses de l'Université Laval, p. 21, 24.

[2563] Éric Bédard, « préface », E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*, Sillery, Septentrion, 2002, p. 25.

[2564] Stéphane Kelly, « Introduction », *Les idées mènent le Québec : Essais sur une sensibilité historique*, sous la direction de Stéphane Kelly, 2002, p. 4.

[2565] E.-Martin Meunier, «Le casse-tête mémoriel de l'Église catholique au Québec », *op. cit.*

[2566] Jacques Beauchemin, *La société des identités*, *op. cit.*

[2567] Joseph Yvon Thériault, « Le Canada français comme trace », E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dirs.), *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides, 2007, p. 215; Fernand Dumont, *Raisons communes*, *op. cit.*, p. 73; Lionel Groulx, *Directives*, Montréal, Éditions du Zodiaque, 1937, p. 208-209.

BIBLIOGRAPHIE

ABULOF, Uriel, « "Small Peoples" »: The Existential Uncertainty of Ethnonational Communities », *International Studies Quarterly*, n° 53, 2009, p. 227-248.

ABULOF, Uriel, *The Mortality and Morality of Nations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

ALIX, Christine, *Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe (1870-1960)*, Paris, Sirey, 1962.

ALLEN, Patrick, « La bibliothèque de M. Groulx », *L'Action nationale*, vol. 57, n° 10, 1968, p. 899-911.

ALTERMATT, Urs, « Ambivalences of Catholic modernisation », dans Judith Frishman, dans Willemien Otten et Gerard Rouwhorst (dirs.), *Religious Identity and the Problem of Historical Foundation. The Foundational Character of Authoritative Sources in the History of Christianity and Judaism*, Leiden-Boston, Brill, 2004, p. 49-75.

AMSTRUP, Niels, « The Perennial Problem of Small States : A Survey of Research Efforts », *Cooperation and Conflict*, n° 11, 1976, p. 163-182.

ANCTIL, Pierre, *Fais ce que dois : 60 éditoriaux pour comprendre Le Devoir sous Henri Bourassa (1910-1932)*, Québec, Septentrion, 2010.

ANCTIL, Pierre, *À chacun ses Juifs : 60 éditoriaux pour comprendre la position du Devoir à l'égard des Juifs (1910-1947)*, Québec, Septentrion, 2014.

ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Londres, 2006.

ANDERSON, Margaret Lavinia, « The Divisions of the Pope : The Catholic Revival and Europe's Transition to Democracy », dans Austen Ivereigh (dir.), *The Politics of Religion in an Age of Revival*, London, Institute of Latin American Studies, 2000, p. 22-42.

ANGENOT, Marc, *En quoi sommes-nous encore pieux? Sur l'état présent des croyances en Occident*, Québec, PUL, 2009.

ANGERS, François-Albert (dir.), *La pensée de Henri Bourassa, L'Action nationale*, Montréal, Imprimerie populaire, 1954.

ANGERS, Stéphanie et FABRE, Gérard, *Échanges intellectuels entre la France et le Québec (1930-2000). Les réseaux de la revue* Esprit *avec* La Relève, Cité libre, Parti Pris *et* Possibles, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2004.

ANTAYA, Felipe, *Pierre Vallières ou le danger d'occulter le passé*, mémoire de maîtrise, Université du Québec à Trois-Rivières, 2011.

AQUIN, Hubert, « La fatigue culturelle du Canada français », *Liberté*, vol. 4, n° 23, mai 1962, p. 299-325.

ARCHAMBAULT, Joseph-Papin, « Bourassa et la doctrine sociale de l'Église », dans *Hommage à Henri Bourassa*, Montréal, Imprimerie populaire, reproduit du *Devoir*, 1952, p. 113-118

ARCHIBALD, Clinton, *Un Québec corporatiste? Corporatisme et néo-corporatisme : du passage d'une idéologie corporatiste sociale à une idéologie corporatiste politique. Le Québec de 1930 à nos jours*, Hull, Éditions Asticou, 1983.

ARENDT, Hannah, *L'impérialisme. Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002.

ARÈS, Richard, « Sur une prédiction d'Arnold Toynbee », *Relations,* vol. 10, avril 1950, p. 93-95.

ARÈS, Richard, « Catholicisme et nationalisme en une synthèse vivante », *L'Action nationale*, vol. 57, n° 10, 1968, p. 936-947.

ARÈS, Richard, « Lionel Groulx et les Semaines sociales du Père Archambault », dans Maurice Filion (dir.), *Hommage à Lionel Groulx*, Montréal, Leméac, 1978, p. 35-54.

ARJOMAND, Saïd A., « Three Generations of Comparative Sociologies », *European Journal of Sociology*, vol. 51, n° 3, 2010, p. 363-399.

ASAD, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

Assemblée des évêques catholiques du Québec, « L'éducation religieuse au service des jeunes », 18 novembre 1999, consulté le 20 juillet 2014, http://eveques.qc.ca/documents/1999/19991118f.html#integral

Assemblée des évêques catholiques du Québec, « Message des évêques du Québec aux responsables de l'éducation », Montréal, Les Éditions Le Renouveau, 23 octobre 1978.

BÉGIN, Paul, « Laïcité et accommodements raisonnables», *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, vol. 9, n° 1, 2007, p. 158-165.

BADIE, Bertrand et BIRNBAUM, Pierre, *Sociologie de l'État*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1982.

BAILLARGEON, Constantin, *Pierre Vallières vu par son professeur de philosophie*, Montréal, Médiaspaul, 2001.

BAKER FOX, A., « The Small States in the International System », *International Journal*, vol. 24, n° 4, 1969, p. 751-764.

BALTHAZAR, Louis, *Bilan du nationalisme au Québec*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1986.

BALTHAZAR, Louis, « La laïcisation tranquille au Québec », dans Jacques Lemire (dir.), *La laïcité en Amérique du Nord*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1990, p. 31-42.

BALTHAZAR, Louis, *Nouveau bilan du nationalisme*, Montréal, VLB Éditeur, 2013.

BARKER, Philip W., *Religious Nationalism in Modern Europe. If God be for us*, Abingdon et New York, Routledge, 2009.

BARIL, Geneviève, *L'interculturalisme : le modèle québécois de gestion de la diversité culturelle*, mémoire de maîtrise en science politique, Université du Québec à Montréal, 2008.

BARIL, Daniel (dir.), *La face cachée du cours Éthique et culture religieuse : essais*, Montréal, Leméac, 2016.

BAUBÉROT, Jean, *La laïcité falsifiée*, Paris, Éditions La Découverte, 2014.

BAUDE, Michel et MÜNCH, Marc-Mathieu (dirs.), *Romantisme et religion. Théologie des théologiens et théologie des écrivains*, Paris, Presses universitaires de France, 1980.

BAUER, Otto, *La question des nationalités et la social-démocratie*, Montréal et Paris, Guérin Littérature et Arcantère Éditions, 1987.

BAUM, Gregory, *The Church in Quebec*, Ottawa, Novalis, 1991.

BAUM, Gregory, *Compassion et solidarité*, Montréal, Bellarmin, 1992.

BAUM, Gregory, *Le nationalisme. Perspectives éthiques et religieuses*, Montréal, Éditions Bellarmin, 1998.

BAUM, Gregory, *Truth and Relevance. Catholic Theology in French Quebec since the Quiet Revolution*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2014.

BEAUCHEMIN, Jacques, BOURQUE, Gilles et DUCHASTEL, Jules, « L'Église, la tradition et la modernité », *Recherches sociographiques*, vol. 32, n° 2, 1991, p. 175-197.

BEAUCHEMIN, Jacques, BOURQUE, Gilles et DUCHASTEL, Jules, « Du providentialisme au néo-libéralisme : de Marsh à Axworthy. Un nouveau discours de légitimation de la régulation sociale », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 24, 1995, p. 15-47.

BEAUCHEMIN, Jacques, « Conservatisme et traditionalisme dans le Québec duplessiste : aux origines d'une confusion conceptuelle », dans Alain-G. Gagnon et Michel Sarra-Bournet (dirs.), *Duplessis. Entre la grande noirceur et la société libérale*, Montréal, Éditions Québec/Amérique, 1997, p. 33-54.

BEAUCHEMIN, Jacques, « La Révolution tranquille: le temps du désenchantement », dans Yves Bélanger, Robert Comeau et Céline Métivier, *La Révolution tranquille. 40 ans plus tard : un bilan*, Montréal, Vlb éditeur, 2000, p. 95-105.

BEAUCHEMIN, Jacques, *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, Éditions VLB, 2002.

BEAUCHEMIN, Jacques, « Politisation d'un nationalisme ethniciste dans le Québec duplessiste », dans Michel Sarra-Bournet (dir.), avec la collaboration de Jocelyn Saint-Pierre, *Les nationalismes au Québec du XIXe au XXIe siècle*, Saint-Nicolas, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 117-129.

BEAUCHEMIN, Jacques, *La société des identités. Éthique et politique dans le monde contemporain*, Outremont, Athéna Éditions, 2007.

BEAUCHEMIN, Jacques, « L'insoutenable légèreté de l'histoire : de quelques paradoxes du rapport à l'histoire au Québec », dans Éric Bédard et Serge Cantin (dirs.), *L'Histoire nationale en débat : regards croisés sur la France et le Québec,* Paris, Riveneuve éditions, 2010, p. 79-102.

BEAUCHEMIN, Jacques, *La Souveraineté en héritage*, Montréal, Boréal, 2015.

BEAUCHEMIN, Jacques, « François-Xavier Garneau, historien national en mal de prospérité », *Le Devoir*, 31 mars 2016.

BEAUDIN, François, « L'influence de la Mennais sur Mgr Lartigue, premier évêque de Montréal », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 25, n° 2, 1971, p. 225-237.

BEAUDRY, Lucille et CHEVRIER, Marc (dirs.), *Une pensée libérale, critique ou conservatrice? Actualité de Hannah Arendt, d'Emmanuel Mounier et de Georges Grant pour le Québec d'aujourd'hui*, PUL, Québec, 2007.

BEAUDRY, Raymond, « É.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, Sortir de la "Grande noirceur". L'horizon "personnaliste" de la Révolution tranquille, Sillery, Les Éditions du Septentrion, 2002, 207 p. », *Recherches sociographiques*, vol. 44, n° 2, 2003, p. 389-393.

BECKFORD, James A., « Public Religions and the Postsecular : Critical Reflections », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 51, n° 1, 2012, p. 1-19.

BÉDARD, Éric et GÉLINAS, Xavier, « Critique d'un néo-nationalisme en histoire du Québec », dans Stéphane Kelly (dir.), *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 73-92.

BÉDARD, Éric, « Quel héritage catholique? », Conférence prononcée au Centre culturel chrétien de Montréal, le 30 janvier 2007 [en ligne]. http://www.centreculturelchretiendeMontreal.org/traditions/heritagecatholique.html.

BÉDARD, Éric, *Les Réformistes. Une génération canadienne-française au milieu du XIXe siècle*, Boréal, Montréal, 2009.

BÉDARD, Éric, « Duplessis, ressucité. Genèse et réception d'une série télévisée controversée », dans Xavier Gélinas et Lucia Ferretti (dirs.), *Duplessis. Son milieu, son époque*, Québec, Éditions du Septentrion, 2010, p. 367-388.

BÉDARD, Éric, *Recours aux sources. Essais sur notre rapport au passé*, Montréal, Boréal, 2011.

BEHIELS, Michael D., *Prelude to Québec's Quiet Revolution : Liberalism versus Neo-nationalism*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1985.

BÉLAND, Daniel et LECOURS, André, « Accommodation and the politics of fiscal equalization in multinational states: The case of Canada », *Nations and Nationalism*, vol. 20, n° 2, 2014, p. 337-354.

BÉLANGER, André-J., *L'apolitisme des idéologies québécoises. Le grand tournant de 1934-1936*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1974.

BÉLANGER, André J., *Ruptures et constantes. Quatre idéologies du Québec en éclatement:* La Relève, *la JEC,* Cité Libre, Parti Pris, LaSalle, Hurtubise HMH, 1977.

BÉLANGER, Paul R. et LÉVESQUE, Benoît, *Le modèle québecois : corporatisme ou démocratie sociale?*, Montréal, *Cahiers du CRISES*, n° ET0111, 2001.

BÉLANGER, Réal, *Le fascinant destin d'un homme libre (1868-1914)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013.

BÉLISLE, Mathieu, « La religion prosaïque. Essai sur l'héritage du catholicisme au Québec », *L'Inconvénient*, n° 59, hiver 2014-2015, p. 18-24.

BELLAVANCE, Marcel, *Le Québec et la Confédération: un choix libre? Le clergé et la constitution de 1867*, Sillery, Septentrion, 1992.
BELLAVANCE, Marcel, *Le Québec au siècle des nationalités. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Vlb éditeur, 2004.

BEN-RAFAEL, Eliezer et STERNBERG, Yitzhak (dirs.), *Comparing Modernities. Pluralism Versus Homogenity. Essays in Homage to Shmuel N. Eisenstadt*, Leiden & Boston, Brill, 2005.

BÉNICHOU, Paul, « Le néocatholicisme », dans *Romantismes français I*, Paris, Gallimard, 2004, p. 507-509.

BERGER, Peter, DAVIE, Grace et FOKAS, Effie, *Religious America, Secular Europe ? A Theme and Variations*, Burlington, Ashgate Publishing, 2008.

BERGERON, Gérard, *Lire Étienne Parent, 1802-1874: notre premier intellectuel*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1994.

BERGERON, Gérard, *Lire François-Xavier Garneau (1809-1866) : historien national*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1994.

BERNARD, Jean-Paul, *Les rouges. Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIXe siècle*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1971.

BERNARD, Jean-Paul, « Les fonctions intellectuelles de Saint-Hyacinthe à la veille de la Confédération », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 47, 1980, p. 5-17.

BERNIER, Gérard et SALÉE, Daniel, « Les Patriotes, la question nationale et les rébellions de 1837-1838 au Bas-Canada », dans Michel Sarra-Bournet (dirs.), avec la collaboration de Jocelyn Saint-Pierre, *Les nationalismes au Québec du XIXe au XXIe siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2001, p. 25-36.

BESANÇON, Alain, *Trois tentations dans l'Église*, Paris, Calmann-Lévy, 1996.

BESANÇON, Alain, *Problèmes religieux contemporains*, Paris, Éditions de Fallois, 2015.

BEYER, Peter, « La vision religieuse de Louis Riel: l'ultramontanisme Canadien-français au service de la nation métisse », *Sciences religieuses*, vol. 13, n° 1, 1984, p. 87-100.

BIBÓ, István, *Misère des petits États d'Europe de l'Est*, Paris, Albin Michel, 1993 [1946].

BIENVENUE, Louise, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Boréal, 2003.

BINOCHE, Bertrand, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008.

BIRNBAUM, Pierre, « Dimensions du nationalisme », dans Pierre Birnbaum (dir.), *Sociologie des nationalismes*, Paris, Presses universitaires de France, 1997, p. 1-36.

BIRNBAUM, Pierre, « Défense de l'État "fort". Réflexions sur la place du religieux en France et aux États-Unis », *Revue française de sociologie*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 559-578.

BLACKBOURN, David, « The Catholic Church in Europe since the French Revolution. A Review Article », *Comparative Studies in Societies and History*, vol. 33, n° 4, 1991, p. 778-790.

BLAQUARTM, Jean-Luc et Bourdin, Bernard (dirs.), *Théologie et politique: une relation ambivalente. Origine et actualisation d'un problème*, Paris, L'Harmattan, 2009.

BOCK-CÔTÉ, Mathieu, *La dénationalisation tranquille. Mémoire, identité et multiculturalisme dans le Québec postréférendaire*, Montréal, Boréal, 2007.

BOCK, Michel, *Quand la nation débordait les frontières*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, 2004.

BOCK, Michel, « Se souvenir et oublier : la mémoire du Canada français, hier et aujourd'hui », dans Joseph Yvon Thériault, Anne Gilbert et Linda Cardinal (dirs.), *L'espace francophone en milieu minoritaire. Nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, Montréal, Fides, 2008, p. 161-204.

BOCK, Michel, « Les ligues nationalistes du Canada français (1903-1945) : mobiliser qui et pourquoi? », dans Olivier Dard et Nathalie Sévilla (dirs.), *Le phénomène ligueur en Europe et aux Amériques*, Metz, Centre de Recheche Universitaire Lorrain d'Histoire, 2011, p. 227-246.

BOCK, Michel, « Overcoming a National "Catastrophe": The British Conquest in the Historical and Polemical Thought of Abbé Lionel Groulx », dans Phillip A Buckner et John G Reid (dirs.), *Remembering 1759 : the conquest of Canada in historical memory*,Toronto, University of Toronto Press, 2012, p. 161-185.

BOCK, Michel, « Lionel Groulx devant la France catholique: contacts, échanges et collaboration », *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, n° 1, 2013, p. 31-44.

BOCK, Michel, « Le Vatican et l'ACFEO au moment du Règlement XVII », dans Martin Paquet, Matteo Sanfilippo et Jean-Philippe Warren (dirs.), *Le Saint-Siège, le Québec et l'Amérique française. Les archives vaticanes, pistes et défis*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013, p. 257-276.

BOCK, Michel et CHARBONNEAU, François (dirs.), *Le siècle du Règlement 17. Regards sur une crise scolaire et nationale*, Sudbury, Éditions Prise de parole, 2015.

BOCK, Michel, « Le rapport groulxistes au politique. Entre méfiance et tentation », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 129, 2016, p. 27-42.

BOILY, Frédéric, « Une figure du catholicisme social canadien-français de l'entre-deux guerres : le père Joseph-Papin Archambault », *Mens*, vol. 1, n° 2, 2001, p. 141-161.

BOILY, Frédéric, *La pensée nationaliste de Lionel Groulx*, Sillery, Septentrion, 2003.

BOILY, Frédéric, « Un chevalier du catholicisme : Lionel Groulx (1878-1967) », dans Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren (dirs.), *Les visages de la foi : figures marquantes du catholicisme*, Montréal, Fides, 2003, p. 161-177.

BOILY, Frédéric, « Le fascisme de Lionel Groulx selon Gérard Bouchard », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 14, n° 2, 2006, p. 147-164.

BOILY, Frédéric, *Le conservatisme au Québec. Retour sur une tradition oubliée*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.

BOLDUC, Charles, « Métamorphoses de l'Histoire du Canada de F.-X. Garneau », dans Paul Wyczynski, *François-Xavier Garneau. Aspects littéraires de son œuvre*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1966.

BONENFANT, Jean-Charles, *Les Canadiens français et la naissance de la Confédération*, Brochure historique n° 21, Publication de la Société historique du Canada, Ottawa, 1966.

BORDUAS, Paul-Émile, *Refus global et projections libérantes*, Montréal, Éditions Parti Pris, 1977.

BOSKOFF, Alvin « Structure, Function, and Folk Society », *American Sociological Review*, vol. 14, n° 6, 1949, p. 749-758.

BOUCHARD Gérard, « Apogée et déclin de l'idéologie ultramontaine à travers le journal *le Nouveau Monde*, 1867-1900 », dans Fernand Dumont, Jean-Paul Montminy et Jean Hamelin (dirs.), *Idéologies au Canada français, 1850-1900*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1971, p. 117-147.

BOUCHARD, Gérard, « Une nation, deux cultures. Continuités et ruptures dans la pensée québécoise traditionnelle (1840-1960) », dans Gérard Bouchard (dir.), *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 3-50.

BOUCHARD, Gérard, « Familles à prêtres? Familles à sœurs? Parenté et recrutement religieux au Saguenay (1882-1947) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 48, n° 4, 1995, p. 483-508.

BOUCHARD, Gérard, *Quelques arpents d'Amérique: population, économie, famille au Saguenay, 1838-1971*, Montréal, Boréal, 1996.

BOUCHARD, Gérard, « Populations neuves, cultures fondatrices et conscience nationale en Amérique latine et au Québec », dans Gérard Bouchard et Yvan Lamonde (dirs.), *La nation dans tous ses états, Le Québec en comparaison*, Montréal/Paris, Harmattan, 1997, p. 15-54.

BOUCHARD, Gérard, *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, Vlb éditeur, 1999.

BOUCHARD, Gérard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2001.

BOUCHARD, Gérard, *Raison et contradiction. Le mythe au secours de la pensée*, Québec, Éditions Nota bene, 2003.

BOUCHARD, Gérard, « Une crise de la conscience historique. Anciens et nouveaux mythes fondateurs dans l'imaginaire québécois», dans Stéphane Kelly (dir.), *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, Saint-Nicolas, 2003, p. 29-52.

BOUCHARD, Gérard, *Les deux chanoines. Contradiction et ambivalence dans la pensée de Lionel Groulx*, Montréal, Boréal, 2003.

BOUCHARD, Gérard, *La pensée impuissante : échecs et mythes nationaux canadiens-français (1850-1960)*, Montréal, Boréal, 2004.

BOUCHARD, Gérard, « L'imaginaire de la grande noirceur et de la Révolution tranquille : fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 46, n° 3, 2005, p. 411-436.

BOUCHARD, Gérard, « Le Canada français comme période historique », dans Gilles Gagné (dir.), *Le Canada français. Son temps, sa nature, son héritage. Les séminaires Fernand-Dumont*, Québec, Éditions Nota bene, 2006, p. 275-280.

BOUCHARD, Gérard et TAYLOR, Charles, *Fonder l'avenir : le temps de la réconciliation/Building the Future: A Time for Reconciliation*, Québec, Gouvernement du Québec, 2008.

BOUCHARD, Gérard, « Pour une sociologie des mythes sociaux », *Revue européenne de sciences sociales*, vol. 51, n° 1, 2013, p. 95-120.

BOUCHARD, Gérard, *L'interculturalisme : un point de vue québécois*, Montréal, Boréal, 2012.

BOUCHARD, Gérard, « The Small Nation with a Big Dream : Québec national myths (eighteenth-twentieth century », dans Gérard Bouchard (dir.), *National Myths : Constructed Pasts, Contested Presents*, New York, Routledge, 2013, p. 1-23.

BOUCHARD, Gérard, « Précisions au sujet de l'interculturalisme québécois », *Le Devoir*, 12 mars 2015, [En ligne], [http://www.ledevoir.com/societe/actualites-en-societe/434116/double-replique-precisions-au-sujet-de-l-interculturalisme-quebecois]).

BOUCHER, Jacques L et THÉRIAULT, Joseph Yvon (dirs.), *Petites sociétés et minorités nationales. Enjeux politiques et perspectives comparées*, Sainte-Foy, PUL, 2005.

BOURASSA, Henri, « Le Discours de Notre-Dame au Congrès Eucharistique de 1910 », dans *Hommage à Bourassa*, Montréal, Le Devoir, 1952, p. 108-114.

BOURASSA, Henri, « *Troisième période 1923.* Le point tournant de l'anti-séparatisme militant » et « *Quatrième période 1923-1935.* La constance de l'anti-séparatisme », *L'Action nationale*, vol. 53, n°s 9-10, 1964, p. 847-919.

BOURGET, Ignace, *Derniers avis de sa grandeur Mgr. Ignace Bourget, évêque de Montréal, à ses jeunes prêtres*, Montréal, J. B. Rolland & Fils, 1877.

BOURQUE, Gilles et DUCHASTEL, Jules (avec la collaboration de Jacques Beauchemin et Pierre Plante), *Restons traditionnels et progressifs. Pour une nouvelle analyse du discours politique. Le cas du régime Duplessis au Québec*, Montréal, Boréal, 1988.

BOURQUE, Gilles, « Société traditionnelle, société politique et sociologie québécoise, 1945-1980 », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 20, 1993, p. 45-83.

BOURQUE, Gilles, DUCHASTEL, Jules et BEAUCHEMIN, Jacques, *La société libérale duplessiste (1944-1960)*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994.

BOURQUE, Gilles et DUCHASTEL, Jules, « Texte, discours et idéologie », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 73, n° 3, 1995, p. 605-619.

BOURQUE, Gilles, DUCHASTEL, Jules et KUZMINSKI, André, « Grandeurs et misères de la société globale au Québec », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 28, 1997, p. 7-17.

BOURQUE, Gilles, « À propos d'un chaînon manquant. Une note critique », *Recherches sociographiques*, XLII, n° 1, 2001, p. 101-113.

BOURQUE, Gilles, « Histoire, nation québécoise et démocratie. Ou ne nous en sortirons-nous jamais? », dans E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dirs.), *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides, 2007, p. 181-211.

BRÉCHON, Pierre, « Influence de l'intégration religieuse sur les attitudes : analyse comparative européenne », *Revue française de sociologie*, vol. 43, n° 3, 2002, p. 461-483.

BRÉCHON, Pierre, « L'individualisation des sociétés européennes », *Futuribles*, n° 393, 2013, p. 119-136.

BRÉCHON, Pierre, « Religion et valeurs en Europe. Effets sociopolitiques de la dimension religieuse chez les Européens », *Futuribles*, n° 393, 2013, p. 75-87.

BRETON, Raymond, « From ethnic to civic nationalism : English Canada and Quebec », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 11, n° 1, 1988, p. 85-102.

BRUBAKER, Rogers, « Religion and Nationalism : four approaches », *Nations and Nationalism*, vol. 18, n° 1, 2012, p. 2-20.

BRUBAKER, Rogers, *Grounds for Difference*, Cambridge & London, Harvard University Press, 2015.

BRUCE, Steve, *Politics and Religion*, Cambridge et Malden, Polity Press, 2003.

BRUNET, Michel, « Le métahistorien Arnold J. Toynbee et la minorité canadienne-française », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 5, n° 3, 1951, p. 362-372.

BRUNET, Michel, *La Présence anglaise et les Québécois*, Montréal, Les Intouchables, 2009.

BURCHARDT, Marian, WOHLRAB-SAHR, Monika et MIDDEL, Matthias (dirs.), *Multiple Secularities Beyond the West. Religion and Modernity in the Global Age*, Boston & Berlin & Munich, De Gruyer, 2015.

BURELLE, André, *Pierre Elliott Trudeau. L'intellectuel et le politique. Témoignage et archives personnelles d'un conseiller du premier ministre Trudeau*, Montréal, Fides, 2005.

BURKE, Edmond, « Le Très-Honorable Edmond Burke et la religion catholique romaine. Précis d'une conversation entre lui et le Docteur Gibson », *Mélanges religieux*, vol. 1, n° 10, 26 mars 1841, p. 139-143.

BYRNES, Joseph F., *Religious and National Identity in Modern France. Catholic and French Forever*, University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 2005.

CAILLÉ, Alain, « Le politico-religieux. Dix-sept (plus une) thèses embryonnaires écrites dans un esprit de topique sociologique », *Revue du MAUSS*, n° 19, 2002, p. 304-308.

CALDWELL, Gary, « La déconstruction de la culture publique commune », *Recherches sociographiques*, vol. 50, n° 2, 2009, p. 364-376.

CAMBRON, Micheline, « Commentaire de Micheline Cambron », dans Gilles Gagné (dir.), *Le Canada français. Son temps, sa nature, son héritage. Les séminaires Fernand-Dumont*, Québec, Éditions Nota bene, 2006, p. 267-273.

CAMBRON, Micheline, « P.-J.O. Chauveau, lecteur de Garneau », dans Gilles Gallichan, Kenneth Landry et Yves Saint-Jacques (dirs.), *François-Xavier Garneau, une figure nationale*, Québec, Nota Bene, 1998, p. 333-346.

CANET, Raphaël, *Nationalismes et société au Québec*, Outremont, Athéna Édition, 2003.

CARDINAL, Linda et NORMAND, Martin, « Philippe Garigue et le Canada français », *Recherches sociographiques*, vol. 51, n° 3, 2010, p. 389-407.

CARDINAL, Linda et PAPILLON, Martin, « Le Québec et l'analyse comparée des petites nations », *Politique et Sociétés*, vol. 30, n° 1, 2011, p. 75-93.

CAREL, Ivan, « L'invention de la "Grande noirceur" : la voie française », dans Xavier Gélinas et Lucia Ferretti (dirs.), *Duplessis. Son milieu, son époque*, Québec, Septentrion, 2010, p. 36-51.

CARMODY, Pádraig, « The Geography of Small Nation's Journal : Strategy and Scale : Lessons from the Irish Case », *Scottish Geographical Journal*, vol. 124, n° 1, 2008, p. 2-7.

CARON, Jean-François, « Le Québec et la Confédération : le fédéralisme et la théorie du pacte », dans Jean-François Caron et Marcel Martel (dirs.), *Le Canada français et la Confédération. Fondements et bilan critique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2016, p. 29-54.

CASANOVA, José, « Cosmopolitanism, the clash of civilizations and multiple modernities », *Current Sociology*, vol. 59, n° 2, 2011, p. 252-267.

CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1994.

CASGRAIN, Henri-Raymond, *Un contemporain: F.-X. Garneau*, Québec, Duquet, 1866.

CAULIER, Brigitte, VOISINE, Nive et BRODEUR, Raymond, *De l'harmonie tranquille au pluralisme consenti. Une histoire de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l'Université Laval, 1852-2002*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002.

CAULIER, Brigitte, « Developing Christians, Catholics, and Citizens : Quebec Churches and School Religion from the Turn of the Twentieth Century to 1960 », dans Michael Gauvreau et Ollivier Hubert (dirs.), *The Churches and Social Order in Nineteenth- and Twentieth-Century Canada*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2006, p. 175-194.

CAULIER, Brigitte, « Reconquérir le monde moderne par l'eucharistie : les congrès eucharistiques au Québec, 1910-1965 », *Liturgie, foi et culture*, vol. 40, n° 186, 2006, p. 14-18.

CHABOT, Jean-Luc, *La doctrine sociale de l'Église*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

CHABOT, Richard, *Le curé de campagne et la contestation locale au Québec de 1791 aux troubles de 1837-38*, Montréal, Hurtubise HMH, 1975.

CHAMPION, Françoise, « Entre laïcisation et sécularisation : des rapports Église-État dans l'Europe communautaire », *Le Débat*, n° 77, novembre-décembre 1993, p. 40-63.

CHAMPION, Françoise, « Les rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique : essai d'analyse », *Social Compass*, vol. 40, n° 4, décembre 1993, p. 589-609.

CHAPOULIE, Jean-Michel, *La tradition sociologique de Chicago*, Paris, Seuil, 2001.

CHARBONNEAU, François, « Le meilleur pays au monde : le Canada comme idéal moral », *Argument*, vol. 7, no 1, 2004-2005.[en ligne] http://www.revueargument.ca/article/2004-10-01/291-le-meilleur-pays-au-monde-le-canada-comme-ideal-moral.html. Consulté le 18 septembre 2017.

CHARBONNEAU, François, *Une part égale de liberté. Le patriotisme anglais et la révolution américaine*, Montréal, Liber, 2013.

CHARLAND, Thomas-M., « Un projet de journal ecclésiastique de Mgr Lartigue », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 24, 1956-1957, p. 39-53.

CHARRITTON, Pierre, *Le droit des peuples à leur identité. L'évolution d'une question dans l'histoire du christianisme*, Montréal, Fides, 1979.

CHARRON, André, « Catholicisme culturel et identité chrétienne », dans Brigitte Caulier (dir.), *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 157-206.

CHAUSSÉ, Gilles, « Un évêque nationaliste, Mgr Jean-Jacques Lartigue, premier évêque de Montréal », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 35, 1968, p. 9-19.

CHAUSSÉ, Gilles, « Un Évêque mennaisien au Canada : Monseigneur Jean-Jacques Lartigue », dans Nive Voisine et Jean Hamelin (dirs.), *Les ultramontains canadien-français*, Montréal, Boréal Express, 1985, p. 105-120.

CHAUSSÉ, Gilles, « Les Jésuites et le projet de société de Mgr Bourget », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 53, 1986, p. 41-50.

CHAUSSÉ, Gilles, « Lartigue et Lamennais », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 57, n° 3, 1987, p. 81-86.

CHAUVEAU, Pierre-Joseph-Olivier, *François-Xavier Garneau. Sa vie et ses œuvres*, Montréal, Beauchemin & Valois, Libraires Imprimeurs, 1883.

CHAUVEAU, Pierre-Joseph-Olivier, *Histoire du Canada depuis sa découverte jusqu'à nos jours par F.-X Garneau, Notice biographique par M. Chauveau et Table*

analytique par Benjamin Sulte, précédées de Notre histoire, poésie de M. Louis Fréchette, Montréal, Beauchemin, 1883.

CHAUVEAU, Pierre-Joseph-Olivier, « Préface », dans Pierre Chauveau, fils, *Frédéric Ozanam. Sa vie, ses œuvres*, Montréal, C.O. Beauchemin & Fils, Libraires Imprimeurs, 1887, p. V-XX.

CHENAUX, Philippe, *Entre Maurras et Maritain. Une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, Paris, Éditions du Cerf, 1999.

CHENU, Marie-Dominique, *La « doctrine sociale » de l'Église comme idéologie*, Paris, Éditions du Cerf, 1979.

CHEVRIER, Marc, *La République québécoise. Hommages à une idée suspecte*, Montréal, Boréal, 2012.

CHIROT, Daniel (dir.), *The Origins of Backwardness in Eastern Europe. Economics & Politics from the Middle Ages until the Early Twentieth Century*, Berkeley, Los Angeles et Oxford, University of California Press, 1989.

CHRISTIANO, Kevin J., « The Trajectory of Catholicism in Twentieth-Century Québec », dans Leslie Woodcock Tentler (dir.), *The Church Confronts Modernity. Catholicism since 1950 in the United States, Ireland, & Québec*, Washington, The Catholic University of America Press, 2007, p. 21-61.

CIUFO, Carly Lynn, *PARTI*PRIESTS *and* FRÈRE*QUISTES?* Parti Pris, *the* Front de libération du Québec, *and the Catholicity of Québécois Anticlericalism, 1963-1970*, mémoire de maîtrise en histoire, Queen's University, 2012.

CLARK, Christopher, « The New Catholicism and the European culture wars », dans Christopher Clark et Wolfram Kaiser (dirs.), *Culture Wars : Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 11-46.

CLÉMENT, Marcel, *Enquête sur le nationalisme*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1957.

CLOUTIER, Yvan, « De quelques usages québécois de Maritain : la génération de *La Relève* », dans Benoît Melançon et Pierre Popovic (dirs.), *Saint-Denys Garneau et* La Relève, Montréal, Fides, 1995, p. 59-79.

CLOUTIER, Yvan, « L'influence de Maritain : un déterminant de la réception de Vatican II au Québec », dans Gilles Routhier (dirs.), *L'Église canadienne et Vatican II*, Montréal, Fides, 1997, p. 397-411.

CLOUTIER, Yvan, « Maritain, Mounier et le Québec : une tutelle éditoriale », dans Claude Hauser et Yvan Lamonde (dirs.), *Regards croisés entre le Jura, la Suisse romande et le Québec*, Saint-Nicolas, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 223-235.

COLLECTIF, « Manifeste pour un Québec pluraliste », *Le Devoir*, 3 février 2010.

COLLECTIF, *« Déclaration des Intellectuels pour la laïcité – Pour un Québec laïque et pluraliste », Le Devoir*, 16 mars 2010.

COMEAU, Robert, COOPER, Daniel et VALLIÈRES, Pierre (dirs.), *FLQ : un projet révolutionnaire. Lettres et écrits felquistes (1963-1982)*, Outremont, VLB Éditeur, 1990.

COMEAU, Robert, « La tentation fasciste du nationalisme canadien-français avant la guerre, 1936-1939 », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 3, n°s 3-4, 1995, p. 159-167.

Comité de théologie de l'Assemblée des Évêques du Québec, *Mission de l'Église et culture québécoise. Réflexion sur les liens entre foi et culture*, Montréal, Fides, 1992.

Comité sur les affaires religieuses, *Le cheminement spirituel des élèves. Un défi pour l'école laïque, avis au ministre de l'Éducation, du Loisir et du Sport*, février 2017, en ligne :
http://www.education.gouv.qc.ca/fileadmin/site_web/documents/PSG/aff_religieuses/AvisCheminementSpirituel_f.pdf

COMPAGNON, Antoine, *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*, Paris, Éditions Gallimard, 2005.

CONDEMINE, Odette, « F.-X. Garneau – poète », dans Paul Wyczynski (dir.), *François-Xavier Garneau. Aspects littéraires de son œuvre*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1966, p. 9-43.

CONGAR, Yves, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Éditions du Cerf, 1950.

CORCORAN, James I. W., « Henri Bourassa et la guerre sud-africaine », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 18, n° 3, 1964, p. 343-356.

CORCORAN, James I. W., « Henri Bourassa et la guerre sud-africaine (suite) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 19, n° 1, 1965, p. 84-105.

CORCORAN, James I. W., « Henri Bourassa et la guerre sud-africaine (suite et fin) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 19, n° 3, 1965, p. 414-442.

CORNETT, Norman F., *The Role of Religion in Lionel Groulx's Nationalist Thought*, Thèse de doctorat, McGill University, 2002.

CORNETT, Norman F., « Les deux chanoines: contradiction et ambivalence dans la pensée de Lionel Groulx », *The Canadian Historical Review*, vol. 86, n° 1, 2005, p. 120-122.

CORNETT, Norman F., « Théologie, Incarnation et nationalisme chez Lionel Groulx », dans Robert Boily (dir.), *Un héritage controversé. Nouvelles lectures de Lionel Groulx*, Montréal, Vlb éditeur, 2005, p. 65-82.

COT, Jean-Pierre et MOUNIER, Jean-Pierre, *Pour une sociologie politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1974.

COURTOIS, Charles-Philippe, *Trois mouvements intellectuels québécois et leurs relations françaises : l'Action française, « La Relève » et « La Nation »*, Thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2007.

COURTOIS, Charles-Philippe, « Cité libre, Duplessis et une vision tronquée du Québec », dans Xavier Gélinas et Lucia Ferretti (dirs.), *Duplessis. Son milieu, son époque*, Québec, Septentrion, 2010, p. 52-75.

COURTOIS, Charles-Philippe, « La résurgence de l'idée d'indépendance », dans Robert Comeau, Charles-Philippe Courtois et Denis Monière (dirs.), *Histoire intellectuelle de l'indépendantisme québécois, tome 1, 1834-1968*, Montréal, Vlb éditeur, 2010, p. 75-85.

COUSINEAU, Jacques, *L'Église d'ici et le social, 1940-1960*, Montréal, Bellarmin, 1982.

COUTEL, Charles et ROTA, Olivier (dirs.), *Deux personnalistes en prise avec la modernité : Jacques Maritain et Emmanuel Mounier*, Arras Cedex, Artois Presses Université, 2012.

COUTURE, Claude, « Révisionnisme, américanité, postcolonialisme et minorités francophones », *Francophonies d'Amérique*, n° 26, 2008, p. 41-62.

COUTURE, Michel, « Le Mouvement mennaisien », dans *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, Rapport 1939-1940*, 1940, p. 67-87.

COUTURE, Yves, *La terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécois*, Montréal, Liber, 1994.

COUVRAT, Christine et THÉRIAULT, Joseph Yvon (dirs.), *Les formes contemporaines du populisme*, Outremont, Athéna Éditions, 2014.

DALY, Gabriel, *Transcendance and Immanence. A Study in Catholic Modernism and Integralism*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

DAMIEN, Claude-Bélanger, « L'abbé Lionel Groulx et la crise sentinelliste », *Mens*, vol. 1, n° 1, 2000, p. 7-36.

DANDURAND, Pierre et MAHEU, Louis, « Préface à l'édition française », dans Hubert Guindon, *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*, Montréal, Les Éditions Saint-Martin, 1990, p. vii-xii.

DARD, Olivier, « De la rue de Rome au Canada français : influences ou transferts? », *Mens*, vol. 8, n° 1, 2007, p. 7-66.

DAVIE, Grace, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, New York, Oxford University Press, 2005.

DE KONINCK, Charles, *La primauté du bien commun. Œuvres de Charles De Koninck. Tome II*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010.

DE MAEYER, Jan, « The Concept of Religious Modernisation », dans Jan De Maeyer et *al.* (dirs.), *Religion, Children's Literature and Modernity in Western Europe, 1750-2000*, Leuven, Leuven University Press, 2005, p. 41-50.

DE MONTCLOS, Xavier, « Lavigerie, le christianisme et la civilisation », dans Jean-René Derré, Jacques Gadille, Xavier de Montclos et Bernard Plongeron (dirs.), *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Éditions Beauchesne, p. 309-348.

DEFERME, Jo, « The Influence of Catholic Socio-Political Theory on the Foundations of the Belgian Welfare State. The Case of Subsidized Liberty (Late Nineteenth Century) », dans Jan De Mayer et Vincent Viaene (dirs.), *World Views and Worldly Wisdom / Visions et expériences du monde. Religion, ideology and*

politics, 1750-2000 / Religion, idéologie et politique, 1750-2000, Leuven, Leuven University Press, 2016, p. 89-103.

DELANTY, Gerard, « An Interview with S.N. Eisenstadt. Pluralism and the Multiple Forms of Modernity », *European Journal of Social Theory*, vol. 7, n° 3, 2004, p. 391-404.

DELISLE, Esther, *Le traître et le Juif : Lionel Groulx, Le Devoir, et le délire du nationalisme d'extrême droite dans la province de Québec 1929-1939*, Montréal, L'Étincelle, 1992.

DELSOL, Chantal, *L'État subsidiaire. Ingérence et non-ingérence de l'État : le principe de subsidiarité aux fondements de l'histoire européenne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

DELSOL, Chantal et MASLOWSKI, Michel, *Histoire des idées politiques de l'Europe centrale*, Paris, Presses universitaires de France, 1998.

DELSOL, Chantal, MASLOWSKI, Michel et NOWICKI, Joanna, *Mythes et symboles politiques en Europe centrale*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

DELSOL, Chantal et MATTÉI, Jean-François (dirs.), *L'identité de l'Europe*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.

DELSOL, Chantal, *La haine du monde – Totalitarismes et postmodernité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2014.

DELSOL, Chantal, *Populisme: les demeurés de l'Histoire*, Paris, Éditions du Rocher, 2015.

DEMERATH, N. J., « The Rise of "Cultural Religion" in European Christianity : Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden », *Social Compass,* vol. 47, n° 1, 2000, p. 127-139.

DENAULT, Bernard et LÉVESQUE, Benoît, *Éléments pour une sociologie des communautés religieuses du Québec*, Montréal et Sherbrooke, Presses de l'Université de Montréal / Université de Sherbrooke, 1975.

DENIS, Claude, « La Patrie et son nom. Essai sur ce que veut dire le Canada français », *Francophonies d'Amérique*, n° 6, 1996, p. 185-198.

DERRÉ, Jean-René, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique, 1824-1834*, Paris, Librarie C. Klincksieck, 1962.

DÉSAUTELS, Éric, *Le processus de sécularisation: l'implication des élites catholiques laïques*, mémoire de maîtrise en sociologie, Université de Montréal, 2010.

DESAUTELS, Éric, « Échanges, adaptations et traductions dans l'histoire missionnaire : les Soeurs blanches au Canada français (1903-2013) », *Études d'histoire religieuse*, vol. 80, n°s 1-2, 2014, p. 43-62.

DESBIENS, Jean-Paul, *Les insolences du Frère Untel*, Montréal, Les Éditions de l'Homme, 1988.

DÉSILETS, Andrée, *Hector-Louis Langevin. Un père de la Confédération canadienne (1826-1906)*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1969.

DION, Gérard et O'NEIL, Louis, *Le chrétien et les élections*, Montréal, Les Éditions de l'Homme, 1960.

DION, Léon, *Le bill 60 et la société québécoise*, Montréal, Éditions HMH, 1967.

DION, Léon, *Nationalismes et politique au Québec*, Montréal, Hurtubise HMH, 1975.

DION, Léon, *Québec (1945-2000). Tome II. Les intellectuels et le temps de Duplessis*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993.

DIONNE, Patrick, « Éclaircissements sur les prétendues mauvaises fréquentations littéraires de Lionel Groulx : le cas de Charles Maurras et de *L'Action française* de Paris », *Études d'histoire religieuse*, n° 74, 2008, p. 7-27.

DOBBELAERE, Karel, « Secularization : A Multi-Dimensional Concept », *Current Sociology*, vol. 29, n° 2, 1981, p. 3-153.

DOBBELAERE, Karel, *Secularization : An Analysis at Three Levels*, Bruxelles, P.I.E.-Peter Lang, 2002.

DOFNY, Jacques et RIOUX, Marcel, « Les classes sociales au Canada français », *Revue française de Sociologie*, vol. 3, n° 3, 1962, p. 290-300.

DORAIS, François-Olivier, « Jacqueline Low et Gary Bowden (dir.), The Chicago School Diaspora. Epistemology and Substance, McGill-Queen's University Press, 2013, 398 p. », *Recherches sociographiques*, vol. 562, n° 2-3, 2015, p. 535–538.

DORAIS, François-Olivier, « Marcel Trudel et Guy Frégault : regards sur une amitié intellectuelle », *Recherches sociographiques*, vol. 57, n° 2-3, 2016, p. 523-552.

DORAIS, François-Olivier, « Classifier et organiser la production historiographique au Québec : réflexions critiques autour de la notion d'"école historique" », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 24, n° 3, 2016, p. 158-176.

DORAIS, François-Olivier, « La querelle Maheux/Groulx. Retour sur une controverse bien de chez nous », *Argument. Exclusivités web 2017*, http://www.revueargument.ca/article/1969-12-31/701-la-querelle-maheuxgroulx-retour-sur-une-controverse-bien-de-chez-nous.html. Consulté le 18 septembre 2017.

DU BERGER, Jean, « Tradition et constitution d'une mémoire collective », dans Mathieu Jacques (dir.), *La mémoire dans la culture*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1995, p. 43-77.

DUMAS, Alexandre, « L'entente Villeneuve-Duplessis. Constructions historiques et réalités », *Études d'histoire religieuse*, vol. 80, n°s 1-2, 2014, p. 5-21.

DUMAS, Alexandre, «"Influence indue" : La participation du clergé catholique aux élections québécoises de 1935 », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 22, n° 2, 2014, p. 139-150.

DUMONT, Fernand, « L'étude systématique de la société globale canadienne-française », *Recherches sociographiques*, vol. 3, n° 1-2, 1962, p. 277-292.

DUMONT, Fernand, *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, Ottawa, Éditions HMH, 1964.

DUMONT, Fernand, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1968.

DUMONT, Fernand, « L'étude systématique de la société globale canadienne-française », dans Marcel Rioux et Yves Martin (dirs.), *La société canadienne-française*, Montréal, Éditions Hurtubise, 1971, p. 389-404.

DUMONT, Fernand, « Quelques réflexions d'ensemble », dans Fernand Dumont, Jean-Paul Montminy et Jean Hamelin (dirs.), *Idéologies au Canada français, 1850-1900*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1971, p. 1-12.

DUMONT, Fernand, *La vigile du Québec. Octobre 1970 : l'impasse?*, Ottawa, Hurtubise HMH, 1971.

DUMONT, Fernand, « Idéologie et conscience historique dans la société canadienne-française au XIXe siècle », dans Jean-Paul Bernard (dir.), *Les idéologies québécoises au 19e siècle*, Montréal, Boréal Express, 1973, p. 61-82.

DUMONT, Fernand, « Du début du siècle à la crise de 1929 : un espace idéologique », dans Fernand Dumont, Jean Hamelin, Fernand Harvey et Jean-Paul Montiminy (dirs.), *Idéologies au Canada français, 1900-1929*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1974, p. 1-14.

DUMONT, Fernand, *Les idéologies*, Paris, Presses Universitaires de France, 1974.

DUMONT, Fernand, « Le projet d'une histoire de la pensée québécoise », dans Claude Panaccio et Paul-André Quintin (dirs.), *Philosophie au Québec*, Montréal, Bellarmin-Desclée, 1976.

DUMONT, Fernand, « Actualité de Lionel Groulx », dans Maurice Filion (dir.), *Hommage à Lionel Groulx*, Montréal, Leméac, 1978, p. 60-69.

DUMONT, Fernand, « Les années 30 : la première Révolution tranquille », dans Fernand Dumont, Jean-Paul Montminy et Jean Hamelin (dirs.), *Idéologies au Canada français, 1930-1939*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1978, p. 1-20.

DUMONT, Fernand, « Crise d'une Église, crise d'une société », dans Fernand Dumont, Jacques Grand'Maison, Jacques Racine et Paul Tremblay (dirs.), *Situation et avenir du catholicisme québécois. Entre le temple et l'exil*, Montréal, Leméac, 1982, p. 11-48.

DUMONT, Fernand, « Mutations de la culture religieuse dans le Québec francophone », dans W. Westfall, L. Rousseau, F. Harvey et J. Simpson (dirs.), *Religion/Culture Comparative Canadian Studies. Études canadiennes comparées*, Association des études canadiennes, vol. 7, 1985, p. 10-21.

DUMONT, Fernand et HARVEY, Fernand, « La recherche sur la culture », *Recherches sociographiques,* vol. 26, n°s 1-2, 1985, p. 85-118.

DUMONT, Fernand, « Histoire du catholicisme québécois, histoire d'une société », *Recherches sociographiques*, vol. 27, n° 1, 1986, p. 115-125.

DUMONT, Fernand, *L'institution de la théologie. Essai sur la situation du théologie*, Montréal, Fides, 1987.

DUMONT, Fernand, « Y a-t-il une tradition intellectuelle au Québec? », dans Nadine Pirotte (dir.), *Penser l'éducation. Nouveaux dialogues avec André Laurendeau*, Montréal, Boréal, 1989, p. 67-72.

DUMONT, Fernand, « De quelques obstacles à la prise de la conscience chez les Canadiens français », *Cité libre*, n° 19, janvier 1958, dans Yvan Lamonde (dir.) en collaboration avec Gérard Pelletier, *Cité Libre. Une anthologie*, Montréal, Éditions Alain Stanké, 1991, p. 293-299.

DUMONT, Fernand, « Idéologie, historiographie, littérature : l'interprétation des sociétés globales », *Paragraphes*, n° 8, 1992, p. 35-45.

DUMONT, Fernand, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993.

DUMONT, Fernand, *L'avenir de la mémoire*, Montréal, Nuit blanche éditeur, 1995.

DUMONT, Fernand, *Raisons communes*, Montréal, Éditions Boréal, 1995.

DUMONT, Fernand, *Une foi partagée*, Boucherville, Éditions Bellarmin, 1996.

DUMONT, Louis, *Homo hierarchicus : le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard, 1966.

DUMONT, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Éditions du Seuil, Paris, 1985.

DUMONT, Micheline et MALOUIN, Marie-Paule, « Évolution et rôle des congrégations religieuses enseignantes féminines au Québec, 1840-1960 », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 50, n° 1, 1983, p. 201-230.

DUPUIS, Jean-Claude, « La pensée économique de *L'Action française* (1917-1928) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 47, n° 2, 1993, p. 193-219.

DUPUIS, Jean-Claude, « La pensée religieuse de *L'Action française* (1917-1928) », *Études d'histoire religieuse*, vol. 59, 1993, p. 73-88.

DUPUIS, Jean-Claude, « La pensée politique de *L'Action française* de Montréal (1917-1928) », *Les Cahiers d'histoire du Québec au XXe siècle*, n° 2, 1994, p. 97-115.

DUPUIS, Jean-Claude, *Mgr Elzéar-Alexandre Taschereau et le catholicisme libéral au Canada français (1850-1898)*, thèse doctorale, Département d'histoire, Université Laval, 2006.

DURKHEIM, Émile, *Leçons de sociologie*, Presses Universitaires France, Paris, 1950.

DURKHEIM, Émile, *Sociologie et philosophie*, PUF, Paris, 1967.

DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

DURKHEIM, Émile, *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

DUROCHER, René, « Henri Bourassa, les évêques et la guerre de 1914-1918 », *Historical Papers / Communications historiques*, vol. 6, n° 1, 1971, p. 248-275.

DUSSAULT, Gabriel, « Dimensions messianiques du catholicisme québécois au dix-neuvième siècle», dans W. Westfall, L. Rousseau. F. Harvey et J. Simpson (dirs.), *Religion/Culture Comparative Canadian Studies. Études canadiennes comparées*, n° 7, 1985, p. 64-71.

EID, Nadia F., «*Les Mélanges religieux* et la révolution romaine de 1848», dans Fernand Dumont, Jean-Paul Montminy et Jean Hamelin (dirs.), *Idéologies au Canada français, 1850-1900,* Québec, Presses de l'Université Laval, 1971, p. 93-116.

EID, Nadia F., *Le clergé et le pouvoir politique au Québec. Une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIXe siècle*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, 1978.

EID, Paul *et al.* (dirs.), *Appartenances religieuses, appartenance citoyenne : un équilibre en tension*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009.

EISENSTADT, Shmuel N., *Modernization : Protest and Change*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1966.

EISENSTADT, Shmuel N., *Israeli Society*, New York, Basic Books, 1967.

EISENSTADT, Shmuel N., *Tradition, Change and Modernity*, New York, John Wiley & Sons, 1973.

EISENSTADT, Shmuel et ROKKAN, Stein (dirs.), *Building states and nations*, Beverly Hills, Sage Publications, 1973.

EISENSTADT, Shmuel N. et GRAUBARD, Stephan R. (dirs.), *Intellectuals and Tradition*, New York, Humanities Press, 1973.

EISENSTADT, Shmuel N. (dir.), *Post-Traditional Societies*, New York, Norton, 1974.

EISENSTADT, Shmuel, « Sociological Characteristics and Problems of Small States: A Research Note », *The Jerusalem Journal of International Relations*, vol. 2, n° 2, 1976-1977, p. 35-50.

EISENSTADT, Shmuel, « Reflections on Centre-Periphery Relations and Small European States », dans R. Alapuro et *al.* (dirs.), *Small States in Comparative Perspective – Essays for Erik Allardt*, Norwegian University Press, 1985, p. 41-49.

EISENSTADT, Shmuel N., « Max Weber on Western Christianity and the Weberian Approach to Civilizational Dynamics », *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, vol. 14, n° 2, 1989, p. 203-224.

EISENSTADT, Shmuel N., « Cultural Tradition, Historical Experience and Social Change: The Limits of Convergence », dans *The Tanner Lectures on Human Values* XI, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990, p. 443-505.

EISENSTADT, Shmuel N., *Jewish Civilization: The Jewish Historical Experience in a Comparative Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1992.

EISENSTADT, Shmuel N., « Small States in the 'Post-Modern' Era », dans A. Waschkuhn (dir.), *Kleinstaat*, Liechtenstein Politische Schriften, n° 16, 1993, p. 41-49.

EISENSTADT, Shmuel N., *Les antinomies de la modernité : les composantes jacobines de la modernité et du fondamentalisme: hétérodoxies, utopisme et jacobinisme dans la constitution des mouvements fondamentalistes*, Paris, L'Arche, 1997.

EISENSTADT, Shmuel N., *Paradoxes of Democracy: Fragility, Continuity, and Change*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999.

EISENSTADT, Shmuel N., « The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of "Multiple Modernities" », *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 29, n° 3, 2000, p. 591-611.

EISENSTADT, Shmuel N., « The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization », *International Sociology*, vol. 16, n° 3, 2001, p. 320-340.

EISENSTADT, Shmuel N., « "Israeli Society – Between Revolutionary Visions and Great Creative Potential and between a Small Provincial Society in which Public and Political Processes Fossilize" – un entretien avec Shmuel Noah Eisenstadt, par Ami Buganim et Mariana Kronfeld », dans *Mahshavot Yisrael : Conversations with Philosophers and Authors regarding Judaism, Zionism and Israel*, Jerusalem, The Jewish Agency for Israel and Sifrei Hemed, 2003.

EISENSTADT, Shmuel N., *Comparative Civilizations & Multiple Modernities. A Collection of Essays by S.N. Eisenstadt*, 2 vol. , Brill, Leiden-Boston, 2003.

EISENSTADT, Shmuel N., *Explorations in Jewish historical experience : the civilizational dimension*, Leiden and Boston, Brill, 2004.

EISENSTADT, Shmuel N., « Tensions as Resources in Jewish Historical Civilizational Experience », *European Journal of Sociology*, vol. 50, n° 2, 2009, p. 233-271.

FALARDEAU, Jean-Charles, « The Parish as an Institutional Type », *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, vol. 15, n° 3, 1949, p. 353-367.

FALARDEAU, Jean-Charles, « Les recherches de sociologie religieuse au Canada », *Lumen Vitae*, 1951, p. 127-142.

FALARDEAU, Jean-Charles, « Rôle et importance de l'Église au Canada français », *Esprit*, n°s 193-194, 1952, p. 214-229.

FALARDEAU, Jean-Charles, « Les recherches religieuses au Canada français », *Recherches sociographiques*, vol. 3, n°s 1-2, 1962, p. 209-228.

FALARDEAU, Jean-Charles, « Les paroisses dans nos villes: aujourd'hui et demain », *Communauté chrétienne*, vol. 4, n° 24, 1965, p. 481-489.

FALARDEAU, Jean-Charles, « Des élites traditionnelles aux élites nouvelles », *Recherches sociographiques*, vol. 7, n°s 1-2, 1966, p. 131-145.

FALARDEAU, Jean-Charles, *Léon Gérin et l'habitant de Saint-Justin*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1968.

FALARDEAU, Jean-Charles, « La paroisse canadienne-française au XVIIe siècle », dans Marcel Rioux et Yves Martin (dirs.), *La société canadienne-française*, Montréal, Hurtubise HMH, 1971, p. 33-43.

FALARDEAU, Jean-Charles, « Rôle et importance de l'Église au Canada français », dans Marcel Rioux et Yves Martin (dirs.), *La société canadienne-française*, Montréal, Hurtubise HMH, 1971, p. 349-361.

FARRELL, John K. A., « Roman Catholic Influences Supporting Canadian Confederation », *The Catholic Historical Review*, vol. 55, n° 1, 1969, p. 7-25.

FAUCHER, Albert et LAMONTAGNE, Maurice, « Histoire de l'industrialisation », dans René Durocher et Paul-André Linteau (dirs.), *Le « Retard » du Québec et l'infériorité économique des Canadiens français*, Montréal, Éditions du Boréal Express, 1971, p. 25-42.

FECTEAU, Jean-Marie, *La liberté du pauvre. Sur la régulation du crime et de la pauvreté au XIXe siècle québécois*, Montréal, Vlb Éditeur, 2004.

FERENCZI, Thomas (dir.) *Religion et politique. Une liaison dangereuse?*, Éditions Complexe, Paris, 2003.

FERRARA, Alessandro, « From Multiple Modernities to Multiple Democracies », dans Massimo Rosati et Kristina Stoeckl (dirs.), *Multiple Modernities and Postsecular Societies*, Farnham, Ashgate, 2012, p. 17-40.

FERRETTI, Lucia, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Boréal, 1999.

FERRETTI, Andrée et MIRON, Gaston (dirs.), *Les grands textes indépendantistes. Écrits, discours et manifestes québécois, 1774-1992*, Montréal, L'Hexagone, 2004.

FERRETTI, Lucia, « Maintenant après », *Les Cahiers de lecture de* L'Action nationale, vol. 7, n° 1, 2012, p. 21-22.

FLOUCAT, Yves, *Maritain ou le catholicisme intégral et l'humanisme démocratique*, Paris, Pierre Téqui éditeur, 2003.

FOISY-GEOFFROY, Dominique, « Esdras Minville et le nationalisme économique, 1923-1939 », *Mens*, vol. 1, n° 1, 2000, p. 53-55.

FOISY-GEOFFROY, Dominique, « "La vocation de la race française en Amérique", de Monseigneur Louis-Adolphe Paquet », *Mens*, vol. 3, n° 1, 2002, p. 61-95.

FOISY-GEOFFROY, Dominique, « Le Rapport de la Commission Tremblay (1953-1956), testament politique de la pensée traditionaliste canadienne-française », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 60, n° 3, 2007, p. 257-294.

FOISY, Catherine, « Relire le catholicisme québécois au XXe siècle à partir des "remarquables oubliés" que sont devenus les missionnaires », *Québec français*, n° 172, 2014, p. 36-38.

FOISY, Catherine, « De l'Afrique au Québec : les réseaux missionnaires comme vecteurs d'intégration socio-ecclésiale », vol. 81, n°s 1-2, 2015, p. 165-176.

FORD, Caroline, « Review : Religion and Popular Culture in Modern Europe », *The Journal of Modern History*, vol. 65, n° 1, 1993, p. 152-175.

FORET, François et ITÇAINA, Xabier (dirs.), *Politics of Religion in Western Europe. Modernities in Conflict?*, New York, Routledge, 2012.

FORET, François, *Religion and politics in the European Union : the secular canopy*, New York, Cambridge University Press, 2015.

FORTIN, Gérard, « Une société globale à la recherche d'elle-même », *Recherches sociographiques*, vol. 8, n° 1, 1967, p. 7-13.

FOSTER, George M., « What Is Folk Culture? », *American Anthropologist*, vol. 55, 1953, p. 159-173.

FOSTER, George M., « Peasant Society and the Image of Limited Good », *American Anthropologist*, vol. 67, 1965, p. 293-315.

FOUCHER, Louis, *La philosophie catholique en France au XIXe siècle*, Paris, Libraire philosophique J. Vrin, 1955.

FOURIE, Elsje, « A future for the theory of multiple modernities : Insights from the new modernization theory », *Social Science Information*, vol. 51, n° 1, 2012, p. 52-69.

FOURNIER, Daniel, « Colette moreux, Douceville en Québec. La modernisation d'une tradition », *Recherches sociographiques*, vol. 25, n° 2, 1984, p. 297-302.

FOURNIER, Marcel, « La sociologie québécoise contemporaine », *Recherches sociographiques*, vol. 15, n°s 2-3, 1974, p. 167-199.

FOURNIER, Marcel, « Autour de la spécificité », *Possibles*, vol. 8, n° 1, 1983, p. 85-112.

FOURNIER, Marcel, *L'entrée dans la modernité. Science, culture et société au Québec*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1986.

FOURNIER, Marcel, « Quebec Sociology and Quebec Society : The Construction of a Collective Identity », *The Canadian Journal of Sociology / Cahiers canadiens de sociologie*, vol. 26, n° 3, 2001, p. 333-347.

FRÉGAULT, Guy, « Actualité de Garneau », *L'Action universitaire*, vol. 11, n° 7, mars 1974, p. 8-16.

FRIEDLAND, Roger, « Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation », *Annual Review of Sociology*, vol. 27, 2001, p. 125-152.

FROIDEVAUX, Camille, *Ernst Troeltsch, la religion chrétienne et le monde moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 1999.

FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Flammarion, France, 1992.

FURET, François, *Religion and politics in the European Union: the secular canopy*, New York, Cambridge University, 2015.

GABOURY, Jean-Pierre, *Le nationalisme de Lionel Groulx*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1970.

GADILLE, Jacques, « L'ultramontanisme français au XIXe siècle », dans Nive Voisine et Jean Hamelin (dirs.), *Les ultramontains canadiens-français. Études d'histoire religieuse présentées en hommage au professeur Philippe Sylvain, Montréal, Boréal Express*, 1985, p. 67-104.

GAGNÉ, Armand, « Le siège métropolitain et la naissance de la Confédération », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 34, 1967, p. 41-54.

GAGNÉ, Gilles (dir.), *L'antilibéralisme au Québec au XXe siècle*, Québec, Éditions Nota bene, 2001.

GAGNÉ, Gilles et LANGLOIS, Simon, *Les raisons fortes. Nature et signification de l'appui à la souveraineté du Québec*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2002.

GAGNÉ, Gilles et WARREN, Jean-Philippe, *Sociologie et valeurs. Quatorze penseurs québécois du XXe siècle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2003.

GAGNON, Alain G. et IACOVINO, Raffaele, *Federalism, Citizenship, and Quebec : Debating Multinationalism*, Toronto, University of Toronto Press, 2007.

GAGNON, Alain-G., *La raison du plus fort. Plaidoyer pour un fédéralisme multinational*, Montréal, Québec-Amérique, 2008.

GAGNON, Alain G. et al., *Rapport présenté au ministère de l'Immigration, de la Diversité et de l'Inclusion en vue d'élaborer un nouvel énoncé de politique, Montréal*, 23 octobre 2014.

GAGNON, Alain-G. et SANSCHAGRIN, David (dirs.), *La politique québécoise et canadienne : une approche pluraliste*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2014.

GAGNON, Alain G. et MATHIEU, Félix, « La richesse des (petites) nations et l'agir hospitalier » en ligne : http://www.academia.edu/26224098/LA_RICHESSE_DES_PETITES_NATIONS_ET_LAGIR_HOSPITALIER

GAGNON, Bernard, « La culture publique commune : une notion vague », *Recherches sociographiques*, vol. 50, n° 2, 2009, p. 345-347.

GAGNON, Bernard (dir.), *La diversité québécoise en débat. Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Québec Amérique, 2011.

GAGNON, Nicole, « Fernand Dumont et la conscience historique », *Possibles*, vol. 18, n° 2, 1994, p. 126-136.

GAGNON, Nicole, « Des lignes de force à reconstituer dans notre tradition intellectuelle », *Mens*, vol. 4, n° 2, 2004, p. 321-333.

GAGNON, Serge et HARDY, René, « Présentation », dans Serge Gagnon et René Hardy (dirs.), *L'Église et le village au Québec, 1850-1930*, Montréal, Éditions Leméac, 1979, p. 9-33.

GAGNON, Serge et LEBEL-GAGNON, Louise, « Le milieu d'origine du clergé québécois 1775-1840 : mythes et réalités », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 37, n° 3, 1983, p. 373-397.

GAGNON, Serge, *Plaisir d'amour et crainte de Dieu. Sexualité et confession au Bas-Canada*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1990.

GALAND, Olivier et LEMEL, Yannick, *Valeurs et cultures en Europe*, Paris, La Découverte, 2007.

GALARNEAU, Claude, « L'abbé Joseph-Sabin Raymond et les grand romantiques français (1834-1857) », *Rapport de la Société historique du Canada*, vol. 42, n° 1, 1963, p. 81-88.

GALLIGHAN, Gilles, « Le romantisme et la culture politique au Bas-Canada », dans Maurice Lemire (dir.), *Le romantisme au Canada*, Québec, Nuit Blanche Éditeur, 1993, p. 119-131.

GARANT, Élisabeth (dir.), *Justice sociale, ouverture et nationalisme au Québec*, Montréal, Novalis, 2013.

GARANT, Patrice, « La confessionnalité ou la laïcité du système scolaire public québécois », dans Pierre W. Bélanger et Guy Rocher (dirs.), *École et société au Québec. Éléments d'une sociologie de l'éducation*, Montréal, Éditions HMH, 1970, p. 433-456.

GARIGUE, Philippe « French Canadian Kinship and Urban Life », *American Anthropologist*, vol. 58, n° 6, 1956, p. 1090-1101.

GARIGUE, Philippe, « Mythes et réalités dans l'étude du Canada français », *Contributions à l'étude des sciences de l'homme*, n° 3, 1956, p. 123-131.

GARIGUE, Philippe, « St. Justin : A Case-Study in Rural French-Canadian Social Organization », *The Canadian Journal of Economics and Political Science / Revue canadienne d'économique et de science politique*, vol. 22, n° 3, 1956, p. 301-318.

GARIGUE, Philippe, « Évolution et continuité dans la société canadienne-française », *Culture*, XVIII, 1957, p. 379-392.

GARIGUE, Philippe, « Une enquête sur l'industrialisation de la province de Québec : Schefferville », *L'Actualité économique*, vol. 33, n° 3, 1957, p. 419-436.

GARNEAU, François-Xavier, *Histoire du Canada*, tome 1, Québec, Imprimerie de N. Aubin, 1845.

GARNEAU, François-Xavier, *Histoire du Canada depuis sa découverte jusqu'à nos jours*, Tome 3, Québec, Imprimerie de Fréchette et Frères, 1848.

GARNEAU, François-Xavier, *Histoire du Canada*, tome 4, Imp. par John Lovell, 1852.

GARNEAU, François-Xavier, *Histoire du Canada*, tome 2, 3e édition, 1859.

GARNEAU, François-Xavier, *Voyage en Angleterre et en France dans les années 1831, 1832 et 1833*, édition établie par Paul Wyczynski, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1968 [1854].

GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

GAUCHET, Marcel, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, 1998.

GAUCHET, Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.

GAUCHET, Marcel, *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005.

GAUCHET, Marcel, *Le nouveau monde. L'avènement de la démocratie IV*, Paris, Gallimard, 2017.

GAUTHIER, Gilles, « La généalogie de la position fédéraliste de Claude Ryan au Devoir », *Politique et Sociétés*, vol. 29, n° 3, 2010, p. 77-95.

GAUVREAU, Michael, *The Catholic Origins of the Quiet Revolution*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2005.

GAUVREAU, Michael, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008.

GAUVREAU, Michael, « Catholicisme, nationalisme et fédéralisme dans la pensée de Claude Ryan : La contribution de l'Action catholique, 1945-1964 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 62, nos 3-4, 2009, p. 429-472.

GAUVREAU, Michael, « Les "nouveaux" réseaux catholiques de Claude Ryan : le changement de cap de l'Action catholique canadienne (1950-1962) », *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, n° 1, 2013, p. 45-57.

GAUVREAU, Michael, « Diagnostiquer la "schizophrénie spirituelle" du Canada français : la politique spirituelle de Claude Ryan, 1952-1958 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 67, nos 3-4, 2014, p. 375-401.

GAUVREAU, Michael, « Construire une "crise religieuse" », dans Solange Lefebvre, Céline Béraud, E.-Martin Meunier (dirs.), *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, p. 192-211.

GÉLINAS, Xavier, *La droite intellectuelle québécoise et la Révolution tranquille*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2007.

GÉLINAS, Xavier et FERRETTI, Lucia, *Duplessis. Son milieu, son époque*, Québec, Septentrion, 2010.

GELLNER, Ernest et SMITH, Anthony D., « The Nation : Real or Imagined? The Warwick Debates on Nationalism », *Nations and Nationalism*, vol. 2, n° 3, 1996, p. 357-370.

GENTILE, Emilio, *Les religions de la politique. Entre démocraties et totalitarismes*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

GERVAIS, Stéphan, KARMIS, Dimitrios et LAMOUREUX, Diane (dirs.), *Du tricoté serré au métissé serré? : la culture publique commune au Québec en débats*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008.

GIRARD, Mathieu, « La pensée politique de Jules-Paul Tardivel », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 21, n° 3, 1967, p. 397-428.

GIRAULT, René, *Peuples et nations d'Europe au XIXe siècle*, Paris, Hachette, 1996.

GOLDKIND, Victor, « Social Stratification in the Peasant Community : Redfield's Chan Kom Reinterpreted », *American Anthropologist*, vol. 67, 1965, p. 863-884

GORSKI, Philip S., « Historicizing the Secularization Debate. An Agenda for Research », dans Michele Dilon (dir.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 110-122.

GOULD, Jean, «La genèse catholique d'une modernisation bureaucratique», dans Stéphane Kelly (dir.), *Les idées mènent le Québec. Essai sur une sensibilité historique*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 146-174.

Gouvernement du Québec, *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec*, 5 tomes, Québec, 1963-1966.

Gouvernement du Québec, *Québécois, notre façon d'être Canadiens*, Secrétariat aux affaires intergouvernementales canadiennes en collaboration avec la Direction des communications, juin 2017, en ligne : http://www.saic.gouv.qc.ca/documents/relations-canadiennes/politique-affirmation.pdf (consulté le 18 septembre 2017).

GRAND'MAISON, Jacques, *Nationalisme et religion. Religion et idéologies politiques*, 2 tomes, Beauchemin, Montréal, 1970.

GRAVEL, Jean-Yves (dir.), *Le Québec et la guerre*, Montréal, Éditions du Boréal Express, 1974.

GREENFELD, Liah, *Nationalism : Five Roads to Modernity*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.

GRENIER, Philippe, « Activités d'évangélisation de l'Église catholique et prosélytismes », *L'année canonique*, vol. 47, 2005, p. 119-144.
GRENIER, Philippe, « Genèse de la laïcité et prohibition du prosélytisme », *Transversalités*, n° 108, 2008, p. 21-37.

GREW, Raymond, « Liberty and the Catholic Church in Nineteenth-Century Europe », dans Richard Helmstadter (dir.), *Freedom and Religion in the Nineteenth Century*, Standford, Stanford University Press, 1997, p. 196-232.

GRISÉ, Jacques, « L'Église canadienne à partir de la formation de la province ecclésiastique de Québec (1844) jusqu'au cinquième Concile provincial de Québec (1873). Évolution des structures et mentalité des évêques », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 39, 1972, p. 9-28.

GRISÉ, Jacques, *Les conciles provinciaux de Québec et l'Église canadienne (1851-1886)*, Montréal, Fides, 1979.

GRISÉ, Yolande et Wyczynski, Paul, *Poésies de François-Xavier Garneau*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012.

GROULX, Lionel, « Catholique d'abord et par-dessus tout », *Le Semeur*, avril 1907, p. 227-233.

GROULX, Lionel, *Notre Avenir Politique*, Enquête de l'Action française 1922, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1923.

GROULX, Lionel, « Les Canadiens français et l'établissement de la Confédération », *L'Action française*, mai-juin 1927, p. 1-21.

GROULX, Lionel, *L'enseignement français au Canada, tome II, Les écoles des minorités*, Montréal, Librairie Granger frères, 1933.

GROULX, Lionel, *Orientations*, Montréal, Éditions du Zodiaque, 1935.

GROULX, Lionel, *Directives*, Montréal, Éditions du Zodiaque, 1937.

GROULX, Lionel, *Une croisade d'adolescents*, Montréal, Granger, 1938 [1912].

GROULX, Lionel, *Pourquoi nous sommes divisés*, Les éditions de l'Action nationale, Montréal, 1943.

GROULX, Lionel, *Histoire du Canada français depuis la découverte*, tome IV, Montréal, L'Action nationale, 1952.

GROULX, Lionel, « Le rôle politique de Henri Bourassa », dans *Hommage à Henri Bourassa*, Montréal, Le Devoir, 1952, p. 18- 29.

GROULX, Lionel, *Rencontres avec Dieu, retraite prêchée aux professeurs de l'Université de Montréal, pendant le carême de 1955*, Montréal, Fides, 1956.

GROULX, Lionel, *Histoire du Canada français depuis la découverte*, 2 tomes, Montréal, Fides, 1960.

GROULX, Lionel, *Le Canada français missionnaire. Une autre grande aventure*, Montréal, Fides, 1962.

GROULX, Lionel, « "Lamennais au Canada français". L'Entraide fraternelle. District Saint-Jean-Baptiste, La Prairie, Frère Robert-Eugène Marcotte, De "L'Avenir" à "L'Avenir" », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 18, n° 3, 1964, p. 461-462.

GROULX, Lionel, « Les Canadiens français et l'établissement de la Confédération », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 21, n° 3a, 1967, p. 677-694.

GROULX, Lionel, *Mes Mémoires*, 4 tomes, Montréal, Fides, 1969-1974.

GROULX, Lionel, *Quand nous serons vraiment chez nous*, Montréal, Éditions du Parti Québécois, 1972.

GROULX, Lionel, *Journal intime*, tome 1 et 2, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1984.

GRUTMAN, Rainier, « L'écriture testamentaire de François-Xavier Garneau », *Études françaises*, vol. 30, n° 3, 1994, p. 99-109.

GUERLIN, Pierre, « L'impérialisme humanitaire de Michael Ignatieff : le cas d'un "*liberal hawk*" », *La revue LISA*, vol. 5, n° 3, 2009, p. 74-89.

GUGELOT, Frédéric, *La conversion des intellectuels au catholicisme en France (1885-1935)*, Paris, CNRS Éditions, 2010.

GUINDON, Hubert, « The Social Evolution of Quebec Reconsidered », *The Canadian Journal of Economics and Political Science / Revue canadienne d'économique et de science politique*, vol. 26, n° 4, 1960, p. 533-551.

GUINDON, Hubert « The church in French-Canadian society », *Canadian Dimension*, vol. 4, n° 3, 1967, p. 29-31.

GUINDON, Hubert, *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1990.

GUINDON, Hubert, « Chronique de l'évolution sociale et politique du Québec depuis 1945 », *Cahiers de recherches sociologiques*, n° 30, 1998, p. 33-78.

GURVITCH, Georges, « Le concept de structure sociale », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 19, 1955, p. 3-44.

GURVITCH, Georges, *Traité de sociologie*, t. 1, Paris, Presses universitaires de France, 1958.

HABERMAS, Jürgen, « Qu'est-ce qu'une société postséculière? », *Le Débat*, vol. 5, n° 152, novembre-décembre 2008, p. 4-15.

HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalisme et religion : les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008.

HAMELIN, Jean et MONTMINY, Jean-Paul, « Québec 1896-1929 : une deuxième phase d'industrialisation », dans Fernand Dumont, Jean Hamelin, Fernand Harvey et Jean-Paul Montminy (dirs.), *Idéologies au Canada français (1900-1929)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1974, p. 15-28.

HAMELIN, Jean et GAGNON, Nicole, *Le XXe siècle. Tome 1. 1898-1940*, dans Nive Voisine (dir.), *Histoire du catholicisme québécois*, Montréal, Boréal Express, 1984.

HAMELIN, Jean, *Le XXe siècle, de 1940 à nos jours, tome II,* dans Nive Voisine (dir.), *Histoire du catholicisme québécois,* Montréal, Boréal Express, 1984.

HAMELIN, Jean, *Histoire de l'Université Laval. Les péripéties d'une idée*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1995.

HAMELIN, Louis-Edmond, « Évolution numérique séculaire du clergé catholique dans le Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 2, n° 2, 1961, p. 189-241.

HARDY, René, « L'ultramontanisme de Laflèche », *Recherches sociographiques*, vol. 10, n° 2-3, 1969, p. 197-206.

HARDY, René, « Libéralisme catholique et ultramontanisme au Québec: éléments de définitions », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 25, n° 2, 1971, p. 247-251.

HARDY, René, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930,* Montréal, Boréal, 1999.

HARDY, René, *Les Zouaves*, Montréal, Boréal Express, 1980.

HARDY, René, « Regards sur la construction de la culture catholique québécoise au XIXe siècle », *The Canadian Historical Review,* vol. 88, n° 1, 2007, p. 7-40.

HARVEY, Fernand, «Le diocèse catholique au Québec : un cadre territorial pour l'histoire sociale», *Les Cahiers des dix,* n° 56, 2002, p. 51-124.

HARDY, René, *Charivari et justice populaire au Québec*, Québec, Septentrion, 2015.

HARVEY, Fernand, SÉGUIN-NOËL, Hugo et VERREAULT, Marie-Josée, *Bibliographie générale de Fernand Dumont. Œuvres, études et réception*, Saint-Nicolas, Les Éditions de l'IQRC, 2007.

HARVEY, Louis-Georges, *Le printemps de l'Amérique française. Américanité, anticolonialisme et républicanisme dans le discours politique québécois, 1805-1837*, Montréal, Boréal, 2005.

HASTINGS, Adrian, *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

HAUPT, Georges, LOWY, Michael et WEILL, Claudie, *Les marxistes et la question nationale, 1848-1914*, Paris, François Maspero, 1974.

HAYNE, David M., « Sur les traces du préromantisme canadien », *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1961, p. 137-157.

HEAP, Ruby *et al.*, « Débat : le catholicisme au XXe siècle », *Recherches sociographiques*, vol. 27, n° 1, 1986, p. 101-131.

HEILBRON, Johan, « Qu'est-ce qu'une tradition nationale en sciences sociales? », *Revue d'histoire des sciences humaines*, vol. 1, n° 18, 2008, p. 3-16.

HELLEMANS, Staf, « From "Catholicism Against Modernity" to the Problematic "Modernity of Catholicism" », *Ethical Perspectives*, vol. 8, 2001, p. 117-127.

HELLEMANS, Staf, « How modern is religion in modernity? », dans Judith Frishman, Willemien Otten et Gerard Rouwhorst (dirs.), *Religious Identity and the Problem of Historical Foundation. The Foundational Character of Authoritative Sources in the History of Christianity and Judaism*, Leiden-Boston, Brill, 2004, p. 76-94.

HELLMAN, John, « Maritain and Mounier : A Secret Quarrel Over the Future of the Church », *The Review of Politics*, vol. 42, n° 2, 1980, p. 152-166.

HERVIEU-LÉGER, Danielle, *La religion pour mémoire*, Éditions du Cerf, 1993.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Catholicisme. La fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003.

HERVIEU-LÉGER, Danielle, « Pour une sociologie des "modernités religieuses multiples" : une autre approche de la "religion invisible" des sociétés européennes », *Social Compass*, vol. 50, n° 3, 2003, p. 287-295.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Éditions du Cerf, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *Le temps des moines. Clôture et hospitalité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017.

HILAIRE, Yves-Marie « Les tendances nouvelles du catholicisme Européen. À l'époque romantique », dans Miroslaw Filipowciz (dir.), *Églises-États-Nations à l'époque des Lumières et au XIXe siècle*, Lublin, Intytut Europy Srodkowo Wschodniej, 2000, p. 63-69.

HOBSBAWM, Eric, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992.

HOBSBAWN, Eric, « Introduction : Inventing Traditions », dans Eric Hobsbawn et Terence Ranger (dirs.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Press Syndicate of the University of Cambridge, 1993, p. 1-14.

HOBSBAWM, Eric, *L'âge des extrêmes. Le court vingtième siècle, 1914-1991*, Bruxelles et Paris, Éditions Complexe et Le Monde diplomatique, 2003.

HROCH, Miroslav, *Social preconditions of national revival in Europe. A comparative analysis of the social composition of patriotic groups among the smaller european nations*, New York, Cambridge University Press, 2000.

HUBERT, Ollivier, *Sur la terre comme au ciel : la gestion des rites par l'Église catholique du Québec : fin XVIIe-mi-XIXe siècle*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2000.

HUDON, Christine, *Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe*, 1820-1875, Sillery, Septentrion, 1992.

HUDON, Christine, « Le renouveau religieux québécois au XIXe siècle : éléments pour une réinterprétation », *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 24, n° 4, 1995, p. 467-489.

HUDON, Christine, « La sociabilité religieuse à l'ère du vapeur et du rail », *Journal of the Canadian Historical Association / Revue de la Société historique du Canada*, vol. 10, n° 1, 1999, p. 129-147.

HUGHES, Everett C., « Regards sur le Québec », dans Jean-Charles Falardeau (dir.), *Essais sur le Québec contemporain, Québec*, Presses de l'Université Laval, 1953, p. 218-230.

HUNTINGTON, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996.

HURTUBISE, Pierre et al. (dirs.), *Le laïc dans l'Église canadienne-française de 1830 à nos jours*, Montréal, Fides, 1972.

HUTCHINSON, John, *The Dynamics of Cultural Nationalism. The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*, London, Allen and Unwin, 1987.

HUTCHINSON, John et SMITH, Anthony D. (dirs.), « Nationalism in Europe », *Nationalism*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1994, p. 160-195.

HUTCHINSON, John, « Cultural Nationalism and Moral Regeneration », dans John Hutchinson et Anthony D. Smith (dirs.), *Nationalism*, Oxford & New York, Oxford University Press, 1994, p. 122-131.

IGARTUA, José E., *The Other Quiet Revolution: National Identities in English Canada, 1945-1971*, Vancouver, UBC Press, 2006.

INGLIS, David, « Civilizations or Globalization(s)? : Intellectual Rapprochements and Historical World-Visions », *European Journal of Social Theory*, vol. 13, n° 1, 2010, p. 133-152.

ISAMBERT, François-A., « La sécularisation interne du christianisme », *Revue françaisede sociologie*, vol. 17, n° 4, 1976, p. 573-589.

JACQUES, Daniel, *La fatigue politique du Québec français*, Montréal, Boréal, 2008.

JAFFRELOT, Christophe, « Pour une théorie du nationalisme », dans Alain Dieckhoff et Christophe Jaffrelot (dirs.), *Repenser le nationalisme. Théories et pratiques*, Paris, Sciences Po Les Presses, 2006, p. 29-104.

JAKELIC, Slavica, *Collectivistic Religions : Religion, Choice, and Identity in Late Modernity*, Londres et New York, Routledge, 2010.

JEAN-PAUL II, *Mémoire et identité*, Paris, Flammarion, 2005.

JEDWAB, Jack, « Le Québec est-il vraiment un État interculturel? », *Le Devoir*, 25 février 2015, [En ligne], [http://www.ledevoir.com/politique/quebec/432789/le-quebec-est-il-vraiment-un-etat-interculture

JUTEAU, Danielle et MCANDREW, Marie, « Projet national, immigration et intégration dans un Québec souverain », *Sociologie et sociétés*, vol. 14, n° 2, 1992, p. 165-180.

JUTEAU, Danielle « The citizen makes an entrée : redefining the national community in Québec », *Citizenship Studies*, vol. 6, n° 4, 2002, p. 441-458.

JUTEAU, Danielle, « "Pures laines" Québécois : the concealed ethnicity of dominant majorities », dans Eric F. Kaufmann (dir.), *Rethinking Ethnicity : Majority Groups and Dominant Minorities*, London, Routledge, 2004, p. 84-101.

KALBERG, Stephen, *L'éthique protestante et l'esprit de la démocratie. Max Weber et la culture politique américaine*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2014.

KALKANDJIEVA, Daniela, « A Comparative Analysis on Church-State Relations in Eastern Orthodoxy : Concepts, Models, and Principles », *Journal of Church and State*, vol. 53, n° 4, 2011, p. 587-614.

KATZENSTEIN, Peter J., *Small States in World Markets*, Ithaca, Cornell University Press, 1985.

KAYA, Ibrahim, « Modernity, Openness, Interpretations: A Perspective on Multiple Modernities », *Social Science Information*, vol. 43, n° 1, 2004, p. 35-57.

KEATING, Michael, *Nations Against the State. The new politics of nationalism in Québec, Catalonia and Scotland*, Basingstoke & New York, Macmillan & St. Martin's Press, 1996.

KEATING, Michael, *Plurinational democracy. Stateless nations in a post-sovereign era*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

KEIM, Wiebke, « Counterhegemonic currents and internationalization of sociology: Theoretical reflections and an empirical example », *International Sociology*, vol. 26, n° 1, 2011, p. 123–145.

KEIM, Wiebke, « Pour un modèle centre-périphérie dans les sciences sociales. Aspects problématiques des relations internationales en sciences sociales », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 4, n° 3, 2010, p. 570–598.

KELLY, Stéphane, *La petite loterie. Comment la Couronne a obtenu la collaboration du Canada français après 1837*, Montréal, Boréal, 1997.

KELLY, Stéphane (dir.), *Les idées mènent le Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003.

KOENIG, Matthias, « How Nation-States Repond to Religious Diversity », dams Paul Bramadat et Matthias Koenig (dirs.), *International Migration and the Governance of Religious Diversity*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2009, p. 293-322.

KOENIG, Matthias, « The right to freedom of religion – a modern pattern of differentiation », dans M.-C. Foblets et *al.* (dirs.), *Belief, Law and Politics : What Future for a Secular Europe?*, Aldershot, Ashgate, 2014, p. 71-78.

KOHN, Hans, *The Idea of Nationalism. A Study of its Origins and Background*, New York, Macmillan, 1944.

KOUSSENS, David, « Une mise en scène nationaliste de la laïcité en porte-à-faux avec la réalité des aménagements laïques candiens: éléments du débat québécois », *Revue de droit Université de Sherbrooke*, vol. 43, n°s 1-2, 2013, p. 183-204.

KOUSSENS, David, *L'épreuve de la neutralité : le débat français entre droits et discours*, Bruxelles, Bruylant, 2015.

KOUSSENS, David, « Pour des recherches sociographiques sur la laïcité au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 56, n°s 2-3, 2016, p. 275-286.

KOVÂCS, Ilona (dir.), *Début et fin des Lumières en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale,* Budapest et Paris, Akadémiai Kiado et Éditions du CNRS, 1987.

KOZLOWSKA, Iga, BÉLAND, Daniel et LECOURS, André, « Nationalism, religion, and abortion policy in four Catholic societies », *Nations and Nationalism*, vol. 22, n° 4, 2016, p. 824-844.

KUNDERA, Milan, « Un Occident kidnappé ou la tragédie de l'Europe centrale », *Le Débat*, n° 27, 1983/5, p. 3-23.

KYMLICKA, Will et STRAEHLE, Christine, « Cosmopolitanism, Nation-States, and Minority Nationalism: A Critical Review of Recent Literature », *European Journal of Philosophy*, vol. 7, n° 1, 1999, pp. 65-88.

LABELLE, Gilles, « Sens et destin de la colère antithéologique au Québec après la Révolution tranquille », dans Alain-G. Gagnon, Jacques Palard et Bernard Gagnon (dirs.), *Diversités et identités au Québec et dans les régions d'Europe*, Bruxelles/Québec, Presses interuniversitaires européennes-Peter Lang / Les Presses de l'Université Laval, 2005, p. 337-364

LABELLE, Gilles, « Essai sur l'idéologie dominante de la démocratie avancée (ou : à quoi sert le différentialisme? », dans Stéphane Vibert (dir.), *Pluralisme et démocratie. Entre culture, droit et politique*, Montréal, Québec Amérique, 2007, p. 103-125.

LABELLE, Gilles, « Nos pluralistes », *Argument*, vol. 13, n° 2, 2011, p. 3-10.

LABELLE, Gilles, « La Révolution tranquille interprétée à la lumière du "problème théologico-politique" », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 849-880.

LACHAPELLE, Guy, « Claude Ryan et la crise d'octobre 70 : quand les idées font trembler le pouvoir politique », dans Gérard Boismenu et *al.* (dirs.), *Ruptures et continuité de la société québécoise. Trajectoires de Claude Ryan*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2005, p. 104-115.

LACOMBE, Sylvie, *La rencontre de deux peuples élus. Comparaison des ambitions nationales et impériale au Canada entre 1896 et 1920*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002.

LACOMBE, Sylvie, « Un prophète ultramotain : Henri Bourassa (1868-1952) », dans Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren (dirs.), *Les visages de la foi. Figures marquantes du catholicisme québécois*, Montréal, Fides, 2003, p. 133-145.

LACOMBE, Sylvie, « French Canada : The Rise and Decline of a "Church-Nation" », *Quebec Studies,* n° 48, automne 2009-hiver 2010, p. 135-158.

LACORNE, Denis, *De la religion en Amérique*, Paris, Gallimard, 2012.

LACOURSIÈRE, Jacques, « Mgr Laflèche et la Confédération », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 34, 1967, p. 63-67.

LACROIX, Benoît, *Lionel Groulx*, Montréal, Fides, 1967.

LACROIX, Benoît, « Lionel Groulx et ses croyances », dans Maurice Filion (dir.), *Hommage à Lionel Groulx*, Montréal, Leméac, 1978, p. 95-118.

LACROIX, Benoît, « L'enfance religieuse à la fin du XIXe siècle : un cas privilégié, Lionel Groulx (1878-1967) », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 53, 1986, p. 93-107.

LACROIX, Jean, *Le personnalisme comme anti-idéologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972.

LACROIX, Justine, « Communautarisme et pluralisme dans le débat français. Essai d'élucidation », *Éthique publique. Revue internationale d'éthique sociétale et gouvernementale*, vol. 9, n°1, 2007, p. 50-55.

LAFLÈCHE, Mgr Louis-François, *Quelques considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille*, Montréal, Eusèbe Sénécal Imprimeur-éditeur, 1866.

LAFOREST, Guy, *Trudeau et la fin d'un rêve canadien*, Sillery, Septentrion, 1992.

LAFOREST, Guy, « Projet de loi sur l'interculturalisme. Le gouvernement Couillard promet de corriger une incohérence », *Le Devoir*, 10 juin 2017.

LAGRÉE, Michel, *La bénédiction de Prométhée. Religion et technologie, XIXe-XXe siècles*, Paris, Fayard, 1999.

LAGRÉE, Michel, « De Veuillot à Tardivel, ou les ambiguïtés de la haine de la modernité », *Études d'histoire religieuse*, vol. 67, 2001, p. 251-259.

LAJEUNESSE, Marcel, « L'évêque Bourget et l'instruction publique au Bas-Canada, 1840-1846 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 23, n° 1, 1969, p. 35-52.

LALIBERTÉ, G.-Raymond, *Une société secrète : l'Ordre de Jacques Cartier*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, 1983.

LAMARRE, Jean, *Le devenir de la nation québécoise selon Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet, 1944-1969*, Sillery, Septentrion, 1993.

LAMBERT, Frédéric, *Théologie de la République. Lamennais, prophète et législateur*, Paris L'Harmattan, 2001.

LAMBERTS, Emiel, *The Struggle with Leviathan. Social Responses to the Omnipotence of the State, 1815-1965*, Leuven, Leuven University Press, 2016.

LAMONDE, Yvan, *La philosophie et son enseignement au Québec, 1665-1920*, Montréal, Hurtubise HMH, 1980.

LAMONDE, Yvan, « L'ambivalence historique du Québec à l'égard de sa continentalité : circonstances, raisons et signification », dans Gérard Bouchard et Yvan Lamonde (dirs.), *Québécois et Américains. La culture québécoise au XIXe et XXe siècles*, Saint-Laurent, Fides, 1995, p. 61-84.

LAMONDE, Yvan (dir.), *Combats libéraux au tournant du XXe siècle*, Montréal, Fides, 1995.

LAMONDE, Yvan, « "L'ombre du passé" : François-Xavier Garneau et l'éveil des nationalités », dans Gilles Gallichan, Kenneth Landry et Yves Saint Jacques (dirs.), *François-Xavier Garneau figure nationale*, Québec, Éditions Nota Bene, 1998, p. 51-83.

LAMONDE, Yvan, « Penser l'américanité du Québec? », *Politique et sociétés*, vol. 18, n° 1, 1999, p. 93-98.

LAMONDE, Yvan, *Histoire sociale des idées au Québec, 1760-1896*, Montréal, Fides, 2000.

LAMONDE, Yvan, *Histoire sociale des idées au Québec, 1896-1929*, Montréal, Fides, 2004.

LAMONDE, Yvan, *L'heure de vérité. La laïcité québécoise à l'épreuve de l'histoire*, Montréal, Delbusso, 2010.

LAMONDE, Yvan, *La modernité au Québec. Tome 1. La Crise de l'homme et de l'esprit, 1929-1939*, Montréal, Fides, 2011.

LAMONDE, Yvan, « Britannisme et américanité de Louis-Joseph Papineau à l'époque du deuxième projet d'Union (1822-1823) », *Les cahiers des dix*, n° 66, 2012, p. 55-94.

LAMONDE, Yvan, *La modernité au Québec. Tome 2. La victoire différée du présent sur le passé (1939-1965)*, Montréal, Fides, 2016.

LAMONDE, Yvan, *Un coin dans la mémoire. L'hiver de notre mécontentement*, Montréal, Leméac Éditeur, 2017.

LAMY, Guillaume, *Laïcité et valeurs québécoises : les sources d'une controverse*, Montréal, Québec Amérique, 2015.

LANCTÔT, Gustave, *Garneau historien national*, Montréal, Fides, 1946.

LANIEL, Jean-François, *Dynamique d'une filiation sous tension. Catholicisme, nation et nationalisme dans le Québec contemporain*, thèse de maîtrise en sociologie, Université d'Ottawa, 2010.

LANIEL, Jean-François, « Petites sociétés, élites intellectuelles et "tradition vivante". Contribution à une sociologie des petites sociétés », dans Mihaï Dinu Gheorghiu et Paul Arnault (dirs.), *Les sciences sociales et leurs publics. Engagements et distanciations*, Roumanie, Éditions Université Alexandru Ioan Cuza, 2013, p. 423-445.

LANIEL, Jean-François, « Qu'en est-il de la "religion culturelle"? Sécularisation, nation et imprégnation culturelle du christianisme », dans Solange Lefebvre, Céline Béraud et E.-Martin Meunier (dirs.), *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, p. 143-168.

LANIEL, Jean-François, « La *laïcité québécoise* est-elle achevée? Essai sur une petite nation, entre société neuve et république », dans E.-Martin Meunier (dir.), *Le Québec et ses mutations culturelles : six enjeux pour le devenir d'une société*, Ottawa, « Amérique française », Presses de l'Université d'Ottawa, 2016, p. 423-474.

LAPERRIÈRE, Guy, «Vingt ans de recherche sur l'ultramontanisme», *Recherches sociographiques,* vol. 27, n° 1, 1986, p. 79-100.

LAPERRIÈRE, Guy, « Religion, nationalisme et cultes populaires au Québec », *Revue d'études canadiennes,* vol. 27, n° 3, 1992, p. 115-127.

LAPERRIÈRE, Guy, « Le congrès eucharistique de Montréal en 1910 : une affirmation du catholicisme montréalais », *Études d'histoire religieuse*, n° 77, 2011, p. 21-39.

LAPERRIÈRE, Guy, *Histoire des communautés religieuses*, Montréal, Vlb éditeur, 2013.

LAPLANTE, Robert, « Du curé Labelle et de feu l'agriculturisme », *Recherches sociographiques*, vol. 28, n° 1, 1987, p. 71-88.

LAPOINTE-ROY, Huguette, « L'engagement social de Mgr Ignace Bourget », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 51, 1984, p. 39-52.

LAPOINTE, Pierre Louis, « L'Office de l'électrification rurale (1945-1964), enfant chéri de Maurice Le Noblet Duplessis », dans Xavier Gélinas et Lucia Ferretti (dirs.), *Duplessis. Son milieu, son époque*, Québec, Septentrion, 2010, p. 154-174.

LAPOINTE, Roger, « L'ultramontanisme au Québec – ou quand la doctrine se trouve décalée au rang d'une idéologie », *Sciences religieuses*, vol. 8, 1979, p. 419-430.

LARIVIÈRE, Vincent, « De l'importance des revues de recherche nationales », *Découvrir. Le magazine de l'ACFAS*, n° 9, 2014. [en ligne] : http://www.acfas.ca/publications/decouvrir/2014/09/l-importance-revues-recherche-nationales.

LARKIN, Emmet, « The Devotional Revolution in Ireland, 1850-1875 », *The American Historical Review*, vol. 77, n° 3, 1972, p. 625-652.

LAROUCHE, Jean-Marc, *La religion dans les limites de la cité. Le défi religieux des sociétés postséculières*, Montréal, Liber, 2008.

LATRAVERSE, Claire, « Rituel religieux et mesure politique au Congrès eucharistique de Montréal en 1910 », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 14, n° 1, 2005, p. 119-131.

LAURENDEAU, André, *Notre nationalisme*, Montréal, Le Devoir, 1935.

LAURENDEAU, André, « Le 'Devoir' d'hier et d'aujourd'hui », dans *Hommage à Henri Bourassa*, Montréal, Imprimerie populaire, reproduit du *Devoir*, 1952, p. 216-219.

LAURENDEAU, André, « Le nationalisme de Bourassa », dans François A. Anger (dir.), *La pensée de Henri Bourassa,* Montréal, L'Imprimerie poulaire, 1954, p. 9-56.

LAURENDEAU, André, *Ces choses qui nous arrivent. Chronique des années 1961-1966*, Montréal, Éditions HMH, 1970.

LAURENDEAU, Marc, *Les Québécois violents. La violence politique 1962-1972*, Éditions Boréal, Montréal, 1990.

LAUZIÈRE, Arsène, « Le romantisme de François-Xavier Garneau », *Revue de l'Université d'Ottawa*, 1961, p. 158-183.

LAVAL, Christian, *L'ambition sociologique. Saint-Simon, Comte, Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber*, Paris, Éditions Gallimard, 2012.

LAXER, Emily, CARSON, Rachael Dianne et KORTEWEG, Anna C., « Articulating minority nationhood: cultural and political dimensions in Québec's reasonable accommodation debate », *Nations and Nationalism*, vol. 20, n° 1, 2014, p. 133-153.

LAXER, Emily et KORTEWEG, Anna C., « Politique de la culture et culture politique : Les enjeux démocratiques du débat sur la Charte des valeurs québécoises », *Recherches sociographiques*, vol. 57, n°s 2-3, 2016, p. 427-453.

LAZURE, Jacques, *La jeunesse du Québec en révolution*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1970.

LE GUILLOU, Louis, *L'évolution de la pensée religieuse de Félicité de Lamennais*, Paris, Armand Colin, 1966.

LE GUILLOU, Louis, « Actualité de Lamennais », *Revue de l'Université d 'Ottawa,* vol. 57, n° 3, 1987, p. 11-22.

LECOMPTE-DUCHARME, Sébastien, *Fortifier la foi : la diffusion de Louis Veuillot au Québec (1840-1970)*, Thèse de matrîse, Université du Québec à Montréal, 2015.

LECOURS, André et NOOTENS, Geneviève (dirs.), *Dominant Nationalism, Dominant Ethnicity : Identity, Federalism, and Democracy*, New York, P.I.E. Peter Lang, 2009.

LEE, Raymond L. M., « Reinventing Modernity: Reflexive Modernization vs Liquid Modernity vs. Multiple Modernity », *European Journal of Social Theory*, vol. 9, n° 3, 2006, p. 355-368.

LEE, Raymond L. M., « In search of second modernity : reinterpreting reflexive modernization in the context of multiple modernities », *Social Science Information*, vol. 47, n° 1, 2008, p. 55-69.

LEFORT, Claude, *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978.

LEFORT, Claude, *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

LÉGER, Mgr Paul-Émile « Discours-préface », dans Lionel Groulx, *Pour Bâtir*, Montréal, Ligue d'Action nationale, 1953, p. 7-11.

LEGROS, Robert, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1990.

LEGROS, Robert, « Le romantisme politique », dans Alain Renault (dir.), *Lumières et romantisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1999, p. 273-308.

LEMIEUX, Lucien, « Monseigneur Charles Larocque, évêque de Saint-Hyacinthe, et la Confédération », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 34, 1967, p. 55-61.

LEMIEUX, Lucien, « Les évêques canadiens contre le projet d'Union des deux Canadas (1822-1824) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 22, n° 3, 1968, p. 393-400.

LEMIEUX, Lucien, *L'établissement de la première province ecclésiastique au Canada, 1783-1844*, Montréal et Paris, Fides, 1968.

LEMIEUX, Lucien, « Les années difficiles (1760-1839) », dans Nive Voisine (dir.), *Histoire du catholicisme québécois*, Montréal, Boréal, 1990.

LEMIEUX, Raymond, « Le catholicisme québécois : une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 2, 1990, p. 145-164.

LEMIEUX, Raymond, « Autour de Vatican II : vie paroissiale et Grandes Missions dans le diocèse de Québec. Le contexte Intellectuel », *Études d'histoire religieuse*, vol. 63, 1997, p. 59-77.

LEMIRE, Maurice, *Le romantisme au Canada*, Québec, Nuit Blanche Éditeur, 1993.

LEROUX, Georges, « De la résistance au consentement », dans Ginette Michaud et Élisabeth Nardout-Lafarge (dir.), *Constructions de la modernité au Québec*, Outremont, Éditions Lanctôt, 2004, p. 351-374.

LÉTOURNEAU, Jocelyn, « Le "Québec moderne". Un chapitre du grand récit collectif des Québécois », *Revue française de science politique*, 42e année, n°5, 1992, p. 765-785.

LÉTOURNEAU, Jocelyn, « La production historienne courante portant sur le Québec et ses rapports avec la construction des figures identitaires d'une communauté communicationnelle », *Recherches sociographiques*, vol. 36, n° 1, 1995, p. 9-45.

LÉTOURNEAU, Jocelyn, « Transmettre la Révolution tranquille », dans Yves Bélanger, Robert Comeau et Céline Métivier (dirs.), *La Révolution tranquille. 40 ans plus tard : un bilan*, Montréal, Vlb éditeur, 2000, p. 79-88.

LÉTOURNEAU, Jocelyn, « Mythistoires de *Losers* : introduction au roman historial des Québécois d'héritage canadien-français », *Histoire sociale / Social History*, vol. 39, n° 7, 2006, p. 157-180.

LÉTOURNEAU, Jocelyn, *Que veulent vraiment les Québécois? Regard sur l'intention nationale au Québec (français) d'hier à aujourd'hui*, Montréal, Boréal, 2006.

LÉTOURNEAU, Jocelyn, *Je me souviens? Le passé du Québec dans la conscience de sa jeunesse*, Montréal, Fides, 2014.

LÉTOURNEAU, Jocelyn et al. « Le Mur des représentations: Images emblématiques et inconfortables du passé québécois », *Histoire sociale/Social history*, vol. 48, n° 97, 2015, p. 497-548.

LÉVESQUE, Michel (avec la collaboration de Lucie Blanchet), *De la démocratie au Québec, 1940-1970. Anthologie des débats autour de l'idée de la démocratie de la Seconde Guerre mondiale à la Crise d'octobre*, Montréal, Lux Éditeur, 2005.

LÉVESQUE, René et O'NEILL, Pierre, *Ce pays qu'on peut bâtir*, Montréal, MSA, 1968.

LÉVESQUE, René, *Option Québec*, Montréal, Les Éditions de l'homme, 1968.

LÉVESQUE, René, « Patriotisme pratique et éclairé », dans Maurice Filion (dir.), *Hommage à Lionel Groulx*, Montréal, Leméac, 1978, p. 143-148.

LEVITT, Joseph, « La perspective nationaliste d'Henri Bourassa, 1896-1914 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 22, n° 4, 1969, p. 567-582.

LEVITT, Joseph, *Henri Bourassa and the Golden Calf. The Social Program of the Nationalists of Quebec / 1900-1914*, Ottawa, Les Éditions de l'Université d'Ottawa, 1969.

LEWIS, Oscar, « Urbanization without Breakdown : A Case Study », *The Scientific Monthly*, vol. 75, n° 1, 1952, p. 31-41.

Ligue nationaliste canadienne, *Programme*, Montréal, 1903.

LINTEAU, Paul-André, FRENETTE, Yves et LE JEUNE, Françoise, *Transposer la France. L'immigration française au Canada (1870-1914)*, Montréal, Boréal, 2017.

LLYWELYN, Dorian, *Toward a Catholic Theology of Nationality*, Lanham, Lexington Books, 2010.

LOIZIDES, Neophytos G., « Religious Nationalism and Adaptation in Southeast Europe », *Nationalities Papers*, vol. 37, n° 2, 2009, p. 203-227.

LORENZ, Chris, « Double Trouble : A Comparison of the Politics of National History in Germany and in Quebec », dans Stefan Berger et Chris Lorenz (dirs.), *Nationalizing the Past. Historians as Nation Builders in Modern Europe*, New York, Palgrave Macmillan, 2010, p. 49-70.

LOSEGO, Philippe et RIGAS, Arvanitis, « La science dans les pays non hégémoniques », *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. 2, n° 3, 2008, p. 334–342.

LOUBET DEL BAYLE, Jean-Louis, *Les non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Éditions du Seuil, 2001 [1969].

LÖWITH, Karl, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, Paris, Éditions Gallimard, 2002.

LÖWY, Karl, « Le Concept d'affinité élective chez Max Weber », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 49, n° 127, 2004, p. 93-103.

LUNEAU, Marie-Pierre, « Gérard BOUCHARD, *Les Deux Chanoines. Contradiction et ambivalence dans la pensée de Lionel Groulx*, Montréal, Boréal, 2003, 313 p. », *Recherches sociographiques*, vol. 47, n° 1, 2006, p. 153-156.

MACLURE, Jocelyn et TAYLOR, Charles, *Secularism and Freedom of Conscience*, Cambridge, Harvard University Press, 2011.

MADELEY, John, « A Framework for the Comparative Analysis of Church-State Relations in Europe », *West European Politics*, vol. 26, n° 1, 2003, p. 23-50.

MAHEUX, Arthur, « Le nationalisme canadien-français à l'aurore du XXe siècle », *Rapports annuels de la Société historique du Canada*, vol. 24, n° 1, 1945, p. 58-62.

MAÎTRE, Jacques, *Les prêtres ruraux devant la modernisation des campagnes*, Paris, Le Centurion, 1967.

MANENT, Pierre, *La raison des nations. Réflexions sur la démocratie en Europe*, Paris, Gallimard, 2006.

MANENT, Pierre, *Situation de la France*, Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 2015.

MANN ROBERTSON, Susan, « Variations on a Nationalist Theme: Henri Bourassa and Abbé Groulx in the 1920's », *Historical Papers / Communications historiques*, vol. 5, n° 1, 1970, p. 109-119.

MANN TROFIMENKOFF, Susan, *Visions nationales. Une histoire du Québec*, Saint-Laurent, Édition du Trécarré, 1986.

MARCIL-LACOSTE, Louise, « Sens commun et philosophie québécoise: trois exemples », dans *Philosophie au Québec*, Montréal et Paris-Tournai, Bellarmin et Desclée, 1976, p. 73-112.

MARCIL, Olivier, « La question linguistique dans la pensée de Claude Ryan au *Devoir* (1962-1978) : la difficile conciliation de principes nationalistes et libéraux », *Mens*, vol. 2, n° 2, 2002, p. 193-232.

MARCIL, Olivier, *La raison et l'équilibre. Libéralisme, nationalisme et catholicisme dans la pensée de Claude Ryan au Devoir (1962-1978)*, Montréal, Les Éditions Varia, 2003.

MARCIL, Olivier, « Le directeur du *Devoir* face au pouvoir politique : esquisse du cheminement et de l'influence de Claude Ryan », dans Gérard Boismenu et *al.* (dirs.), *Ruptures et continuité de la société québécoise. Trajectoires de Claude Ryan*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2005, p. 123-132.

MARCOTTE, Gilles, « La voie honorable », *Études françaises*, vol. 30, n° 3, 1994, p. 49-74.

MARION, Séraphin, *Les lettres canadiennes d'autrefois*, tome VII, Hull et Ottawa, Éditions « l'Éclair » et Éditions de l'Université d'Ottawa, 1952.

MARION, Séraphin, *Le pacte fédératif et les minorités françaises au Canada*, Québec, Éditions Ferland, 1966.

MARITAIN, Jacques, *Antimoderne*, Paris, Éditions de la revue des jeunes, 1922.

MARITAIN, Jacques, *Pourquoi Rome a parlé*, Paris, Éditions Spes, 1927.

MARITAIN, Jacques, *Primauté du spirituel*, Paris, Librairie Plon, 1927.

MARITAIN, Jacques, *Religion et culture*, Paris, Desclée de Brouwer et cie, 1930.

MARITAIN, Jacques, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris, Éditions Montaigne, 1936.

MARITAIN, Jacques, *Christianisme et Démocratie*, New York, Éditions de la Maison Française, 1943.

MARITAIN, Jacques, *Pour la justice, articles et discours (1940-1945)*, New York, Éditions de la maison française, 1945.

MARITAIN, Jacques, *Réflexions sur l'Amérique*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1958.

MARTEL, Marcel, *Le deuil d'un pays imaginé. Rêves, luttes et déroute du Canada français*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1997.

MARTEL, Marcel (dir.), *Les États généraux du Canada français, trente ans après*, Ottawa, CRCCF, 1998.

MARTEL, Marcel, « Ils n'étaient pas à la table de négociations : les francophones en milieu minoritaire et leur expérience concernant le pacte confédératif », dans Jean-François Caron et Marcel Martel (dirs.), *Le Canada français et la Confédération. Fondements et bilan critique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2016, p. 55-80.

MARTIN, David, *A General Theory of Secularization*, New York, Harper and Row Publishers, 1979.

MARTIN, David, « Sociology, Religion and Secularization : an Orientation », *Religion*, vol. 25, 1995, p. 295-404.

MARTIN, David, *Forbidden Revolutions - Pentecostalism in Latin American Catholicism in Eastern Europe*, Londres, SPCK, 1996.

MARTIN, David, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Burlington, Ashgate, 2005.

MARTIN, David, *Religion and Power. No logos without Mythos*, Farnham & Burlington, Ashgate, 2014.

MARTIN, Suzanne, « Hommages et condamnations : le premier volume de l'Histoire devant la critique de son temps », *Études françaises*, vol. 30, n° 3, 1994, p. 75-87.

MATHIEU, Félix, « Politique d'affirmation du Québec. Les sources de la position de Couillard », *Le Devoir*, 7 juin 2017.

MAYEUR, Jean-Marie, « Catholicisme intransigeant, catholicisme social, démocratie chrétienne », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 27e Année, n° 2, 1972, p. 483-499.

MAYEUR, Jean-Marie, *Catholicisme social et démocratie chrétienne. Principes français, expériences françaises*, Paris, Éditions du Cerf, 1986.

MAZLISH, Bruce, « Globalization : The Most Recent Form of Modernity? », dans Dominic Sachsenmaier & Jens Riedel avec Shmuel N. Eisenstadt (dirs.), *Reflections on Multiple Modernities. European, Chinese & Other Interpretations*, Leiden, Boston & Köln, Brill, 2002, p. 68-78.

MCANDREW, Marie, « Projet national, immigration et intégration dans un Québec souverain : dix ans plus tard, l'analyse proposée tient-elle toujours la route ? », *Sociologie et sociétés*, vol. 38, n° 1, 2006, p. 213-233.

MCCALLA, Arthur, « The Mennasian "Catholic Science of Religion" : Epistemology and History in Early Nineteenth-Century French Study of Religion », *Method and Theory in the Study of Religion*, vol. 21, 2009, p. 285-309.

MEAD, Georges H., *L'esprit,* le soi *et la société*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

MEINTEL, Danielle et MOSSIÈRE, Géraldine, « In the Wake of the Quiet Revolution : From Secularization to Religious Cosmopolitanism », *Anthropologica*, vol. 55, n° 1, 2013, p. 57-71.

MEMMI, Albert, *Portrait du colonisé, suivi de Les Canadiens français sont-ils des colonisés?,* Montréal, L'Étincelle, 1972.

MENG, John J., « A Century of American Catholicism as Seen through French Eyes », *The Catholic Historical Review*, vol. 27, 1941, p. 39-68.

MEUNIER, E.-Martin et WARREN, Jean-Philippe « De la question sociale à la question nationale : la revue *Cité libre* (1950-1963) », *Recherches sociographiques*, vol. 39, n°s 2-3, 1998, p. 291-316.

MEUNIER, E.-Martin et WARREN, Jean-Philippe, *Sortir de la « Grande noirceur ». L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Préface d' Éric Bédard, Septentrion, Québec, 2002.

MEUNIER, E.-Martin, « Jacques Grand'Maison et la Révolution tranquille », *Mens*, vol. 3, n° 2, 2003, p. 149-191.

MEUNIER, E.-Martin, « La postérité personnaliste de la "Révolution tranquille" au Québec », dans Olivier Dard et Étienne Deschamps (dirs.), *Les relèves en Europe d'un après-guerre à l'autre. Racines, réseaux, projets et postérités*, Bruxelles, P.I.E.-P. Lang, 2005, p. 409-426.

MEUNIER, E.-Martin, « De l'Action catholique à l'esprit d'une modernisation "à la catholique" : essai typologique », dans Gérard Boismenu et *al.* (dirs.), *Ruptures et continuité de la société québécoise. Trajectoires de Claude Ryan*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2005, p. 67-77.

MEUNIER, E.-Martin, *Le pari personnaliste. Modernité et catholicisme au XXe siècle*, Saint-Laurent, Fides, 2007.

MEUNIER, E.-Martin et THÉRIAULT, Joseph Yvon (dirs.), *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Fides, Canada, 2007.

MEUNIER, É.-Martin, « De Mounier à Marx : une énigmatique transition. Quelques hypothèses issues du parcours intellectuel de Pierre Vallières », dans Lucille Beaudry et Marc Chevrier (dirs.), *Une pensée libérale, critique ou conservatrice? Actualité de Hannah Arendt, d'Emmanuel Mounier et de Georges Grant pour le Québec d'aujourd'hui*, Lévis, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 93-106.

MEUNIER, E.-Martin, « Olivier Marcil, *La raison et l'équilibre. Libéralisme, nationalisme et catholicisme dans la pensée de Claude Ryan au Devoir (1962-1978)*, Montréal, Les Éditions Varia, 2003, 291 p. », *Recherches sociographiques*, vol. 48, no 3,
2007, p. 207-210.

MEUNIER, E.-Martin, « Sur la présumée filiation Groulx / Maurras : contexte politique, enjeu national et écriture de l'histoire », dans Olivier Dard et Michel Gruneworld (dirs.), *Charles Maurras et l'étranger. L'étranger et Charles Maurras*, Berne, Éditions Peter Lang, 2009, p. 117-134.

MEUNIER, E.-Martin, LANIEL, Jean-François et DEMERS, Jean-Christophe, « Entre permanence et recomposition de la religion culturelle au Québec», dans Robert Mager et Serge Cantin (dirs.), *Religion et modernité au Québec. Où en sommes-nous?*, Ste-Foy, PUL, 2010, p. 79-128.

MEUNIER, E.-Martin et BOCK, Michel, « Essor et déclin du corporatisme au Canada français (1930-1960): une introduction », dans Olivier Dard (dir.), *Le Corporatisme dans l'aire francophone au XXe siècle*, Berne, Peter Lang, 2011, p. 179-200.

MEUNIER, E.-Martin, « Catholicisme et laïcité dans le Québec contemporain », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 673-682.

MEUNIER, E.-Martin, et LANIEL, Jean-Francois, « Congrès eucharistique international 2008 : nation et catholicisme culturel au Québec : signification d'une recomposition religio-politique », *Sciences religieuses / Studies in Religion*, vol. 41, n° 4, 2012, p. 595-617.

MEUNIER, E.-Martin, « Le clergé canadien-français et le prêtre collecteur devant la culture populaire au XXe siècle : un renouveau religieux en faveur du peuple ? », *Port Acadie : revue interdisciplinaire en études acadiennes / Port Acadie: An Interdisciplinary Review in Acadian Studies*, n° 24-25-26, 2013-2014, p. 50-60.

MEUNIER, E.-Martin, « Le casse-tête mémoriel de l'Église catholique au Québec », dans Étienne Pouliot et Anne Fortin (dirs.), *Identité et mémoire des chrétiens : propositions au-delà d'un repli identitaire*, Montréal, Fides, 2013, p. 17-35.

MEUNIER, E.-Martin, « L'ancrage du catholicisme au Québec et sa déliaison progressive : une sociologie historique de l'exculturation », dans Solange Lefebvre, Céline Béraud et E.-Martin Meunier (dirs.), *Catholicisme et cultures. Regards croisés Québec-France*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, p. 21-44.

MEUNIER, E.-Martin, « Sociology of religion in French Canada. Vicissitudinous relations between autonomous knowledge and institutional dependence », dans Anthony Blasi et Giuseppe Giordan (dirs.), *Sociologies of Religion. National Traditions, Brill Publishers,* Leyde, Pays-Bas, 2015 p. 5-34.

MEUNIER, E.-Martin, « Feu la québécitude? », dans E.-Martin Meunier (dir.), *Le Québec et ses mutations culturelles. Six enjeux pour le devenir d'une société*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2016, p. 1-18.

MEUNIER, E.-Martin, « La Grande noirceur canadienne-française dans l'historiographie et la mémoire québécoises. Revisiter une interprétation convenue », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 1, n° 129, 2016, p. 43-59.

MICHÉA, Jean-Claude, *L'empire du moindre mal: essai sur la civilisation libérale*, Paris, Climats, 2007.

MICHEL, Bernard, *Nations et nationalismes en Europe centrale, XIXe-XXe siècle,* Paris, Éditions Aubier, 1995.

MICHEL, Florian, *La pensée catholique en Amérique du Nord. Réseaux intellectuels et échanges culturels entre l'Europe, le Canada et les États-Unis (1920-1960)*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010.

MICHEL, Patrick, *Politique et religion. La grande mutation*, Albin Michel, Paris, 1994.

MIŁOSZ, Czesław, *Une autre Europe*, Paris, Gallimard, 1964.

MILOT, Micheline, *Une religion à transmettre ? Le choix des parents : essai d'analyse culturelle*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1991.

MILOT, Micheline, *Laïcité dans le Nouveau Monde : le cas du Québec*, préface de Jean Bauberot, Turnout, Brepols, 2002.

MILOT, Micheline, « École et religion au Québec », *SPIRALE*, n° 39, 2007, p. 165-176.

MILOT, Micheline et BAUBÉROT, Jean, *Laïcités sans frontières*, Paris, Seuil, 2011.

MILOT, Micheline, « L'émergence de la notion de laïcité au Québec : résistances, polysémie et instrumentalisation », dans Paul Eid *et al.* (dirs.), *Appartenance religieuse, appartenance citoyenne. Un équilibre en tension*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 29-71.

MINER, Horace, « The Folk-Urban Continuum », *Sociological Review*, vol. 17, n° 5, 1952, p. 529-537.

MINNERATH, Rolland, *Doctrine sociacle de l'Église et bien* commun, Paris, Beauchesne, 2010.

MISZTAL, Barbara A., « Durkheim on Collective Memory », *Journal of Classical Sociology*, vol. 3, n° 2, 2003, p. 123-143.

MONET, Jacques, « French-Canadian Nationalism and the Challenge of Ultramontanism » , *Historical Papers/Communications historiques*, vol. 1, n° 1, 1966, p. 41-55.

MONIÈRE, Denis, *Le développement des idéologies au Québec des origines à nos jours*, Montréal, Québec/Amérique, 1977.

MONIÈRE, Denis, « Jules-Paul Tardivel », dans *Robert Comeau, Charles-Philippe Courtois et Denis Monière* (dirs.), *Histoire intellectuelle de l'indépendantisme québécois, tome 1, 1834-1968*, Montréal, Vlb éditeur, 2010, p. 62-72.

MONOD, Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation*, Vrin, Paris, 2002.

MOREUX, Colette, *Fin d'une religion? Monographie d'une paroisse canadienne-française*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1969.

MOREUX, Colette, « Idéologies religieuses et pouvoir : l'exemple du catholicisme québécois », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 64, 1978, p. 35-62.

MOREUX, Colette, *Douceville en Québec. La modernisation d'une tradition*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1982.

MOSBAH-NATANSON, Sébastien, et GINGRAS, Yves, « The globalization of social sciences? Evidence from a quantitative analysis of 30 years of production, collaboration and citations in the social sciences (1980–2009) », *Current Sociology*, vol. 62, n° 5, p. 626-646.

MOUNIER, Emmanuel, *Œuvres de Mounier, tome 1, 1931-1939*, Paris, Édition du Seuil, 1961.

MOUNIER, Emmanuel, *Le personnalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985.

NADEAU, Jessica, « Diversité : exporter le modèle québécois », *Le Devoir*, 5 janvier 2017.

NELSEN, Brent F. et GUTH, James L., *Religion and the struggle for European Union : confessional culture and the limits of integration*, Washington, Georgetown University Press, 2015.

NELSON, Samuel et GORSKI, Philip, « Conditions of religious belonging: Confessionalization, de-parochialization, and the Euro-American divergence », *International sociology*, vol. 29, n° 1, 2014, p. 3-21.

NEPVEU, Pierre, « La mémoire honteuse », dans Gilles Gagné (dir.), *Le Canada français. Son temps, sa nature, son héritage. Les séminaires Fernand-Dumont*, Québec, Éditions Nota bene, 2006, p. 281-288.

NISBET, Robert A., *La tradition sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984.

NISH, Cameron, « Bourassa, aujourd'hui, pourrait-il être séparatiste? », *L'Action nationale*, vol. 53, n°s 9-10, 1964, p. 951-958.

NISH, Cameron, « Derniers textes », *L'Action nationale*, vol. 53, n°s 9-10, 1964, p. 949-950.

NISH, Cameron, « *Deuxième période 1921-1923.* Doute, désespoir, redressement », *L'Action nationale*, vol. 53, n°s 9-10, 1964, p. 839-840.

NOËL, Mathieu, « Un réseau indépendantiste dans le Québec des années 1930 », *Mens*, vol. 11, n° 2, 2011, p. 69-97.

NYGÅRD, Stefan et STRANG, Johan, « Facing Asymmetry: Nordic Intellectuals and Center–Periphery Dynamics in European Cultural Space », *Journal of the History of Ideas*, vol. 77, n° 1, 2016, p. 75-97.

O'CONNELL, Marvin R., « Ultramontanism and Dupanloup : The Compromise of 1865 », *Church History*, vol. 53, n° 2, 1984, p. 200-217.

ODUM, Howard W., « Notes on the Study of Regional and Folk Society », *Social Forces*, vol. 10, n° 1-2, 1931, p. 164-175.

ODUM, Howard W., « Folk Sociology as a Subject Field for the Historical Study of Total Human Society and the Empirical Study of Group Behavior », *Social Forces*, vol. 31, n° 3, 1953, p. 193-223.

OLIVER, Michael, *The Passionate Debate. The Social and Political Ideas of Quebec Nationalism, 1920-1945*, Montréal, Vehicule Press, 1991.

OUELLET, Fernand, « Étienne Parent et le mouvement du catholicisme social (1848) », *Bulletin des recherches historiques*, vol. 61, n° 3, 1955, p. 99-118.

OUELLET, Fernand, « L'enseignement primaire : responsabilité des Églises ou de l'État? (1801-1836) », *Recherches sociographiques*, vol. 2, n° 2, 1961, p. 171-187.

PAGNUELO, Siméon, *Études historiques et légales sur la liberté religieuse en Canada*, Montréal Beauchemin et Valois, 1872.

PALARD, Jacques, « Religion et politique au Québec : entre distance et mémoire », dans Claude Sorbets et Jean-Pierre Augustin (dir.), *Valeurs de sociétés : préférences politiques et références culturelles au Canada*, Quebec, Les Presses de l'Université Laval, 2001, p. 22-48.

PALARD, Jacques, « Religion et politique dans l'Europe du Sud : Permanence et changement », *Pôle Sud*, n° 17, novembre 2002, p. 23-44.

PANNETON, Jean-Charles, « Pierre Laporte, une figure singulière du journalisme sous Duplessis », dans Xavier Gélinas et Lucia Ferretti (dirs.), *Duplessis. Son milieu, son époque*, Québec, Éditions du Septentrion, 2010, p. 313-328.

PAQUET, Mgr Louis-Adolphe, *La foi et la raison en elles-mêmes et dans leurs rapports*, Québec, L.-J. Demers & Frères, 1890.

PAQUET, Mgr Louis-Adolphe, *Discours et allocutions*, Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire, 1915.

PAQUET, Mgr Louis-Adolphe, *Le Pape et la guerre*, Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire, 1917.

PAQUET, Mgr Louis-Adolphe, *L'Église et les Survivances nationales*, Québec, Secrétariat des œuvres, 1924.

PAQUET, Mgr Louis-Adolphe, *Au soir de la vie. Modestes pages philosophico-religieuses*, Québec, Imprimerie franciscaine missionaire, 1938.

PAQUET, Gilles, *Oublier la Révolution tranquille pour une nouvelle socialité*, Montréal, Liber, 1999.

PAQUET, Gilles, « Philippe Garigue, trublion et éclaireur », *Recherches sociographiques*, vol. 51, n° 3, 2010, p. 409-426.

PAQUIN, Stéphane, *L'invention d'un mythe. Le pacte entre deux peuples fondateurs*, Montréal, Vlb éditeur, 1999.

PAQUIN, Stéphane, *La revanche des petites nations: Le Québec, l'Ecosse et la Catalogne face à la mondialisation*, Montréal, Vlb éditeur, 2001.

PARÉ, François, *Les littératures de l'exiguité*, Ottawa, Le Nordir, 2001.

PARÉ, François, *La distance habitée*, Ottawa, Le Nordir, 2003.

PARENT, Étienne, *Discours*, éd. critique par Claude Couture et Yvan Lamonde, Montréal, PUM, 2000.

PARENT, Sébastien, *L'historiographie de la Révolution tranquille et ses rapports à la mémoire canadienne-française : 1960 à aujourd'hui*, thèse de doctorat, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2013.

PARTIKIAN, Pierre et ROUSSEAU, Louis, *La théologie québécoise contemporaine (1940-1973) : genèse de ses producteurs et transformations de son discours*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1977.

Pascendi Dominici Gregis, Lettre encyclique de sa sainteté le Pape Pie X sur les erreurs du modernisme, 1907, consulté en ligne (25 septembre 2017) : http://w2.vatican.va/content/pius-x/fr/encyclicals/documents/hf_px_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html

PELLETIER, Gérard, « D'un prolétariat spirituel », *Esprit*, n°s 193-194, 1952, p. 190-200.

PELLETIER, Gérard, *Les années d'impatience, 1950-1960*, Montréal, Stanké, 1983.

PERICA, Vjekoslav, *Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States*, New York, Oxford University Press, 2002.

PERIN, Roberto, « La raison du plus fort est toujours la meilleure : la représentation du Saint-Siège au Canada, 1877-1917 », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 50, n° 1, 1983, p. 99-117.

PERIN, Roberto, « Clerics and the Constitution : The Québec Church and Minority Rights in Canada », *Historical Studies*, vol. 56, n° 1, 1989, p. 31-47.

PERIN, Roberto, *Rome et le Canada. La bureaucratie vaticane et la question nationale, 1870-1903*, Montréal, Boréal, 1993.

PERIN, Roberto, « Elaborating a Public Culture: The Catholic Church in Nineteenth-Century Quebec », dans Marguerite van Die (dir.), *Religion and Public Life in Canada. Historical and Comparative Perspectives*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 87-105.

PERIN, Roberto, « Ultramontanisme et modernité : l'exemple d'Alphonse Villeneuve, 1871-1891 », dans Yves Frenette, Martin Paquet et Jean Lamarre (dirs.), *Les parcours de l'histoire*: Hommage à Yves Roby, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 305-325.

PERIN, Roberto, *Ignace de Montréal. Artisan d'une identité nationale*, Montréal, Boréal, 2008.

PERREAU-SAUSSINE, Émile, *Catholicisme et démocratie. Une histoire de la pensée politique*, Paris, Éditions du Cerf, 2011.

PETIT, Vincent, *Église et Nation. La question liturgique en France au XIXe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.

PIÉTRI, Gaston, « Cultures et religions : les nouveaux enjeux », *Études*, n° 12, tome 413, 2010, p. 643-653.

PIOTTE, Jean-Marc, *La communauté perdue. Petite histoire des militantismes*, Montréal, VLB éditeur, 1987.

PIOTTE, Jean-Marc et COUTURE, Jean-Pierre, *Les nouveaux visages du nationalisme conversateur au Québec*, Montréal, Québec Amérique, 2012.

PLEAU, Jean-Christian, *La Révolution québécoise. Hubert Aquin et Gaston Miron au tournant des années soixante*, Montréal, Fides, 2002.

PLONGERON, Bernard, « Affirmation et transformations d'une "civilisation chrétienne" à la fin du XVIIIe siècle », dans Jean-René Derré, Jacques Gadille, Xavier de Montclos et Bernard Plongeron, *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie, XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Éditions Beauchesne, 1975, p. 9-21.

POLANYI, Karl, *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983.

PORTER-SZŰCS, Brian, « Christianity, Christians, and the Story of Modernity in Eastern Europe », dans Bruce R. Berglund et Brian Porter-Szűcs (dirs.), *Christianity and Modernity in Eastern Europe*, Budapest & New York, Central European University Press, 2010, p. 1-34.

PORTIER, Philippe, « Charles Taylor et la sociologie de la sécularisation », dans Sylvie Taussig (dir.), *Charles Taylor. Religion et sécularisation*, Paris, CNRS Éditions, 2014, p. 83-111.

POULAT, Émile, *Intégrisme et catholicisme intégral : un réseau secret international antimoderniste : la sapinière : 1909-1921*, Tournai, Casterman, 1969.

POULAT, Émile, « Préface », dans Pierre Thibault, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1972, p. x-xix.

POULAT, Émile, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris, Casterman, 1979.

POULAT, Émile, *Modernistica. Horizons, Physionomies, Débats*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1982.

POULAT, Émile, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, Berg International, 2006.

POULIOT, Léon, *La Réaction catholique de Montréal (1840-1841)*, Montréal, Imprimerie du Messager, 1942.

POULIOT, Léon, « Monseigneur Bourget et la Confédération », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 26, 1959, p. 31-41.

POULIOT, Léon, « Mgr de Mazenod et Mgr Bourget » *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 15, n° 1, 1961, p. 3-23.

POULIOT, Léon, « Impulsion donnée par Mgr Bourget à la pratique religieuse », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 16, n° 1, 1962, p. 66-80.

POULIOT, Léon, « Monseigneur Ignace Bourget et Monseigneur Jean Langevin face à la Confédération », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 34, 1967, p. 33-40.

Premier Congrès de la langue française au Canada, Québec 24-30 juin 1912, Compte rendu, Québec, Imprimerie de l'Action Sociale Limitée, 1913.

PRÉVOTAT, Jacques, « La religion de Maurras. Sur des livres récents notamment celui de Victor Nguyen », *Commentaire*, n° 61, 1993, p. 161-167.

PRÉVOTAT, Jacques, « Les milieux catholiques d'Action française», dans Michel Leymarie et Jacques Prévotat (dir.), *L'Action française. Culture, société, politique,* Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 163-167.

PRINTY, Michael, « The Intellectual Origins of Popular Catholicism : Catholic Moral Theology in the Age of Enlightenment », *The Catholic Historical Review*, vol. 91, n° 3, 2005, p. 438-461.

PROULX, Pierre-Paul, « Le modèle québécois : origines, définition, fondements et adaptation au nouveau contexte économique et social », *Revue interventions économiques*, n° 29, 2002, p. 1-28.

PROULX, Yannick, « La réécriture de l'histoire nationale : un débat qui se poursuit... », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 14, n° 2, 2006, p. 165-176.

PROUVOST, Géry, *Thomas d'Aquin et les thomismes. Essai sur l'histoire des thomismes*, Paris, Éditions du Cerf, 1996.

RACINE SAINT-JACQUES, Jules, « Les douaniers de la modernité : l'engagement des intellectuels dominicains dans la crise de confessionnalité, 1940-1946 », *Journal of the Canadian Historical Association*, vol. 24, n° 1, 2013, p. 247-295.

RACINE SAINT-JACQUES, Jules, *L'engagement du père Georges-Henri Lévesque dans la modernité canadienne-française, 1932-1962. Contribution à l'histoire intellectuelle du catholicisme et de la modernité au Canada français*, thèse de doctorat en histoire, Université Laval, 2015.

RACINE, Jean-Claude et ROCHER, François « Duplessis vu d'Ottawa », dans Xavier Gélinas et Lucia Ferretti (dirs.), *Duplessis. Son milieu, son époque*, Québec, Septentrion, 2010, p. 263-284.

RAEDTS, Peter, « The Church as Nation State: A New Look at Ultramontane Catholicism (1850-1900) », *Nederlands Archief voor Kergeschiedenis*, vol. 84, n° 1, 2004, p. 476-496.

RAJOTTE, Claude, *Les mots du pouvoir ou le pouvoir des mots. Essai d'analyse des stratégies discursives ultramontaines au XIXe siècle*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1991.

RAMEAU DE SAINT-PÈRE, Edme, *La France aux colonies. Études sur le développement de la race française hors de l'Europe : Les Français en Amérique : Acadiens et Canadiens*, Paris, A. Jouby, 1859.

RAMEAU DE SAINT-PÈRE, Edme, *Situation religieuse de l'Amérique anglaise,* Paris, Charles Douniol, 1866.

RAMOS, Eduardo, *Les politiques du gouvernement du Québec concernant l'intégration des minorités ethnoculturelles à la société québécoise (1978-1985)*, Mémoire de maîtrise en histoire, Université du Québec à Montréal, 2009.

REDFIELD, Robert, « The Folk Society and Culture », *American Journal of Sociology*, vol. 45, n° 5, 1940, p. 732-733.

REDFIELD, Robert, « The Folk Society », *The American Journal of Sociology*, vol. 52, n° 4, 1947, p. 293-308.

REDFIELD, Robert, « The Natural History of the Folk Society », *Social Forces*, vol. 31, n° 3, 1953, p. 224-228.

REDFIELD, Robert et. SINGER, Milton B, « The Cultural Role of Cities », *Economic Development and Cultural Change*, vol. 3, n° 1, 1954, p. 53-73.

REDFIELD, Robert, « Societies and Cultures as Natural Systems », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 85, n° 1-2, 1955, p. 19-32.

Regroupement des sanctuaires nationaux, « Montréal, ville aux cent clochers », *Les sanctuaires nationaux du Québec (Canada)*, en ligne : http://www.sanctuairesquebec.com/fr/galerie-media/idees-d-articles/231-montreal-ville-aux-cent-clochers (consulté le 18 septembre 2017).

REID, Philippe, « François-Xavier Garneau et l'infériorité numérique des Canadiens français », *Recherches sociographiques*, vol. 15, n° 1, 1974, p. 31-39.

RÉMOND, René, *Religion et société en Europe : essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIXe et XXe siècles (1789-1998)*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

RENAN, Ernest, *Qu'est-ce qu'une nation?*, Paris, Flammarion, 2011. [1882]

REVAULT D'ALLONNES, Myriam, *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.

Revue Argument, *Autour d'un livre: Pierre Elliott Trudeau : l'intellectuel et le politique. Témoignage et archives personnelles d'un conseiller du premier ministre Trudeau, d'André Burelle*, vol. 9, n° 2, 2007.

RIEFFER, Barbara-Ann J., « Religion and Nationalism. Understanding the Consequences of a Complex Relationship », *Ethnicities*, vol. 3, n° 2, 2003, p. 215-243.

RIOUX, Marcel, « Remarques sur la notion de culture en anthropologie », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 4, n° 3, 1950, p. 311-321.

RIOUX, Marcel, « Les sociétés paysannes : méthodes d'études », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 5, n° 4, 1952, p. 493-504.

RIOUX, Marcel, « Idéologie et crise de conscience du Canada français », *Cité libre*, n° 14, 1955, p. 1-29.

RIOUX, Marcel, « Remarques sur les valeurs et les attitudes des adolescents d'une communauté agricole du Québec », *Contributions à l'étude des sciences de l'homme*, n° 3, 1956, p. 133-143.

RIOUX, Marcel, « Remarques sur les concepts de folk-society et de société paysanne », *Anthropologica*, n° 5, 1957, p. 147-162.

RIOUX, Marcel, *Belle-Anse*, Ottawa, Ministère du Nord canadien et des ressources nationales, Musée national du Canada, 1957.

RIOUX, Marcel, « L'étude de la culture canadienne-française : aspects micro-sociologiques », *Recherches sociographiques*, vol. 3, n°s 1-2, 1962, p. 267-272.

RIOUX, Marcel, « Conscience ethnique et conscience de classe au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 6, n° 1, 1965, p. 23-32.

RIOUX, Marcel, « Sur l'évolution des idéologies au Québec », *Revue de l'Institut de sociologie*, n° 1, 1968, p. 95-124.

ROBERGE, Jonathan, SÉNÉCHAL, Yan et VIBERT, Stéphane, *La fin de la société. Débats contemporains autour d'un concept classique*, Outremont, Athéna éditions, 2012.

ROBILLARD, Denise, *Paul-Émile Léger l'évolution de sa pensée : 1950*-1967, LaSalle, Hurtubise HMH, 1993.

ROBILLARD, Denise, *L'Ordre de Jacques Cartier. Une société secrète pour les Canadiens français catholiques* – 1926-1965, Montréal, Fides, 2009.

ROBILLARD, Denise, *Monseigneur Joseph Charbonneau. Bouc émissaire d'une lutte de pouvoir*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2013.

ROBY, Yves, *Les Franco-Américains de la Nouvelle-Angleterre. Rêves et réalités*, Sillery, Septentrion, 2000.

ROCHER, Guy, *Le Québec en mutation*, Montréal, Les Éditions Hurtubise HMH, 1973.

ROCHER, Guy, « Pour une sociologie des ordres juridiques », *Études de sociologie du droit et de l'éthique*, Montréal, Éditions Thémis, 1996, p. 123-150.

ROCHER, Guy, « Un bilan du Rapport Parent : vers la démocratisation », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 12, n° 2, 2004, p. 117-128.

ROCHER, François et al., *Le concept d'interculturalisme en contexte québécois : généalogie d'un néologisme. Rapport présenté à la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles (CCPARDC)*, 21 décembre 2007.

ROKKAN, Stein, « Nation-Building : A Review of Models and Approaches », *Current Sociology*, vol. 19, n° 3, 1971, p. 7-38.

ROLLAND, Roger et TRUDEAU, Pierre Elliott, « Matériaux pour servir une enquête sur le cléricalisme », dans Yvan Lamonde (dir.), avec la collaboration de Gérard Pelletier, *Cité Libre. Une anthologie*, Montréal, Éditions Alain Stanké, p. 181-195.

ROSANVALLON, Pierre, *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

ROTA, Olivier, « Jacques Maritain, une "révolution contemplative" », dans Charles Coutel et Olivier Rota (dirs.), *Deux personnalistes en prise avec la modernité : Jacques Maritain et Emmanuel Mounier*, Arras Cedex, Artois Presses Université, 2012, p. 69-80.

ROULOT-GANZMANN, Hélène, « Il existe une école québécoise de la diversité », *Le Devoir*, 19 septembre 2015.

ROUSSEAU, Louis, *La prédication à Montréal, de 1800 à 1830, approche religiologique*, Montréal, Fides, 1976.

ROUSSEAU, Louis, « Les missions populaires de 1840-42 : acteurs principaux et conséquences », *Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 53, 1986, p. 7-21.

ROUSSEAU, Louis, « Impulsions romantiques et renouveau religieux québécois au XIXe siècle : quelques questions à propos de Joseph-Sabin Raymond », dans Maurice Lemire (dir.), *Le romantisme au Canada*, Québec, Nuit blanche éditeur, 1993, p. 199-214.

ROUSSEAU, Louis, « À propos du "réveil religieux" dans le Québec du XIXe siècle : où se loge le vrai débat? », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 49, n° 2, 1995, p. 223-245.

ROUSSEAU, Louis et REMIGGI, Frank W., *Atlas historique des pratiques religieuses : le Sud-Ouest du Québec au XIXe siècle,* Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1998.

ROUSSEAU, Louis, « Crises, choc et revitalisation culturelle dans le Québec du XIXe siècle », dans Michel Lagrée (dir). *Chocs et ruptures en histoire religieuse*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1998, p. 51-69.

ROUSSEAU, Louis, « La construction religieuse de la nation », *Recherches sociographiques*, vol. 46, n° 3, 2005, p. 437-452.

ROUSSEAU, Louis, *Le Québec après Bouchard-Taylor : les identités religieuses de l'immigration*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2012.

ROUSSEAU, Louis, « La laïcité québécoise en régime de religiosité culturelle », *Vivre ensemble*, vol. 19, n° 65, 2012, p. 1-5.

ROUSSEAU, Louis, « Le travail obscur de la mémoire identitaire dans les débats nés d'une nouvelle diversité religieuse au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 57, nos 2-3, 2016, p. 289-310.

ROUSSEL, Jean-François, « La situation du rapport Proulx dans l'évolution récente de l'enseignement moral et religieux catholique », dans Solange Lefebvre (dir.), *Religion et identités dans l'école québécoise. Comment clarifier les enjeux*, Montréal, Fides, 2000, p. 63-80.

ROUTHIER, Gilles (dir.), *L'Église canadienne et Vatican II*, Montréal, Fides, 1997.

ROUTHIER, Gilles et WARREN, Jean-Philippe (dirs.), *Les visages de la foi. Figures marquantes du catholicisme québécois*, Saint-Laurent, Fides, 2003.

ROUTHIER, Gilles et MAUGEY, Axel, *Église du Québec, Église de France*, Montréal, Novalis, 2006.

ROUTHIER, Gilles, « Le pari d'un catholicisme citoyen », *Studies in Religion / Sciences religieuses*, vol. 38, n° 1, 2009, p. 113-134.

ROY, Fernande, *Progrès, Harmonie, Liberté. Le libéralisme des milieux d'affaires francophones à Montréal au tournant du siècle*, Montréal, Boréal, 1988.

ROY, Fernande, « L'émiettement de la pensée canadienne-française par Gérard Bouchard / Gérard Bouchard, Raison et contradiction. Le mythe au secours de la pensée, s.l., Éditions Nota bene/CEFAN, 2003, 131 p. 10 $ / Les deux chanoines. Contradiction et ambivalence dans la pensée de Lionel Groulx, Montréal, Boréal, 2003, 313 p. 26 $ / La pensée impuissante. Échecs et mythes nationaux canadiens-français (1850-1960), Montréal, Boréal, 2004, 319 p. 30 $ », *Études d'histoire religieuse*, vol. 71, 2005, p. 89-99.

ROY, Jean, « Le clergé nicolétain, 1885-1904 : aspects sociographiques », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 35, n° 3, 1981, p. 383-395.

ROY, Martin, *Une réforme dans la fidélité. La revue* Maintenant *(1962-1974) et la « mise à jour » du catholicisme québécois,* Québec, Presses de l'Université Laval, 2012.

ROY, Olivier, *La Sainte ignorance. Le temps de la religion dans culture*, Paris, Éditions du Seuil, 2008.

RUDIN, Ronald, « La quête d'une société normale. Critique de la réinterprétation de l'histoire du Québec », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 3, n° 2, 1995, p. 9-42.

RUDIN, Ronald, *Faire de l'histoire au Québec*, Sillery, Septentrion, 1998.

RUDIN, Ronald, « L'historien professionnel et le grand public : réflexions québécoises alimentées par l'expérience irlandaise », dans Stéphane Kelly (dir.), *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, Saint-Nicolas, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 17-27.

RUMILLY, Robert, *L'infiltration gauchiste au Canada français*, Montréal, s.n., 1956.

RUSAK, Stephen T., « The Canadian "Concordat" of 1897 », *The Catholic Historical Review*, vol. 77, n° 2 1991, p. 209-234.

RYAN, Claude, « Introduction », dans Jean XXIII, *L'Encyclique* Pacem in Terris, Ottawa, Éditions du Jour, 1963.

RYAN, Claude, « Pouvoir religieux et sécularisation », *Recherches sociographiques*, vol. 7, n°s 1-2, 1966, p. 101-109.

RYAN, Claude, « L'Église catholique et l'évolution politique du Québec de 1960 à 1980 », *Sessions d'étude – Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, vol. 50, n° 2, 1983, p. 381-402.

RYAN, Claude, *Mon testament spirituel*, Ottawa, Novalis, 2004.

RYAN, Pascale, *Penser la nation. La Ligue d'action nationale*, 1917-1960, Montréal, Leméac Éditeur, 2006.

RYAN, William F., *The Clergy and Economic Growth in Quebec (1896-1914)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1966.

SAINT-GERMAIN, Christian, *L'avenir du bluff québécois. La chute d'un peuple hors de l'Histoire*, Montréal, Liber, 2015.

SAINT-MARTIN, Louis-Philippe, « L'histoire du Canada de F.-X. Garneau et la critique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 8, n° 3, 1954, p. 380-394.

SAINT-PIERRE, Jocelyn, « Maurice Duplessis et la Tribune de la presse : confrontation, neutralité bienveillante ou appui inconditionnel », dans Xavier Gélinas et Lucia Ferretti (dirs.), *Duplessis. Son milieu, son époque*, Québec, Éditions du Septentrion, 2010, p. 329-345.

SALÉE, Daniel, « Espace public, identité et nation au Québec : mythes et méprises du discours souverainiste », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 25, 1995, p. 125-153.

SANTIAGO, Jose, « From "civil religion" to nationalism as the religion of modern times : rethinking a complex relationship », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 48, n° 2, 2009, p. 394-401.

SANTIAGO, Jose, « Secularisation and nationalism : a critical review », *Social Compass*, vol. 59, n° 1, 2012, p. 3-20.

SAVARD-TREMBLAY, Simon-Pierre, *Le souverainisme de province*, Montréal, Boréal, 2014.

SAVARD, Pierre, « Jules-Paul Tardivel, un ultramontain devant les problèmes et les hommes de son temps », *Report of the Annual Meeting of the Canadian Historical Association / Rapports annuels de la Société historique du Canada*, vol. 42, n° 1, 1963, p. 125-140.

SAVARD, Pierre, *Jules-Paul Tardivel, La France et les États-Unis, 1851-1905*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1967.

SAVARD, Pierre, « La vie du clergé québécois au XIXe siècle », *Recherches sociographiques*, vol. 8, n° 3, 1967, p. 259-273.

SAVARD, Pierre, « Les rééditions de l'Histoire du Canada de François-Xavier Garneau devant la critique, 1913-1946 », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 28, n° 4, 1975, p. 539-553.

SCHAEFER, Richard, « Program for a New Catholic *Wisssenschaft* : Devotional Activism and Catholic Modernity in the Nineteenth Century », *Modern Intellectual History*, vol. 4, n° 3, 2007, p. 433-462.

SCHAEFER, Richard, « True and False Enlightenment : German Scholars and the Discourse of Catholicism in the Nineteenth Century », *The Catholic Historical Review*, vol. 97, n° 1, 2011, p. 24-45.

SCHMIDT, Volker H., « Multiple Modernities or Varieties of Modernity? », *Current Sociology*, vol. 54, n° 1, 2006, p. 77-97.

SCHMIDT, Volker H., « Modernity and Diversity: Reflections on the Controversy Between Modernization Theory and Multiple Modernists », *Social Science Information*, vol. 49, n° 4, 2010, p. 511-538.

SCHMIDT, Volker H., *Global modernity : a conceptual sketch*, Basingstoke, Palgrave Pivot, 2014.

SCHMITT, Carl, *Théologie politique*, Introduction de J.-L. Schlegel, Paris, Éditions Gallimard, 1988.

SCHMITT, Carl, *La visibilité de l'Église. Catholicisme romain et forme politique. Donoso Cortés*, Commenté par Bernard Bourdin, Paris, Éditions du Cerf, 2011.

SCHNAPPER, Dominique, « Le sens de l'ethnico religieux », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 81, 1993, p. 149-163.

SCHNAPPER, Dominique, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard, 1994.

SCHNAPPER, Dominique, *La relation à l'autre au coeur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1998.

SCHNAPPER, Dominique, *La démocratie providentielle. Essai sur l'égalité contemporaine*, Gallimard, Paris, 2002.

SCHNAPPER, Dominique, « Renouveau ethnique et renouveau religieux dans les "démocraties providentielles" », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 131-132, 2005, p. 1-16.

SCOTT, James C., *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Yale University Press, 1985.

SÉGUIN, Maurice, *L'idée d'indépendance au Québec. Genèse et historique*, Montréal, Éditions Boréal Express, 1968.

SÉGUIN, Maurice, *Les normes de Maurice Séguin. Le théoricien du néo-nationalisme*, Montréal, Guérin, 1999.

SELJAK, David, *The Catholic Church's reaction to the secularization of nationalism in Quebec, 1960-1980*, thèse de doctorat en science religieuse, McGill University, 1995.

SELJAK, David, « Why the Quiet Revolution was "Quiet" : The Catholic Church's Reaction to the Secularization of Nationalism in Quebec after 1960 », *Historical Studies*, vol. 62, 1996, p. 109-124.

SENESE, Phyllis M., « "Catholique d'abord!" : catholicism and nationalism in the thought of Lionel Groulx », *Canadian Historical Review*, vol. 60, n° 2, 1979, p. 154-177.

SENESE, Phyllis M., « Lionel Groulx, disciple de Montalembert », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 57, n° 3, 1987, p. 107-113.

SETON-WATSON, Hugh, « On Trying to be a Historian of Eastern Europe », dans Dennis Deletant et Harry Hanak (dirs.), *Historians as Nation-Builders. Central and South-East Europe*, Houndsmills, Basingstoke, Hampshire et Londres, MacMillan Press, 1988, p. 1-14.

SEYMOUR, Michel, *Une identité civique commune*, Sherbrooke, Chaire d'éthique appliquée, Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie, Université de Sherbrooke, GGC Éditions, 2001.

SHEK BRNARDIC, Teodora, « Intellectual Movements and Geopolitical Regionalization : the Case of the East European Enlightenment », *East Central Europe/L'Europe du Centre-Est*, vol. 32, n°s 1-2, 2005, p. 147-177.

SHILS, Edward « Tradition », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 13, n° 2, avril 1971, p. 122-159.

SHILS, Edward, *Tradition*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

SIEGFRIED, André, *Le Canada. Les deux races. Problèmes politiques contemporains*, Paris, Librairie Armand Colin, 1906.

SILVER, Arthur I., *The French-Canadian Idea of Confederation 1864-1900*, Toronto, Toronto University Press, 1982.

SIMARD, Jean-Jacques, *L'éclosion de l'ethnie-cité canadienne-française à la société québécoise*, Sillery, Septentrion, 2005.

SIRONNEAU, Jean-Pierre, *Sécularisation et religions politiques*, Mouton Éditeur, La Haye, 1982.

SIRONNEAU, Jean-Pierre, *Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique*, L'Harmattan, Paris, 1993.

SMITH, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1988.

SMITH, Anthony D., *Nationalism and Modernism. A critical survey of recent theories of nations and nationalism*, London & New York, Routledge, 1998.

SMITH, Anthony D., *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

SMITH, Anthony D., « Biblical beliefs in the shaping of modern nations », *Nations and Nationalism*, vol. 21, n° 3, 2015, p. 403-422.

Société, n° spécial *Le chaînon manquant*, n°s 20-21, été 1999.

SPOHN, Willfried, « Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective », *Current Sociology*, vol. 51, n° 3, 2003, p. 265-286.

SPOHN, Willfried, « An Appraisal of Shmuel Noah Eisenstadt's Global Historical Sociology », *Journal of Classical Sociology*, vol. 11, n° 3, 2011, p. 281-301.

STAN, Lavina et TURCESCU, Lucian, *State, and Democracy in Expanding Europe*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

STOECKL, Kristina, « European integration and Russian Orthodoxy: Two multiple modernities perspective », *European Journal of Social Theory*, vol. 14, no 2, 2011, p. 217-233.

SUGAR, Peter F., « External and Domestic Roots of Eastern European Nationalism », dans Peter F. Sugar et John I. Lederer (dirs.), *Nationalism in Eastern Europe*, Seattle et Londres, University of Washington Press, 1994, p. 3-54.

SYLVAIN, Philippe, « Libéralisme et ultramontanisme au Canada français : affrontement idéologique et doctrinal (1840-1965) », dans W. L. Morton (dir.), *Le Bouclier d'Achille. Regards sur le Canada de l'ère victorienne*, Toronto-Montréal, McClelland and Stewart Limited, 1968, p. 111-138.

SYLVAIN, Philippe, « Lamennais : l'ultramontain et le libéral. Son influence aux États-Unis et au Canada français », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 57, n° 3, 1987, p. 67-80.

SYLVAIN, Philippe, « Ignace Bourget », *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. XI, 1881-1891. [en ligne] http://www.biographi.ca/fr/bio/bourget_ignace_11F.html.

TAGUIEFF, Pierre-André, « Le nationalisme des "nationalistes". Un problème pour l'histoire des idées en France », dans Gil Delannoi et Pierre-André Taguieff (dirs.), *Théories du nationalisme*, Paris, Éditions Kimé, 1991, p. 47-124.

TAGUIEFF, Pierre-André, *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation techno-marchande*, Paris, Fondation du 2 mars : Mille et une nuits, 2001.

TALBOT, Robert, « Une réconciliation insaisissable : le mouvement de la bonne entente, 1916-1930 », *Mens*, vol. 8, n° 1, 2007, p. 67-125.

TAMBINI, Damia, « Nationalism: A Literature Survey », *European Journal of Social Though*, vol. 1, n° 1, 1998, p. 137-154.

TARDIVEL, Jules-Paul, *Pour la Patrie*, présentation par John Hare, Montréal, Hurtubise HMH, 1975.

TAUSSIG, Sylvie (dir.), *Charles Taylor. Religion et sécularisation*, Paris, CNRS Éditions, 2014.

TAYLOR, Charles, *Multiculturalisme : différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1997.

TAYLOR, Charles, *L'âge séculier*, Montréal, Éditions du Boréal, 2011.

TAYLOR, Norman W., « L'industriel canadien-français et son milieu », dans René Durocher et Paul-André Linteau (dirs.), *Le « retard » du Québec et l'infériorité économique des Canadiens français*, Montréal, Éditions du Boréal Express, 1971 [1953], p. 43-74.

TESSIER, Benoit, *De quelle Grande noirceur parlez-vous? Le Québec à l'époque de Duplessis*, thèse de maîtrise, Ann Arbor, Université d'Ottawa, 2000.

THÉRIAULT, Joseph Yvon, *La société civile ou la chimère insaisissable*, Montréal, Québec Amérique, 1985.

THÉRIAULT, Joseph Yvon, « La première crise de la raison », *Revue de l'Université d'Ottawa*, vol. 57, n° 4, 1987, p. 49-62.

THÉRIAULT, Joseph Yvon, « Entre la nation et l'ethnie : sociologie, société et communautés minoritaires francophones », *Sociologie et sociétés*, vol. 26, n° 1, 1994, p. 15-32.

THÉRIAULT, Joseph Yvon, *L'identité à l'épreuve de la modernité*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1995.

THÉRIAULT, Joseph Yvon, « La société globale est morte... vive la société globale ! », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 28, 1997, p. 19-35.

THÉRIAULT, Joseph Yvon, « Étienne Parent : les deux nations et la fin de l'histoire », dans Michel Sarra-Bournet (dir.), avec la collaboration de Jocelyn Saint-Pierre, *Les nationalismes au Québec du XIXe au XXIe siècle*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2001, p. 37-56.

THÉRIAULT, Joseph Yvon, « Stephane Kelly (dir.). Les idées mènent le Québec », *Mens*, vol. 4, n° 1, 2003, p. 99-103.

THÉRIAULT, Joseph Yvon, « Le désir d'être grand », dans Jacques L. Boucher et Joseph Yvon Thériault (dirs.), *Petites sociétés et minorités nationales. Enjeux politiques et perspectives comparées*, Sainte-Foy, Presses de l'Université du Québec, 2005, p. 67-77.

THÉRIAULT, Joseph Yvon, « Les variantes politico-culturelles de la laïcité démocratique », *Monde commun*, décembre 2005. http://www.mondecommun.com/uploads/PDF/TexteTheriaultLaicite.pdf. Consulté le 18 juin 2014.

THÉRIAULT, Joseph Yvon, *Critique de l'américanité. Mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec-Amérique, 2005.

THÉRIAULT, Joseph Yvon, « Le Canada français comme réalité vivante », dans Gilles Gagné (dir.), *Le Canada français. Son temps, sa nature, son héritage. Les séminaires Fernand-Dumont*, Québec, Éditions Nota bene, 2006, p. 257-265.

THÉRIAULT, Joseph Yvon, *Faire société. Société civile et espaces francophones*, Sudbury, Prise de parole, 2007.

THÉRIAULT, Joseph Yvon, « Le Canada français comme trace », dans E.-Martin Meunier et Joseph Yvon Thériault (dirs.), *Les impasses de la mémoire. Histoire, filiation, nation et religion*, Montréal, Fides, 2007, p. 213-229.

THÉRIAULT, Joseph Yvon et MEUNIER, E.-Martin, « Que reste-t-il de l'intention vitale du Canada français », dans Joseph Yvon Thériault, Anne Gilbert et Linda Cardinal (dirs.), *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada. Nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, Montréal, Fides, 2008, p. 205-238.

THÉRIAULT, Joseph Yvon, « Identité: le Manifeste de Burke. Aujourd'hui, le penseur plaiderait pour une politique d'intégration nationale », *Le Devoir*, 10 avril 2010.

THÉRIAULT, Joseph Yvon, « Entre républicanisme et multiculturalisme : la commission Bouchard-Taylor, une synthèse ratée », dans Bernard Gagnon (dir.), *La diversité québécoise en débat : Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Québec Amérique, 2010, p. 143-155.

THÉRIAULT, Joseph Yvon, « Politique et démocratie au Québec : de l'émergence de la nation à la routinisation du souverainisme », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 1, 2011, p. 13-25.

THÉRIAULT, Joseph Yvon, « Universality and Particularity in the National Question in Quebec », dans Will Kymlicka et Kathryn Walker (dirs.), *Rooted Cosmopolitanism. Canada and the World*, Vancouver, UBC Press, 2012, p. 69-86.

THÉRIAULT, Joseph Yvon, « Moralisation de la question identitaire : le retour à une tradition politique nationale », dans Micheline Labelle, Rachad Antonius et Pierre Toussaint (dirs.), *Les nationalismes québécois face à la diversité ethnoculturelle*, Montréal, Éditions IEIM, 2013, p. 41-59.

THÉRIAULT, Joseph Yvon, « Pourquoi le "Cosmo" a besoin d'une "politie" », dans Josiane Boulad-Ayoub (dir.), *L'homme est né libre...! Raison, politique, droit. Mélanges offerts à Paule-Monique Vernes*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2014, p. 351-364.

TIRYAKIAN, Edward A., « A Sociological Odyssey : The Comparative Voyage of S. N. Eisenstadt », *Journal of Classical Sociology*, vol. 11 n° 3, 2011, p. 241-250.

TOURAINE, Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

TRANVOUEZ, Yvan, « Lamennais et le catholicisme intransigeant post-révolutionnaire : la logique de l'*Essai sur l'Indifférence*», dans *Actes du Colloque Lamennais*, Université Paris X – Nanterre, juin 1975, p. 20-43.

TRANVOUEZ, Yvon, « Religion, politique et civilisation chrétienne : Lamennais en 1817. Étude sur le premier tome de l'Essai sur l'indifférence », dans Jean-René Derré, Jacques Gadille, Xavier de Montclos et Bernard Plongeron (dirs.), *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie XVIIIe-XXe siècle*, Paris, Éditions Beauchesne, 1975, p. 105-142.

TREMBLAY, Maurice, « Orientations de la pensée sociale », dans René Durocher et Paul-André Linteau (dirs.), Le 'retard' du Québec et l'infériorité économique des Canadiens Français, Montréal, Boréal Express, 1971, p. 75-92.

TREMBLAY, Stéphanie, « Religions et éducation scolaire au Québec : une cartographie des enjeux politiques et sociologiques », *Diversité urbaine*, vol. 9, n° 1, 2009, p. 59-71.

TRÉPANIER, Pierre, « La Société canadienne d'économies sociale de Montréal, 1888-1911 : sa fondation, ses buts et ses activités », *Canadian Historical Review*, vol. LXVII, 1986, p. 343-367.

TRÉPANIER, Pierre, « La religion dans la pensée d'Adrien Arcand », *Les Cahiers des dix*, n° 46, 1991, p. 207-247.

TRÉPANIER, Pierre, « Quel corporatisme? (1820-1965) », *Les Cahiers des dix*, n° 49, 1994, p. 159-202.

TRÉPANIER, Pierre, « Esdras Minville (1896-1975) et le nationalisme canadien-français », *Les Cahiers des dix*, n° 50, 1995, p. 255-294.

TRÉPANIER, Pierre, « Le maurrassisme au Canada français », *Les Cahiers des dix*, n° 53, 1999, p. 167-233.

TRÉPANIER, Pierre, « Qu'est-ce que le traditionalisme? », Causerie-débat tenue à Montréal, le samedi 8 juin 2002, Club du 3-Juillet.

TRÉPANIER, Pierre, « Le renard ayant la queue coupée ou la luxuriance des études groulxiennes », *Mens*, vol. 4, n° 2, 2004, p. 273-307.

TRÉPANIER, Pierre, « Groulx est-il intelligible? », dans Robert Boily (dir.), *Un héritage controversé. Nouvelles lectures de Lionel Groulx*, Montréal, Vlb éditeur, 2005, p. 127-145.

TROELTSCH, Ernst, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Louiseville, Westminster John Knox Press, 1992 [1912].

TROEN, Ilan, « Multiple Modernities: A View from Jerusalem », *Society*, vol. 51, n° 2, 2014, p. 145-151.

TRUDEAU, Pierre Elliott, « Politique fonctionnelle », *Cité libre*, n° 1, 1950, p. 20-24.

TRUDEAU, Pierre Elliott, « À propos des élections du 18 juin 1962. Note sur la conjoncture politique », *Cité libre*, n° 49, août-septembre 1962, p. 1-4.

TRUDEAU, Pierre Elliott, « De quelques obstacles à la démocratie au Québec », dans Pierre Elliott Trudeau, *Le fédéralisme et la société canadienne-française*, Montréal, Éditions HMH, 1967, p. 105-128.

TRUDEAU, Pierre Elliott, *Le fédéralisme et la société canadienne-française*, Montréal, Éditions HMH, 1967.

TRUDEAU, Pierre Elliott (dir.), *La Grève de l'amiante*, Montréal, Éditions du jour, 1970 [1956].

TRUDEAU, Pierre Elliott, « L'aliénation nationaliste », dans Yvan Lamonde (dir.), avec la collaboration de Gérard Pelletier, *Cité Libre. Une anthologie*, Montréal, Éditions Alain Stanké, 1991, p. 123-128.

TRUDEAU, Pierre Elliott, « La nouvelle trahison des clercs », dans Yvan Lamonde (dir.), avec la collaboration de Gérard Pelletier, *Cité Libre. Une anthologie*, Montréal, Éditions Alain Stanké, 1991, p. 164-165.

TRUDEAU, Pierre Elliott, « Les séparatistes : des contre-révolutionnaires », dans Yvan Lamonde (dir.), avec la collaboration de Gérard Pelletier, *Cité Libre. Une anthologie*, Montréal, Éditions Alain Stanké, 1991, p. 359-360.

TRUDEAU, Pierre Elliott, « Réflexions sur la politique au Canada français », dans Yvan Lamonde (dir.), avec la collaboration de Gérard Pelletier, *Cité libre. Une anthologie*, Montréal, Stanké, 1991, p. 53-70.

TSCHANNEN, Olivier, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Librarie Droz, 1992.

TURCOTTE, Paul-André, *Intransigeance ou compromis. Sociologie et histoire du catholicisme actuel*, Montréal, Fides, 1994.

TURCOTTE, Paul-André et RÉMY, Jean (dirs.), *Médiations et compromis : institutions religieuses et symboliques sociales*, Paris, L'Harmattan, 2006.

TURCOTTE, Paul-André, « L'Église nationale comme totalité et diversité », *Istina*, n° 55, 2010, p. 197-205.

TURCOTTE, Paul-André, «The National Church as a Historical form of Church-Type. Elements of a Configurative Theorization», *Social Compass,* vol. 59, n° 4, 2012, p. 525-538.

TURGEON, Alexandre, « Le petit cabinet de Maurice Duplessis : l'administration du Québec selon Robert La Palme », dans Xavier Gélinas et Lucia Ferretti (dirs.), *Duplessis. Son milieu, son époque*, Québec, Éditions du Septentrion, 2010, p. 346-347.

TURGEON, Alexandre, « "Toé, tais-toé! " et la Grande Noirceur duplessiste. Genèse d'un mythistoire », *Histoire sociale/Social history*, vol. 46, n° 92, 2013, p. 367-396.

TURGEON, Alexandre, *Robert Lapalme et les origines caricaturales de la Grande noirceur duplessiste : conception et diffusion d'une mythistoire au Québec, des années 1940 à nos jours*, thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2015.

TURGEON, Luc, « Minority nations and attitudes towards immigration: the case of Quebec », *Nations and nationalism*, vol. 20, n° 2, 2014, p. 317-336.

ULLMAN, Walter, « The Quebec Bishops and Confederation », *Canadian Historical Review*, vol. XLIV, n° 3, 1963, p. 213-234.

VALLIÈRES, Pierre, « *Cité libre* et ma génération », dans Yvan Lamonde (dir.) en collaboration avec Gérard Pelletier, *Cité Libre. Une anthologie*, Montréal, Éditions Alain Stanké, 1991, p. 324-337.

VALLIÈRES, Pierre, « Emmanuel Mounier », dans Yvan Lamonde (dir.) en collaboration avec Gérard Pelletier, *Cité Libre. Une anthologie*, Montréal, Éditions Alain Stanké, 1991, p. 59-65.

VALLIÈRES, Pierre, « Sommes-nous en révolution? », dans Yvan Lamonde (dir.) en collaboration avec Gérard Pelletier, *Cité Libre. Une anthologie*, Montréal, Éditions Alain Stanké, 1991, p. 324-337.

VALLIÈRES, Pierre, *Nègres blancs d'Amérique*, Montréal, Éditions TYPO, 1994.

VALLIÈRES, Pierre, *Paroles d'un nègre blanc*, anthologie préparée par Jacques Jourdain et Mélanie Mailhot, Montréal, Vlb éditeur, 2002.

VALTCHINOVA, Galia (dir.), *Religion and Boundaries. Studies from the Balkans, Eastern Europe and Turkey*, Istanbul, ISIS Press, 2010.

VIBERT, Stéphane (dir.), *Pluralisme et démocratie. Entre culture, droit et politique*, Montréal, Québec Amérique, 2007.

VIBERT, Stéphane, « L'auto-fondation comme mythe fondateur paradoxal de la démocratie », dans Anne Trépanier (dir.), *La rénovation de l'héritage démocratique. Entre fondation et refondation*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2009, p. 138-159.

VIBERT, Stéphane, *La communauté des individus. Essais d'anthropologie politique*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2015.

VICAIRE, M.-H., « Histoire religieuse ou histoire politique », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, juillet-septembre 1952, p. 385-390.

VIGOD, Bernard, *La carrière politique de Louis-Alexandre Taschereau*, Montréal, Septentrion, 1996.

VILLENEUVE, Mgr, « Et nos frères de la dispersion? », dans *Notre avenir politique. Enquête de l'Action française*, 1922, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1923, p. 113-139.

VILLENEUVE, Mgr, *Devoir et Pratique du Patriotisme*, Québec, L'Action Catholique, 1935.

VILLENEUVE, Mgr, *Le clergé et la politique*, Montréal, L'Imprimerie Populaire Ltée, 1936.

VILLENEUVE, Mgr, *Liberté et libertés*, Montréal, L'Imprimerie Populaire Ltée, 1938.

VINCENTHIER, Georges, *Une idéologie québécoise de Louis-Joseph Papineau à Pierre Vallières*, Montréal, Hurtubise HMH, 1979.

VOICU, Malina, « Effect of Nationalism on Religiosity in 30 European Countries », *European Sociological Review*, 2011, p. 333-343.

VOISINE, Nive, *Louis-François Laflèche. Deuxième évêque de Trois-Rivières*, tome 1, Préface de Philippe Sylvian, Saint-Hyacinthe, EDISEM, 1980.

VOISINE, Nive et HAMELIN, Jean (dirs.), *Les ultramontains canadiens-français. Études d'histoire religieuse présentées en hommage au professeur Philippe Sylvain*, Montréal, Boréal Express, 1985.

VOISINE, Nive, « *D'Église et d'université* : Louis-Adolphe Paquet (1859-1942)», dans Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren (dirs), *Les visages de la foi : figures marquantes du catholicisme québécois*, Montréal, Fides, 2003, p. 123-132.

VON ARX, Jeffrey (dir.), *Varieties of Ultramontanism*, Washington, The Catholic America University Press, 1998.

WADE, Mason, *Les Canadiens français de 1760 à nos jours, tome 1 (1760-1914)*, Ottawa, Le Cercle du livre de France, 1963.

WALZER, Michael, *The Paradox of Liberation. Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions*, New Haven & London, Yale University Press, 2015.

WARREN, Jean-Philippe, *Un supplément d'âme. Les intentions primordiales de Fernand Dumont (1947-1970)*, Saint-Nicolas, Presses de l'Université Laval, 1998.

WARREN, Jean-Philippe, « Gérard Pelletier et *Cité libre* : la mystique personnaliste de la Révolution tranquille », *Société*, n°s 21-22, 1999, p. 313-346.

WARREN, Jean-Philippe, « La révolution inachevée », dans Yves Bélanger, Robert Comeau et Céline Métivier (dirs.), *La Révolution tranquille. 40 ans plus tard : un bilan*, Montréal, Vlb éditeur, 2000, p. 43-48.

WARREN, Jean-Philippe, « La découverte de la "question sociale" : Sociologie et mouvements d'action jeunesse canadiens-français », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 55, n° 4, 2002, p. 539-572.

WARREN, Jean-Philippe, *L'engagement sociologique. La tradition sociologique du Québec francophone (1886-1955)*, Montréal, Boréal, 2003.

WARREN, Jean-Philippe, « Portrait d'un prophète : Fernand Dumont (1927-1997) », dans Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren (dirs.), *Les visages de la foi. Figures marquantes du catholicisme québécois*, Montréal, Fides, 2003, p. 245-257.

WARREN, Jean-Philippe, « Le corporatisme canadien-français comme "système total". Quatre concepts pour comprendre la popularité d'une doctrine », *Recherches sociographiques*, vol. 45, n° 2, 2004, p. 219-238.

WARREN, Jean-Philippe, « Petite typologie philologique du "moderne" au Québec (1850-1950). Moderne, modernisation, modernisme, modernité », *Recherches sociographiques*, XLVI, 3, 2005, p. 495-525.

WARREN, Jean-Philippe « Gérard Bouchard. *La pensée impuissante*. Montréal, Boréal, 2003. 319 p. », *Mens*, vol. 6, n° 1, 2005, p. 93-103.

WARREN, Jean-Philippe, « Claude Ryan, le dernier des Mohicans : société, religion et langue dans le Québec de la Révolution tranquille », dans Gérard Boismenu et *al.* (dirs.), *Ruptures et continuité de la société québécoise. Trajectoires de Claude Ryan*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2005, p. 191-204.

WARREN, Jean-Philippe, « Maritain, le renouveau thomiste et l'enseignement de la philosophie au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 52, n° 3, 2011, p. 881-892.

WARREN, Jean-Philippe, « L'aboutissement d'une longue sécularisation », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 21, n° 3, 2013, p. 162-178.

WARREN, Jean-Philippe, « *Pax Romana* : un des vecteurs de diffusion du maritainisme (1939-1952) », *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, no 1, 2013, p. 71-91.

WARREN, Jean-Philippe (dir.), *Les soldats du pape : les zouaves canadiens entre l'Europe et l'Amérique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2014.

WARREN, Jean-Philippe, « Grandeur et déclin d'une science au service de l'Église : sociographie et sociologie religieuses au Québec (1945-1970) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 67, n° 3-4, 2014, p. 317-341.

WARREN, Jean-Philippe, « La ville de Québec comme foyer "libéral" au XIXe siècle. Les catholiques canadiens-français entre opportunisme et ultramontanisme », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 165, janvier-mars 2014, p. 227-244.

WARREN, Jean-Philippe, « Preface », dans Gregory Baum, *Truth and Relevance. Catholic Theology in French Quebec since the Quiet Revolution*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2014.

WARREN, Jean-Philippe, « The End of National Sociological Traditions ? The Fates of Sociology in English Canada and French Quebec in a Globalized Field of Science », *International Journal of Canadian Studies*, vol. 50, 2014, p. 87-108.

WARREN, Jean-Philippe, « Political Sociology in French Quebec after the Nationalist Wave: A Bird's Eye View », *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie*, vol. 53, no 3, 2016, p. 351-355.

WEBER, Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, France Loisirs, 1990.

WEIL, Shalva, « On Multiple Modernities: Civilizations and Ancient Judaism. An Interview with Prof. S. N. Eisenstadt », *European Societies*, vol. 12, no 4, 2010, p. 451-465.

WHITE, Ruth L., *Louis-Joseph Papineau et Lamennais. Le chef des Patriotes canadiens à Paris: 1839-1845 : avec correspondance et documents inédits*, LaSalle, Hurtubise HMH, 1983.

WILLAIME, Jean-Paul, « Laïcité et religion en France », dans Grace Davie et Danièle Hervieu-Léger (dirs.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996, p. 153-171.

WILLAIME, Jean-Paul, « The Cultural Turn in the Sociology of Religion in France », *Sociology of Religion*, vol. 65, n° 4, 2004, p. 373-389.

WILLAIME, Jean-Paul, « La sécularisation : une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue française de sociologie*, vol. 17, n° 4, 2006, p. 755-783.

WILLAIME, Jean-Paul, « Le protestantisme et les modes d'institutionnalité du religieux. Complexifier le type "Église" », *Social Compass*, vol. 59, n° 4, 2012, p. 501-514.

WITTROCK, Björn, « Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition », *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 129, n° 1, 2000, p. 31-60.

WOLFF, Larry, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press, 1994.

WYCZYNSKI, Paul, « François-Xavier Garneau et la Pologne », dans *Mélanges d'histoire du Canada français offerts au professeur Marcel Trudel*, Cahiers du centre

de recherche en civilisation canadienne-française, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1978.

ZUBRZYCKI, Geneviève, « Negotiating Pluralism in Québec : Identity, Religion and Secularism in the Debate over "Reasonable Accommodation" », dans Courtney Bender, Wendy Cadge, Peggy Levitt and David Smilde (dirs.), *Religion at the Edge: Toward a New Sociology of Religion*, New York, Oxford University Press, 2012, p. 215-237.

ZUBRZYCKI, Geneviève, « Religion, Religious Tradition and Nationalism: Jewish Revival in Poland and "Cultural Heritage" in Quebec », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 51, n° 3, 2012, p. 442-455.

ZUBRZYCKI, Geneviève, « Aesthetic Revolt and the Secularization of National Identity in Quebec, 1960-1969 », *Theory and Society*, vol. 42, n° 5, 2013, p. 423-475.

ZUBRZYCKI, Geneviève, « Laïcité et patrimonialisation du religieux au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 57, n°s 2-3, 2016, p. 311-332.

ZUBRZYCKI, Geneviève, *Beheading the Saint. Nationalism, Religion, and Secularism in Quebec*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 2016.

ZYLBERBERG, Jacques, « Le nationalisme québécois. De l'ethnoreligion à la religion étatique », dans G. Goriély, J. Lemaire (dirs.), *Les nationalismes*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1994, p. 93-98.

ZYLBERGERG, Jacques, « Laïcité, connais-pas : Allemagne, Canada, États-Unis, Royaume-Uni », *Pouvoirs*, n° 75, 1995, p. 37-52.