

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LES ORGANISMES COMMUNAUTAIRES AU QUÉBEC :
VERS UNE SOCIOLOGIE DE LA MÉMOIRE

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SOCIOLOGIE

PAR
JEAN GAGNÉ

OCTOBRE 2008

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.01-2006). 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

Mes premiers remerciements vont à Micheline Vallières pour sa relecture de mes textes, son travail de correction et ses suggestions toujours stimulantes, mais surtout pour toute sa patience et sa générosité dans son accompagnement et son soutien tout au long de mon parcours de thésard.

Mes remerciements vont aussi à ma directrice Isabelle Lasvergnas pour avoir fait, elle aussi, preuve d'une patience infinie et pour avoir eu confiance en mon projet. Merci pour sa direction toujours inspirante et rigoureuse qui m'aura, je l'espère, évité de trop retomber dans les ornières du discours militant.

Il me fait aussi plaisir de remercier le Centre Justice et Foi qui m'accordait la Bourse Jean-Bertrand 2000-2001. Cette bourse m'aura permis de réunir l'essentiel de la documentation nécessaire à la rédaction de la thèse et surtout côtoyer au Centre Justice et Foi et à la revue *Relations*, nombre de militants engagés de longue date dans l'action communautaire. Je les remercie de leurs conseils et précieuses informations sur l'histoire de l'implication des religieux dans le mouvement communautaire depuis 1960.

Enfin merci à mes filles Catherine et Geneviève, ma famille, mes amis et mes collègues qui ont su garder leur sérieux pendant toutes ces années où je leur annonçais le dépôt imminent de ma thèse.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES	vi
RÉSUMÉ	ix
PRÉAMBULE	xi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I LA MÉMOIRE DU MOUVEMENT COMMUNAUTAIRE AUTONOME QUÉBÉCOIS, PROLÉGOMÈNES CONCEPTUELS ET POSITION DU PROBLÈME.....	24
1.1 Le changement social ou la reproduction du social institué comme enjeu de l'imaginaire instituant	37
1.2 Des représentations collectives	49
1.3 La mémoire collective.....	53
CHAPITRE II LE MOUVEMENT COMMUNAUTAIRE AUJOURD'HUI	73
2.1 Le mouvement communautaire autonome : remonté de la filiation d'un discours transverse	73
2.2 Le mouvement communautaire autonome, un récit des origines.....	83
2.3 Du rêve de l'autogestion à la production de services complémentaires	99
2.4 La « nouvelle » économie sociale ou le « partenariat extrême »	103
2.5 La politique de reconnaissance de l'action communautaire.	107
CHAPITRE III DE L'ANCIEN RÉGIME À LA NOUVELLE-FRANCE	121
3.1 Avant la Nouvelle-France, quelques repères sur la formation de l'imaginaire des premiers colons	125
3.2 Naissance de la Nouvelle France ou les utopies d'une nouvelle société	142
3.3 En Nouvelle-France, l'absolutisme bien tempéré	149
3.4 Les paroisses, écoles de démocratie, foyers de la société civile	151

3.5 Adaptations des institutions françaises en Nouvelle-France.....	158
3.6 Les confréries de métier en Nouvelle –France.....	164
CHAPITRE IV DE LA CONQUÊTE À LA RÉBELLION : 1760-1840.....	170
4.1 Les élites canadiennes d’après la conquête.....	171
4.2 L’Église catholique, bergère d’un troupeau récalcitrant.....	179
4.3 Œuvres sociales de l’Église, ancêtres des associations féminines.....	187
4.4 De nouvelles formes associatives importées de l’Angleterre.....	191
4.5 La pétition, une école de l’association.....	194
4.6 Associations professionnelles et <i>Diner’s Club</i> , vers une sociabilité de stratégie.....	200
4.7 La naissance des loges maçonniques.....	207
4.8 Associations politiques, de promotion de la culture et des loisirs.....	213
4.9 Des sociétés mutuelles au « proto syndicalisme ».....	218
4.10 Des sociétés nationales.....	224
CHAPITRE V 1840-1890, L’ÂGE D’OR DES ASSOCIATIONS.....	232
5.1 Les causes du «boom» associatif de la seconde moitié du dix-neuvième siècle.....	238
5.2 L’éveil religieux post rébellion : l’investissement de la société civile par l’Église.....	243
5.3 Les associations littéraires ou la rivalité entre les libéraux et les ultramontains.....	252
5.4 Un groupe para militaire, les zouaves au Québec.....	262
5.5 Le mouvement de colonisation de l’hinterland.....	269
5.6 Le mouvement antialcoolique : de la morale religieuse à l’éthique du travail.....	274
5.7 La société Saint-Vincent-de-Paul.....	277
5.8 Sociétés secrètes et loges maçonniques.....	281
5.9 De la mutualité au syndicalisme proprement dit.....	286

CHAPITRE VI APRÈS LA TÊTE À PAPINEAU, LE CASTOR ROUGE	298
6.1 Le contexte politique des années 1885 à 1925, un libéralisme bien tempéré .	302
6.2 De l'épuisement des sociétés littéraires à la formation d'un champ littéraire	309
6.3 L'association comme cheville ouvrière de la doctrine sociale de l'Église catholique	314
6.4 Relance et évolution de deux mouvements catholiques du siècle passé.....	316
6.5 Les francs-maçons: dernier bastion des « rouges » au début du XX ^e siècle...	320
6.6 Naissance des mouvements de jeunesse catholique.....	326
6.7 L'économie sociale en fin de siècle	332
6.8 Le syndicalisme catholique.....	336
6.9 Les associations féminines.....	339
CHAPITRE VII QUAND LE MARGUILLIER PERDIT LA FOI, 1920-1960.....	354
7.1 De la grande crise à la Seconde guerre mondiale : Le Canada français à l'heure de l'Occident	355
7.2 Le renouvellement du nationalisme, l'effritement d'un consensus	362
7.3 L'Université ouvrière d'Albert Saint-Martin	367
7.4 Le Parti communiste et ses associations au temps de la « grande noirceur » .	369
7.5 Les goglus	376
7.6 Les associations catholiques de la vieille école	379
7.7 De l'Action catholique nationaliste à l'action sociale catholique : Les Jeunes Canada.....	386
7.8 L'Ordre de Jacques-Cartier : Une société secrète, nationale et catholique.....	390
7.9 L'Action catholique spécialisée	404
CONCLUSION	417
BIBLIOGRAPHIE	435

LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

ACJC :	Association catholique de la jeunesse canadienne-française
ACJF :	Association Catholique de la jeunesse française
ACS :	Action catholique spécialisée
ADQ :	Action démocratique du Québec
AFÉAS :	Association féminine d'éducation sociale et d'action sociale
ALN :	Action libérale nationale
ASJ :	Action sociale étudiante
BAEQ :	Bureau d'aménagement de l'est du Québec
CAACA :	Comité aviseur de l'action communautaire autonome
CCC :	Conférence catholique canadienne
CEAC :	Comité épiscopal de l'action catholique
CEQ :	Centrale de l'éducation du Québec
CJEO :	Carrefour Jeunesse-Emploi de l'Outaouais
CJC :	Compagnie des jeunes canadiens
CLSC :	Centre locaux des services communautaires
CNAC :	Comité national d'action catholique
COCQ :	Coalition des organismes communautaires québécois
COSAME :	Communauté et santé mentale
CPAC :	Comité provincial d'Action catholique
CTCC :	Confédération des Travailleurs catholiques du Canada
CMTC :	Conseil des métiers et du travail du Canada
CMTM :	Conseil des métiers et du travail de Montréal
CNMTC :	Congrès national des métiers du Canada
CPE :	Centre de la petite enfance
CSN :	Confédération des syndicats nationaux
CSSS :	Centre de santé et de services sociaux
DÉC :	Développement économique communautaire

ESP :	École Sociale Populaire
FAT :	Fédération américaine du travail
FCT :	Fédération canadienne du travail
FNSJB :	Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste
FRAP :	Front d'action politique
FRAPRU :	Front d'action populaire en réaménagement urbain
FTQ :	Fédération des travailleurs du Québec
IOF :	Independant Order of the Forester
IOF:	Independant Order of the Odd Fellow
INRS :	Institut national de la recherche scientifique
JAC :	Jeunesse agricole catholique
JEC :	Jeunesse étudiante catholique
JIC :	Jeunesse indépendante catholique
JOC :	Jeunesse ouvrière catholique
JOCF :	Jeunesse ouvrière catholique féminine
JOCM :	Jeunesse ouvrière masculine
LAREPPS :	Laboratoire de recherche sur les pratiques et politiques sociales
LOC :	Ligue ouvrière catholique
MLCW:	Montreal Local Council of Women
MSSS :	Ministère de la Santé et des Services sociaux
NCWC:	National Council of women of Canada
NÉS :	Nouvelle économie sociale
OCDE :	Organisation de coopération et de développement économique
OCJC :	Ordre de Jacques-Cartier
OVEP :	Organismes volontaires d'éducation populaire
PCC :	Parti communiste canadien
POP :	Parti ouvrier progressiste
PQ :	Parti Québécois
PSEPA :	Programme de soutien à l'éducation populaire autonome

PSOC :	Programme de soutien aux organismes communautaires du ministère de la Santé et des Services sociaux
RCM :	Rassemblement des citoyens de Montréal
RQIIAC :	Regroupement québécois des intervenantes et intervenants en action communautaire en CLSC et centre de santé
RRASMQ :	Regroupement des ressources alternatives en santé mentale du Québec
SAC :	Secrétariat à l'action communautaire
SACA :	Secrétariat à l'action communautaire autonome
SSJB :	Société St-Jean-Baptiste
UCJCC :	Union des jeunesses catholiques canadiennes
UO :	Université ouvrière
UQAC :	Université du Québec à Chicoutimi
UQAM :	Université du Québec à Montréal
URSS :	Union des républiques socialistes soviétiques

RÉSUMÉ

Cette thèse de doctorat vise à renouveler la problématique de l'organisation communautaire au Québec en tant qu'elle se présente comme une technique de changement social. La question de la recherche est celle posée par l'adoption en 2001 d'une Politique de reconnaissance de l'action communautaire par le gouvernement du Québec. Celle-ci fut définie comme un dispositif mettant fin au litige concernant la protection de l'autonomie des organismes communautaire en instituant une réglementation des divers modes de soutien étatique à leur financement. Or, loin de mettre fin au débat, cette politique l'a plutôt relancé. Jadis, au début des années 1970, disait-on, le gouvernement du Québec « récupérait » les cliniques populaires de santé pour en faire des institutions publiques tout en les évitant du contrôle démocratique des usagers. En 2001 la nouvelle perspective de « récupération » se présenterait avec une nouvelle formule, « post-providentielle » de gestion de l'État, qui consisterait à maintenir un contrôle centralisé de ses missions tout en l'allégeant de la responsabilité de la production directe des services désormais déléguée à des instances locales publiques ou privées. Dans ce nouveau contexte, le mode de financement par « ententes de service » deviendrait inéluctablement un incitatif fort pour transformer les organismes communautaires « autonomes » en organismes parapublics.

La contribution de cette thèse consiste à proposer un recadrage de ce débat pour mettre en question non pas la survie de l'institution que sont devenus les organismes communautaires au Québec, mais celle de leur capacité à instituer/créer des pratiques sociales autonomes, c'est-à-dire voulues, conçues et appropriées par des individus réunis en collectif. Une mise en discussion des réflexions théoriques de Fernand Dumont sur la culture et de Cornelius Castoriadis sur l'institution imaginaire de la société permet de situer les organismes communautaires dans un espace interstitiel du social, celui de l'imaginaire instituant, là où se joue une confrontation constante entre les legs historiques qui permettent au monde de tenir ensemble et la créativité humaine qui le fait être projet.

Cette position des organismes communautaires en fait des objets d'observation privilégiés pour étudier le travail d'institution de la société québécoise. Or le récit commun du mouvement communautaire en situe les origines au contexte de la Révolution tranquille ce qui a pour conséquence d'en limiter la compréhension dans les cadres idéologiques de cette période. En remontant par delà ce point zéro de la mémoire du mouvement communautaire québécois, il est possible d'identifier la présence d'associations civiques depuis la Nouvelle-France. Les formes organisationnelles, les bassins de recrutement, les idéologies et les rattachements institutionnels varient d'une époque à l'autre et sont habituellement autant d'indices des déplacements des valeurs, des significations et des institutions dans l'imaginaire

social. Néanmoins il s'en dégage une logique que nous dirons matricielle et qui a pu accueillir des programmes idéologiques opposés allant du corporatisme social à l'autogestion. Des figures comme la mission à accomplir avec une rigueur morale sans compromis, l'impératif d'entraide et l'affirmation identitaire forment ce que nous avons nommé une logique instituante typique de la culture québécoise. L'approfondissement de la prise de conscience de ces attractions mémorielles pourrait rendre plus autonome, mais jamais complètement, notre développement communautaire.

Mots-clés : Communauté, association, imaginaire, mémoire collective, représentations sociales, solidarité

PRÉAMBULE

En préambule de la recherche historique pour constituer cette thèse, mon interrogation a été inspirée par ma pratique d'intervenant communautaire et de porte-parole du Regroupement des ressources alternatives en santé mentale du Québec, le RRASMQ. Le contexte de cette interrogation prit sa source dans les années 1980, et ce, jusqu'à l'adoption de la Politique québécoise de reconnaissance de l'action communautaire en 2001. Le temps de l'écriture de la présente thèse a néanmoins été celui de la plus récente réforme, « la réforme Couillard »¹ et s'est achevé alors que, organisateur communautaire dans un établissement public, je participais à l'implantation de l'une de ses mesures clés, la coordination d'un réseau local de services en santé mentale.

Dès les premières années de mon engagement dans le milieu des organismes communautaires et du champ des services sociaux, le réseau communautaire était convié par les instances gouvernementales à s'insérer formellement au réseau public à titre de producteurs de services « supplétifs ». Rappelons la publication des rapports du Comité Brunet sur les CLSC², du Comité Harnois³ sur la politique de santé

¹ La nouvelle *Loi sur le développement des réseaux locaux de services de santé et de services sociaux*, la loi 25 adoptée en 2003, créait 95 centres de santé et de services sociaux (CSSS) issus de la fusion des établissements de santé de chacune des régions administratives du réseau public québécois. Ces CSSS sont désormais imputables de la coordination des services de première ligne sur leur territoire selon une perspective « populationnelle » et par hiérarchisation des services offerts par l'ensemble des composantes de leur réseau local de services sociaux et de santé.

² Gouvernement du Québec. 1987a. *Rapport du comité de réflexion et d'analyse des services dispensés par les CLSC*, MSSS, Québec. Le rapport recommande en outre que les CLSC appliquent une intervention qui favorise le maintien des personnes dans leur milieu de vie en s'appuyant sur la contribution des familles et le réseau des organismes communautaires (p. 51).

³ Gouvernement du Québec. 1987b. *Pour un partenariat élargi : projet de politique de santé mentale pour le Québec*, comité de la politique de santé mentale, MSSS, Québec. Ce rapport tout en recommandant au ministre de doubler ses subventions accordées aux ressources communautaires productrices de services dans le champ de la santé mentale, environ quatre millions de dollars à l'époque, précisait qu' : « À l'autonomie qu'elles conservent vient se greffer la question de leurs

mentale en 1987, puis celui de la Commission Rochon sur l'ensemble des services de santé et des services sociaux en 1988⁴. Ces rapports s'accordaient tous sur la recommandation d'une reconnaissance étatique des organismes communautaires. Cette même recommandation fut reprise dans la *Politique de santé mentale du Québec* publiée en 1989 puis adoptée en 1991 par la Loi 120⁵. La nouvelle définition des rapports entre l'État et les organismes communautaires fut confirmée par la *Politique gouvernementale de reconnaissance de l'action communautaire* adoptée en 2001. Enfin depuis 2003 la *Loi sur le développement des réseaux locaux de services de santé et de services sociaux*, la loi 25, confie aux instances locales ou *Centres des services sociaux et de santé* (CSSS), la responsabilité de l'élaboration d'ententes de services avec les organismes communautaires. Les organismes sont inclus *de facto* dans les réseaux locaux de services que doit coordonner chacune de ces instances.

L'accueil de cette Politique par le milieu communautaire ne fut pas unanime, une partie de celui-ci, s'identifiant lui-même comme « la quasi-totalité du vieux mouvement populaire »⁶, la dénonça fortement et la qualifia d'astuce néo-libérale visant à toutes fins pratiques à faciliter le désengagement de l'État de sa mission sociale.

responsabilités par rapport aux personnes pour lesquelles elles existent. Leur vocation communautaire qui s'exerce « ailleurs et autrement », implique aussi leur insertion dans un réseau de services. », p. 84

⁴ Gouvernement du Québec. 1988. *Rapport de la commission d'enquête sur les services de santé et les services sociaux*, Les Publications du Québec, Québec. Le Rapport dénonce les corporatismes qui prennent le « système en otage » et y oppose la recommandation d'une coordination des services avec des plans régionaux d'organisation de services rédigés avec éventuellement la participation des organismes communautaires (p. 520).

⁵ La loi sur les services de santé et les services sociaux modifiant diverses dispositions législatives sanctionnait le principe de la contribution des organismes communautaires aux missions de l'État ainsi que celui de l'autonomie de leurs politiques, approches et orientations (Art, 335, L.R.Q., chapitre S-4.2). Elle établissait en outre les conditions des subventions accordées par le ministère de la Santé et des services sociaux ainsi que celles des redditions de comptes que celui-ci pourrait exiger. La loi prévoyait que des régies régionales coordonneraient les activités des établissements, des cabinets de médecins et des organismes communautaires en vue de favoriser leur complémentarité et afin d'éviter les dédoublements de services.

⁶ Vincent Greason, « Un point final pour l'action communautaire », *Relations*, no 672, 2001, p. 8 – 9.

Au plus près de ma question de départ, il y avait un certain malaise dans le milieu communautaire à concevoir son avenir « après la politique de 2001 ». Ce malaise relevait d'une quête identitaire en ce qu'il s'agissait de tenir ensemble la représentation d'une origine commune et celle d'un mouvement qui était partagé par l'enjeu de la participation à la construction étatique de la solidarité sociale.

Pour retrouver cette mémoire il fallait se donner plus de distance, car si la trame apparente de l'histoire récente des organismes communautaire, des années 1960 à aujourd'hui, est la structuration progressive de la revendication d'une prise en charge démocratique de la solidarité collective, c'est aussi celle d'une « participation » accrue de la société civile au gouvernement de la société. Comme au détour des années 1970 avec la création des CLSC, la politique de reconnaissance pose l'enjeu de cette participation qui est celui d'instituer une démocratie plus participative au risque de la « récupération » de l'engagement des citoyens aux fins d'une programmation étatique des services sociaux et de santé. La période de référence m'apparaissait trop courte pour permettre une réflexion plus complète sur les éventuelles logiques instituant de la société québécoise qui auraient forgé le mouvement communautaire tel qu'il apparaît aujourd'hui et qui en moduleraient encore sourdement les adaptations aux enjeux qui le confronte.

Ce malaise était plus qu'un questionnement théorique, il s'inscrivait directement dans un parcours subjectif mené dans le milieu communautaire depuis le milieu des années 1980. Initié par un premier parcours universitaire effectué à une époque où le radicalisme politique était la règle, je fus l'un de ces jeunes professionnels embauchés par des groupes communautaires *via* les programmes de lutte au chômage⁷. Par la suite, en 1994, je devenais porte-parole professionnel du

⁷ À l'automne 1980 où j'entrai sur le marché du travail à la recherche d'un emploi avec en main un baccalauréat en animation culturelle on pouvait suivre dans le *Devoir* l'évolution de la crise qui déchirait mon *alma mater*. L'éditorial du 17 novembre de Jean-Claude Leclerc intitulé, « L'UQAM et

regroupement des ressources alternatives en santé mentale du Québec et aussi confronté aux nouvelles propositions que j'ai évoquées plus haut, aux rapports de l'État avec les organismes communautaires. Le mouvement communautaire et ses représentants devaient choisir : relever ou non le défi de participer à la définition et l'application de programmes gouvernementaux de services et conséquemment de s'inscrire dans un processus d'institutionnalisation. La même question s'adonnait à moi en miroir, puisque mon identité était nécessairement entremêlée à ma pratique professionnelle.

J'ai entrepris sérieusement la rédaction de cette thèse dans le cadre d'une période qui n'était « pas réellement » sabbatique, mais après avoir quitté mon emploi dans le milieu communautaire. Cette distanciation pratique m'était nécessaire pour penser l'identité du mouvement communautaire dans des termes autres que sa la forme institutionnelle para-gouvernementale. Ma longue immersion dans l'univers du discours de promotion des organismes communautaires autonomes ne me permettait pas d'y reconnaître des stratégies de défense de corps semblables à celles de n'importe quel autre groupement social établi. De l'extérieur, je pouvais avoir une perspective plus globale et adopter une position plus nuancée, n'ayant plus le mandat de faire valoir les intérêts d'un groupe particulier.

La rédaction de la thèse à donc, pour moi, pris une dimension introspective et c'est sans doute ce qui explique à la fois le long temps mis à l'écrire et le foisonnement des pistes que j'ai empruntées. Cela aura eu l'avantage d'ouvrir un chantier de recherche compréhensive sur le changement social et l'un de ses vecteurs d'institution au Québec, les organismes communautaires.

son problème marxiste », « révélait » rien de moins, que le module d'animation culturelle de l'UQAM était dominé par un groupe d'enseignants communistes.

Il en est résulté ce manuscrit qui affirme que la société canadienne-française/québécoise a développé depuis ses débuts une tradition d'entraide dont le mouvement des organismes communautaires dits « autonomes » est certainement parmi ses manifestations actuelles les plus expressives. Dans un monde où la solidarité s'exprime de façon prédominante dans le langage du droit et au moyen de services spécialisés, les organismes communautaires qui s'associent à ces mouvements de solidarité, se distinguent par leur volonté de l'exercer encore aujourd'hui dans une forme d'entraide personnalisée et sur une base conviviale.

C'est devant cette piste de recherche que nous avons entrepris notre parcours. La mémoire transverse que j'ai voulu explorer est celle de la mise en œuvre d'un imaginaire qui par delà son harnachement à des institutions cherche toujours à se libérer en empruntant de nouvelles formes d'expression. Le mouvement communautaire « autonome » ne serait qu'une de celles-là.

**

*

INTRODUCTION

Il est encore courant dans la littérature sociologique et historique qui traite du mouvement communautaire contemporain québécois d'insister sur la rupture qui le caractérise, plutôt que sur les éléments de sa continuité ou de sa filiation par rapport à la culture traditionnelle du Canada-français. Dans un ouvrage important sur l'histoire québécoise du mouvement communautaire depuis les années 1960, Louis Favreau affirme que :

[...] en réalité, il nous faut plutôt parler d'une discontinuité assez marquée entre le mouvement populaire des années 1960-1980 et ce qui l'a précédé : il n'existe pratiquement aucun transfert d'expérience, et aucune organisation progressiste des années d'après-guerre n'a survécu jusqu'à la Révolution tranquille⁸.

Léon Dion observant la survenue à chaud des comités de citoyens au début des années soixante dix écrivait qu'ils se constituent comme une nouvelle génération d'associations civiques et émergent d'une nouvelle conscience « *sociale* » ou « *autodéterministe* » qui entend récuser le paternalisme des anciennes élites politiques et religieuses⁹. De ce point de vue, l'engagement social des militants de ces groupes communautaire aurait peu à voir avec celui de la génération précédente surtout impliquée dans des associations paroissiales ou des mouvements d'action catholique. Les militants d'aujourd'hui seraient beaucoup plus efficaces parce qu'émancipés des cadres sociaux autoritaires de l'époque précédente dite de la « Grande noirceur ».

Néanmoins les comités de citoyens et les groupes populaires qui apparaissent au Québec des années soixante et soixante dix n'étaient pas nés du

⁸ Louis Favreau, *Mouvement populaire et intervention communautaire de 1960 à nos jours continuités et ruptures*, Le centre de formation populaire/Les éditions du Fleuve, Montréal, 1989, p. 15.

⁹ Léon Dion, *La prochaine révolution*, Leméac, en particulier « vers une conscience autodéterministe », Ottawa, 1972, p. 260-274.

néant. Ils furent certes le reflet des problèmes sociaux posés par leur époque, mais pour y répondre, leurs membres n'ont pu que se servir de ce qui était déjà là, exprimable et faisable dans la société qu'était devenu historiquement le Québec. Ainsi, même si en après coup, ces associations ont pu être perçues comme une pratique sociale nouvelle, elles ont nécessairement emprunté, même sous une forme altérée des significations héritées du passé.

Il y a eu des éléments indéniables de continuité ne serait-ce que par le fait que plusieurs de ces groupes demeuraient animés par des religieux, parfois laïcisés, ou par des jeunes professionnels qui avaient été socialisés au sein des institutions qui avaient donné corps aux solidarités traditionnelles. Ils en reproduisaient les schèmes d'intervention¹⁰. Par delà cette filiation directe, il est aussi possible de reconnaître dans l'histoire québécoise la présence, depuis la Nouvelle-France jusqu'à aujourd'hui, de diverses formes d'associations volontaires qui ont pu déposer dans la culture associative des matrices de sens ou pour le dire à la façon de Fernand Dumont, des intentions, des utopies inachevées ou une mémoire à reprendre¹¹.

Considérations théoriques et méthodologiques

Cette thèse présente une recherche qui visait à identifier les diverses matrices de sens qui pourraient avoir conféré, peu ou prou à leur insu, ce d'où les organismes communautaires contemporains fondent en partie leurs projets. J'ai tenté d'en reconstituer le récit transversal, une sorte d'implicite, dans lequel les acteurs sociaux de chaque époque puisent et trouvent des significations qui entrent en résonance avec leurs préoccupations, et puis dans un dialogue du passé avec le présent, les aident à construire leurs projets de société. La recherche de fragments de sens laissés dans la

¹⁰ Christian Jetté, *Pistes de réflexion pour le développement de l'action communautaire au XXI^e siècle*, LARREPPS/UQAM, Montréal, 2006, p. 13. Voir aussi la section 2 du chapitre 2 de cette thèse.

¹¹ Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Boréal, 1993, et *L'avenir de la mémoire*, Nuit blanche éditeur, 1995.

culture associative pourra nous éclairer sur cette « institution », telle qu'elle s'est progressivement tissée, non seulement à partir de ses conditions d'émergence les plus immédiates mais aussi par appropriation d'éléments puisés dans la tradition associative.

L'hypothèse préliminaire à ma recherche est que les organismes communautaires qui se multiplient et se diversifient à partir des années soixante et soixante dix, tout comme les confréries pieuses, les associations charitables, les sociétés mutuelles, les coopératives ou autres regroupements volontaires voués à la formation culturelle et politique de leurs membres qui sont apparus au Québec depuis la Nouvelle-France, se sont formés à partir d'un mouvement social et historique en constante redéfinition. Cette thèse porte sur les éléments de continuité qui marquent ce mouvement et qui, bien que souvent évoqués dans la littérature sociologique et historique, n'y aient pas été analysés en profondeur.

Ce projet est largement inspiré de l'ouvrage de Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*¹²; toute société se fonde sur un certain nombre de significations centrales qui lui sont léguées par le cours de son histoire et qui sont retravaillées au fil des événements qui la confrontent. Cette approche est présentée au chapitre premier. Elle permet de comprendre le « patrimoine » culturel, non pas comme un répertoire de modèles à prendre ou à laisser, avec pour conséquence la formation de lignées institutionnelles bien identifiables et de renoncements à la perpétuation de certains modèles, mais plutôt comme un ensemble d'intentions et de schèmes d'action dans lequel les « héritiers » puisent certains éléments au fil d'un « travail d'appropriation » et de réarrangement. L'héritage culturo-politique opère dans un monde dont beaucoup de conditions sociales, politiques, environnementales sont autres que celles des générations précédentes. Chaque génération s'engage dans

¹² Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975.

un travail identitaire qui permettra de la spécifier comme différente de celles du passé, tout en l'inscrivant dans la continuité historique. La proposition théorique de l'institution imaginaire de la société met l'accent sur la singularité des choix de réponses qu'apporte chaque société à des besoins politiques et sociaux universels. Il serait ainsi possible de retrouver certaines sources mémorielles restées actives dans la formation idéologique du mouvement communautaire et qui, pour certaines, constitueraient le noyau dur d'un modèle culturel spécifique dans lequel l'identité québécoise n'aurait cessé de puiser ses caractères les plus originaux.

Cette continuité toutefois, est paradoxale parce que produite dans un double mouvement de contestation et de reproduction du passé. Elle est une modalité inhérente aux processus d'institutionnalisation du social. Le mouvement de l'histoire en tant que rupture, et l'histoire en tant que récit transmis, sont indissociables, ils sont des dépôts d'imaginaires institués qui traversent la vie du groupe et de ses membres. Nous faisons collectivement le « social-historique » tout en étant « produit » par lui. L'institution imaginaire de la société peut se définir comme un ensemble de normes non démontrables et perçues comme « allant de soi », sans être explicitement ni complètement reconnues comme telles par tous les membres d'une société donnée. Elles caractérisent et régissent néanmoins la vie du groupe. L'institution imaginaire de la société se dédouble en une part d'imaginaire instituée et une autre instituante. Les deux relèvent de ce même univers de sens et se réalisent en une culture commune. L'une rassure la société de sa stabilité et y exerce une force d'inertie tandis que l'autre la fait être. Ainsi, de l'institution imaginaire d'une société découle le mode distinctif de son « *auto altération* »¹³. Ce que je nommerai ici sa « *logique instituante* ». Elle se définit comme un système particulier de mise en rapport de significations héritées dans un processus de changement ou d'adaptation de la société. La « *logique instituante* » en tant que part rationalisée d'un fonds

¹³ Cornelius Castoriadis, 1975, *op. cit.*, p. 493-498.

culturel commun constituerait le cadre cohésif dans lequel la société peut s'auto altérer tout en se rassurant de sa pérennité. Ainsi, des noyaux référentiels centraux porteurs de significations organisatrices de la représentation sociale comme l'État, l'Église, l'économie ou la Nation ne cessent-ils jamais d'être reproduits, retravaillés et repositionnés les uns par rapport aux autres au fil des générations successives. Le mouvement communautaire québécois est nécessairement tributaire d'une telle logique qui s'est lentement forgée dès l'arrivée des premiers Français en Amérique, tout en ayant été retravaillée par la praxis de l'histoire dans sa mise en forme idéologique et dans ses programmes d'actions.

J'ai postulé que la force souterraine de cette « *logique instituante* » serait particulièrement vive et plus facilement repérable lors d'évènements qui mettent en péril la représentation commune de l'identité de la société comme ce fut le cas si on suit le récit de l'épopée du Canada-français, aux moments de la « conquête de la Nouvelle-France », l'échec des rebellions de 1837, le « crash » de 1929, la prospérité d'après-guerre, la Révolution tranquille, puis plus récemment la crise de restructuration de l'économie mondiale des années 1980.

Ce sont parmi les épisodes marquants du récit mémoriel du Québec qui constitueront les repères de la présente thèse. Dans de tels moments apparaissent de nouvelles formulations du bien commun, ou de nouvelles « utopies », dirait Fernand Dumont, vouées à colmater la brèche opérée dans l'institution imaginaire de la société, ce que l'on pourrait entendre ici comme sa culture et ses traditions.

S'appuyant sur ces prémices, la thèse qui suit présente une remontée dans le passé associatif du Québec à la recherche de sources de la représentation contemporaine du mouvement communautaire.

L'émergence du mouvement communautaire autonome québécois correspond à la période de la Révolution tranquille, alors qu'il était devenu évident que les valeurs véhiculées par l'Église catholique accusaient un décalage historique par rapport aux nouvelles idéologies de la société canadienne française et que l'État laïque moderne devenait l'institution de gestion politique prépondérante. Ces nouveaux aménagements institutionnels ne s'inscrivaient pas en rupture totale par rapport à la tradition mais en reflétaient une réinterprétation dans l'émergence de nouvelles formes de pratiques sociales, dont entre autres, les Comités de citoyens.

Les organismes communautaires s'identifiant à cette « lignée », pourraient s'interpréter d'une double façon, paradoxale. D'une part ils sont l'expression d'une résistance et d'autre part le symptôme de la « montée de l'insignifiance »¹⁴ que Castoriadis associe au temps présent, soit la fragmentation du social en un amalgame de groupes, aux identités parcellaires. Au Québec on parlera souvent de communautés, en ajoutant à l'acception courante du terme le sens d'un groupe d'individus reliés les uns aux autres par un vécu commun. Ce peut être celui de vivre tous dans un lieu donné depuis des générations, mais aussi le partage de croyances, de pratiques sociales ou culturelles, voire la consommation de certains biens ou services, etc.¹⁵. Découle de ces nouvelles formes d'identités une pluralisation, sinon un éclatement, des demandes sociales auxquelles on semble accorder une égale légitimité. Ainsi, la pratique politique citoyenne tend à se réduire aux revendications de ces groupes organisés en lobbies corporatistes auprès d'une société et d'un gouvernement perçus à la fois, comme contraignants et comme distributeurs de ressources.

¹⁴ Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance, Les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, Paris, 1996.

¹⁵ Le choix du terme « organisme communautaire » plutôt que « association » marque déjà une certaine continuité symbolique avec l'usage ancestral du mot pour désigner la communauté chrétienne ou une communauté religieuse.

Dans ce nouveau « monde » de la modernité avancée l'expression de la liberté de l'individu serait devenue la capacité de s'exprimer dans un vaste marché des valeurs et des identités. Cette perte d'une signification commune de la société se doublerait d'une apathie politique, dès lors que le politique n'est plus compris comme un principe de délibération en vue de la mise en œuvre de sens et de valeurs sociales unifiantes, mais comme la mise en concurrence d'intérêts limités, luttant pour la reconnaissance de leur spécificité particulière.

Au centre de cette multiplicité des identités se situe l'individu qui aurait le loisir de choisir « à la carte » son cadre identitaire privilégié, et d'exprimer son autonomie fondamentale, antérieure en quelque sorte au social. Cette vision du projet d'autonomisation de la société par rapport à des déterminations transcendantales diverses a le défaut de la présenter comme une construction *ex nihilo*, sans cesse en recommencement. Elle masque la part de l'histoire, en tant que grand récit transmis, qui en chacun des individus agit comme un univers hérité de significations et de discours de filiation.

Tout comme il en va pour l'identité individuelle, les identités groupales politiques et en l'occurrence des organismes communautaires actuels, participent d'une filiation qui leur permet de se reconnaître dans leur passé et de se projeter dans l'avenir. Leur « travail » identitaire, comme on parlerait du « travail de la pensée », est fait de réinterprétations des valeurs, croyances anciennes ou représentations politiques héritées. Les différents groupes sont influencés par la position sociale de leurs membres et interpellés par les actions des décideurs publics, du discours politique élargi et sa critique d'ensemble, etc. Il en résulte un discours et des actions aux contours fluctuants, non exempts de contradictions. La difficulté d'en saisir la globalité témoigne de la complexité du phénomène.

Les transformations de la culture associative, telles qu'elles se donnent à voir dans le mouvement communautaire contemporain, seraient à la fois les signes d'un prolongement et d'une révision de modèles antérieurs de l'action d'entraide¹⁶. Les racines seraient plus anciennes et complexes que ne le fait penser un récit « commun » dans sa référence à la Révolution tranquille.

Du lent parcours des groupes populaires au mouvement communautaire la mémoire collective, amplifiée par un certain discours sociologique dominant, ne semble donner place qu'aux pratiques et aux discours qui confortent la vision des organismes communautaires comme étant un mouvement de résistance aux « effets pervers » de l'État providence : soit, l'atomisation du social, et le remplacement du principe de la solidarité et de l'entraide placée sous la tutelle d'institutions spécialisées. Ainsi, les repères le plus mis en exergue dans l'histoire du mouvement communautaire, sont-ils les principaux moments d'opposition au contrôle de l'État : le syndicalisme des cadres de vie, l'autogestion, la coopération conflictuelle, et *in fine* la constitution d'un « tiers secteur » communautaire. Mais une telle lecture, nous le soutiendrons dans notre propos, est réductrice.

Les deux versants de l'action communautaire contemporaine, celui qui favorise l'autonomisation de l'action civique par rapport à l'État et celui qui au contraire en renforce la part gestionnaire, s'entremêlent.

¹⁶ Nous en verrons dans la suite de cette thèse divers exemples : ainsi, l'Ordre de Jacques Cartier fondé en 1926 qui se présentait comme légataire de la Compagnie du Saint-Sacrement disparue au XVII^e siècle; le nouveau mouvement d'économie solidaire qui se reconnaît une filiation avec les sociétés mutuelles du XIX^e siècle; le Regroupement québécois des intervenantes et intervenants en action communautaire en CLSC et centre de santé (RQIIAC) qui reprend en 2003 dans son cadre de référence la devise de l'apostolat social de la Ligue ouvrière catholique canadienne des années 1930 et bien entendu les organismes communautaires « autonomes » qui s'identifient comme le prolongement du mouvement populaire des années 1960.

Les mouvements associatifs de toutes sortes sont des instances privilégiées pour entreprendre une telle recherche en ce qu'ils se présentent comme des formes sociales intermédiaires entre les regroupements spontanés qui peuvent survenir lors de tel ou tel incident de l'histoire, et ceux qui s'érigent sous la gouverne directe des grandes institutions sociales du moment. Ils seraient des témoins et des agents particulièrement expressifs des mouvements de mise en forme progressive des grands enjeux qui marquent chaque époque particulière.

La notion de « communautaire » n'a pas de sens en elle-même, elle n'est pas non plus une réalité *sui generis*, mais c'est dans les modalités de construction d'une réalité sociale qu'elle s'institue, à la fois comme formation explicite et comme signification prégnante dans le collectif. Il est certes possible d'extraire de cette mouvance une typologie qui permet de distinguer sous l'étiquette « communautaire » des associations qui se forment selon des éthiques et des conceptions de la solidarité qui leurs sont particulières. Deux grands types apparaissent d'emblée : les associations philanthropiques ou charitables et celles qui promeuvent une solidarité démocratique¹⁷.

Le premier type associatif correspond aux groupes dont l'objectif est de fournir des services sociaux : de l'emploi, du logement, des dons, de la formation informelle, etc. Ils conçoivent la solidarité en tant que devoir moral et devoir de bienveillance de la part des plus nantis à l'égard des démunis. On en trouvera divers exemples dans l'histoire québécoise depuis la Nouvelle-France avec les « bureaux des pauvres » importés de la France au XVII^e siècle qui, tout en étant des institutions publiques, sont placés sous la direction de bénévoles ou les confréries pieuses qui s'occupaient de recueillir les dons des paroissiens et prêtaient assistance aux pauvres

¹⁷ Jean-Louis Laville, « Une association est-elle aussi un agent économique ? », *Les annales de la recherche urbaine*, no 89, 2001, p. 23-28.

sous la direction de leur curés. Au XIX^e siècle les sociétés de bienveillance (*Benevolent Society*) importés au Québec par les Britanniques, tout comme les Dames de la charité ou la Société St-Vincent de Paul d'inspiration française, mettront sur pied différentes institutions pour soulager les besoins physiques ou moraux des miséreux à la ville.

À l'opposé, il y a des associations qui adoptent une conception de la solidarité fondée essentiellement sur un idéal démocratique d'égalité en droit de tous les citoyens. Nous pouvons y associer les groupes d'entraide formés par des individus qui partagent une même situation économique ou politique. Les sociétés mutuelles du XIX^e siècle, les syndicats, les associations féminines du XIX^e siècle et les groupes d'entraide en santé de notre époque en sont des exemples¹⁸. Nous pouvons aussi y relier les groupes autogestionnaires qui, depuis les années soixante dix, fondent des groupes de services avec parfois des professionnels de la santé ou des services sociaux qui s'identifient à un projet de démocratisation du système institutionnel ou au renversement de sa pyramide hiérarchique.

Rainer Zoll¹⁹ ajoute un troisième type de groupes qui s'appuie sur une version holiste ou « organique » de la solidarité. Le phénomène serait plus récent et consécutif à la pluralisation de la société moderne. La solidarité dont il est question, comme celle du premier groupe, s'exerce envers un « autre » différent, en respect de cette altérité et dans une perspective inclusive de justice et de démocratie. Zoll donne pour exemples les groupes d'aide aux réfugiés politiques ou au tiers monde ainsi que

¹⁸ Martin Petitclerc, *Une forme d'entraide populaire : Histoire des sociétés québécoises de secours mutuels au 19^e siècle*, Thèse présentée comme exigence partielle au Doctorat en histoire, UQAM, 2004; Jean-Louis Laville, « L'association comme lien social », *Connexions*, no 77, 2002, p.43-54; Bernard Enjolras, « Associations et isomorphisme institutionnel », *Revue internationale de l'économie sociale*, no 261, 1996, p. 68-76

¹⁹ Rainer Zoll, « Le défi de la solidarité organique Avons-nous besoin de nouvelles institutions pour préserver la cohésion sociale? » *Sociologie et sociétés*, vol. XXX, no 2, 199, p. 1-10; voir aussi le chapitre un de la présente thèse pour une discussion sur la distinction entre la solidarité mécanique et la solidarité organique.

les réseaux qui offrent « *directement ou indirectement* » un support (social ou thérapeutique) à des personnes âgées, handicapées ou qui éprouvent des problèmes de santé mentale. La solidarité est alors comprise comme l'expression d'un support à la dignité de tous, l'aide à un accès égal pour tous aux ressources collectives mais selon un usage adapté en fonction de situations spécifiques.

Comme il en est de toutes les typologies, force est de constater que dans les faits les modèles associatifs types se présentent rarement à l'état pur. Aujourd'hui comme hier les associations, par delà leur poursuite d'un bien commun formellement identifié, entremêlent peu ou prou des visées charitables, leur posture d'entraide et des revendications politiques. La présente thèse soutient que les associations, étant par définition des lieux d'affiliation citoyenne sont, de ce fait, particulièrement propices au partage d'idées qui peuvent mener à la formation de projets imprévus. Ces innovations sociales puisent aussi en partie dans des traditions politiques antérieures et en ce sens, sont constitutives d'un modèle référentiel.

Les organismes communautaires seront considérés dans leur dimension sociologique globale « d'associations » en tant qu'ils sont des formes de réunions volontaires de personnes et groupements liés par des intérêts communs ou le partage de convictions et poursuivant un but d'entraide et d'action civique. Ce terme regroupe une panoplie de regroupements civils non étatiques, ni marchands, sans en distinguer de prime abord les différents fondements axiologiques. Notre choix méthodologique dans la thèse a consisté à prendre en compte un large spectre d'associations anciennes et non seulement celles qui pourraient être considérées au sens actuel peu ou prou comme des formes d'associations « communautaires ». Ce choix a été établi considérant que tous les regroupements se présentaient comme des déclinaisons de la culture associative globale. Les organismes communautaires s'affilient plus volontairement à une version démocratique de la solidarité, entendue comme devoir de réciprocité entre citoyens libres et égaux en droit. Néanmoins, tout

comme il en est de l'identité individuelle, les identités nationales et groupales participent d'une filiation qui leur permet de se reconnaître dans leur passé et de se projeter dans l'avenir. Toute la littérature sur les identités nationales présente celles-ci comme étant en constante évolution, et qui plus est, construites par les différents sous-groupes sociaux qui les animent et qui peuvent en tracer simultanément des portraits non homogènes²⁰. Nous postulons, qu'il en va de même pour les associations et que le mouvement communautaire québécois est porteur d'une « *logique instituante* » qui s'est lentement forgée dès l'arrivée des premiers Français en Amérique, tout en ayant été retravaillée par la praxis de l'histoire dans sa mise en forme idéologique, et dans ses programmes d'actions.

C'est le repérage des éléments signifiants de cette production originale que j'ai tenté de reconstituer. Pour ce faire, méthodologiquement parlant, il n'était d'autres avenues que la lecture des traces laissées dans l'historiographie nationale. Cette plongée dans les profondeurs du temps passé se justifie ainsi d'une recherche des continuités qui peuvent encore animer, imaginativement parlant, le mouvement communautaire, par delà les ruptures profondes qu'ont constitué les visées idéologiques modernes.

Précisons ici que je ne proposerai pas dans cette thèse une nouvelle histoire du mouvement communautaire ou des associations civiques du Québec. Ce texte se présente plutôt comme une fouille géologique dans l'historiographie québécoise pour y isoler des strates déposées par différentes formules associatives qui, depuis la confrérie des dévots des Messieurs et Dames de la *Société Notre-Dame de Montréal pour la conversion des sauvages* auraient composé le terreau dans lequel le mouvement communautaire d'aujourd'hui a planté ses racines. Non pas que ce passé

²⁰ Pauline Curien. *L'identité nationale exposée. Représentations du Québec à l'Exposition universelle de Montréal 1967 (Expo 67)*, Philosophiæ doctor (Ph.D.), Université Laval, 2003-10, p. 50-54.

ait déterminé la forme du présent, mais parce que comme toute création sociale-historique le mouvement communautaire aurait été formé par la rencontre d'un imaginaire institué avec un imaginaire instituant. Entendons par ces deux termes que le présent historique est un imaginaire ambiant dans lequel s'incarnent implicitement, sinon explicitement, des valeurs, des idées et des contenus juridiques hérités, c'est-à-dire institués, en même temps que le présent historique les remette en cause et provoque ainsi et continuellement un travail de recomposition ou de création afin de maintenir le sens de la société.

Le mouvement communautaire en tant que questionnement éthique

Le fil conducteur que je vais tenter de dégager depuis les confréries pieuses de la Nouvelle-France jusqu'au mouvement communautaire d'aujourd'hui n'est pas celui d'un projet déterminé et constant. S'il est une continuité, ce sera celle d'un imaginaire instituant aux origines des projets sociaux. Selon Castoriadis cet imaginaire serait repérable à certains traits qui agissent comme des véhicules dans lesquels peuvent parfois s'insérer des désirs archaïques de toute puissance issus de la psyché individuelle mais de manière rendue acceptable pour notre sens commun ou de l'institution imaginaire de notre société :

Ce qui, dans le social-historique, est position, création, faire être, nous le nommons imaginaire social au sens premier du terme, ou société instituant. Ce qui, dans la psyché\suma est position, création, faire être pour la psyché\suma, nous le nommons imagination radicale²¹.

En sociologie, note Pauline Curien²², on fait habituellement peu de place aux motivations émotionnelles ou affectives dans l'analyse des pratiques sociales. Néanmoins, ajoute-t-elle, de Montesquieu à Bourdieu en passant par Marx et Weber on trouve des références aux passions, aux sensibilités politiques, aux valeurs et aux

²¹ Cornelius Castoriadis, 1975, *op. cit.*, p. 493.

²² Pauline Curien, *op. cit.*, 2003, p. 54 et suivantes, section « 1.3 Les affects au cœur de l'identité ».

« habitus », autant de facteurs irrationnels qui peuvent expliquer les pratiques sociales. Ajoutons à cette liste Alexis de Tocqueville qui définissait les associations volontaires des citoyens comme étant leur art de poursuivre en commun l'objet de leurs communs désirs²³. Cornelius Castoriadis situe, pour sa part, le désir de fonder une *autre* société aux racines du projet révolutionnaire. Un désir qui, écrivait-il en 1975, ne pourrait se réaliser « aujourd'hui [ni] intégralement de mon vivant »²⁴.

L'effectivité de l'affect dans les comportements collectifs est bien reconnue : tous les *leaders* de mouvements politiques et sociaux savent mobiliser les émotions chez le militant ou l'électeur. Tous les partis politiques, toutes les organisations, misent sur l'indignation suscitée par un état de crise pour stimuler l'intérêt public envers leur cause. En d'autres moments, le discours se fait séducteur et se présente comme le porteur des désirs de la société.

À ces deux sources que sont l'indignation et la séduction correspondent deux autres grands champs de l'affectif : l'éthique ou l'engagement moral et l'estime de soi. Par engagement moral nous entendons des motivations qui relèvent de valeurs universelles comme l'altruisme, la justice sociale, la liberté, la solidarité, ou globalement, qui se définissent comme une quête du bien commun. S'il est clair que de telles valeurs prennent forme dans le social, l'estime de soi signalent Curien²⁵ et Pernot²⁶, ne peut être réduite à la seule dimension psychologique. On ne s'évalue jamais soi-même qu'à partir de critères relatifs à un système plus global de normes de références. L'estime de soi opère dans les registres solidaires de l'individuation et de

²³ Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II* (1^{re} et 2^e parties), 1840, Édition électronique, Les classiques des sciences sociales, UQAC, p. 107 ; [En ligne] http://classiques.uqac.ca/classiques/De_tocqueville_alexis/democratie_2/democratie_t2_1.pdf

²⁴ Cornelius Castoriadis, « Racines subjectives du projet révolutionnaire », p. 125 – 130, *op. cit.*, 1975, p. 127

²⁵ Pauline Curien, *op. cit.*, 2003

²⁶ Hélène Pernot, *Militantisme moral et estime de soi enquête auprès de vingt militants associatifs*, Mémoire de fin d'études Institut d'Études Politiques de Lyon, Université Lumière Lyon2, 1996-1997

la réalisation de soi. Nous ne pouvons nous apprécier individuellement ou en tant que membre d'un groupe, qu'à l'aune de la cohérence de nos actions avec nos valeurs. L'espace de discussion de ses motivations intervient dans la sphère éthique.

Il nous apparaît ainsi que la transformation majeure de la société québécoise effectuée par la Révolution tranquille, fut moins le fait de l'abandon de ses valeurs traditionnelles que celui d'un réalignement de son éthique. Ce déplacement s'effectua même au sein de l'Église catholique réputée gardienne de valeurs immuables, que certains de ses membres toutefois, réévaluaient à partir des années trente. Le débat philosophique et théologique était nourri pour une part, par la lecture de la revue indépendante *Esprit*²⁷, et pour une autre, par les mouvements d'action catholique dirigés par l'Église. L'« éthique personnaliste » qu'ils mettent de l'avant se démarque d'une « éthique religieuse de résignation, de soumission et de passivité »²⁸. Cette nouvelle éthique « personnaliste » privilégie l'action, le réalisme et l'application concrète de la règle d'amour envers son prochain et engage le chrétien à s'impliquer dans les luttes pour le respect de la dignité humaine, pour l'égalité sociale et contre l'appropriation des richesses par une seule classe possédante. La déferlante du mouvement d'animation sociale qui frappe le Québec des années soixante est largement inspirée de cette nouvelle perspective néo-chrétienne de l'engagement moral.

²⁷ Fondée en 1932 dans le contexte de la grande crise économique par, entre autres, Emmanuel Mounier, la revue *Esprit* veut rompre avec le « désordre établi » en élaborant une solution qui ne soit ni capitaliste ni communiste et au centre de laquelle se situe l'engagement de la personne. Cette nouvelle doctrine sera nommée « personnalisme » par Mounier en 1934 puis rebaptisée « personnalisme communautaire » la même année pour la démarquer des sympathies fascistes qu'il attribue à une partie des rédacteurs de *l'Ordre nouveau*, une autre revue/mouvement qui s'affiche personnaliste et avec laquelle il rompt. Daniel Lindenberg *et al.*, *Esprit une revue dans l'histoire (1932-2002)*, Esprit, Paris, 2002. Cette utopie chrétienne d'une troisième voie de développement située entre le capitalisme et le communisme était déjà présente dans le projet d'économie sociale du sociologue Frédéric Le Play et des chrétiens sociaux depuis la fin du XIX^e siècle. Gilles Routhier, « La rencontre de la théologie et des sciences sociales au Québec », *Revue d'histoire de l'Amérique Française*, no 3, hiver 2004, p. 389-405, p. 391

²⁸ E.- Martin et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande noirceur » L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Les cahiers du Septentrion, Sillery, 2002, p. 49

On y reconnaîtra en particulier l'influence marquante de Saul Alinsky, qui est pratiquement l'inventeur de l'organisation communautaire contemporaine. D'origine juive, il est néanmoins proche des milieux catholiques qui financent une bonne part de ses projets²⁹. Or la perspective éthique que prône Alinsky est celle de la mesure des moyens utilisables en vertu de leurs fins. Il en arrive à la formule pragmatique suivante : « [...] la véritable question n'est pas la traditionnelle expression : "La fin justifie-t-elle les moyens ?" », mais plutôt : "Est-ce que telle fin justifie tel moyen ?" »³⁰. Il ne s'agit certes plus de se résigner mais bien d'atteindre des objectifs qui répondent aux grandes valeurs consensuelles, mais en appliquant une déontologie fondée sur des considérations stratégiques: choisir les moyens disponibles et efficaces compte-tenu de l'arsenal de « l'ennemi », et les présenter sous un « voile de moralité » (règle 10) et dans la forme « de slogans très concis et généraux » (règle 11)³¹.

Cette conception éthique « conflictuelle » de l'organisation communautaire est largement reprise par les animateurs sociaux du Québec de la période des Comités de citoyens et autres groupes populaires. Elle se présente ouvertement comme une formulation synthétique de la solidarité philanthropique traditionnelle et de la solidarité démocratique :

²⁹ Dans son *Manuel de l'animateur social*, il accorde un chapitre à l'éthique où il cite, entre autres personnages, Jacques Maritain, un autre collaborateur majeur de la revue *Esprit*. Le préfacier de l'ouvrage signale d'autre part que Alinsky est beaucoup mieux connu et depuis plus longtemps au Québec qu'en France. Saul Alinsky, *Manuel de l'animateur social*, Seuil, 1976, p. 88 et p. 7-8. Michel Corbeil dans « Historique de l'animation sociale au Québec », *Relations*, mai, 1970, p. 139-146, rappelle que déjà vers 1960, le directeur du Conseil des œuvres de Montréal se met en contact avec les expériences de « Community organizations » de Chicago telles qu'impulsées par Saul Alinsky

³⁰ Saul Alinsky, 1976, *op. cit.*, p. 107

³¹ *Ibid*; Chapitre II, « Des moyens et des fins », p. 87-107; Le manuel de la Ligue Ouvrière catholique Canadienne, *La L.O.C. Canadienne : mystique et technique*, Fides, Montréal, 1947, exprime qu'une approche semblable était déjà présente chez les animateurs sociaux catholiques, avant 1960: « Car on sait que nos ouvriers sont de plus en plus imbus de doctrine libérale et communisante. De moins en moins ils croient que l'Église a affaire dans les questions sociales et économiques. Raison de tactique en fin si Le Front Ouvrier [Journal de la L.O.C.] ne parle qu'indirectement de la J.O.C. et la L.O.C. », p. 147.

Croyant au peuple, le radical doit organiser les gens de façon qu'ils aient un jour le pouvoir et qu'ils sachent surmonter les obstacles imprévisibles qu'ils rencontreront en chemin dans leur quête d'égalité, de justice, de paix, de respect de la vie humaine et de ces droits et valeurs affirmés par la religion judéo-chrétienne et la tradition démocratique³².

Il ne peut y avoir qu'entrechoquement de cette éthique d'engagement conflictuel et de développement social par la base avec l'éthique procédurière qui inspire l'État, c'est-à-dire où la mission des organismes communautaires seraient prédéterminée par un code institutionnel qui leur est imposé de l'extérieur, comme au temps où l'Église était l'institution de référence de la plupart des associations civiques. La nouvelle perspective étatique n'est pas sans rappeler les prescriptions de la doctrine sociale de l'Église, bien que se superpose à celle-ci des «pratiques» d'ingénierie du social et leur évaluation à l'aune des résultats obtenus.

La stratification sociale historique de l'imaginaire associatif

Dès la Nouvelle France, ce qui allait devenir une culture québécoise spécifique a commencé à se constituer comme « l'autre » d'une entité originaire, soit la France. Le retour sur cette période permettra de mettre en lumière le transport d'un imaginaire importé d'ailleurs par une petite communauté de colons relativement isolés, et confrontés à des difficultés, climatiques et autres, totalement inédites dans « la mère patrie ». Les fondateurs de la Nouvelle France entendent comparer les colons aux chrétiens de l'Église primitive, en faisant d'eux un peuple de mission. Leur rigorisme religieux s'affirme comme une forme radicale de la Contre Réforme, telle que celle-ci ne parvient pas à s'imposer dans la France monarchique d'alors.

La vie associative est essentiellement limitée à des confréries pieuses et charitables placées sous la tutelle de l'Église. À cause des caractéristiques

³² Alinsky, 1976, *op. cit.*, p. 74

démographiques et économiques de la Nouvelle-France, ces modèles importés ont pris une coloration spécifique : les autorités de l'époque, dû à la population restreinte de la colonie, se devaient d'être proches du petit peuple, ce qui leur permettait de faire valoir d'autant mieux l'autorité morale de l'Église sur les mœurs et l'encadrement de la vie sociale. Les notables siégeaient aux côtés du colon défricheur de terre dans les mêmes confréries paroissiales, tandis que le nombre très restreint des gens de métier ne permettait pas encore la formation d'associations civiles séparées. Seul l'habitant qui se fait « coureur des bois » échappait à cette cohésion communautaire soudée par une représentation idéologique de la colonie en tant que partage de la terre et du pays à construire pour le bénéfice de tous. Il fut pour cela dénoncé par les autorités civiles et religieuses qui en firent le bouc émissaire responsable et de tous les désordres publics³³. Comme toute stigmatisation sociale, la figure du coureur des bois, par delà son efficacité relative quant à l'éradication du comportement dénoncé, permet néanmoins à l'Église et à ses divers porte-paroles d'inscrire et renforcer l'intériorisation chez les membres de la petite colonie des représentations et des valeurs précises.

De là, dans la société de la Nouvelle France, l'émergence d'un premier noyau de formation identitaire collective, comme celui d'une communauté peu porteuse de clivages sociaux. On sait combien ce premier noyau identitaire restera ancré dans l'imaginaire commun et peuplera jusqu'à une époque très récente, de la politique à la littérature, nombre d'écrits en tous genres.

Après la Conquête, de nouvelles formes associatives seront inspirées du système britannique parlementaire. En découlera une synthèse institutionnelle d'une nouvelle sorte, dans laquelle les associations, où se retrouvera parfois une majorité

³³ Serge Lambert, *Entre la crainte et la compassion*, Les Éditions GID, 2001, p. 33 - 38. Nous pouvons aussi y voir le prototype de l'ennemi intérieur désigné comme le seront plus tard les Francs-Maçons et les communistes.

francophone, seront désormais essentiellement vouées à des causes politiques, généralement en appui aux élus du Parti canadien et éventuellement du Parti Patriote. Le choix que fait alors l'Église catholique est de prendre une position loyaliste à l'endroit du conquérant. Le maintien de sa mentalité d'Ancien Régime, même s'il lui assurera la protection de la part du nouveau pouvoir, sapera son ascendant populaire.

Pour une grande part, les idéologisations ou rationalisations de l'imaginaire instituant du peuple canadien français se sont certainement constituées depuis en confrontation avec l'élément britannique qui après la conquête a menacé son existence même en tant qu'expression d'un « nous » distinct forgé depuis la Nouvelle-France. Les représentations de soi de ces deux peuples vont forcément se confronter mais aussi se co-féconder. La communauté française d'Amérique assiégée militairement, puis dominée politiquement, devra inéluctablement, s'accommoder du nouveau compatriote. À cet égard, l'appropriation par une part de l'élite francophone du modèle anglais des associations civiles, non religieuses, devient assez paradoxalement le lieu d'expression d'une volonté de totalisation politique canadienne qui se prolongera jusqu'à l'échec du projet avec la répression des rébellions de 1837–1838.

Ces événements, la conquête anglaise et l'échec de la rébellion de 1837-38, forgeront l'imaginaire des Français d'Amérique en tant que groupe sacrifié, délaissé par sa mère patrie, et deux fois vaincu. Mais ce caractère tragique d'un peuple « abandonné » se doublera toutefois d'une autre représentation faisant des Canadiens français un peuple. Cette auto-représentation collective est en fil direct avec le projet idéologico religieux de la Nouvelle-France.

Avec la défaite des rebelles, intervient une nouvelle orientation dans l'investissement de la vie associative. Cette période est celle d'un « boom » associatif. Cet essor fut suscité par une volonté d'acculturation du groupe

francophone par l'élément britannique et s'est exprimé par l'adoption de lois et de règlements favorables à la formation d'associations laïques et utilitaires directement inspirées du modèle anglais. Ces associations permettent d'organiser des réseaux politiques et d'affaires, de constituer des mutuelles locales ou de métiers pour protéger le peuple des aléas de la nature et de l'économie, de développer et de diffuser des connaissances comme celles des techniques appliquées à l'industrie ou de la délibération publique. Pour l'élément britannique il s'agit de « civiliser » la société canadienne. Ce projet est repris et détourné par les deux groupes d'élites canadiens rivaux, d'une part les libéraux et « rouges » défaits du récent affrontement avec les autorités britanniques mais toujours tenantes d'une solution politico administrative au problème canadien et d'autre part les conservateurs et le clergé qui favorisent plutôt le maintien de la tutelle britannique en même temps que la préservation de la culture, de la langue et de la religion du groupe francophone. Tous utiliseront la forme associative pour mobiliser les forces vives de la population, les jeunes en particulier, dans leurs projets respectifs. Le cas particulier de *l'Institut canadien* témoigne de cette appropriation par les libéraux « rouges » pour en faire un vecteur de la promotion et du développement d'une culture démocratique et de leur projet républicain. Sa défense des droits d'association et de parole ou à l'instruction ainsi que des libertés de la presse, du marché, et de la conscience heurtera de plein fouet l'Église et les conservateurs canadiens-français qui promeuvent plutôt un renouveau religieux inspiré des encycliques romaines qui jusqu'aux années 1860 prescrivent exactement le contraire³⁴.

l'Église catholique prend néanmoins acte de la nouvelle donne et s'emploie à créer ses propres associations qui engagent sous sa tutelle les laïcs canadiens français et catholiques à préserver leur culture et à porter secours à leurs pauvres. Cette appropriation privée de l'exercice de la charité et de l'éducation « publiques » était

³⁴ Encycliques *Mirari Vos*, 1832; *Singulari Nos*, 1834 et *Quanta Cura*, 1864.

conforme à l'idéologie libérale de l'époque où l'État était conçu comme supplétif aux solidarités civiques. Le rôle joué par l'Église et ses associations sera de plus en plus étendu et son fort potentiel de mobilisation auprès de la population imprégnera la culture : « d'une vision consensuelle de la communauté catholique un social sans « résidu », plein de la solidarité spontanée des riches et des pauvres sous la houlette du clergé, qui n'écarte personne des bienfaits de la communauté »³⁵. Cela favorisera la survie du modèle libéral jusqu'au milieu du siècle suivant. Cette survivance, propre au Québec, y ancrera une tradition d'engagement social qui ne saurait être étrangère à la popularité des organismes communautaires du Québec d'aujourd'hui.

Les réalités de l'industrialisation et de l'urbanisation, ainsi qu'une reformulation subséquente de la doctrine sociale³⁶ de l'Église pousseront, le clergé canadien à créer ou « récupérer » des associations afin de détourner ses fidèles des sociétés laïques ou protestantes et d'esprit anglais au profit de succédanés francophones, catholiques dirigé par des prêtres. Ainsi la moindre association de loisir au Canada français se présentera et se légitimera de la défense de la religion catholique et du fait français en Amérique. Que ce soit simplement pour combler l'ennui des longues soirées d'hiver ou pour défendre les droits des ouvriers par l'élaboration de contrats collectifs, les Canadiens intégreront dans le discours partagé, le principe d'une nécessaire légitimation morale de l'action communautaire, et son inscription dans un territoire dans un « grand dessein » historique. Vers la fin du XIX^e siècle, l'Église aura pratiquement assuré une pleine tutelle de la vie associative canadienne-française, mais cela n'empêchera pas de donner corps à des « communautés » non traditionnelles et on assistera éventuellement à l'émergence de figures laïques de plus en plus puissantes parmi les dirigeants de ces associations.

³⁵ Jean-Marie Fecteau, « La dynamique du catholicisme québécois au XIX^e siècle : éléments pour une réflexion sur les frontières et les conditions historiques de possibilité du « social » », *Histoire sociale*, vol. 35, no 70, 2002, p. 497-515, p. 510.

³⁶ Encycliques *Humanum Genus* de 1884 et *Rerum Novarum* de 1891.

L'anthropologue Sylvie Lacombe³⁷ observe à cet égard que l'affrontement politique entre les nationalistes canadiens français et les Anglo-canadiens partisans d'un Canada soumis à la cause impériale britannique qui sévit de la fin du XIX^e siècle jusqu'aux années 1920, met en présence deux idéologies politiques qui se légitiment toutes deux plus ou moins ouvertement d'une prescription divine. La construction historique de l'imagerie de la mission civilisatrice des Britanniques s'est néanmoins effectuée à partir de sources opposées à celle des Canadiens français. Déjà à l'époque où Jacques Cartier posait les pieds au Canada, l'Angleterre se séparait de l'Europe catholique et affirmait son indépendance. Par la suite, elle soumettait les Îles britanniques et formait la Grande-Bretagne pour devenir éventuellement un empire sur lequel le soleil ne se couche jamais. Néanmoins, le territoire britannique avec ses frontières internes mouvantes et ses expansions à des terres étrangères et inconnues de la plupart des Anglais, ne peut donner une assise solide à une identité nationale. En dépit d'un lieu, celle-ci se fondera dans le regroupement anglo-saxon défini notamment par la guerre contre la France et qui a réuni en un seul camp les Britanniques de toutes origines. L'identité britannique serait ainsi empreinte d'une posture conquérante, d'un nous constitué contre eux : « L'empire britannique doit couvrir le monde et la race anglo-saxonne, assimiler tout ce qui lui est étranger »³⁸. L'opposition des deux missions culmine au Canada avec la crise de la conscription lors de la première guerre mondiale, elle provoquera même un schisme dans le clan nationaliste catholique³⁹.

³⁷ Sylvie Lacombe, *La rencontre de deux peuples élus Comparaison des ambitions nationale et impériale au Canada entre 1896 et 1930*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2002.

³⁸ *Ibid.*, p. 259.

³⁹ Bourassa retraite sur sa position initiale d'opposition à la conscription, mais le jeune Olivar Asselin alors directeur de l'organe des Jeunes Nationaliste, le Journal *Le Nationaliste*, persiste et publie plusieurs articles qui dénoncent la volte-face de son ancien *mentor* et la position favorable du clergé à l'égard d'un engagement obligatoire des soldats du Canada. Ces textes sont reproduits dans Olivar Asselin, *Trois textes sur la liberté*, HMH, Montréal, 1970. Un texte de même facture, écrit par un autre directeur du *Nationaliste*, Jules Fournier, mais publié à titre posthume, « La faillite (?) du nationalisme » est reproduit dans Jules Fournier, *Mon encrier*, Fides Montréal, 1965, p. 267-316.

Après la fin de la Première guerre mondiale et plus encore à la suite à la suite de l'électrochoc social que constituera la grande crise de 1929, la conception traditionaliste de respect des autorités civiles, voulue par Dieu, sera de plus en plus remise en cause. L'onde de choc du « crash » secoue la société civile, politique mais aussi religieuse. Des mouvements radicaux de gauche et de droite rompent avec la représentation unanimiste de la société traditionnelle canadienne-française. De l'intérieur même de l'Église émergent des mouvements qui, eux aussi, contestent le *statu quo* social et politique. La Grande Noirceur qui clôt cette période est le théâtre d'un grouillement souterrain. La tutelle des élites traditionnelles le contient tant bien que mal. La catholicité du peuple devient plus routinière que l'expression de convictions profondes. L'action catholique tente de s'émanciper des directives de l'institution ecclésiale. Le nationalisme de préservation est contesté en tant qu'idéologie conservatrice vouée essentiellement aux intérêts d'une élite vieillissante et qui freine l'émancipation de la société québécoise en tant que nation moderne. À son encontre, certains («L'École de Cité libre» issue de la JEC, en particulier) commencent à concevoir le Canada français comme partie prenante d'un État binational essentiellement fondée sur l'égalité des droits des citoyens sans égard à leurs particularismes culturels, linguistiques ou religieux. La table était mise pour Révolution tranquille, mais aussi pour la refonte de l'action communautaire dans une nouvelle forme qui ne serait plus celle de regroupements contrôlés et animés par les élites traditionnelles (chapitre deux). Mais celle-là ne naîtra pas du néant, elle rompra certes avec l'idéologie clérico nationaliste des années précédentes mais s'établira aussi en continuité avec sa structure imaginaire et organisationnelle.

CHAPITRE I
LA MÉMOIRE DU MOUVEMENT COMMUNAUTAIRE AUTONOME
QUÉBÉCOIS, PROLÉGOMÈNES CONCEPTUELS ET POSITION DU
PROBLÈME

Ce que l'on nomme au Québec les organismes communautaires sont des associations privées sans but lucratif. Mais pourquoi alors parler d'« organismes communautaires » plutôt que « d'associations »? Sans doute parce que la désignation de « communautaire » est chargée d'un sens spécifique et qu'elle rendrait mieux compte de la réalité que l'on veut exprimer. Nous pouvons interpréter ce choix sémantique en l'associant au vocabulaire sociologique passé au sens commun. L'ouvrage classique de Tönnies⁴⁰ présentait la communauté comme étant la forme primitive d'agrégation des humains laquelle aurait été produite par une volonté « organique », c'est-à-dire par l'acceptation collective de règles informelles perçues comme « allant de soi » ou « naturelles » parce qu'issues de la parenté et du partage de souvenirs du groupe et consolidée par un vécu en proximité. Cette forme de régulation de la vie collective se serait érodée avec l'apparition de l'économie marchande, de l'urbanisation et de l'industrialisation, ces phénomènes suscitaient de nouveaux modes relationnels fondés désormais sur la concurrence des intérêts de chacun. Ainsi, apparue la société entendue comme une association et une réglementation du vivre ensemble fondés sur une « volonté réfléchie » et donnant lieu à une solidarité « mécanique » ou déterminée par une force externe à la nature des rapports interindividuels qui émergeraient spontanément de la vie en commun. Le créateur du concept précisait, néanmoins, que les deux formes de regroupement

⁴⁰ Ferdinand Tönnies, *Communauté et Société, Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1944 (publication originale en allemand, 1887).

pouvaient encore coexister à son époque. Dans la réalité, l'apparition de la société n'avait pas chassé, du moins pas encore ni complètement, les rapports communautaires. La famille ainsi que les villages où se côtoyaient souvent depuis des générations une population encore relativement restreinte en étaient les foyers persistants.

Durkheim critiqua assez tôt ce modèle. Tout en reconnaissant comme Tönnies une nouvelle forme de solidarité dans la société moderne, il refusait d'y voir « une différence de nature »⁴¹ avec l'organisation des rapports sociaux d'antan. Tout en reprenant l'exemple de la famille en tant que type inaugural et idéal de la communauté, il insistait pour signaler que sa cohésion ne tenait pas exclusivement à la ressemblance génétiquement déterminée de ses membres mais aussi par leur partage de souvenirs, de pratiques et de codes communs. Durkheim saisissait ainsi la dimension historique de la culture. Dans un ouvrage ultérieur, *De la division du travail social*⁴², il précisait sa pensée et, ce faisant inversait les dénominations de catégories de solidarité qu'avait adoptées Tönnies. La solidarité communautaire qu'il qualifiait désormais de « mécanique » était celle qui s'impose de la société aux individus sans intermédiaire et comme un ensemble de croyances et de sentiments communs. Elle serait mécanique parce que tous ses mouvements seraient déterminés par une même source centrale en dehors de toute initiative des membres du groupe. La solidarité « organique » quant à elle serait stimulée par la division croissante du travail et la formation de segments sociaux spécialisés contribuant à la santé de l'ensemble social comme le font les organes différenciés pour l'équilibre d'un organisme biologique évolué. Cette reformulation permet de raffiner la distinction entre les deux formes sociales en n'en faisant plus une démarcation de nature mais

⁴¹ Émile Durkheim, « Communauté et société selon Tönnies », *Émile Durkheim. Textes I. Éléments d'une théorie sociale*, p. 383-390, Paris, Éditions de Minuit, 1975 (publication originale, 1889).

⁴² Émile Durkheim, *De la division du travail social*, PUF, Paris, 1960 (Thèse de doctorat soutenue en 1893).

plutôt de degré. Ces deux formes de solidarité, affirme Durkheim, sont marquées par le dédoublement de la conscience humaine formée d'une partie collective qui est donnée par le groupe aux individus et d'une autre partie, individuelle, qui leur est propre et distingue chacun des autres. L'une pousse au mimétisme et l'autre vers l'individuation. Chacune de ces deux consciences, pourrait-on dire, serait plus ou moins stimulée selon le degré de la division du travail auquel en est arrivée la société. Durkheim retrace cette évolution dans le passage des regroupements des familles ou du clan sur un territoire commun à la formation de villages et cités. Grossissant et se multipliant ces lieux de vie en viennent à se spécialiser comme aires de production interdépendantes. La spécialisation de la production et des métiers favorise la formation encore plus spécifique des corporations de métier dont les pratiques et solidarités s'émancipent de plus en plus d'une communauté fondée sur la parenté et la localité. De là, de proche en proche, tout comme Tönnies pouvait apparenter la communauté familiale à celle du village, il devenait possible de leur associer les confréries et guildes d'antan qui réunissaient des gens praticiens d'un même métier avec leurs coutumes, leurs savoirs techniques, leurs croyances et leurs différents codes. Selon Durkheim, ce critère d'une « *communauté de souvenirs* » pouvait encore s'appliquer dans les grandes villes modernes « [...] aux corporations politiques, économiques ou religieuses, où se trouvent réunis tous ceux qui s'adonnent aux mêmes fonctions, ont les mêmes croyances, ressentent les mêmes besoins, etc. »⁴³.

De là, la possibilité de développer une conception de la communauté qui ne se limite plus à exprimer la solidarité entre les parties d'un agrégat humain primitif et composé par la nature. La proposition de Durkheim, en effet, consiste à postuler que la vie en groupe crée inéluctablement une « communauté de souvenirs » que nous nommerons, à la manière d'Halbwachs, une mémoire collective, laquelle se forme en s'imposant à la conscience individuelle car « [...] il n'y a pas de mémoire possible en

⁴³ Émile Durkheim, 1975, *op. cit.*

dehors des cadres dont les hommes vivant en société se servent pour fixer et retrouver leurs souvenirs »⁴⁴. Et ce cadre évolue avec la société, ainsi de la société à solidarité mécanique à la solidarité organique on voit se détacher de la personne le support de son identité sociale qui passe de la filiation, au lieu d'habitation pour ensuite s'étendre au métier. Nous pouvons établir une correspondance incomplète mais inspirante entre les concepts durkheimiens de solidarité sociale mécanique ou organique avec ceux de sociétés hétéronomes ou autonomes de Castoriadis. Dans les deux cas les concepts permettent de penser l'apparition de groupes partiels ou d'associations « communautaires » soit comme une fonction adaptative du « corps » social ou en tant qu'expression pratique de l'auto altération de la société. La distinction est cependant que chez Durkheim il s'agit d'une description distanciée du fonctionnement social alors que Castoriadis décrit ce qu'il en serait la représentation imaginaire des acteurs *in situ*. Une société pourrait donc être liée par une solidarité organique tout en se représentant ses actions comme étant prédéterminées de l'extérieur. L'organicisme postulé de la société moderne se présente d'ailleurs comme une métaphore naturaliste qui suggère déjà une prédétermination du développement social. L'acceptation du terme « communautaire » pourrait dès lors s'étendre légitimement aux associations modernes lorsqu'elles se donnent comme lieux de rencontre et de partage d'une identité commune fondée sur une mémoire et un projet collectif⁴⁵.

Lorsque le gouvernement du Québec avec sa Politique de reconnaissance de l'action communautaire⁴⁶ exige des associations qui veulent se prévaloir du titre d'organisme « communautaire » de faire la démonstration qu'ils sont issus et dirigés majoritairement par des membres de la communauté qui en est la bénéficiaire, il se

⁴⁴ Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, Paris, 1994, (1925), p. 79.

⁴⁵ Andrée Fortin, « Espace social, réseau et communauté à l'ère d'internet ». Tiré de Francine Saillant et Éric Gagnon, *Communautés et socialités. Formes et forces du lien social dans la modernité tardive*, Montréal, Liber, 2005, p. 95-107.

⁴⁶ Gouvernement du Québec, 2001, *op. cit.*, p. 9.

situé, pourrions-nous dire, dans une perspective durkheimienne de la communauté. Les membres du groupe doivent ainsi s'associer non seulement pour poursuivre un objectif commun mais aussi parce que cet objectif engage leur identité et commande leur solidarité en tant que groupe distinct. Par ailleurs, la Politique québécoise vise aussi à baliser les collaborations entre l'État et le milieu communautaire. Son objectif explicite est de favoriser le développement social conçu comme une production négociée entre les visées de planification sociale de l'État d'une part et, d'autre part les demandes et initiatives issues de groupes sociaux bénévoles⁴⁷. Les critères de la Politique sont cependant assez peu discriminants puisqu'en pratique, ils ne font que limiter sans interdire la participation d'éventuels employés du réseau public au conseil d'administration d'un organisme communautaire que l'État peut subventionner, alors que l'appartenance à la communauté est reconnue à tous sauf aux mêmes employés de l'État. Cette Politique visait néanmoins à mettre un peu d'ordre dans la maison afin d'éviter que presque n'importe quelle association non gouvernementale et sans but lucratif puisse se prévaloir du titre d'organisme communautaire et ainsi se qualifier pour en revendiquer des subsides publics⁴⁸.

⁴⁷ Cette définition du développement social ou communautaire a été développée à la fin des années quatre-vingt : Voir J.Christenson et J.W. Robinson *Community Development in Perspective*, Ames, Iowa State University Press 1989; Jack Rothman dans « Three Models of Community of Organization Practice », tiré de F. Cox et J. Rothman, *Strategies of Community Organization*, Ithasca Illinois, Peacock Publishers, 1987. Le développement communautaire se distingue ainsi de deux autres formes d'action communautaire, soit d'une part celle du « planning social » qui est conçu et dirigé par l'État, par des groupes professionnels ou par des institutions et, d'autre part de l'action sociale qui serait le produit de la mobilisation de groupes non gouvernementaux mais incluant possiblement les syndicats et partis politiques. L'action sociale adopte une position essentiellement conflictuelle. Cette catégorisation est abondamment reprise dans la littérature québécoise sur le sujet, Entre autres : Eric Shragge, *Action communautaire: dérives et possibles*, Écosociété, Montréal, 2006, p.84-86; René Lachapelle, *L'organisation communautaire en CLSC, Cadre de référence et pratiques*, Presses de l'Université Laval, Sillery Québec, 2003, p. 68 – 69; Henri Lamoureux et col. *La pratique de l'action communautaire*, PUQ, Québec, 2003, p. 92-93; Denis Bourque et Louis Favreau, « Le développement des communautés et la santé publique au Québec », *Service Social*, Vol. 50, p. 295-308, 2003; Louis Favreau, 1989, *op. cit.*, p. 275-284.

⁴⁸ Sont ainsi exclus les associations professionnelles et syndicales ou religieuses, les fondations vouées exclusivement à la collecte de fonds ou les organismes dont les activités se limitent à la production de colloques, de publications ou de formations.

À la veille de l'adoption de la Politique, il était en effet possible de dénombrer cinquante-milles associations dotées formellement du statut juridique d'organisme à but non lucratif ou OBNL. On aurait même pu en compter le double en incluant toutes les associations formées *bona fide*, et qui de ce fait n'étaient inscrites à aucun registre des compagnies de l'un ou l'autre des gouvernements. Ces organisations regroupaient quelques millions de personnes qui les utilisaient soit pour pratiquer des activités de loisir soit des activités reliées à la culture, à la religion ou à la santé⁴⁹. La Politique gouvernementale réduisait à huit-mille le nombre de celles alors reconnues pour avoir droit à des subventions de l'État au titre d'organismes communautaires.

Cette reconnaissance était désormais réservée aux associations incorporées légalement comme OBNL qui de plus correspondaient aux critères de la *Loi sur les Services de Santé et les Services Sociaux*. Selon celle-ci, pour être éligible aux subventions d'un ministère ou d'un organisme gouvernemental, l'organisme communautaire doit être en mesure de démontrer son enracinement dans la communauté et faire preuve d'une vie associative démocratique. Le gouvernement québécois reconnaît de plus que parmi cet ensemble se distingue un groupe particulier formé par « le mouvement des organismes communautaires autonomes »⁵⁰, lequel est doté des caractéristiques distinctives suivantes:

[...] avoir été constitué à l'initiative des gens de la communauté; poursuivre une mission sociale propre à l'organisme et qui favorise la transformation sociale; faire preuve de pratiques citoyennes et d'approches larges axées sur la globalité de la problématique abordée; être dirigé par un conseil d'administration indépendant du réseau public⁵¹.

⁴⁹ Marc-André Labrecque, « Principales carences du droit québécois des associations personnifiées et présentation d'hypothèses de solution », tiré de Louis Jolin et Georges LeBel, dir., *L'association : du contrôle à la liberté?*, Éditions Wilson & Lafleur, Martel ltée, Montréal, 2001, p. 27-48.

⁵⁰ Gouvernement du Québec, 2001, *op. cit.*, p. 20.

⁵¹ *Ibid*, p. 21.

De tels organismes formeraient à peu près la moitié du contingent. Dans la Politique le qualificatif d'« autonome » réfère à l'indépendance de la formation, de la mission et de la direction du groupe par rapport aux directives de l'État auxquels il peut néanmoins souscrire librement. Ainsi ces organismes peuvent se situer dans une perspective d'action sociale mais aussi contribuer ou même exécuter par voie de contrat des mandats conférés par l'État sans perdre leur statut de groupe autonome. Néanmoins, le gouvernement ne réservera son support financier qu'aux organismes dont les activités principales et la mission correspondent à ceux d'un de ses ministères⁵². Cette définition de l'autonomie est peu satisfaisante du point de vue de la sociologie puisqu'elle peut inclure sans difficulté des groupes qui, comme on le voit, peuvent avoir des activités complètement soumises aux valeurs, aux objectifs et aux règles de pratique reconnus par les institutions dominantes, pour peu que ces associations ne soient pas légalement dirigées par celles-ci ou par des fonctionnaires de l'État actifs dans leur champ spécifique d'activités. De même le qualificatif de « mouvement » surtout couplé avec celui d'autonome, laisse songeur. Est-ce que la reconnaissance par l'État de la contribution sociale et économique des organismes communautaires de même que leur assez longue présence dans la société québécoise, même si on en limite la perspective à un peu moins de cinquante années, justifient encore l'usage d'un tel terme plutôt que de celui d'institution? Ne serait-il plus juste de les désigner au titre d'associations communautaires, indiquant ainsi leur double caractéristique celle d'être des corporations légalement constituées, donc instituées, et celle d'en formuler le projet en tant qu'affirmation et développement d'une identité collective portée par tous ses membres? Néanmoins, pour éviter les confusions, nous nous en tiendrons à l'usage commun au Québec qui les désigne sous les vocables d'organismes communautaires.

⁵² *Ibid*, p. 31.

Il faut préciser ce que nous entendons lorsque nous parlons de « mouvement » communautaire. La sociologie définit habituellement par les termes de « mouvement social » un ensemble de conduites collectives conflictuelles qui interpellent des situations d'inégalités et des rapports de domination. Plus précisément, les mouvements sociaux posent leurs enjeux dans les termes de la liberté, de l'autodétermination et de la démocratisation de la socialité. C'est ainsi qu'ils promeuvent des pratiques sociales nouvelles et non institutionnalisées dans les domaines de leurs interventions. Bien que présents sur la scène publique, ces mouvements adoptent généralement une forme organisationnelle plutôt fluide, peu centralisée et même instable⁵³. Nous verrons que ce n'est pas toujours le cas pour les organismes communautaires dont plusieurs se sont dotés d'appareils de représentation permanents auprès des instances étatiques et du public. De plus tout organisme légalement constitué adopte nécessairement des règlements formels, au moins ceux prévus par la loi. Néanmoins selon Bélanger et Lévesque les organismes communautaires feraient mouvement en ce qu'ils ont en commun : « [...] une demande de services collectifs tels l'éducation et la santé et une demande de démocratisation de ces services »⁵⁴. Telle serait la contribution sociale particulière des organismes communautaires autonomes ou, du moins, l'enjeu du mouvement social auquel ils participent. Le degré de formalisation atteint par la plupart de ces organismes ainsi que leur inscription dans les politiques et programmes de l'État, en font aujourd'hui essentiellement des structures intermédiaires dans lesquelles entrent en tension des revendications de la base avec des modèles de résolution des problèmes tels que prescrits par les institutions étatiques.

⁵³ Louis Maheu et David Descent, « Les mouvements sociaux : un terrain mouvant » *Nouvelles Pratiques Sociales*, vol. 3, no 1, 1990, p.41-51; p. 42-43.

⁵⁴ Paul R. Bélanger et Benoît Lévesque, « Le mouvement social au Québec : continuité et rupture (1960-1985), tiré de Bélanger, Lévesque, Mathieu et Midy, *Animation et culture en mouvement*, PUQ, Québec, 1987, p.253-266, p. 253.

Eric Shragge, militant et chercheur chevronné constate à cet égard que: « Dans les nouvelles pratiques de développement communautaire, il y a beaucoup de pression en faveur de l'intégration sociale plutôt qu'en faveur du changement social [...] »⁵⁵. Depuis le début des années 1980 en effet, le modèle de subvention publique des organismes communautaires que le gouvernement du Québec a développé dans un contexte de réduction des services d'aide et d'assistance assumées directement par l'État, fait de plus en plus de place au développement de services complémentaires à ceux des établissements publics. La Politique de reconnaissance instaure même un nouveau mode de financement spécifique accordée par « ententes de services » pour permettre aux organismes communautaires de réaliser des mandats gouvernementaux. S'adaptant à ce nouveau modèle, de plus en plus d'organismes se tournent vers la production de services destinés à l'un ou l'autre segment de la population au détriment de l'action sociale ou du développement de pratiques alternatives et de la défense des droits. L'offre de services aux plus démunis est certes louable, mais si l'action communautaire se réduit à cela, elle pourrait être considérée comme une œuvre de conciliation avec les grandes politiques sociales et économiques qui déterminent la répartition des ressources dans la population et donc devenir plus l'agent du *statu quo* que du changement. Il est bien entendu possible de combiner la distribution de services et la mobilisation des citoyens, mais cela exige de la part des organismes une vigilance quant aux effets structurants des conditions de financement qui leur sont proposées ainsi qu'à l'égard des pressions qu'exercent sur leurs pratiques une culture ambiante de consommation et de valorisation des savoirs experts. Cette tension entre d'une part, l'innovation véritable ou les « pratiques instituanes », et d'autre part, la contribution au maintien de l'organisation sociale « instituée » telle qu'elle se présente à une époque donnée, est néanmoins plus une constante sociologique qu'un avatar des politiques néo-libérales des présentes années. Et, elle ne se résout pas nécessairement par un retour au *statu quo ante*. Nombre de

⁵⁵ Eric Shragge, *op.cit.*, p. 158.

revendications et d'innovations jadis produites par des mouvements sociaux comme ceux de l'économie sociale, du syndicalisme ouvrier ou encore du féminisme naissant sont aujourd'hui reconnues comme des pratiques normales et intégrées aux institutions de la société.

Une autre particularité des organismes communautaires québécois est leur communauté de souvenirs. Cette mémoire, situe l'apparition des organismes communautaires « autonomes », selon la définition restrictive donnée plus haut, au cœur de la Révolution tranquille du début des années 1960 jusqu'à la fin des années soixante-dix. Cette datation dote les héritiers, les organismes communautaires d'aujourd'hui, d'une reconnaissance de soi particulière, empreinte de l'imaginaire de l'époque des pères fondateurs. Notre questionnement n'est pas étranger à ce que nous avons trouvé chez Castoriadis une théorie du changement social qui remet en jeu l'acceptation des organismes communautaire en tant que mouvement de changement social. Son insistance sur la dimension imaginaire de l'institution de la société⁵⁶ se justifie précisément d'une profonde critique du marxisme appliqué des années 1960 et 1970, celui-là même qui inspirait fortement et à la même époque les militants sociaux actifs dans les milieux populaires et syndicaux au Québec. Devant ce qui semble être une « dérive » des organismes communautaires vers leur propre institutionnalisation, il est fréquent d'entendre aujourd'hui des appels nostalgiques à un retour aux sources militantes du « mouvement communautaire autonome ». Castoriadis permet de dénouer cette impasse d'un retour en arrière. On ne peut rejouer les années 1960, les conditions de l'époque ne sont plus et notre représentation d'un monde meilleur doit nécessairement se composer à partir de la réalité d'aujourd'hui. Ce qui pourrait nous éclairer ce ne serait pas tant la recreation des formes du passé, comme refaire de « vrais comités de citoyens », que de reconnaître les dimensions imaginaires où les

⁵⁶ Cornelius Castoriadis, 1975, *op. cit.*, « Première partie, Marxisme et théorie révolutionnaire », p. 12-157.

intentions qui y étaient à l'œuvre. Dans le parcours que nous proposons, il s'agira ainsi de retrouver ces imaginaires qui travaillent les institutions et les groupements venus de la base.

L'intérêt de pratiquer cette fouille dans l'histoire des pratiques associatives en remontant même jusqu'à l'époque de la Nouvelle-France est soutenu par l'hypothèse qu'il sera ainsi possible d'isoler des traits typiques de l'imaginaire collectif dont certains, refoulés ou déniés, auraient néanmoins été présents dans la genèse d'une manifestation sociale originale et distinctive de la culture québécoise, celle des organismes communautaires. Une telle interprétation de l'évolution de la culture globale du Québec est évoquée par l'historien Claude Galarneau⁵⁷ qui estime que l'imaginaire québécois a été fortement influencé par la mentalité rigoriste des fondateurs de la Nouvelle-France. Leur souci de pureté doctrinale et leur propension à combattre les pratiques et idéologies qui pouvaient en détourner les contemporains, auraient été ainsi transposés dans le nationalisme messianique des élites de la seconde moitié du dix-neuvième siècle jusqu'au début du siècle suivant. Cette identification à des personnages missionnaires et sacrificiels a connu d'autres transpositions et notamment, comme nous le verrons, dans la conception de l'animation sociale de bien des militants des années soixante à quatre-vingt du siècle dernier. Les représentations sociales ont ainsi une composante mémorielle, laquelle confère une constance à des faits ou à des caractères particuliers d'une société donnée en tant qu'ils lui ont spécifié une identité qui s'est prolongée et développée au travers du temps. Cet ensemble propre à chacune des sociétés et une expression visible de son imaginaire particulier mais qui peut prendre forme dans des projets variés. Ainsi l'idéologie nouvelle peut se présenter comme totalement différente des intentions de la société qu'elle conteste, mais en faisant rarement l'économie de lui emprunter des

⁵⁷ Claude Galarneau, « Histoire de l'Europe et histoire du Canada Esquisse pour une histoire de la mentalité religieuse au Canada français », *Report of the Annual Meeting, The Canadian Historical Association* / *La société historique du Canada*, vol. 35, no 1, 1956, p. 26-37.

formes rassurantes qui rendent la proposition de changement compréhensible. Ces formes ou matrices de sens sont ce qui distingue un imaginaire social. Ainsi Régine Robin⁵⁸ identifie la « *fascination de la souche* » comme figure récurrente du « roman mémoriel » du Québec. Celle-ci utilisée couramment dans le discours commun des années 1980, n'est d'ailleurs pas sans nous rappeler celle de la « *race* » dans celui des années 1930. En collant le cléricisme et le nationalisme étroit à ce noyau dur de l'identité de la société canadienne-française, le récit mémoriel formulé à partir des années 1840 aurait agi pendant un siècle comme un frein moteur, pourrions-nous dire, à son développement. Plus d'un siècle après, le récit se transforme encore : la Révolution tranquille laïcise l'ethnie et la propulse ainsi dans la modernité.

Même si l'historiographie n'interprète plus de cette manière la Révolution tranquille et cela depuis plus de trente ans, la mémoire collective en demeure encore fortement imprégnée⁵⁹. Ainsi, dans le domaine particulier de l'étude des activités associatives et communautaires la recherche sociologique et historique a persisté longtemps à présenter le mouvement communautaire comme un avènement. Ce n'est qu'au début des années 1990 avec des ouvrages comme celui de Jocelyne Lamoureux et de ses collègues sur l'*Association féminine d'éducation sociale et d'action sociale* (AFÉAS) publié en 1993, de Jean-Pierre Colin sur la L.O.C. édité en 1996, de Marie-Paule Malouin sur le Mouvement familial au Québec paru en 1998 ou de Michael Gauvreau sur l'Action catholique depuis les années 1930 paru en anglais en 2005 et en français en 2008⁶⁰ que l'on a commencé à mettre en chantier une relecture globale de

⁵⁸ Régine Robin, « L'impossible Québec pluriel : la fascination de la souche », dans *Frontières de l'identité. Modernité et postmodernité au Québec*, sous la direction de Michaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforêt, Québec/Paris, Les Presses de l'Université Laval / L'Harmattan, 1996, p. 295-310, p. 302.

⁵⁹ Jocelyn Létourneau et Sabrina Moisan, « Mémoire et récit de l'aventure historique du Québec chez les jeunes Québécois d'héritage canadien-français : coup de sonde, amorce d'analyse des résultats, questionnements » *The Canadian Historical Review*, 84, juin 2004, University of Toronto Press Incorporated, p 325-356; aussi : Jacques Rouillard, « La révolution tranquille, rupture ou tournant ? », *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*, vol. 32, 4 (hiver) 1998, p. 23-51.

⁶⁰ On trouvera les références complètes dans notre bibliographie, ainsi que de quelques autres ouvrages récents qui participent de cette « révision » de l'histoire du mouvement communautaire québécois.

l'histoire du phénomène associatif qui se prolonge par delà la barrière symbolique des années soixante. Ces travaux récents et savants altéreront éventuellement le récit transverse du mouvement communautaire et notre mémoire collective mais en attendant l'image d'un mouvement communautaire qui émerge de la Révolution tranquille y est encore le plus présent.

Comme toute représentation sociale, l'interprétation de la genèse du mouvement communautaire se fonde sur des cadres interprétatifs forgés en partie d'une mémoire collective refoulée, faites de traces récupérées et déformées dans un discours commun partagé, et en partie aussi d'un « grand récit » qui raconte l'histoire du groupe et lui confère sa signification d'être au monde. Ce grand récit se retrouve dans les écrits qui parcourent l'histoire du groupe et qui ont servi à en raconter les origines ou à en expliquer les aléas. Bien entendu la lecture de ces textes ne rend pas compte de leurs contextes d'énonciation, leurs auteurs ont souvent disparu, leur époque révolue, et même si ce n'est pas toujours le cas, l'œuvre écrite demeure un objet fini auquel on ne peut rien ajouter, ni retirer, ni déplacer sans en faire autre chose. Néanmoins à cette fermeture du texte, s'oppose toute la liberté du lecteur à en faire l'interprétation. Mais comme l'indiquait bien Thierry Hentsch, cela ne signifie pas que toutes les lectures se valent. « Une lecture - écrit-il - vaut dans la mesure où elle éclaire le texte de l'intérieur, où elle lui donne vie et relief »⁶¹. La règle est de s'en tenir au texte, précise-t-il, en s'efforçant de laisser ses préjugés de côté et la validité de l'interprétation sera relative à l'écoute des autres lecteurs qui y reconnaîtront ou pas à leur tour un dévoilement.

Ce chapitre présente les concepts clés de notre lecture qui vise à cerner l'activité de l'imaginaire social dans la genèse des organismes communautaires

⁶¹ Thierry Hentsch, *Raconter et mourir Aux sources narratives de l'imaginaire occidental*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2002, p. 11.

québécois, ce « en plus » qui fait que la société se construit par elle-même, même si habituellement elle attribue son changement à des lois ou à des puissances externes. L'imaginaire social ressemble à un oignon formé de plusieurs couches superficielles qui enrobent et civilisent une force d'attraction plus profonde exercée par des traces psychiques archaïques et préalables à la socialisation de tout individu et qui en forme le noyau. La socialisation de l'*infans* permet la mise en représentation de ce qui serait à l'origine une recherche de complétude pour la vivre dans le réel avec les limites que cela suppose⁶². Ce que nous appelons la mise en représentation se produit à l'aide de matériaux langagiers et symboliques divers qui se trouvent là, dans la société où cette force entre en scène, et qui en marqueront inéluctablement les formes.

Dans la suite de ce chapitre nous nous attacherons à présenter différentes théorisations de l'imaginaire social, des représentations sociales et de la mémoire collective qui nous permettront de mieux cerner le mode d'émergence et de reconnaissance du changement social dans une société donnée. En premier lieu nous, nous intéresserons aux liens complexes qui, du sujet au social, font naître et limitent à la fois les espaces d'autonomie du social dans lesquels souhaiteraient s'insérer les organismes communautaires.

1.1 Le changement social ou la reproduction du social institué comme enjeu de l'imaginaire instituant

La théorisation de l'institution imaginaire de la société proposée par Castoriadis⁶³ présente le principe d'autonomie d'une société non pas comme un absolu, mais comme un projet toujours inachevé de formation d'institutions, qui, bien que nécessairement limitatives, facilitent l'accès des individus à la gouverne effective

⁶² Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, 1975, p. 397 et SS, « Le noyau monadique du sujet originaire ».

⁶³ Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé Les carrefours du labyrinthe III*, Seuil, 1990, p. 132.

des organes du pouvoir social. Être autonome, c'est sans doute poursuivre la « vérité » subjective ou collective d'un désir. Mais comme l'indique encore Castoriadis, on ne peut être autonome seul. Pour penser l'autonomie il faut avoir été socialisé, et avoir intériorisé le dépôt en soi du sens transmis par les institutions fondatrices du social. On n'est singulier que par rapport à un ensemble. L'autonomie, entendons le ici en termes de liberté, suppose nécessairement le social et une composante d'autolimitation du soi individuel, et du collectif, par la reconnaissance d'une loi commune. Non pas que cette loi soit *de facto* juste, mais parce qu'elle est le produit d'une délibération à laquelle chacun aura pu participer, et par laquelle chacun pourra travailler à sa modification⁶⁴. L'autonomie ne peut se concevoir autrement que comme un processus jamais achevé. Le principe d'ordre et de continuité qui fonde l'institution d'une société relève d'un consensus social provisoire, constamment et consciemment renouvelé. Une société autonome reconnaîtrait dans ses institutions ses propres œuvres et s'attacherait à les garder ouvertes au changement⁶⁵. On peut reconnaître dans cette position théorique une conception assez proche, du moins dans les contenus discursifs, de la revendication d'autonomie émanant des organismes communautaires.

La société, pour Cornelius Castoriadis⁶⁶, est une institution sociale-historique, qui à première vue est constituée par un ensemble de systèmes : juridique, économique ou culturel, mais dont l'énumération n'épuise jamais la description. La place, l'importance et la composition relative de chacun de ces systèmes ou instances dans une société donnée demeurent extrêmement plastiques. La mise en ordre et l'identification de ses composantes forment un noyau significatif qui, par delà des formations parcellaires complémentaires et parfois concurrentes comme les classes

⁶⁴ Cornelius Castoriadis, 1996, *op. cit.*, p. 219.

⁶⁵ Cornelius Castoriadis, 1990, « Pouvoir, politique, autonomie », *op. cit.*, p.113-139; et 1996, *op. cit.*, p.196.

⁶⁶ Sauf indication contraire nous référons à l'ouvrage de Cornelius Castoriadis, *op. cit.*, 1975.

sociales, les mentalités régionales ou les genres sexuels, confèrent une identité globale à la société avec ses normes communes. Cela en est la dimension « instituée », laquelle puise dans un « magma de signifiants », des catégories et des ensembles qui donnent au monde ou à la société, sa consistance imaginaire. Castoriadis la dit imaginaire et non substantielle parce qu'il n'y a pas de modèle ou de composition objectivement nécessaire à la formation d'une société. Elle est en effet un construit qui s'altère constamment pour résoudre des problèmes qui confrontent ses membres, et ces problèmes sont toujours des déclinaisons de questions fondamentales qui concernent la signification même de l'humanité. Pour Castoriadis le second versant de l'institution sociale-historique est celui de « l'instituant » qui agit à partir de matériaux qui sont déjà là, historiquement déposés et qui posent les conditions dans lesquelles peut se faire sa reproduction ou à partir desquelles peuvent s'étayer des opérations d'adaptation ou d'accommodation constitutives des représentations sociales du moment. Ces conditions limitent le champ des possibilités mais ne sont pas pour autant déterminantes comme l'atteste la variété des sociétés repérables dans l'histoire ou simultanément à toutes époques. De là aussi, selon ces prémisses théoriques, l'indissociabilité du social et des significations latentes de l'historique.

Appliqué à notre objet de recherche, ce modèle nous permettra d'interroger les anciennes formes associatives que l'on peut repérer dans l'histoire québécoise non plus en tant que formes exotiques et peu signifiantes au regard d'aujourd'hui, mais au contraire en ce qu'elles auront imprégné de leurs legs – axiologiques, organisationnels ou figuratifs – les générations subséquentes. Cela, non pas parce que ces générations se seraient formées à l'identique les unes des autres, mais parce qu'elles ont hérité les unes des autres de codes signifiants gardés en mémoire, mais qui au fil des générations ont pu être reformulés pour légitimer de nouveaux usages ou pour en faire émerger de nouvelles significations.

Cette proposition théorique est proche de celle de Fernand Dumont, lorsque celui-ci définit la culture comme une mise en ordre des faits d'histoire, de nature et d'institution. Chez Dumont, il y a la culture première que l'on trouve déjà là, donnée comme allant de soi et sur laquelle travaille et se construit une culture seconde. Ce dédoublement de la culture est nécessaire pour maintenir ou refonder une explication et une mise en sens du monde par delà ses inévitables bouleversements causés par des événements naturels, par la rencontre d'autres peuples ou par le développement de nouvelles connaissances et de leurs applications techniques⁶⁷. Les deux cultures telles que définies par Dumont nous rappellent le couple instituant/institué de l'institution sociale-historique chez Castoriadis. Pour Dumont la culture est en effet conçue largement comme la référence partagée, à la fois le milieu de l'homme et l'horizon de son déploiement. Dans un texte qui se présente comme une psychanalyse des idéologies du développement culturel ou comme une « *redescence vers les profondeurs sociales* », Dumont utilise à nouveau le terme d'horizon pour qualifier ce qui serait le travail d'institution d'un imaginaire social médiatisé par les instances sociales ou par les systèmes sociaux chez Castoriadis, plutôt que produit par eux. Ce choix du terme « horizon » écarte une interprétation déterministe du social. Les institutions prennent des formes et émettent des normes qui ne sont que l'écume de mouvements plus profonds et vers lesquels il faut descendre pour s'approcher de la compréhension de la culture qui les a produits :

Les « instances » des sociologues (économique, politique, idéologique – peu importe les versions, elles sont nombreuses) ne constituent qu'un horizon, comme les « instances » des psychanalystes : sans quoi on n'aurait qu'à distribuer aux agents sociaux (ou aux patients) un « petit catéchisme des profondeurs⁶⁸ ».

⁶⁷ Fernand Dumont, *Le lieu de l'homme la culture comme distance et mémoire*, Les éditions HMH, Montréal, 1968.

⁶⁸ Fernand Dumont, « L'idée de développement culturel : esquisse pour une psychanalyse » dans *Sociologie et sociétés*, vol. XI, no 1, avril 1979, p. 7-31, p. 11, repris dans, *Le sort de la culture*, [éd. originale Hexagone, 1987], Typo, 1995, p. 39-75.

Prenant pour sa part comme point de départ la théorie freudienne et en poussant son exploration dans une direction historico-culturelle, Castoriadis remonte jusqu'aux origines de la liaison\dé liaison de l'individu psychique et de l'individu social. Pour ce philosophe-sociologue, la socialisation est l'appropriation individuelle des significations instituées ou collectives, c'est-à-dire indépendantes de la volonté de chacun mais partagées par tous : « Le social est ce qui est tous et qui n'est personne [...] »⁶⁹. Cette institution de la société et des significations n'avale ni n'annule complètement les singularités individuelles. Autrement on en reviendrait au phantasme réalisé de la toute-puissance totalitaire, c'est-à-dire à une absence de distinction entre la société et ses membres – donc ni société, ni individu – ou encore à un amalgame de robots programmés sans programmeur.

Aux sources du dédoublement de la culture ou de sa partition en deux mouvements assurant pour l'un sa production continue par son imaginaire instituant, et pour l'autre sa re-production ou sa relative stabilité par l'institué, se trouveraient les instincts de vie et de mort que tous les individus ont en partage. Le détour par la théorie freudienne de la socialisation de l'*infans* que prend l'exposé de Castoriadis pour expliquer l'imaginaire de la société permet de mieux saisir comment les instincts fondamentaux des sujets peuvent se répercuter dans leur vie sociale et en structurer la dynamique sans pour autant en déterminer les formes. Dans son premier état, le sujet est identique au monde ou, plus précisément, l'un et l'autre se recouvrent. Il n'y a pas là de perception ni de représentation. La monade psychique est pleine, ronde, sans dedans ni dehors. Cet « état » premier, écrit Castoriadis, est non représentable : « La psyché est son propre objet perdu »⁷⁰. C'est cette perte du « soi-tout » occasionnée par sa lancée dans le monde qui mettrait la psyché individuelle au travail. Lequel consisterait en un effort de revenir à l'indistinction originelle, un état dont la psyché

⁶⁹ Cornelius Castoriadis, 1975, *op. cit.*, p. 153.

⁷⁰ *Ibid.*

ne peut avoir de souvenir, même refoulé, mais dont la force d'attraction continuerait à s'exercer sourdement en innervant tous les phantasmes⁷¹.

Pour Castoriadis autant que pour Dumont il ne s'agit pas d'appliquer *stricto sensu* la théorie psychanalytique au social. La grande variété historique et géographique des institutions dénoncerait déjà ce projet qui consisterait à réduire le social-historique à la production des pulsions et des fantasmes inconscients qui par osmose, seraient les mêmes pour chacun des membres d'une société donnée. La société n'est pas un super sujet produit par la fusion des inconscients individuels. Pour les deux auteurs, il y a à la fois, indissociabilité et irréductibilité du psychique et du social. C'est-à-dire que c'est bien du cœur de la psyché humaine et de son imaginaire radical, que se forme celui des sociétés. C'est ce qui en constitue l'impulsion archaïque laquelle est néanmoins façonnée dans un univers de significations déjà institué. Castoriadis et Dumont, reprennent le postulat fondamental selon lequel le sujet humain est un être de langage, c'est-à-dire un sujet de l'inconscient, précise Piera Aulagnier⁷², sous-tendu par des matrices de significations complexes transmises en premier lieu au sujet par les instances parentales en ce que celles-ci sont les premiers « porte-parole » reconnus de la culture par l'*infans*. Bien

⁷¹ Castoriadis s'aligne ici clairement sur le postulat freudien de pulsion de mort développé dans « Au-delà du principe du plaisir », *Essais de psychanalyse*, traduction de 1920, Éditions Payot, Paris, 1968, p. 7-82. Cela se manifesterait au niveau inconscient le plus archaïque par une lutte contre tout ce qui pourrait menacer ce que l'on peut imaginer approximativement comme étant un retour vers une forme de nirvana. Le second mouvement dynamique structurant de la psyché est celui du refoulement. Au départ le nourrisson ne veut saisir le monde que comme soi-même, indistinct de soi, « je suis le sein » selon la formule freudienne. Mais cette position est intenable et le phantasme de toute puissance est projeté sur la mère dont la rencontre prépare aussi à la représentation d'une causalité externe au moi. Le travail psychique qu'aura à effectuer tout sujet est celui de la rencontre avec la réalité afin de refouler le phantasme de toute-puissance. Et cela n'est possible que par l'imposition d'une forme de l'institution sociale qui intervient dès la première rencontre entre la psyché de l'enfant et celle de la mère, inévitablement la mère-socialisée. La mère transmet à l'enfant le langage qui est un produit de sa propre socialisation, et même si l'on pouvait opposer à cela que c'est surtout par son inconscient qu'elle agit fortement sur le bébé, il s'agit inévitablement d'un inconscient qui déjà « a été fortement labouré » par la socialisation que la mère a elle-même déjà subie. Voir aussi; Cornelius Castoriadis, *Entretien avec Cornelius Castoriadis*, Centre de recherche sur l'Imaginaire Social et L'Éducation, Université Paris 8, France, [En ligne] [http://www.barbier-rd.nom.fr/Entretien Castoriadis.html](http://www.barbier-rd.nom.fr/Entretien%20Castoriadis.html).

⁷² Piera Aulagnier, *La violence de l'interprétation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1975.

que refoulées, ces matrices de significations demeurent structurantes. L'imaginaire social ne serait donc pas un substrat inconscient de la société mais une matrice de sens produite et transmise par les échanges sociaux jusque dans les dimensions inconscientes.

Chez Castoriadis, la place de l'inconscient dans le social n'est donc pas celle d'un fonds commun formé de pulsions primitives ou d'imageries originelles qui serait partagé par tous les membres d'une société. L'inconscient est strictement individuel. Chaque sujet a le sien propre, différent de celui de l'autre parce que chacun naît à sa place et en son temps. Cette position de l'inconscient devient « matrice du sens » pour le sujet, laquelle entre en interaction avec une autre, celle d'un imaginaire instituant, transmise par les instances parentales. À la fois animé et brimé par la socialisation, imperméable au temps et à la contradiction, l'inconscient n'a de cesse de ruser avec le réel pour se re-lie au monde. Le sujet acquiert sa singularité et son unité en produisant des significations, dérivées d'un « phantasme fondamental », d'un soi/non soi ou de cette « scène nucléaire », travaillée à partir des matériaux et des significances qui lui sont transmis par la nature, par ses semblables et par le langage qui se sont imprimées en lui.

Ce serait là la source de l'imaginaire subjectif « radical » que Castoriadis définit comme l'inventivité première, la capacité d'évoquer des images qui permettent au sujet d'assembler et de ré-assembler les signes qu'il trouve à sa portée. Mais cette machine à créer est toujours contemporaine d'un monde déjà institué avec son imaginaire central qui caractérise la société dans laquelle on naît ou, autrement dit, ce qui en constitue l'organisation identitaire. Est-ce à dire que l'imaginaire social est tout entier dans l'imaginaire individuel? Selon Castoriadis « Il est incontestable qu'une signification imaginaire doit trouver ses points d'appui dans l'inconscient des

individus; mais cette condition n'est pas suffisante, et l'on peut même se demander légitimement si elle est la condition plutôt que résultat »⁷³.

L'identité du social se constitue à partir de deux composantes solidaires que Castoriadis désigne par les termes grecs de *Legein* et de *Teukhein*. S'il n'utilise pas directement les mots courants de science et de technique, c'est qu'il veut y inclure la dimension imaginaire, celle des représentations et des intentions. Il s'agit pour le premier de la mise en sens du monde c'est-à-dire du classement de tout ce qui est perceptible en bon ou mauvais, utile ou inutile, semblable ou dissemblable, etc. Ce classement obéirait à la logique des ensembles (logique dite « ensidique » ou des ensembles identitaire) et s'appuierait d'abord sur la nature qui se présente déjà sous cette forme : il y a des humains et des animaux, des mâles et des femelles, de l'eau et de la terre, des étoiles dans le ciel et des cailloux sur le sol, etc. L'imaginaire n'est cependant pas un simple calque ou un reflet de cette nature. L'identité sociale se pose comme un ensemble de problèmes à résoudre. Elle fournit à l'imaginaire social des balises et des incitations qui n'en déterminent pas pour autant les interprétations. L'institution du social est pour Castoriadis toujours une création et non une élucidation. Ainsi, on dira du *Legein* que c'est tout ce qui permet au social de se dire ou encore de se représenter à lui-même. Le *Teukhein* serait l'aspect pratique du *Legein*, ce qui fabrique la société ou l'ensemble des savoirs et façons de faire. Les deux sont intrinsèquement liés comme le sont penser un assemblage et lui donner sens. Dans les deux cas il est difficile de concevoir un élément sans l'autre puisqu'ils s'impliquent réciproquement. Néanmoins, si l'on se permet d'isoler le *Teukhein*, on dira qu'il fait être la société, qu'il la concrétise par des techniques de communication ou par le langage, ainsi qu'il préside à la formation des outils de maîtrise de

⁷³ *Ibid.*, p. 201. S'il arrive qu'un phantasme individuel rencontre « le trou de l'inconscient des autres », c'est qu'alors des conditions sociales favorables ont préparé et façonné les inconscients individuels de telle manière qu'ils puissent l'accueillir. Il ne saurait être question de réduire l'imaginaire social à un phénomène psychologique. *Ibid.*, p. 202.

l'environnement, du silex à l'ordinateur portable. Et, enfin, ce « faire être » de la société passe aussi par les techniques de préservation et de transmission de ses savoirs. Ainsi le cycle est constamment activé, et les petits d'hommes trouvent toujours, là devant eux, un univers classé et assemblé qu'ils doivent nécessairement s'approprier et donc à leur tour reclasser et ré-assembler pour que par delà les changements et les nouveautés le monde continue à se tenir. Cela nous conduit à un autre niveau d'exploration de l'institutionnalisation du social-historique. Celui où se confronte l'imaginaire du groupe avec ses conditions d'existence pour en extraire des normes ou pour devenir « instituant ».

Ces deux grandes dimensions du social-historique, le *Legein* et le *Teukhein*, le dire et le faire être de la société, s'expriment ou se réfractent dans une pléthore de représentations sociales qui sont autant d'accommodements et d'adaptations locales et qui en font constamment bouger le tableau d'ensemble. Il est vrai que Castoriadis récuse les termes de représentations collectives ou de représentations sociales mais cela, dans la mesure où ces formules signifieraient la réduction des significations sociales à la seule portion commune ou typique des représentations individuelles. Les significations instituées sont plutôt analogues à une langue commune à partir de laquelle les individus peuvent communiquer mais pas nécessairement en harmonie ni en partageant une maîtrise équivalente. Selon Castoriadis, il va quand même de soi « [...] qu'une partie des significations imaginaires sociales trouve un "équivalent" effectif chez les individus [...] et que les autres s'y "traduisent" d'une certaine manière directe ou indirecte, proche ou lointaine »⁷⁴. Elles font écho dans les psychés singulières au plan affectif et imaginaire. C'est pourquoi aussi ces significations sociales, ces espèces de sous-paradigmes de l'imaginaire d'une société, ne seront saisissables que par approximation et cela en remontant du discours commun vers ses sources. C'est ce que nous semble permettre de saisir le concept de représentations

⁷⁴ Cornelius Castoriadis, 1975, *op. cit.*, p. 489.

collectives si tant est qu'avec Castoriadis, nous reconnaissons là une manifestation de l'imaginaire social et non son essence.

Ainsi la compréhension du phénomène que constituent aujourd'hui les organismes communautaires québécois se fonderait sur les représentations dont ils sont les porteurs, en tant que, pour une part elles expriment un imaginaire social instituant et pour l'autre, elles les rattachent au déjà institué. Les représentations sociales ne sont pas des duplicata de la réalité sociale. Elles en expriment l'appréhension que s'en font différents groupes et cela dans la visée de maintenir une continuité signifiante entre le présent et le passé pour ainsi situer leurs projets dans un univers de significations et un imaginaire donnés. Si donc à un premier niveau, le changement social semble être impulsé et en même temps entravé par l'inconscient des sujets individuels, le projet d'innovation, imaginaire puisque non encore advenu, doit pour voir le jour, avoir prise sur le réel et donc se constituer comme une représentation collective ou partagée de sa pertinence. La représentation collective colmate l'insu du monde et par-delà ses erreurs et approximations, lui confère un ordre et une signification.

Pour Castoriadis l'enjeu du social et de notre survie même comme « espèce », est celui de notre autonomie ou celui de nous soustraire à ce que nous pourrions nommer l'entropie du social, c'est-à-dire à la tendance de la société à maintenir et à reproduire à l'identique les institutions qui règlent les rapports, les comportements et la vision du monde de ses membres. Faute de ce travail sur elle-même, la société deviendrait incapable de s'adapter à tout changement provoqué, entre autres causes, par l'inévitable côtoiement avec des sociétés différentes dont celles de son propre passé. Sans ce processus de création continue la société ne saurait plus fabriquer que des individus programmés. Plus qu'un slogan creux du baratin politique, le « changement social » est la condition même de la vitalité de la société.

Or, ce que Castoriadis nomme le social institué, en tant qu'il est une force contraire au mouvement social est le mode d'être normal d'une société, celui de la persistance et de sa reproduction avec son type particulier d'entendement ou d'imaginaire social, sur ce que doivent être les rapports des humains entre eux, avec la nature et avec leur histoire. Cet entendement s'exprime par des conventions implicites ou explicites qui règlent la répartition des pouvoirs entre les humains, et celle des rapports de leurs sociétés avec d'éventuelles références transcendantales. Les appareils d'État et les institutions, les us et coutumes, en sont les véhicules visibles qui répandent dans le social un modèle interprétatif commun de la signification, de l'origine et de la légitimité, de l'ordre des choses, bref qui définissent l'identité de la société. Les forces vitales de régénération doivent donc s'exprimer dans leurs interstices ou au travers leurs failles.

Ce modèle compréhensif de l'institutionnalisation des normes, valeurs et pratiques permet de saisir les fils d'une continuité identitaire qui assurent aux sociétés que leurs transformations les plus profondes puissent se mener, parce qu'elles ne mettent pas en péril un univers de références ou un imaginaire partagé. Les révolutions ne sont pas la règle des transformations sociales. Les grandes transformations sociales se préparent et s'effectuent le plus souvent sourdement par des aménagements locaux ou sectoriels qui, de proche en proche, s'imposent comme normes. C'est ce que nous pourrions appeler les « ruses » du changement social. Lorsque la révolution survient, si elle survient, c'est que ce travail est déjà effectué et que la force du social institué ne peut plus endiguer celle de l'imaginaire instituant ni lui s'accommoder de l'autre; le déjà institué. Ainsi lorsque le sens commun présente pour révolutionnaire l'apparition d'une institution donnée, il fait table rase de ce travail souterrain qui pourtant pourrait en rendre plus compréhensible la survenue à ce moment là plutôt qu'à un autre et dans cette forme précise alors que d'autres auraient été possibles. Cela pose la question de la dynamique inhérente à tout ce qui prétend être symptôme de « mouvement social » dans une conjoncture historique

donnée. C'est en ce sens que nous proposerons dans les chapitres subséquents une fouille parmi les traces les plus archaïques des mouvements associatifs qui ont pu surgir au Québec depuis la Nouvelle-France à la recherche des strates de sens déposées dans l'histoire et qui parfois font mémoire et d'autres fois sont oubliées ou demeurent enfouies. Un peu comme des secrets de famille, les souvenirs d'un passé empreint parfois de bigoterie, de frilosité politique ou d'intolérance sont plus ou moins refoulés au profit d'une image plus glorieuse mais qui laisse dans l'ombre des éléments éventuellement toujours actifs mais qui, tus, ne peuvent être assumés ni dépassés. Ainsi lorsque les organismes communautaires s'identifient aujourd'hui comme « mouvement social », il est permis de se demander dans quelle mesure ils sont encore véritablement les héritiers d'un imaginaire instituant à l'œuvre au fil de leur généalogie et pour quelle part ils sont au contraire les gardiens d'un héritage et de traditions.

L'imaginaire social, à la fois instituant et conservateur, d'un groupe ou d'une société s'exprime par le partage de significations données à la vie en commun. Ce partage de signifiants attribués à des signifiés qui en eux-mêmes sont polysémiques constitue les représentations collectives. Elles sont formées d'interprétations du présent, des souvenirs communs et de projections du destin de l'être ensemble.

En nous appuyant sur cette théorisation, il nous est possible de relancer la discussion sur la revendication d'autonomie des organismes communautaires par rapport à l'État. Il s'agirait moins de lutter pour interdire à l'État, l'institution par excellence d'être ce qu'il est, un système de préservation de l'ordre et de sa reproduction que d'interroger l'éthique de l'engagement de ceux qui participent au mouvement que le communautaire veut animer. Un peu comme la spontanéité dont on dit qu'elle ne se commande pas, l'autonomie ne saurait se garantir de la seule protection légale ou administrative. La revendication de la préservation des marges de manœuvre que portent les organismes communautaires auprès du gouvernement

bailleurs de fonds, demeure légitime dans les limites des lois et dans la mesure où ces organismes se constituent réellement « par et pour » des citoyens qui en exercent la direction et en déterminent les objectifs ainsi que les modes d'action. Cependant cette protection légale ou réglementaire, n'est pas suffisante ni même nécessaire à la poursuite d'un projet d'autonomie de la société. De même que «l'institutionnalisation» de pratiques initiées par des groupes de citoyens de la base ne constitue pas obligatoirement un recul démocratique, dès lors qu'elle met à la portée du plus grand nombre l'exercice de droits ou l'obtention de services désormais reconnus comme bien commun.

Volens nolens l'imaginaire radical selon les termes de Castoriadis, ou la créativité de l'histoire poursuivra ailleurs et autrement, toujours dans les interstices des institutions, son travail. L'imaginaire instituant pourrait être apparenté par analogie à celui de l'inconscient et pourrait de même manière se révéler à la conscience sociale à travers les utopies/rêves qu'il exprime et transporte. Une telle mise implique le retour sur les filiations du changement social que chaque période historique a produites. Le mouvement communautaire s'inscrit à son tour dans ses mêmes filiations. et sur ce qu'il est en train d'en faire.

1.2 Des représentations collectives

Chez Durkheim, rappelle Moscovici⁷⁵, le concept de représentations collectives regroupait toutes les formes de pensée organisées comme la science, la religion, les mythes ou les opinions, étant entendu que toutes ces mises en forme sont nécessairement concomitantes à celle d'une société. Lorsque ces représentations sont objectivées ou pourrions-nous dire homologuées par la collectivité, elles deviennent

⁷⁵ Serge Moscovici, *La psychanalyse son image et son public*, Presses Universitaires de France, 2^{ème} édition, Paris, 1976, p. 25 et p. 40.

des institutions qui s'expriment dans des croyances, des mythes ou des coutumes qui circulent de manière diffuse dans le corps social. Leur influence ne se limite pas à l'aire des groupes qui les adoptent, ces représentations peuvent se contaminer et s'entrechoquer entre elles ou avec les institutions, pour se modifier ou produire de nouvelles représentations plus ou moins partagées⁷⁶. Moscovici a, pour sa part, isolé le concept de « représentations sociales » de cet amalgame pour en faire une catégorie autonome relevant de la psychologie sociale. Au sens premier, la représentation est un processus psychologique par lequel la conscience s'approprie d'une perception. Il s'agit pour tout sujet de faire d'un objet étranger, inconnu et autre que soi, quelque chose de familier et qui peut s'intégrer à son univers intérieur. Ce n'est donc pas un simple procédé d'enregistrement, il permet à ce que l'étrangeté de la nouveauté soit résorbée par son insertion dans une trame de sens connu : bon, mauvais, beau, laid, etc. Pour illustrer ce processus, Moscovici revisite le mythe classique de Narcisse :

Narcisse [écrit-il] a certes voulu se voir refléter dans l'eau d'une fontaine, amoureux qu'il était de soi et de son image. Mais, peut-être plus secrètement, a-t-il tenté aussi de prendre possession par l'image de cette eau, d'entrer dans ce courant qui était là, à part, hors de lui, sans lui; il a voulu non seulement trouver un miroir dans l'univers aquatique mais se retrouver dans l'univers le centre du miroir⁷⁷.

Expérience limite de la représentation s'il en est une, car on en connaît la suite tragique; incapable d'accepter cette séparation de soi et du monde, Narcisse se noie. Cette reprise du mythe veut signifier que la représentation n'est pas que la production d'une image, doublet de l'objet, mais sa création comme expression et production du sujet lui-même. Ce qu'enseigne le mythe de Narcisse, c'est que l'opération doit

⁷⁶ Bernard Lacroix, *Durkheim et le politique*, Presses de la fondation nationale des sciences politiques/Presses de l'Université de Montréal, 1981, « Le politique et la sphère des représentations collectives ou le politique d'après le cours sur le socialisme », p. 226-236.

⁷⁷ Serge Moscovici, 1976, *op. cit.*, p. 63.

demeurer une quête ouverte et non aboutie sous peine de mort du sujet. Telle serait la conséquence de la reconstitution de la monade psychique.

Le processus de représentation décrit est double mais ses opérations se mènent pratiquement en simultanéité⁷⁸. D'abord il y a un moment d'objectivation, où le sujet cherchant son reflet dans un support identificatoire, procède à la sélection d'informations qui réduisent la complexité du nouvel objet à ses aspects déjà familiers. Nous pouvons alors parler de la constitution d'un noyau figuratif ou, en suivant notre fil théorique, le décrire comme l'association de l'étranger à un ensemble connu : ceci est un animal ou cela est une maladie. Ensuite, cette information doit s'insérer dans l'univers du sujet où elle s'entrechoque avec des chaînes de significations qui sont déjà là : Est-ce que je m'identifie ou suis-je partie ou non de cette entité? C'est le processus d'ancrage, soit ce qui préside à l'adaptation de l'information nouvelle au déjà connu. La nouveauté est pour ainsi dire « encapsulée » dans une enveloppe qui la décrit dans des termes familiers qui en empêche l'étrangeté profonde de se dissiper en nous et d'y semer le chaos. L'animal évoqué tantôt sera le plus fidèle ami de l'homme ou une bête à abattre; la maladie sera un fléau de Dieu ou l'effet de telle bactérie. Il s'agit, pourrions-nous dire, d'une fonction d'accommodation.

Il n'y a pas de représentation qui ne soit en même temps sociale, dans la mesure où nous désignons ainsi une formation discursive et imaginaire qui permet à l'individu, autant qu'à un collectif, d'expliquer le réel, de s'y reconnaître, de s'y orienter et de justifier ses comportements, bref de communiquer. De même que, si nous pouvons admettre l'existence de représentations et de fantasmes privés, ceux-ci ce seront nécessairement étayés par des images, des figurations, des opinions ou des

⁷⁸ Christine Bonardi et Nicolas Roussiau, *Les représentations sociales*, Dunod, Paris 1999, p. 22-25.

interprétations qui circulent dans l'environnement du sujet⁷⁹. Notons toutefois qu'une représentation sociale n'est jamais formée une fois pour toute. Il s'agit d'un ensemble dynamique et évolutif voué à la production de comportements. Moscovici identifie les représentations sociales à des théories profanes ou à des sciences collectives, celles des « penseurs amateurs »⁸⁰. Ce ne sont pas pour autant fatras de préjugés et de fantaisies. Au contraire, écrit encore Moscovici, il faut percevoir dans ces constructions, la créativité et l'imagination des individus ainsi que leur désir de donner un sens au monde qu'ils habitent. Elles sont la preuve que la société n'est pas qu'un ensemble mécanique dont les mouvements seraient entièrement déterminés par son extérieur, que ce soit par la mobilisation des pouvoirs publics, d'institutions du social ou encore par des systèmes experts entendus comme des savoir-faire techniques ou professionnels qui concernent la maîtrise de notre environnement aussi bien matériel que social⁸¹. En reprenant une terminologie empruntée à Castoriadis, nous dirons que ces théories sont des productions de l'imaginaire instituant qui se constitue comme une expression disciplinée ou réaliste de l'imaginaire radical.

Les représentations sociales entendues ainsi comme partielles, se construisent à partir de divers matériaux qui peuvent être à la portée du public et de l'ensemble social telles que disponibles à un moment historique donné. Cela signifie aussi que tout un chacun disposera de différents types d'informations, au sens large, selon qu'il occupe telle position sociale en tel lieu ou à telle époque. C'est aussi une particularité de la représentation sociale que de s'exprimer pour une région donnée du social, tout en se confrontant à d'autres représentations formulées par des groupes différents,

⁷⁹ Ainsi Devereux reprend le concept anthropologique de « modèle d'inconduite » pour expliquer l'existence de névroses et de psychoses typiques aux différentes cultures. Toute culture prévoirait ainsi une manière d'être fou. Mais plus profondément encore, Devereux indique que le névrosé autant que le psychotique réinterprètent et détournent les traits de leur culture en relation avec leurs conflits intérieurs. Il arriverait ainsi que certains troubles deviennent invisibles dans une culture donnée parce que syntones à celle-ci. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris, 3^{ième} éditions, 1977, p. 248-257.

⁸⁰ Serge Moscovici, 1976, *op. cit.*, p. 49 et SS.

⁸¹ Anthony Giddens, *Les conséquences de la modernité*, l'Harmattan, Paris, 1994, p. 35.

situés ailleurs. Ainsi peut-on parler de représentations sociales de n'importe quelle activité telles qu'elles apparaissent chez n'importe quels groupes particuliers tels, les médecins, les ouvriers, les jeunes, les immigrants, etc. De même, et ce sera le propos de la prochaine section, les représentations sociales concernent la continuité du groupe ou ce qui lui donne son ancrage dans le temps et en assure une signification au travers du temps.

1.3 La mémoire collective

Halbwachs⁸² a inventé le terme de « mémoire collective » pour exprimer ce fonds hérité d'affects et de représentations qui anime en partie, au moins, les pratiques sociales de toutes les sociétés. La mémoire collective ou sociale⁸³ n'est pas la somme des connaissances historiques dont disposerait sur elle-même une société donnée. Elle n'est pas un synonyme d'histoire sociale. Il s'agit plutôt d'une forme particulière de représentation sociale ou plus précisément, dirons-nous, la mémoire sociale est une dimension nécessaire à toute représentation sociale. Tout autant que le social est lui-même une institution collective et historique. La mémoire sociale, comme toute représentation sociale est une construction du sens commun avec ses visées pratiques d'orientation des acteurs et de maintien de la cohésion significative et organisationnelle du vivre ensemble. Les faits du passé qui sont encore disponibles aux souvenirs collectifs en tant qu'expériences vécues ou transmises sont ainsi triés et interprétés par les acteurs contemporains à la lumière de leurs besoins et de leurs préoccupations. De là aussi la coexistence de plusieurs mémoires collectives dans une

⁸² Maurice Halbwachs, 1994, *op. cit.*

⁸³ S'appuyant sur une note trouvée dans les carnets personnels de Maurice Halbwachs, Gérard Namer écrit. « [...] même si l'ensemble du monde savant a gardé le mot de "mémoire collective" [...], dans le for intérieur de sa pensée, Halbwachs parle de "mémoire sociale" », dans « "La mémoire collective". Postface », de Maurice Halbwachs, 1994, *op. cit.*, p. 297-367, p. 320.

même société dont on pourrait dire qu'elles forment sa mémoire sociale⁸⁴. Lorsque Maurice Halbwachs introduit cette notion en 1925 dans son ouvrage, *Les cadres sociaux de la mémoire*⁸⁵, l'originalité de l'apport est de rompre avec les conceptions courantes et même savantes de la mémoire qui en font une opération mentale individuelle. L'auteur affirmait plutôt qu'il s'agit avant tout d'une production sociale : « [...] c'est dans la société que, normalement, l'homme acquiert ses souvenirs, qu'il se les rappelle, et, comme on dit qu'il les reconnaît et les localise »⁸⁶.

Pour étayer cette hypothèse, Halbwachs⁸⁷ présentait d'abord le récit d'un fait divers survenu en 1731 mais publié beaucoup plus tard dans un article d'un journal populaire paru en 1849. L'auteur anonyme y révélait qu'il rapportait ces événements de seconde main, à partir d'un opuscule daté de 1755. Ce récit situé dans un temps lointain et très probablement altéré par ses réécritures prend plus l'allure d'un conte populaire que celle d'une démonstration scientifique. Il présente néanmoins ce que seront les enseignements de tout l'ouvrage. Il raconte d'abord la découverte d'une jeune enfant sauvage qui ne se souvient pas d'où elle vient. Mais à partir des bribes de récits qu'elle peut livrer, ses hôtes en arrivent à en reconstituer un parcours. Ensuite, guidés sans doute par ces mêmes indices, ils lui présentent des illustrations d'objets typiques des lieux où elle aurait pu vivre et voyager. Grâce à ce procédé, une mémoire se fabrique.

On peut reconstituer à partir de ce récit trois moments de la construction de la mémoire. Premièrement, il y a l'histoire oubliée ou inconsciente qui de ses bribes et fantasmes forme l'imaginaire instituant de la mémoire. Ensuite la mémoire innervée

⁸⁴ Paul Sabourin, « Perspective sur la mémoire sociale de Maurice Halbwachs », *Sociologie et Sociétés*, vol. 29, no 2, automne 1997, p. 139-161, p. 154,

⁸⁵ Maurice Halbwachs, *op. cit.*, 1994.

⁸⁶ *Ibid.*, p. VI.

⁸⁷ Il s'agit de « Histoire d'une jeune fille sauvage, Trouvée dans les bois de la Champagne en 1731 », *Magasin Pittoresque*, 1849, p. 18, Bibliothèque Nationale de France, Gallica, [En ligne] <http://gallica.bnf.fr/>.

par cet imaginaire se construit à partir de repères qui sont disponibles au présent. C'est ce que montrent à la jeune enfant les hôtes de son récit dans l'espoir qu'elle puisse, à partir de ces traces postulées, en recréer le parcours. Il s'agit de reconstitutions graphiques plus ou moins imaginées par leurs auteurs et qui expriment leurs préjugés des origines de l'enfant. Enfin, cette mémoire est aussi corrélative à un milieu social. La jeune fille arrachée au milieu où elle devait avoir acquis ses souvenirs, ne peut en effet se les rappeler que parce qu'on lui en fait un récit. Et cette reconstruction, si fantaisiste soit-elle, devient la mémoire de cette jeune fille portée et légitimée par un récit répété par son nouvel entourage. On tient ici en bref les deux principaux concepts de l'ouvrage: la mémoire collective est un récit construit et partagé du passé, et les cadres sociaux de la mémoire sont une grammaire ou un encodeur au présent de ce même récit. Nous voyons bien ici une proximité avec la notion de « communauté de souvenirs » évoquée par Durkheim ainsi qu'avec le concept d'imaginaire social de Castoriadis, les références à l'inconscient mises à part.

Dans la suite du livre, Halbwachs entreprend de confronter son hypothèse d'une mémoire exclusivement sociale à deux situations connues où le sujet est isolé du social et donc où la question de savoir s'il peut quand même se souvenir pourrait trouver réponse. L'intérêt de ces passages est de nous donner à réfléchir sur les mécanismes sociaux de l'oubli qui, postulons-nous sont en jeu dans la mémoire sociale des organismes communautaires. Halbwachs utilise les exemples du rêve et de l'aphasie pour aborder ces problèmes. Le rêve, observe-t-il, n'est pas une activité de mémoire, il met en scène des impressions qui s'entrechoquent au hasard pour établir toutes sortes de combinaisons, du moins sans qu'elles obéissent à la rationalité diurne qui est présente dans la mémoire. Son étude de l'aphasie le conduit à la définir comme une perte partielle ou globale des conventions du langage. Tout un chacun fait parfois l'expérience de cette impasse lorsque par exemple un mot nous échappe, nous le signalons par la formule convenue : *Je l'ai sur le bout de la langue*. Dans les deux cas, celui du rêveur endormi et celui de l'aphasique, le défaut de mémoire serait

attribuable à la déconnexion du sujet par rapport au social. Dans le premier cas, il est pris en otage de ses propres symboles. Il se parle à lui-même et émet des images qui pourraient être compréhensibles aux autres, bien que leur assemblage demeure pour eux, énigmatique parce que, précisément, le rêveur est délié des conventions sociales. À l'inverse, l'aphasique ne peut communiquer adéquatement avec les autres à cause d'une incapacité à symboliser.

Paul Ricoeur⁸⁸ aborde aussi ce problème des substrats matériels de la mémoire sous la thématique générale de l'oubli. D'abord et un peu comme Halbwachs l'avait fait à son époque avec l'exemple de l'aphasie, Ricoeur se sert de la neurologie moderne pour amener son lecteur à saisir les limites d'une théorie déterministe de la mémoire sociale. Par analogie, il associe l'institution sociale à l'organisation biologique. Ainsi, en sciences neuronales l'oubli individuel est décrit comme une perte de traces corticales ce qui équivaldrait, du point de vue de la mémoire historique, à la perte de documents, d'archives ou de témoignages qui sont les supports matériels de l'historiographie⁸⁹. Un peu comme son prédécesseur, Ricoeur⁹⁰ note que cette analogie est néanmoins inadéquate pour comprendre la mémoire. C'est-à-dire que pour se souvenir, il faut bien un cerveau en bon état, cela est une condition nécessaire mais non suffisante parce que le cerveau est le véhicule de la pensée mais non ce qui fait penser. Ce n'est pas tout que d'avoir une bibliothèque bien garnie, il faut encore être en mesure de se représenter la signification des mots que contiennent tous ses livres. De même que si nous pouvons associer divers types de souvenirs à autant d'aires spécialisées du cerveau, comme pour la mémoire visuelle ou spatiale, celles à long ou à court terme, cela ne nous dit rien de la raison

⁸⁸ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Éditions du Seuil, Paris, 2000, p. 543 et suivantes.

⁸⁹ Ainsi il y aurait très peu de textes disponibles ou de témoignages directs de l'expérience des organismes « populaires » de la période des années 1960, outre ceux des animateurs du Conseil des œuvres de Montréal : Jacques Godbout et Jean-Pierre Collin, *Les organismes populaires en milieu urbain : contre-pouvoir ou nouvelle pratique professionnelle?*, INRS-Urbanisation, Institut national de recherche scientifique, Montréal, 1977, p. 44.

⁹⁰ Paul Ricoeur, *op. cit.*, 2000, p. 552.

pour laquelle nous nous rappelons de ceci plutôt que de cela. Entre le substrat physiologique et le phénomène de la pensée il n'y aurait pas un lien de causalité directe mais une correspondance.

Dans la composition de la mémoire sociale, Ricoeur identifie une part d'ombre formée de trois grands types d'oublis collectifs: la « *mémoire empêchée* » qui pour un groupe pourrait se comparer au refoulement chez l'individu, la « *mémoire manipulée* » et « *l'oubli obligé* ». Le premier type serait un analogue des troubles obsessionnels et de compulsion chez les individus ou, plus bénignement semblable aux *lapsus linguae*, actes manqués ou trous de mémoire qui peuvent être autant de manifestations de caches de souvenirs retenus par l'inconscient. Ricoeur, donne pour exemple social de la mémoire empêchée la relation qu'aurait eu la France avec son passé d'occupation par l'Allemagne nazie. Selon son interprétation, les attitudes qu'a pu avoir la société française à l'égard de ce passé depuis la Libération jusqu'à aujourd'hui, sont analogues aux symptômes d'un refoulement collectif⁹¹. Dans la mémoire québécoise, un oubli semblable semble chasser le rappel des sympathies marquées envers le fascisme d'une partie de son élite nationaliste et catholique des années 1930 et 1940. Dès qu'il en est question, observe Régine Robin, « [...] il se met en place un discours de suture qui vise à colmater immédiatement une brèche face à l'intolérable »⁹².

Le second type, celui de la mémoire manipulée, serait en quelque sorte la mémoire appropriée par un groupe assez puissant pour imposer sa vision du passé. C'est une mémoire idéologisée. Nous savons bien qu'il ne serait possible de se souvenir de tout ni de tout raconter, car la mémoire c'est aussi un récit. C'est

⁹¹ *Ibid.*, 2000, p. 580 et suivantes.

⁹² Régine Robin, « L'histoire et ses fantômes », Entrevue publiée dans *Relations*, no 665, décembre 2000. Nous pensons immédiatement au tollé soulevé par les publications de l'historienne Esther Delisle, *Le traître et le Juif*, Éditions L'Étincelle en 1992 et *Mythes, mémoires et mensonges, l'intelligentsia du Québec devant la tentation fasciste 1939-1960*, Multimedia/Robert Davies, 1998.

pourquoi, raconter l'histoire demeure un enjeu politique d'importance puisque le contrôle de ce récit est celui des références d'une société⁹³. Ce qui est en jeu, c'est toujours le pouvoir des citoyens et des groupes sociaux à se raconter par eux-mêmes ou, pour le dire plus brutalement, à préserver leur identité.

Enfin le dernier type, dit de l'oubli obligé ou commandé, est celui qui est prescrit par les autorités pour rétablir une certaine concorde sociale après une période conflictuelle. On peut ainsi remonter dans l'histoire et y identifier des décrets d'État qui interdisent de se souvenir;

Ainsi, Aristote rapporte qu'en 403 avant Jésus-Christ, un décret pris par les démocrates à Athènes après la dictature des Trente interdisait sous peine de mort de rappeler les divisions intestines. Deux mille ans plus tard, Henry IV impose par l'Édit de Nantes "que la mémoire de toutes choses passées depuis mars 1585 ainsi que tous les troubles précédents demeurent éteinte et assoupie comme une chose non advenue..." En 1648 l'article 2 des Traités de Westphalie stipule de même "qu'un oubli et une amnistie éternelle" doivent porter sur les faits militaires de la guerre de Trente Ans. De même encore, la Charte constitutionnelle française de 1814 interdit "toutes recherches des opinions et votes émis jusqu'à la Restauration [...]". Le même oubli est recommandé aux tribunaux et aux citoyens⁹⁴.

Oubli heureux, pourrions nous dire, en ce qu'il interdit la revanche des vainqueurs sur les vaincus. Mais par delà cet objectif de pacification, il y a toujours le danger de bloquer un véritable travail de mémoire qui, pour Ricoeur, est le seul qui

⁹³ Pensons à la récente controverse sur la refonte du programme d'enseignement de l'histoire au Québec lancé par le gouvernement du Québec en avril 2006. Parce que ce nouveau programme d'histoire et d'éducation à la citoyenneté proposait un récit édulcoré des grands conflits comme la conquête anglaise ou les troubles de 1837-38, il a soulevé un tollé dans les milieux nationalistes et d'enseignement de l'histoire. À telle enseigne que dès le 15 juin suivant, le ministère concerné annonçait la publication d'une nouvelle version du programme soumise à la consultation. De tels débats ont aussi eu cours en Afrique du sud au lendemain de l'abolition de l'apartheid, à Hong Kong au moment de sa réintégration à la Chine ainsi que dans plusieurs anciennes républiques populaires de l'Europe de l'Est après la chute du bloc soviétique : Christian Lavielle, « Que (re) viendrait faire la mémoire dans l'enseignement de l'histoire », *Encounters on Education*, vol. 3, p. 5-25, Automne 2002.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 15. Nous retrouvons les mêmes exemples dans Ricoeur, *op. cit.*, 2000, p. 585-589.

peut conduire à une r appropriation lucide du passé et de ses traumatismes. Or la mémoire collective, comme l'est celle d'un individu, est essentiellement subjective et n'a guère d'égard aux conventions méthodologiques et à la rigueur de l'historien. Sa vérité est donnée d'avance, elle relève du sens commun. La mémoire appartient à ses détenteurs et donne sens à leurs pratiques, même si c'est parfois au prix de l'oubli. Elle se présente comme une série de repères, d'images fortes et d'anecdotes partagées. Ce corpus dessine les contours de l'identité groupale et en justifie l'existence. Si la mémoire ne peut ainsi s'exprimer qu'en situation de communication sociale, elle est donc aussi un phénomène social:

La société, effectivement pense par ensembles : elle rattache ses notions les unes aux autres, et les groupe en représentations plus complexes de personnes et d'événements, comprises elles-mêmes dans des notions plus complexes encore. [parce que] la société ne peut vivre que si, entre les individus et les groupes qui la composent, il existe une suffisante unité de vues⁹⁵.

Selon Halbwachs, ces ensembles, ce sont les cadres sociaux existants que l'on peut définir comme des structures qui unifient les représentations que se font les groupes d'eux-mêmes et de la société dans laquelle ils vivent. Ces cadres ne sont pas fixes pour autant. Si l'existence d'un cadre social dominant est nécessaire pour donner à la société sa consistance imaginaire globale, c'est-à-dire pour lui fournir une représentation des objectifs, besoins et valeurs qui en justifient et en organisent la hiérarchie, les groupes qui la composent doivent, à leur tour, se représenter à eux-mêmes et entre-eux en se situant par rapport à ce cadre. Les confrontations seront à cet égard fréquentes entre les groupes animés d'intérêts différents selon leurs positions dans l'ordre social ainsi qu'en réaction aux événements qui en questionnent la signification.

⁹⁵ Maurice Halbwachs, 1994, *op. cit.*, p. 81 et p. 289.

À l'époque moderne, toujours selon Halbwachs, ces tensions se multiplient d'autant que se densifient les relations sociales et que se déforment et se recomposent les rapports de pouvoirs et les hiérarchies sociales. La densification sociale est corollaire de l'urbanisation et conduit à une augmentation des occasions de rencontres et d'échanges entre les individus ou les groupes sociaux porteurs de cadres interprétatifs différenciés. La modification des rapports de pouvoir, quant à elle, est attribuable à l'apparition de nouveaux groupes ou de nouvelles classes sociales. Ces phénomènes renforcent ou relancent le travail de représentation de la société et de la légitimation de ses croyances et traditions.

Par cette notion d'ensemble ou de cadres sociaux issue de la conceptualisation de Maurice Halbwachs, nous ne nous sommes guère éloignés de la pensée de Castoriadis et de ce qu'il nomme l'institution sociale des ensembles. Selon cet auteur aussi, rappelons-le, la société pense par ensembles, lesquels ne sont pas donnés une fois pour toutes. Ce qui serait permanent et universel, en revanche ce serait l'usage de la forme logique « ensembliste identitaire ». Les contenus eux, pourraient varier d'une société et d'une époque à l'autre. On retrouvera aussi chez l'historienne Régine Robin une conceptualisation parente, lorsque s'intéressant aux diverses formes de récits, discours ou écrits sur l'histoire, elle identifie parmi ceux-ci une structure commune, qu'elle nomme sociogramme⁹⁶. C'est un ensemble flou, instable et conflictuel dans lequel s'actualise la rencontre des représentations sociales contenues dans un discours donné avec l'imaginaire social ambiant institué et instituant. On pourrait ainsi, par recoupement de l'ensemble des discours tenus dans notre société et en ce jour, isoler quelques éléments « sociographiques » communs qui en constitueraient le discours transverse. Ces notions de discours transverse et de sociogramme sont compatibles avec celle de cadre social, en même temps qu'elles

⁹⁶ Régine Robin, « Enjeux Récit de vie, discours social et parole vraie » *Vingtième siècle, Revue d'histoire*, vol. 10, no. 10, 1986, p. 103-110.

pourraient servir d'outils pour en préciser la définition. Halbwachs nous semble en effet partager cette idée d'ensembles rendus disponibles par un imaginaire social pour penser la société, sans que ceux-là n'épuisent pour autant les interprétations que peuvent en faire les sujets sociaux. Ainsi :

Par cadre de la mémoire, nous entendons, non seulement l'ensemble des notions qu'à chaque moment nous pouvons apercevoir, parce qu'elles se trouvent dans le champ de notre conscience, mais toutes celles où l'on parvient en partant de celles-ci, par une opération de l'esprit analogue au simple raisonnement⁹⁷.

Il n'est donc pas question d'une mémoire exhaustive qui se serait déposée comme telle dans l'esprit des individus d'une collectivité, mais d'un ensemble de notions dont il n'est même pas nécessaire qu'il soit complet pour que, de proche en proche, il puisse permettre de reconstituer un récit. De là, le cadre social de la mémoire pourrait se présenter comme l'axe vertical du discours transverse. Si le cadre mémoriel permet en quelque sorte de « lester la société du poids de son passé », le discours transverse, pourrait-on dire, la situe au présent et par rapport aux autres groupes. Cette ligature de sa représentation actuelle au passé lui permet d'accueillir plus facilement les nouvelles institutions en maintenant en place, du moins en apparence, les structures anciennes auxquelles ses membres sont habitués et en lesquelles ils gardent confiance⁹⁸. De tels changements de cadre ne sont pas imposés par quelque force dominante que ce soit : sociale, politique ou morale qui prescrirait aux groupes minoritaires ou émergents de nouvelles représentations conformes à ses intérêts. Selon Halbwachs les nouveaux cadres se forment dans un processus dynamique d'ajustements réciproques entre les représentations et la mémoire des individus et celles du collectif⁹⁹. Il indique même, dans un ouvrage ultérieur, en

⁹⁷ Maurice Halbwachs, 1994, *op. cit.*, p. 129.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 223.

⁹⁹ Paul Sabourin, 1997, *op. cit.*, p. 142.

comparant les cadres sociaux de la mémoire aux cadres spatiaux, que les premiers sont tout autant nécessaires à notre équilibre mental et à notre rationalité, que les seconds le sont pour nous permettre de nous tenir debout et pour nous orienter adéquatement dans une pièce¹⁰⁰. Dans un cas comme dans l'autre, nous obtenons de tels cadres une représentation de repères en tant qu'objets fixes, mais dont nous devons tenir compte selon une perspective relative à nos propres déplacements. Certains d'entre eux deviennent au fil de notre itinéraire des appuis ou des obstacles, des indicateurs précieux ou des informations superfétatoires. Ainsi, on ne pourrait comprendre l'évolution des pratiques associatives et d'organisation communautaires, sous peine d'anachronisme, sans toujours en resituer les étapes constitutives dans leur contexte d'émergence en relation avec lequel elles devaient « tenir debout ».

En particulier Halbwachs a observé que pour ce faire, différentes institutions entretenaient leur propre forme de mémoire. Pour les fins de l'exposé théorique de son nouveau concept, il a retenu trois grandes classes d'institutions; l'institution économique, les Églises et la famille. À chacune de ses institutions il fait correspondre une mode particulier de rapport au temps. La première, l'Église lui apparaît s'arc-bouter au passé alors que les hommes d'affaires et entrepreneurs qui animent l'institution économique, ne sont préoccupés que du futur. Entre les deux la famille fait le pont et assure ainsi aux individus une représentation de l'ordre qui bien que modulé par le temps conserve néanmoins sa continuité comme certains caractères ou traits de personnalité semblent se transmettre d'une génération à l'autre. Or ces modèles nous apparaissent être moins rattachés à une institution particulière qu'à une étape de formation de toute institution. Les exemples d'Halbwachs sont trop en prise avec son époque et son milieu pour que l'on puisse encore, ici et aujourd'hui, leur attribuer un caractère universel. Ce qu'il décrit c'est surtout la famille française, le

¹⁰⁰ Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, 1950 : "Les classiques des sciences sociales" [En ligne]: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

clergé catholique et les premiers magnats de la finance de 1925 et non la famille, la religion ou les classes sociales en tant que genres.

Halbwachs décrit d'abord la famille comme un lieu de préservation et de reformulation de la tradition qui lui permet de mieux s'adapter aux changements. Il en fait même, un modèle de progrès social. Cela est assez nouveau puisque jusque là, nous l'avons vu avec Durkheim et Tönnies, la famille était plutôt tenue pour être la forme résistante de la communauté primitive. Pour Halbwachs la vertu moderniste de la famille tiendrait en sa double faculté de préserver ses assises identitaires, son cadre de référence, sa mémoire et ses références, et de savoir les enrichir sans les perdre au contact d'autres groupes sociaux.

Le second type de mémoire collective, celui de l'Église, se présente comme un cadre dogmatique qui, contrairement au type familial, est fermé sur lui-même. Dans les termes de Castoriadis, nous pouvons dire que l'Église était néanmoins à son époque primitive encore instituante, puisque comme le rappelle Halbwachs, elle réinterprétait alors l'histoire de l'humanité et lui conférait une direction nouvelle, opposée à la société romaine de son temps. Mais, peu à peu, l'écart entre le discours de l'Église et l'actualité mondaine se creusait. Au V^e siècle le dogme du « Dieu fait homme » est fixé par le concile d'Éphèse (431) et la mémoire de l'Église devient ainsi officiellement, dirons-nous, centrifuge. Ce double statut du Christ à la fois humain et divin signifie que Dieu est toujours présent, contemporain des problèmes sociaux du jour. Et, parce que le messager est toujours vivant, il éclaire encore son propre message livré aux temps bibliques. L'Église peut ainsi prétendre porter une mémoire qui est en même temps actuelle et hors de l'histoire. La pensée chrétienne n'aura de cesse d'exclure de sa mémoire tout ce qui contredit cette représentation de

son passé. Dès lors : « L'église se répète indéfiniment ou prétend tout au moins se répéter »¹⁰¹.

Enfin, la troisième institution de la série est celle de l'économie et son étude concerne la mémoire des classes sociales. Il sera d'abord question de l'émergence de la bourgeoisie à la fin du Moyen-âge, de son développement et du travail qu'elle impose à la mémoire sociale avant de pouvoir être perçue comme classe dominante par l'entendement commun. Les changements qu'elle provoque dans l'organisation sociale apparaissent de manière presque insensible « par retouches successives » et sous le couvert des traditions. Pour comprendre le mouvement qui a conduit la bourgeoisie moderne au sommet de la pyramide sociale, il faut remonter à l'ancien régime alors que cette classe apparaissait comme un nouveau groupe distinct mais encore méprisé par les classes traditionnelles. Selon Halbwachs le peuple n'aurait pas pu reporter directement sur les fonctionnaires et bourgeois l'autorité qu'il accordait traditionnellement aux nobles. Et réciproquement ces bourgeois, parce qu'anoblis par le pouvoir royal, croyaient encore qu'ils étaient d'une extraction et d'une essence autre que celle du peuple et que leur contribution était nécessaire et bienfaisante pour tous. Pour convaincre et s'en convaincre eux-mêmes, certains s'inventaient une généalogie fictive pour s'identifier à la vieille noblesse, alors que la société prit l'habitude de réduire ses exigences pour la reconnaissance de ce statut quant au nombre des générations antérieures qui en avaient détenu le titre. : « C'est ainsi que les hommes modifient quelquefois leurs souvenirs individuels, pour les mettre en accord avec ce qu'ils pensent en ce moment, et qu'ils y réussissent le plus souvent, en s'en tenant aux souvenirs récents [...]»¹⁰². La préservation de l'usage des titres de

¹⁰¹ Maurice Halbwachs, 1994, *op. cit.*, p.191 : Ainsi pouvait-on dire encore avant Vatican II : « [...] l'Église ne discute pas. Elle a reçu la mission d'annoncer la vérité et si elle vient vers ses enfants c'est pour leur rompre le pain de la vérité, comme la poule qui rompt le grain de froment à ses poussins. » S.E. MGR Paul-Émile Léger, « La vie chrétienne », dans *Le rôle des Laïcs dans l'Église*, Centre catholique des intellectuels canadiens, Fides 1952, p. 135-150, p. 135.

¹⁰² Maurice Halbwachs, 1994, *op. cit.*, p. 238.

noblesse n'était plus rien qu'une « fiction commode ». Elle aura néanmoins permis de tenir ensemble la société, le temps d'expérimenter une nouvelle forme d'organisation, de se construire de nouvelles traditions et d'adopter de nouveaux cadres sociaux. Les nouvelles significations qui s'institueront peu à peu seront celles de la connaissance, de la compétence, du talent et de la capacité de prendre des risques. La signification première de l'institution imaginaire de la société médiévale en tant que réplique terrestre de la cosmogonie divine est ainsi travaillée de l'intérieur de son propre cadre par ces nouvelles significations données au bon droit ou au mérite de son élite.

Il n'est plus vraiment question des qualités personnelles innées que l'on attribuait aux nobles et qui, surtout justifiaient qu'elles se constituent comme le « foyer de toute la vie sociale ». Par cette expression, Maurice Halbwachs désigne « la partie de la société où la vie collective est la plus intense » alors même qu' « il en résulte qu'une classe occupera un niveau d'autant plus élevé que ses membres participeront davantage à la vie collective »¹⁰³. Conformément à sa théorisation initiale de 1913¹⁰⁴, Halbwachs croit que cette « plus grande participation à la vie collective » entraîne sa plus grande appropriation des biens et des pouvoirs. La condition du progrès social serait selon lui, la capacité des groupes d'enrichir réciproquement leur mémoire et leur répertoire normatif au fil de leurs rencontres¹⁰⁵. Or, il constate que si ce fut le cas de la bourgeoisie d'antan, à l'époque où il rédige

¹⁰³ Maurice Halbwachs, « Introduction », *La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherche sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, Paris, Félix Arcand, 1913. 1re édition Réimpression: Gordon et Breach, 1970, reproduit par : « Les classiques des sciences sociales ». [En ligne]: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.

¹⁰⁴ Dans sa thèse de doctorat Halbwachs avait déjà posé quelques axiomes de sa théorie sociale que nous pouvons résumer : Il n'y a de classes que dans une société hiérarchisée. Les classes se distinguent entre elles de par leur attitude dans les sphères sociales de la production, de la répartition et de la consommation. Une classe sociale ne peut exister qu'en prenant conscience d'elle-même. Plus une classe est élevée dans l'échelle sociale et plus ses membres participent à la vie collective telle qu'elle est organisée dans leur société. Enfin, cette division et ces rapports de puissance se modifient sous la pression de besoins qui prennent naissance en dehors des cadres sociaux préexistants et qui sont ressentis dans tout le corps social. Maurice Halbwachs, 1913, *op. cit.*

¹⁰⁵ Gérard Namer, « Postface », dans Halbwachs, 1994, *op. cit.*, p. 354.

son traité, celle-ci en est néanmoins venue à se refermer sur des activités spécialisées. Il en résulte une multiplication des mémoires collectives qui, en outre, sont celles des nouvelles professions qui ont commencé à se structurer depuis la fin de l'ancien régime. Ces mémoires sont néanmoins devenues au fil des ans relativement refermées sur elles-mêmes parce que formées de connaissances techniques, de règles de pratiques et de procédures spécifiques. Elles ont pris un « *tour d'esprit pédant* ». La règle du progrès était donc mise à mal. Nous dirons que l'imaginaire instituant qu'exprimait la formation de la classe bourgeoise en était venu à l'état d'institution imaginaire de la société.

Fidèle à son approche Halbwachs découvre un autre groupe qui prend le relais de l'innovation. Couverts du manteau déjà ancien de la bourgeoisie apparaissent, des « *riches de nouvelle venue* » ou des « *bourgeois récents* » : « [...] qui ne s'intéressent réellement qu'à ce qui est nouveau, dans l'ordre des placements et des entreprises [et pour cela], ils ne peuvent qu'être attirés par ce qui est nouveau dans l'ordre des idées, des besoins, des goûts et des modes »¹⁰⁶. Il s'agit de la bourgeoisie financière, celle des spéculateurs, des investisseurs et des promoteurs de grands projets. Mais cette nouvelle classe ne se laisse pas voir sous son vrai jour:

[...] l'industriel moderne et l'homme d'affaires laissent croire que leur gain récompense une activité et un effort individuel [i.e. qu'ils se conforment à l'image et au discours social de la bourgeoisie traditionnelle], alors qu'ils pourraient se faire un mérite, plutôt, de leur sens social. L'administrateur d'une société, qui travaille dans l'intérêt de cette collectivité, s'aperçoit bien qu'il est comme un agent solidaire du groupe, et d'autant plus digne de considération qu'il représente et comprend mieux les intérêts communs à tous ses membres¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Maurice Halbwachs, 1994, *op. cit.*, p. 262.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 264.

Ce nouvel et dernier exemple d'une mémoire collective se démarque des autres mémoires, mémoires familiale et religieuse en ce qu'elle semble toute orientée vers le futur. Un peu comme pour le bourgeois d'antan se présentait comme noble, le nouvel industriel laisse croire qu'il est un bourgeois traditionnel. Comme quoi, le recours à la tradition n'est qu'un artifice pour faire accepter le nouveau groupe ce qui, dans la théorie d'Halbwachs, est une stratégie normale dans la formation de toute nouvelle classe. Ainsi la nouvelle classe, en affaires, en politique, en culture ne s'intéresserait qu'à la nouveauté. Plus encore, cette description de la mémoire de la nouvelle bourgeoisie est une formulation de l'idéologie moderniste : la nouveauté est une vertu et même une garantie du progrès et son déploiement démocratique revient aux individus détachés des contraintes de groupes telles celles des corporations. Comme on le voit, ce n'est pas la mémoire de toute classe qui soit ouverte, mais plutôt celle d'une classe en formation.

Cependant cette nouvelle classe avec son engouement exclusif pour la nouveauté pouvait menacer la cohésion sociale. Or en contrepartie à cette fuite en avant, Halbwachs identifiait qu'à son époque d'autres groupes sociaux qui, à l'instar de la famille, devenaient susceptibles de combiner l'ouverture aux autres en même temps que de représenter une réelle assise dans des traditions de valeurs et de pratiques. Il écrit :

Dans les milieux familiaux et mondains les préoccupations générales, celles qui sont communes au plus grand nombre d'hommes, prennent le pas sur toutes les autres : c'est là que le social se crée sous ses formes les plus pures, c'est de là qu'il circule à travers les autres groupes¹⁰⁸.

¹⁰⁸Maurice Halbwachs, 1994, *op. cit.*, p. 245, notre souligné. Selon Gérard Namer, il serait légitime de relier cette position à l'expérience de Halbwachs au sein d'une association à laquelle il a participé et où il a combattu, la *Ligue des droits de l'homme*, Namer, 1994, *op. cit.*, p. 367.

C'est donc cette double caractéristique d'ouverture à l'innovation et de solidarité avec l'ensemble social qui serait à rechercher parmi celles des groupes qui prétendent aujourd'hui au changement social et non une vertu ou une essence qui serait innée pour telle ou telle espèce de groupe social fut-ce la famille, ou les organismes communautaires¹⁰⁹. Cela signifie, en contrepartie que tout groupe qui aujourd'hui combinerait une certaine assise traditionnelle avec des préoccupations de renouvellement des pratiques sociales pour les mieux adapter aux réalités contemporaines pourrait répondre au critère de progressisme tel que le posait Halbwachs.

En résumé, les trois modèles présentés par Halbwachs nous semblent utiles pour repérer comment les groupes (et leurs membres) vont travailler le passé et se projeter dans l'avenir. Par contre, nous ne croyons pas que ces modèles se rattachent autant à des groupes sociaux ou à des institutions en particulier, mais qu'ils seraient surtout des étapes dans le processus de construction d'une mémoire collective. Ainsi ce que nous avons nommé la mémoire ouverte serait caractéristique d'un mouvement naissant. Sa mémoire n'est pas véritablement constituée et ce qui en tient lieu est une préfiguration de sa place dans une société à venir. Le groupe peut se chercher des assises dans le passé, mais ce n'est pas encore sa principale préoccupation. Au contraire même, puisque si un nouveau groupe est en train de se former, c'est que la société où il apparaît n'avait pas auparavant réuni toutes les conditions pour le faire naître. Ce serait aussi le moment d'une phase instituante où le groupe nouveau est au plus près de l'imaginaire créatif. À l'inverse une institution vieillissante adopterait un modèle fermé de mémoire pour résister à sa propre transformation, que ce soit en dénonçant les hérétiques de toutes sortes ou en récupérant leurs innovations et en les

¹⁰⁹ Cette remarque nous est directement inspirée de Régine Robin lorsqu'elle écrit: « Je crois que [...] si pour des raisons de contexte culturel on choisit à l'heure actuelle d'interroger des exclus, des marginaux, cela ne veut pas dire qu'il y ait une relation d'essence entre le groupe social et le type de discours qu'il produit. », 1986, *op. cit.*, p. 107.

altérant aux fins de conforter son autorité et de les intégrer à son cadre de représentation. Entre les deux nous avons vu que selon Halbwachs, la famille d'abord et ensuite les groupes « mondains », c'est-à-dire non religieux, ni professionnels, ni gouvernementaux, pouvaient devenir les foyers d'un réel progrès social et non celui d'une seule classe.

Si les organismes communautaires se présentent bien aujourd'hui comme porteurs d'un tel projet ce n'est pas sans porter aussi une zone d'oubli qui relève d'un empêchement diffus en forme de consensus social sur la période de la Révolution tranquille et sur celle qui l'a précédée. Depuis les années 1970, en effet, ce mouvement est le plus souvent considéré dans la littérature savante et dans l'opinion publique comme un rejeton de la Révolution tranquille¹¹⁰. Or la représentation commune ou le discours transverse de la société québécoise a fait de ce moment charnière de son histoire une rupture radicale avec le « temps d'avant », les années soixante sont celles d'une « grande transformation »¹¹¹. Cette idée d'un nouveau départ de la société québécoise qui serait intervenu abruptement au début des années soixante n'est certes plus un dogme de l'analyse sociale et historique au Québec. Pourtant nous verrons que la mémoire et même l'histoire écrite du mouvement communautaire autonome québécois n'échappe pas encore totalement à cette figure matricielle. Les comités de citoyens du début des années soixante seraient apparus en rupture avec les organismes charitables et les associations de loisirs contrôlés par l'Église et sans que de l'un à l'autre, il n'y ait eu de transmission. Pourtant, le fait est connu, les animateurs de ceux-là étaient pour beaucoup issus de ceux-ci et ce sont

¹¹⁰ La création de ce titre emblématique de l'époque des années soixante survient en plein feu de l'action, au printemps de 1961, sous la plume d'un journaliste du *Globe and Mail* qui commentait l'actualité québécoise qu'il qualifia de « Quiet Revolution », Léon Dion, 1973, *op. cit.*, p. 11.

¹¹¹ Ce sont des descripteurs de l'époque repérés dans les dissertations sur l'histoire du Québec par quatre-cent jeunes étudiants québécois : Jocelyn Létourneau et Sabrina Moisan, 2004, *op. cit.*, p.337.

parfois aussi les mêmes qui sont passés du premier groupe d'organismes, à l'autre¹¹². À cet égard, nous formulons l'hypothèse que ce « *trou de mémoire* » est typique de la mémoire sociale du Québec qui, dans son récit de la Révolution tranquille, a globalement occulté les dimensions institutionnelles ou du « déjà institué » qui en ont pourtant innervé la formation. Cet oubli, volontaire ou imposé, a contribué à développer un mythe de la Révolution tranquille en tant que « grand bond en avant » de même qu'il a fait de ses artisans, politiciens et intellectuels de cette seule époque, les fondateurs de la modernité du Québec. La Révolution tranquille a donné en partie un nouveau cadre à l'identité du Canada français. Elle s'est présentée comme un nouveau mythe des origines qui aurait fait entrer le groupe dans la modernité. Dès lors la représentation identitaire de la société canadienne française a acquis une dimension géopolitique, celle du Québec et de ses habitants, les Québécois. Celle-ci remplaçait le vieux rêve de créer un État culturel défini non pas par des frontières physiques précises mais s'étalant tout le long des rives du Saint-Laurent et même au-delà au Canada comme aux États-Unis, partout où pouvaient s'installer des Canadiens-français pour y implanter leur religion, leur langue et leurs coutumes¹¹³. Pourtant, cette rupture imaginaire ne pouvait se passer du passé, la Révolution

¹¹² Voir, entre autres; Michel Corbeil, 1970, *op.cit.*; Donald McGraw, *Le développement des groupes populaires à Montréal (1963-1973)*, Les éditions coopératives Albert St-Martin, Montréal, 1978, p. 66; Aline Chèvrefils, *Le rôle des animateurs sociaux*, Les éditions coopératives Albert St-Martin, Montréal, 1978, p. 77; Henri Lamoureux, *Le citoyen responsable L'éthique de l'engagement social*, VLB, 1996, p. 82-86; Denyse Côté et Marie-Paule Maurice, « L'organisation communautaire avant la révolution tranquille : portrait de trois précurseurs » *Intervention*, no 110, octobre 1999, p. 39-52; Lucia Ferretti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Boréal, Montréal, 1999, p. 183.

¹¹³ « Comment repérer géographiquement la Laurentie ? Voici où nous entrons dans l'inconnu, en un domaine nouveau dont notre génération devra s'emparer. Laurentie : pays mal déterminé ayant pour cœur le Québec actuel, rayonnant alentour dans l'Ontario-Nord, le Nouveau-Brunswick, la Nouvelle-Angleterre. Centré sur le Saint-Laurent qui est comme son axe, son artère principale, comme sa respiration; où ceux de langue française sont inexpugnablement installés. » André Laurendeau, *Notre nationalisme*, tract no 5, Jeune-Canada, octobre 1935, Montréal, Le Devoir reproduit sur le site du collège Marianopolis [En ligne] :

[http://faculty.marianopolis.edu/c.belanger/quebechistory/docs/1930s/Notrenationalisme-](http://faculty.marianopolis.edu/c.belanger/quebechistory/docs/1930s/Notrenationalisme-AndreLaurendeau-JeuneCanada-HistoireduQuebec.htm)

[AndreLaurendeau-JeuneCanada-HistoireduQuebec.htm](http://faculty.marianopolis.edu/c.belanger/quebechistory/docs/1930s/Notrenationalisme-AndreLaurendeau-JeuneCanada-HistoireduQuebec.htm), Voir aussi : Yves Roby, *Histoire d'un rêve brisé? Les canadiens français aux États-Unis*, Septentrion, Sillery, Québec 2007, p. 8-9; Cette même vision d'un Canada français extensible était prêché depuis la fin du 19^{ième} aux émigrés canadiens-français de la Nouvelle Angleterre par leurs élites clérico-nationalistes.

tranquille s'annonçait d'ailleurs comme la réalisation du projet de survivance avec pour slogan de devenir enfin « Maître chez-nous »¹¹⁴.

Dans la suite de notre recherche, nous tenterons de construire une généalogie des représentations sociales qui a mené à la constitution de ce qui est aujourd'hui désigné comme « mouvement communautaire autonome » mais qui n'en est pas moins institué comme champ social¹¹⁵ avec ses militants, ses bénévoles, ses employés, ses porte-parole reconnus et leurs vis-à-vis fonctionnaires, politiciens ou encore chercheurs universitaires. Ces représentations sociales prennent aussi la forme d'un récit qui, un peu comme un mythe, explique la genèse du groupe avec ses règles et ses protagonistes. Nous pouvons aussi regrouper ces représentations sous le terme de discours social, au sens d'une matrice discursive qui fixe ce qui peut se dire, qui confère des légitimités, et mobilise ses narrataires¹¹⁶. Or, nous viserons à montrer que ce récit tel qu'il nous apparaît aujourd'hui, parce que largement tronqué de ses racines historiques, réduit les interprétations du phénomène aux dimensions d'un événement localisé dans une assez brève période et essentiellement tributaire d'un modèle de gestion étatique très précis que l'on a nommé l'État providence. Pourtant, nous le verrons aussi, ce mouvement se rattache par de nombreux liens à des formes

¹¹⁴Cette représentation de la société québécoise en tant que nation civique demeure être encore en débat. Pour notre part nous croyons comme Jacques Beauchemin que loin de rejeter pour faussée la mémoire de la survivance: « Il faut imaginer un projet politique qui prendrait en compte à la fois le pluralisme politico-identitaire de la société québécoise, la nécessité d'accommoder la majorité francophone et finalement la nécessité de redessiner un communautarisme capable de porter une éthique du vivre ensemble », *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, VLB Éditeur, 2002, p. 184-185.

¹¹⁵ Le champ social est défini comme un espace structuré de positions dont l'occupation est enjeu constant pour les participants en même temps que le sera la préservation même de la spécificité du champ par rapport à la société globale. Le champ est donc animé de luttes pour sa domination avec la mise en place de stratégies de conservation par ses dominants et celles de subversion de la part de ceux qui occupent des postes subalternes ou qui y sont de nouveaux entrants: Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Les Éditions de minuit, Paris, 1980, p. 113-120.

¹¹⁶ Marc Angenot, « Le discours social: problématique d'ensemble », *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 2, no. 1, avril 1984, p. 19-44; Micheline Cambron, « Problèmes du récit », chapitre I de *Une société, un récit Discours culturel au Québec (1967-1976)*, L'Hexagone, Montréal, 1989, p. 13-48.

associatives qui ont précédé cette époque et ont existé sous d'autres formes de gouvernement. Cette représentation «de soi» du mouvement communautaire autonome en ce qu'elle dénie son propre passé aura certainement des conséquences pour ce qu'il en est des empêchements qu'elle pose à imaginer son avenir par delà la dissolution de l'État providence. De plus un tel «oubli» est aussi symptomatique, même paradoxalement, de la constitution d'une mémoire collective qui, en tant que région particulière des représentations sociales, a un impact certain sur l'orientation des pratiques des acteurs sociaux qui en sont les porteurs et les destinataires.

CHAPITRE II

LE MOUVEMENT COMMUNAUTAIRE AUJOURD'HUI

2.1 Le mouvement communautaire autonome : remonté de la filiation d'un discours transverse

Les organismes communautaires québécois, qui depuis le début des années quatre-vingt-dix jusqu'à aujourd'hui, se présentent au public à titre de « mouvement communautaire autonome » constituent une frange limitée de l'ensemble des organismes communautaires. Ils s'identifient à une visée commune de changement social qui est défini comme la démocratisation des services publics, soit en ce qui a trait à la définition de leurs objectifs et de leurs pratiques, de leur modèle de gouverne ou des critères de leur accessibilité. C'est pourquoi sans doute ils se reconnaissent une filiation dont les origines se retrouvent dans les mouvements sociaux des années 1960 et 1970 qui revendiquaient, entre autres choses, le développement de services publics gratuits et accessibles à tous. Bien qu'assurément il y ait eu au Québec d'avant ces années agitées des associations volontaires, celles-ci auraient appartenu à une autre tradition, celle des activités paroissiales et de charité dominée par la tutelle des clercs. Du moins c'est là que dans la représentation « conventionnelle » ou dans le récit du mouvement communautaire autonome se situe sa naissance. Selon celui-ci, en effet, la Révolution tranquille aurait enclenché une prise de conscience populaire de la relégation des couches ouvrières et paysannes hors des bénéfices de la mise à jour des institutions sociales politiques et économiques qui s'enclenchait alors au Québec. Elle aurait pris forme principalement dans la création d'un nouvel acteur social, les comités de citoyens, qui au fil des générations seraient devenus le mouvement communautaire autonome. Nous disons qu'il s'agit d'une mémoire parce que ce récit est largement diffusé et repris dans une même forme par les chercheurs,

enseignants et rédacteurs de politiques ce qui nous permet de le qualifier aussi de discours transverse¹¹⁷.

Leurs origines situées à l'aube des années 1960 alors que s'instituent de nouvelles significations dont la centralité de l'État pour résoudre des problèmes qui taraudent la société canadienne française depuis alors près de trente années. En après-guerre, la relance de l'industrialisation et de l'urbanisation avait apporté toute une série de conséquences sociales économiques et culturelles inédites. Face à cette quantité de faits nouveaux, la société canadienne française n'était équipée que de vieux schèmes dépassés pour les faire s'intégrer à sa représentation d'elle-même. De nouvelles demandes sociales émergeaient ainsi que se constituaient de nouvelles élites qui ensemble achevèrent de saper l'autorité des anciens cadres de références religieux, paysans et conservateurs. Le nouveau récit canonique qui faisait de la Révolution tranquille le point zéro de la modernisation de la société québécoise et le berceau du mouvement communautaire autonome, se présentait alors à son tour comme l'avènement d'un nouvel ordre de la société canadienne française nommée depuis québécoise. De cette manière, l'ordre et la continuité de la société d'ici furent assurés par l'entremise d'une nouvelle représentation. À l'instar de Jean Lamarre¹¹⁸ on pourrait la dire rationalisée par un (nouveau) renversement de la flèche du temps où le sens de l'identité de la société d'ici n'est plus donné par la rétrospective de ses

¹¹⁷ Louis Favreau, 1989, *op. cit.*, Bélanger et Lévesque, *op. cit.*, 1987 et les mêmes « Le mouvement populaire et communautaire : de la revendication au partenariat (1963-1992), tiré de *Québec en jeu Comprendre les grands défis*, sous la direction de Gérard Daigle et Guy Rocher, PUM, Montréal 1992, pp. 713-747; Henri Lamoureux et col. *La pratique de l'action communautaire*, PUQ, 2003; et Jocelyne Lamoureux, *Citoyenneté et pensée métisse*, UQAM 1999, reprennent entre autres ce récit, de même qu'on le retrouve dans l'historique du mouvement publié en annexe à la politique gouvernementale, Gouvernement du Québec, *op. cit.*, p. 57-59, il est aussi utilisé par des formateurs du milieu communautaire, comme celle récente du Centre St-Pierre, « Un coup d'œil dans le rétroviseur... ». Le document était distribué à la *Journée de réflexion du 11 novembre 2005*, 5 pages.

¹¹⁸ Jean Lamarre, « À la jointure de la conscience et de la culture. L'École historique de Montréal au tournant des années 1950 », tiré de Simon Langlois et Yves Martin, *L'horizon de la culture Hommage à Fernand Dumont*, PUL/IQRSC, Sainte Foy, 1995, p. 281-298, p. 285.

succès à sauvegarder sa langue, sa religion et ses coutumes, mais initialisée par un projet de réalisation de soi en tant que nation politique. À nouveau les pièces du « puzzle identitaire »¹¹⁹ canadien français devaient être disposées autrement. Selon Régine Robin, il ne s'agissait pas pour autant de l'émergence d'une nouvelle définition de la culture ou de la nation mais de son déplacement autour d'un socle identitaire demeuré bien en place, celui de l'ethnie et de la langue des descendants des 60 000 habitants du temps de la conquête. Jadis frileuse et perdante, voici qu'émancipée par sa Révolution tranquille, la culture québécoise refoule ses origines paysannes et catholiques dans la sphère du folklore et se tend vers l'avenir¹²⁰. La Révolution tranquille reformule donc une identité nationale empreinte d'une imagerie moderniste qui n'est pas sans rappeler celle des libéraux, dominante au Canada français des années 1790 à 1840. La nouvelle formulation de cette identité qui sera adoptée dans la représentation sociale des Québécois à partir des années 1960 récuse les représentations sociales qui depuis la seconde moitié du XIX^e s'étaient structurées à partir du récit identitaire d'un peuple élu issu de la « race » des fondateurs de l'Amérique française et destiné à survivre pour éventuellement répandre sur le nouveau continent la foi et la langue de ses ancêtres. Cette société serait donc passée d'une représentation d'elle-même en tant que peuple qui depuis la fin du XVIII^e siècle jusqu'au milieu du siècle suivant, poursuivait un projet républicain et moderne, à un groupe essentiellement destiné à préserver sa tradition et sa culture. À partir des années 1960, les Canadiens français boudaient ce vieux bagage idéologique devenu obsolète pour se décrire cette fois comme une nation politique en voie d'émancipation.

Pour mieux interpréter le mouvement communautaire tel qu'il se présente aujourd'hui, il nous faut considérer une acception contemporaine de la notion de

¹¹⁹ Nous empruntons l'expression à Régine Robin, 1996, *op. cit.*, p. 307.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 302

communauté. Nous retiendrons néanmoins trois traits distinctifs du communautaire par rapport au sociétal ou à l'organisation institutionnelle. Premièrement, avec Tönnies, nous avons vu qu'un groupe ou une association communautaire serait une organisation peu formalisée obéissant à des règles souvent implicites partagées par ses membres sous la forme d'un « sens commun » avec ses représentations sociales et sa mémoire collective, propres¹²¹. Les motifs de constitution et les visées d'un tel organisme relèveraient de préoccupations pratiques ressenties au quotidien ou qui affectent la qualité de vie de ses éventuels membres. Il s'agit d'abord de donner corps à un groupe social par ailleurs peu reconnu par la société majoritaire en lui offrant un véhicule pour son expression publique et un cadre d'« enculturation » pour ses membres. En cela, de manière tacite et sans que ses membres en aient nécessairement pris conscience, le groupe communautaire formé en association est déjà en voie de se transformer en institution formelle ou du moins travaille à donner aux revendications de ses membres valeur d'institution. La composition des groupes communautaires les distinguerait cependant du modèle institutionnel. Dans un organisme communautaire, la solidarité des membres et l'ordre de leurs relations se fondent encore surtout sur les affinités ou sur une situation « objective » d'un vécu expérientiel partagé comme entre autres, celui d'un état de santé ou le fait de vivre dans un même environnement. L'institution imposerait quant à elle une solidarité formalisée par des règles explicites et codifiées. Contrairement à la définition classique de la communauté en tant qu'unité préformée par des liens de parenté entre ses membres ou par leur cohabitation ancestrale dans un même lieu, l'acception moderne inclut des associations volontaires formées sur la base d'affinités électives pour peu qu'elles puissent se constituer comme espace de sens soutenu par une mémoire et orienté vers un projet collectif.

¹²¹ Marcel Fournier, « Tönnies et la communauté : Cent ans plus tard », tiré de A. Corten et M.-B. Tahon, dir., *La radicalité du quotidien Communauté et informatique*, VLB éditeur, Montréal, 1987, p. 87-95.

Nous utilisons l'expression « espace de sens » pour démarquer le lieu communautaire des non-lieux décrit par Marc Augé et qui sont des espaces constitués aux fins de régler les rapports des individus entre-eux tels les gares, les échangeurs routiers ou les supermarchés, etc. Ces espaces qui s'étendent de plus en plus à notre époque nous dit Augé, fabriquent de la « contractualité solitaire », c'est-à-dire qu'ils ne produisent pas comme le village ou le quartier d'antan une identité singulière ni de relations entre ceux qui les parcourent. Les rapports interindividuels y sont mécanisés, hétéronomes, ils ne servent qu'à la fonction donnée à l'espace, transporter des personnes, leur prescrire un itinéraire, les faire consommer, etc.¹²². Le non-lieu est l'espace de l'association typique de la modernité, voir de la « surmodernité », selon Augé.

Les nouvelles communautés, au contraire, pourraient se former pour incarner une conscience commune de soi et des autres et de là permettre une mise en rapport organique, fondée sur un sentiment d'appartenance. Cela pourrait néanmoins n'en faire que des formes de sociabilité héritées de la tradition et portées par quelques nostalgiques mais néanmoins inadaptées aux conditions du présent et pour cela vouées à l'extinction. La théorie des « nouveaux mouvements sociaux » pose à l'inverse l'émergence de nouvelles associations volontaires indépendantes des gouvernements et des institutions reconnus comme les partis politiques, les syndicats ou les Églises, en tant que renouvellement du projet de prise en charge de la société par elle-même. Après avoir obtenu une répartition plus équitable des profits de la société industrielle sous formes de meilleurs salaires et de services publics ainsi qu'après avoir testé les limites dudit « compromis fordiste » après la crise de restructuration, économique, politique et culturelle des années 1980, les groupes sociaux « dominés » ou plus largement « non dominants », en seraient à remettre en

¹²² Marc Augé, *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris, 1992.

jeu les droits exclusifs de gestion de l'État en ce qui concerne la définition des problèmes sociaux et de santé ainsi que de celles des solutions à y apporter.

Les organisations que l'on a regroupées sous l'appellation de « nouveaux mouvements sociaux », sont ainsi celles qui posent les enjeux du contrôle collectif du système social dans la quotidienneté ici et maintenant, plutôt que dans des institutions politiques à venir. Ce déplacement s'effectue par rapport aux « anciens mouvements sociaux », c'est-à-dire, en se détachant du modèle des organisations syndicales ou des partis politiques qui originellement visaient plutôt à l'appropriation des appareils de production et au contrôle de l'État. Le changement ne s'explique pas par la socialisation des uns ou la disparition de l'autre, bien au contraire, mais parce que l'emprise des gouvernements se diffuse aujourd'hui dans tout le social, jusqu'au creux de la vie privée par l'entremise d'un « [...] vaste réseau d'appareils et de services, publics et para-publics, constituant les labyrinthes et les arcanes de la bureaucratie d'État »¹²³. En apparence désordonné et incohérent, du moins encore au début des années 1980¹²⁴, ce réseau envahit par capillarité toutes les zones du social dans et hors le travail. Ces nouveaux appareils aliènent les citoyens et les divisent en les découpant en groupes de clientèle soumis aux normes professionnelles ou scientifiques des experts. Ils règlent ainsi la définition des besoins, les normes d'accessibilité et celles des pratiques ainsi les visées d'intervention des services. De là aussi naissent de nouvelles revendications ou de nouveaux conflits sociaux qui concernent « [...] les politiques de gestion et d'utilisation d'équipements collectifs, les diverses formes de consommation, le contrôle et la production de l'information,

¹²³ Louis Maheu, « Les mouvements de base et la lutte contre l'appropriation étatique du tissu social », *Sociologies et Sociétés*, vol. XV, no 1, 1983, p. 77-92, p. 82.

¹²⁴ Néanmoins treize années après Maheu, Louis Favreau et Benoît Lévesque constatent qu'à partir de la crise des années 1980 « [...] les politiques de l'État sont apparues de plus en plus contradictoires, voire incohérentes, reflétant souvent la concurrence que se livrent les différents groupes de la société. », *Développement économique communautaire, Économie sociale et intervention*, PUQ, Québec, 1996, p. 151.

les questions de santé et de rapports au corps »¹²⁵. Ces préoccupations rejoignent de très près celles des organismes qui s'identifient au mouvement communautaire autonome qui, selon la Politique de reconnaissance de l'action communautaire du Québec « c'est un mouvement de citoyens qui s'intéressent tout particulièrement aux conditions de vie et à la qualité des services collectifs et qui demandent à être consultés et à avoir plus de prise par rapport aux décisions des pouvoirs en place »¹²⁶.

Ces nouvelles préoccupations appellent aussi à une nouvelle forme de « sociabilité » fondée sur un partage de valeurs ou d'une adhésion commune à une cause par delà les anciens clivages des classes sociales. Ce serait cette dimension « affective » des nouvelles solidarités qui permettrait de les qualifier de « communautaires. » Selon Melucci¹²⁷, théoricien de ces nouveaux mouvements sociaux, ces phénomènes naissent de l'épuisement du système social fondé sur la séparation de l'État et de la société civile. Les nouveaux mouvements sociaux luttent : « [...] non seulement pour la réappropriation de la structure matérielle de la production, mais pour le contrôle collectif sur le développement, c'est-à-dire pour la réappropriation du temps, de l'espace, des relations, dans l'existence quotidienne des individus »¹²⁸.

Selon Melucci, les instances modernes où s'inscrivaient jusqu'ici les représentations conflictuelles sont ainsi devenues tout simplement inadéquates parce qu'elles ne représentent jamais que des intérêts sectoriels de groupes identifiés à un territoire, à une profession ou à une couche sociale, alors que les nouveaux conflits sociaux sont pluriclassistes et polycentriques. Dès lors, certains parleront de

¹²⁵ Louis Maheu, 1983, *op. cit.*, p. 81.

¹²⁶ Gouvernement du Québec, 2001, *op. cit.*, p. 15.

¹²⁷ Alberto Melucci, *Challenging Codes Collective Action in the Information Age*, Cambridge University Press, 1996.

¹²⁸ Alberto Melluci, « Société en changement et nouveaux mouvements sociaux », *Sociologie et sociétés*, vol. X, no 2 octobre 1989, p. 36-53. p. 48.

l'apparition du « *militantisme moral* »¹²⁹. Le « *militantisme moral* » est proche parent des nouveaux mouvements sociaux en ce qu'il consiste en l'action de groupes formés ponctuellement et de manière autonome, centrés sur des problèmes concrets ou localisés avec des visées à la frontière du politique et du social. Leurs organisations sont souples, peu hiérarchisées et n'englobent pas l'ensemble des engagements de leurs membres. À ces caractéristiques communes aux nouveaux mouvements sociaux, le « *militantisme moral* » ajoute celle d'une mobilisation d'individus non directement concernés par la cause qu'ils défendent.

À l'inverse, les partis politiques seraient-ils devenus des institutions de représentations « [...] omnivores, organiquement incorporées dans l'appareil étatique »¹³⁰. Il s'agit néanmoins de l'accentuation d'une de leur caractéristique originelle¹³¹.

Les syndicats quant à eux, auraient acquis un statut de grands appareils avec une fonction réservée de médiation des intérêts de leurs membres auprès du patronat, cela en respect du système dominant des rapports sociaux qui associe au droit de propriété des moyens de production celui de leur gestion en échange de rétributions salariales versées aux employés. Dès lors, nous pourrions les qualifier d'institutions en ce qu'ils participaient jusqu'au moment de la crise de restructuration de

¹²⁹ Hélène Pernot, *op. cit.*, et Éric Agrikoliatsky « Carrières militantes et vocation à la morale : les militants de la LDH dans les années 1980 », *Revue Française de science politique*, vol. 51, no 1-2, 2000, p. 27-46. Le concept de « militantisme moral » a été d'abord développé aux États-Unis au cours des années 1970.

¹³⁰ Alberto Melucci, « Vie quotidienne, besoins individuels et actions volontaire », *Sociologie et sociétés*, vol. XXV, no 1, 1993, p. 189-198, p. 196, repris dans Melucci, 1996, *op. cit.*, p. 219.

¹³¹ Les premiers partis politiques furent en effet généralement formés par des coalitions de parlementaires et ce n'est que plus tard que l'on en a vu se former de l'extérieur de l'enceinte des parlements. Voir : Jean Charlot, *Les partis politiques*, Armand Colin, Paris, 1971, p. 8. Au Québec, le phénomène est plutôt rare. L'ADQ, le PQ et auparavant le Bloc populaire, l'Action nationale libérale et l'Union Nationale ont tous été formés à l'initiative de députés ou d'officiers dissidents d'un parti reconnu. La mouvance du Crédit social avec comme premier parti électoraliste, l'Union des électeurs (1939), et le tout récent Québec Solidaire semblent échapper à cette règle.

l'économie à la reconduction du social institué, soit le « compromis fordiste », et non plus à la création de nouveaux rapports sociaux. Depuis cette époque notons cependant que les grands syndicats québécois, avec notamment la création du Fonds de solidarité FTQ en 1983 et de Fondation de la CSN en 1996, ont renoué avec l'économie sociale une tradition d'intervention favorable à la participation des travailleurs dans la gestion des entreprises et la structuration de l'économie dont la filiation remonte au début du XIX^e siècle.

Néanmoins, selon la description de Melucci des nouveaux mouvements sociaux, ceux-là se constituent spécifiquement pour recréer un espace politique où les demandes sociales radicales peuvent à nouveau émerger et se confronter au système institutionnel et politique. Ce nouvel « espace public de représentation »¹³², distinct des appareils gouvernementaux et des partis politiques, n'est pas sans rappeler le rôle progressiste attribué par Halbwachs aux « milieux mondains » du début du siècle passé. Si la quête des nouveaux mouvements sociaux était celle d'une réappropriation du contrôle de la vie individuelle et communautaire à l'encontre des régulations techno-bureaucratiques impersonnelles de plus en plus envahissantes, qu'en serait-il du mouvement communautaire autonome?

La description du « modèle communautaire québécois » que l'on a pu repérer chez plusieurs auteurs cités précédemment correspond de très près à celle des nouveaux mouvements sociaux. Selon Jacques T. Godbout¹³³, en particulier, le modèle québécois est fondé sur six caractéristiques qui le distinguent du fonctionnement des appareils institutionnels:

¹³² Claus Offe parle de la même chose en le nommant « espace politique non institutionnel » ; « New Social Movements : Challenging the Boundaries of Institutional politics » *Social Research*, vol. 52, no 4, Winter, 1985, p. 817-868, p. 826.

¹³³ Jacques T. Godbout, «Le communautaire et l'appareil», *Entraide et association*, Brault, Marie-Marthe, St-Jean, Lise (éd.), Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1990, p. 239-259.

1. Une structure organisationnelle fondée plus sur des affinités personnelles ou sur des valeurs que sur un organigramme hiérarchique et fonctionnel;
2. un enracinement dans le milieu concerné par les activités du groupe plutôt que par l'exercice d'un mandat donné de l'extérieur;
3. des interventions en forme de relations de proximité ou de réciprocité, et non dans celle d'une distinction entre professionnels et clients;
4. une approche de résolution de problèmes in situ, plutôt que par l'application de règles normatives des comportements ou façons d'être;
5. une approche aussi qui, contrairement à celles des institutions, est ouvertement axiologique ou subjective et enfin;
6. une visée de liberté de l'individu qui choisirait ses appartenances plutôt que de les endosser, telles qu'elles pourraient s'imposer de l'extérieur selon un ordre technobureaucratique.

Godbout précise bien que ce modèle est rarement appliqué dans toute sa pureté. Il comporte aussi une certaine ambiguïté en ce qu'il combine d'une part une vision traditionnelle de la communauté en tant que foyer « naturel » des normes du vivre ensemble, et d'autre part, une perspective moderne, postmoderne même, pourrions-nous dire, qui en fait le tremplin pour l'élaboration de contraintes et de liens librement choisis.

Ces groupes communautaires se présentent donc comme une alternative à la multiplication des liens superficiels et désengagés du monde postmoderne dont la forme idéal-typique est celle de la toile Internet. Si on peut ainsi les apparenter au modèle des « nouveaux mouvements sociaux », ils s'en écartent lorsqu'ils revendiquent une reconnaissance permanente et forment des organisations plus durables. Nous avons vu que c'était là un élément qui permet de discriminer un mouvement social de ce qui pourrait en être les rejetons institués ou du moins qui sont en voie de l'être. La représentation collective du mouvement communautaire

autonome est à l'avenant, elle inscrit ses groupes dans une tradition qui serait celle lancée par les Comités de citoyens des années 1960 et se projette dans l'avenir comme un acteur social permanent formant aux côtés de l'État et de l'entreprise privée, un « Tiers secteur » garant de réformes démocratiques et économiques représentatives des besoins et intérêts de la population.

2.2 Le mouvement communautaire autonome, un récit des origines

Le récit conventionnel de l'émergence du mouvement communautaire autonome au Québec en situe les origines, nous l'avons évoqué, au cœur de la Révolution tranquille. Cette période est, en outre, considérée dans la littérature comme celles du point zéro de l'histoire de ce mouvement¹³⁴. Ce récit est aussi dépositaire d'une mémoire sociale qui lui sert d'assise pour tracer un programme d'action, cela même si les archives historiques disponibles pourraient étayer d'autres interprétations. Ainsi pour Fernand Dumont, cette Révolution tranquille qui aurait enfanté entre autres innovations sociales le mouvement communautaire, serait en fait moins un moment de départ qu'un temps d'accélération du déplacement de la question sociale qui était déjà amorcée depuis la crise des années 1930¹³⁵. En effet, l'industrialisation et l'urbanisation du Québec n'ont pas attendu les années 1960 pour se déployer ni pour susciter de nouvelles représentations sociales dans la population. La crise de 1929, en particulier, a éveillé une nouvelle conscience surtout chez les jeunes intellectuels de l'époque :

[...] le vieux fond des rancunes et des idées accumulées depuis des siècles perçait comme un abcès enfin mûr. [...] Accusation du politicien et des jeux politiques. Volonté de substituer au bavardage l'analyse concrète des

¹³⁴ L'expression est de Michel de Certeau. Le point zéro est le nécessaire commencement qui structure le temps d'un récit historique. Il sépare le passé « autre » du présent « soi ». Voir Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1975, p. 123-128

¹³⁵ Fernand Dumont, *Raisons communes*, Boréal, Montréal, 1995, p. 172 et ss.

situations. Dénégation des mythes de la colonisation, des alibis agricoles. Dénonciation du mythe de la conquête¹³⁶.

La vision conservatrice de la religion est même remise en question avec la pénétration du mouvement personnaliste. Cette nouvelle pensée catholique, il est vrai ne prendra un véritable essor au Québec qu'à partir des années 50, mais elle a néanmoins commencé à être diffusée auprès de l'intelligentsia de la jeunesse catholique au début des années 30¹³⁷. La Révolution tranquille apparaît selon cette perspective comme une poursuite d'un travail de l'imaginaire instituant qui avait commencé bien avant à saper les représentations traditionnelles de la société québécoise ou canadienne française. En entrevue, Dumont affirmait que selon lui :

[...] la Révolution tranquille a été moins la construction d'une société nouvelle qu'une période d'interrogation [...] où l'on aura cherché, encore une fois, à reformuler notre situation, mais souvent en collant sur notre réalité des discours empruntés ici où là, à l'extérieur¹³⁸.

Ainsi pourrait-on re-localiser dans un temps plus long l'émergence de ces nouvelles figures que sont les organismes communautaires qui surgissent à cette époque et les interroger à la lumière de cette hypothèse. Ne seraient-ils pas pour une bonne part des re-formulations de projets anciens mais non aboutis et pour une autre part, des bricolages discursifs faits de thèmes à la mode qui en brouillent la mémoire?

¹³⁶ Fernand Dumont, « Le temps des aînés », tiré de la Vigile du Québec. Octobre 1970 : l'impasse? » Hurtubise HMH, Montréal 1970, p.21-27, p.25-26.

¹³⁷ Jacques Maritain donne une série de conférences à Montréal en 1932. Plus tard, entre 1935 et 1937, André Laurendeau en voyage à Paris se familiarise avec la pensée des personnalistes et commence à s'en inspirer dans la rédaction de ses articles à l'Action Nationale. Donald J. Horton, André Laurendeau, Bellarmin, Montréal, 1995. Voir aussi, Meunier et Warren, 2002, *op. cit.*

¹³⁸ Fernand Dumont, *Un témoin de l'homme, Entretiens colligés et présentés par Serge Cantin*, L'Hexagone, Montréal, 2000, p. 300.

Ce récit de la mémoire collective qui fait naître le mouvement communautaire autonome au début des années 1960 couvre une suite de générations successives, généralement trois. Elles se distinguent les unes des autres par l'adoption de stratégies d'action qui seraient autant d'étapes menant à l'éventuelle institutionnalisation du mouvement communautaire en tant que secteur d'intervention sur le social et sur l'économie. Selon Shragge, cependant, il ne s'agit pas d'un particularisme québécois car on peut identifier les mêmes stades de développement caractérisés par la domination d'un modèle d'action communautaire particulier à une époque donnée qui interviennent ailleurs et en même temps dans le reste du Canada, aux États-Unis et même jusqu'en Israël¹³⁹. Le passage en revue de ces trois stades nous permettra de les associer à des périodes de maturation d'une institution, telles que nous l'avons postulé au chapitre précédent.

Le premier stade se serait exprimé au Québec avec les Comités de citoyens des années 1960. La pratique dominante en organisation communautaire était alors celle de la mobilisation des citoyens les plus pauvres des villes en vue d'obtenir des structures sociales et politiques les réponses à leurs besoins : endettement, chômage, manque d'instruction, mauvaises conditions de logements, etc. Ce modèle d'action est directement importé des États-Unis, en particulier des organisations mises sur pied à Chicago par Saul Alinsky. Ensuite vient un deuxième stade, vers le début des années 1980. Il est caractérisé par la mise sur pied de groupes dits « de service » plus orientés vers l'expérimentation de pratiques sociales égalitaires et le développement de services alternatifs à ceux offerts par le réseau public ou le marché privé. La parenté avec les nouveaux mouvements sociaux et le militantisme moral est patente. Enfin, un troisième modèle émergerait dans les années 1990 où s'initieraient les pratiques de partenariat entre les organismes communautaires et différentes instances publiques pour développer des services complémentaires aux interventions de l'État

¹³⁹ Eric Shragge, 2006, *op. cit.*, p. 54.

ou même à certaines entreprises à but lucratif. Nous obtenons aussi une correspondance avec les catégories d'action communautaires de Rothman que nous avons évoqué plus tôt; au début la perspective est plus conflictuelle ou d'action sociale, ensuite il semble se créer un espace de co-construction et plus près de nous l'action communautaire se traduit plus souvent par la mise en exercice de programmes prévus par l'État ou les institutions publiques. Les datations d'implantation des périodes restent cependant approximatives et n'indiquent que des tendances dominantes. Selon Bélanger et Lévesque, il serait extrêmement difficile de fixer les balises temporelles de chacune des générations du mouvement populaire et communautaire compte-tenu de la diversité et de la multiplicité des groupes qui peuvent y être rattachés¹⁴⁰.

La reprise de cette métaphore des générations suggère néanmoins une représentation de progrès continu ou de mûrissement, alors que dans la réalité les « générations » du mouvement communautaire « [...] se chevauchent, se télescopent, existent concomitamment, alternativement, concurremment, selon les époques, les problématiques, les divers groupes et la conjoncture spécifique des rapports de force sur la scène politico-sociale »¹⁴¹.

Le lien de filiation entre ces générations ou le trait identitaire qui pourrait relier chacun de ces stades à un ensemble commun, serait la revendication affinée au fil du temps mais constante, pour l'appropriation du contrôle et de la définition des services publics par et pour les citoyens qui en sont les usagers. Cette présentation du mouvement communautaire autonome sous la forme d'un récit généalogique constitue l'équivalent d'un mythe moderne¹⁴². Il assure une identité à un groupe qui

¹⁴⁰ Bélanger et Lévesque, 1992, *op. cit.*, p. 715.

¹⁴¹ Jocelyne Lamoureux, *Le partenariat à l'épreuve*, Éditions Saint-Martin, 1994, Montréal, p. 46.

¹⁴² J'utilise le mot « mythe » par analogie au sens où le récit du mouvement communautaire se présente comme un récit des origines en forme d'histoire vraie et de modèle exemplaire pour la génération

autrement apparaîtrait plutôt éclaté. Sous le grand chapeau du changement social, on retrouvera ainsi des projets dont certains n'ont pour objectif que le développement d'une localité, d'autres visent carrément la transformation des rapports sociaux de pouvoir, tandis que d'autres encore à l'inverse, s'inscrivent dans un modèle de planification sociale technocratique. Les différentes formes de ces expressions et leurs contradictions sont en quelque sorte conciliées, pacifiées et réinterprétées par ce récit qui les présente comme des étapes de développement d'un seul mouvement.

La « scène primitive » de ce mythe oppose des citoyens pauvres aux forces de riches entrepreneurs et leurs alliés les fonctionnaires de l'État, qui veulent les exproprier de leurs quartiers et villages. Pour porter ce conflit sur la scène sociale et politique ils forment des Comités de citoyens qui surgissent :

[...] dans les quartiers les plus défavorisés et dans les zones rurales les moins prospères [mais ce qui les distingue le plus des anciennes associations paroissiales charitables et moralisatrices] c'est la nature des revendications : demande de services collectifs et demande d'être consulté sur les décisions concernant le cadre de vie et même d'en décider¹⁴³.

De plus, ces groupes ne sont plus dirigés par des élites traditionnelles comme c'était le cas pour la grande majorité des associations civiques au cours des années précédentes. La laïcisation est indéniable là, comme dans tous les autres secteurs de la société de l'époque. Néanmoins, signalent Godbout et Collin :

L'Église et les organismes qu'on peut lui rattacher [...] participent à la fondation des comités et à leur financement. Très fréquemment, la paroisse est le territoire de départ autant des comités de citoyens que des organismes

actuelle. Par contre, on ne saurait évidemment parler ici de sacralité ou de prescription divine; Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Éditions Gallimard - Idées, 1963, p. 9-18.

¹⁴³ Paul R. Bélanger et Benoît Lévesque, « Le mouvement social au Québec : continuité et rupture (1960-1985) », tiré de Paul R. Bélanger, Benoît Lévesque, Réjean Mathieu, Franklin Midy, *Animation et culture en mouvement*, Québec PUQ, 1987, p. 253-266, p. 254.

populaires. En outre, les groupes recrutent des membres au sein des institutions religieuses locales. Ainsi, curés, vicaires, religieux et membres des Sociétés Saint-Vincent-de-Paul et des loisirs paroissiaux font souvent parti des groupes mis en place¹⁴⁴.

Cette participation des activistes chrétiens formés dans les groupes de l'action catholique aux « nouvelles » pratiques revendicatives des Comités de citoyens ne constitue pas une idiosyncrasie franco-catholique et québécoise. Ainsi, parlant de son engagement dans le mouvement communautaire québécois et canadien Eric Shragge écrit : « Où tout cela a-t-il commencé? Peut-être quand j'ai été affilié à une synagogue et que j'ai fait partie des mouvements de jeunes qui y étaient rattachés, ce qui m'a mis en contact avec une tradition de justice sociale »¹⁴⁵. Ce qui est distinctif chez ses militants des années soixante-dix, ce n'est pas leur confession d'origine mais le fait qu'ils en détachent et prétendent rendre autonome leur engagement moral dans la cité. La brutalité de cette rupture avec ses renoncements au sacerdoce et ses conversions à l'athéisme marxiste brouille les origines du legs mais ne l'annule pas pour autant.

Vers 1975, à Montréal, trente pour cent des organismes communautaires répertoriés étaient encore dirigés au moins partiellement, par des religieux¹⁴⁶. Cette statistique signale une rupture importante mais qui s'est effectuée sur un plus long terme que la représentation que l'on s'en fait habituellement. La trace de l'héritage religieux dans l'action communautaire ne se trouve pas, il nous faut le souligner, dans la persistance d'une présence effective du clergé mais dans la reconduction de ses formes de pratiques ou de ses représentations du monde. C'est ce que Jean-Marc

¹⁴⁴ Jacques Godbout et Jean-Pierre Collin, 1977, *op. cit.*, p. 75.

¹⁴⁵ Eric Shragge, *op. cit.*, 2006, p. 18.

¹⁴⁶ Jacques Godbout, *La participation contre la démocratie*, Éditions Saint-Martin, Montréal, 1983.

Piotte¹⁴⁷ avait déjà identifié à propos des schèmes de comportement des militants des années soixante et soixante-dix, qui lui semblaient être directement calqués sur l'action catholique des trente années précédentes. Le dévouement, la foi, et l'espérance jadis accordée à l'Église auraient été simplement transférés à la nation, au prolétariat ou encore, pour les féministes, aux femmes. De même, Dumont et Dion¹⁴⁸ ont associé la ferveur de l'engagement de ces militants et leur rhétorique autoritaire à la scolastique thomiste, enseignée une génération auparavant dans les collèges classiques. Pour Jacques Grand'Maison les révolutionnaires des années soixante sont les héritiers en costume laïc du messianisme de Lionel A. Groulx et des années trente. Ils ont troqué le nationalisme pour le communisme. De l'un à l'autre resterait, selon lui, la promotion d'une utopie à partir d'une faible assise politique et sans une stratégie véritablement viable¹⁴⁹. Il est même possible de trouver un vecteur concret de la transmission intergénérationnelle. Une étude de Jean-Pierre Colin¹⁵⁰ établit en effet la parenté étroite entre la Ligue Ouvrière catholique (1938-1954) et les Comités de citoyens des années soixante. Dans les deux cas, observe cet auteur, le programme des groupes était de se constituer comme un « cadre permanent d'intervention » dans la société civile et d'en faire le lieu d'une « démocratie sociale »¹⁵¹ plus directe et plus étendue, que celle pratiquée à partir des institutions politiques.

¹⁴⁷ Jean-Marc Piotte, *La communauté perdue Petite histoire des militantismes*, VLB Éditeur, Montréal, 1987.

¹⁴⁸ Fernand Dumont, *Le sort de la culture*, Typo 1995 (éd. originale Hexagone, 1987), p. 295; et Léon Dion, *La révolution déroutée 1960-1976*, Boréal, 1998. Henri Lamoureux dit en substance la même chose, en qualifiant l'attitude dogmatique des militants de l'après-guerre de transposition de leur éducation religieuse : *Le citoyen responsable L'éthique de l'engagement social*, VLB, Montréal 1996, p. 86.

¹⁴⁹ Gregory Baum, « L'éthique du nationalisme de Jacques Grand'Maison », dans *Le nationalisme : perspectives éthiques et religieuses*, Bellarmin, Montréal, 1998, p.128-158; en particulier p. 147-149.

¹⁵⁰ Jean-Pierre Collin, *La ligue ouvrière catholique canadienne 1938-1954*, Boréal, Montréal, 1996, p. 174.

¹⁵¹ L'usage même du terme trace un fil généalogique d'hier à aujourd'hui. Ainsi on le retrouve dans les ouvrages contemporains de : Favreau et Lévesque *op. cit.* 1996; et dans Fernand Dumont, « L'avenir d'une démocratie sociale » tiré de *Raisons Communes*, Boréal, 1995, p. 189-207. Le même terme fut, au début du XX^e siècle, utilisé par la gauche catholique de France (Marc Sangnier et son groupe le Sillon), elle même désavouée par le pape Pie X dans une lettre encyclique donnée le 25 août 1910 :

Ces observations ne sont pas des découvertes ni des révélations, mais elles sont généralement occultées parce que considérées comme étant d'intérêt secondaire et non pertinentes à la compréhension.

Selon Bélanger et Lévesque, la caractéristique distinctive des organismes constituant le mouvement autonome et qui provient du véritable legs des comités de citoyens serait de viser : « la prise en charge démocratique des problèmes du quartier, de la région, du cadre de vie et des services collectifs [...] »¹⁵². Plus précisément, les organismes autonomes devraient développer de telles pratiques en s'appuyant sur la participation volontaire de leurs membres et en vue de résoudre collectivement des problèmes qui les préoccupent. Est-ce que les nouvelles associations volontaires qui se forment en réaction aux grands projets technocratiques de la Révolution tranquille, la rénovation urbaine et l'aménagement du territoire, répondaient à ces critères? Leur opposition, en effet, ne fut pas que réactionnaire. En plein cœur des « trente glorieuses », ces nouveaux regroupements de citoyens réclamaient que la croissance économique profite aussi aux classes populaires par la voie de sa consultation et de sa participation au déploiement de services publics en plus grand nombre et de meilleure qualité. On a associé ces pratiques revendicatives à un syndicalisme de consommation collective ou du cadre de vie¹⁵³. Il s'agirait donc d'une demande de radicalisation ou d'élargissement du compromis fordiste du monde du travail à la société entière, mais non de sa remise en question au profit d'une quelconque restructuration de l'organisation sociale. Les comités de citoyens auront été la mauvaise conscience de la Révolution tranquille.

« Lettre encyclique aux archevêques et évêques français » *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 2, no 16, 1931, [En ligne] <http://ddata.over-blog.com/xxxxyy/0/18/98/43/lettre-sur-le-sillon.pdf>

¹⁵² Paul R. Bélanger et Benoît Lévesque, *op. cit.*, 1987, p. 254-266; p. 254; Paul R. Bélanger et Benoît Lévesque, « Le mouvement populaire et communautaire : de la revendication au partenariat (1963-1992) », tiré de *Le Québec en jeu : comprendre les grands défis*, sous la direction de G. Daigle et G. Rocher, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1992, p. 713-747; p. 713,

¹⁵³ Paul R. Bélanger et Benoît Lévesque, *op. cit.*, 1987, p. 254; Paul R. Bélanger et Benoît Lévesque, 1992, *op. cit.*, p. 716.

Il est à noter aussi que leur nouvelle demande de participation est contemporaine de la multiplication des offres de consultation ou de concertation sous le gouvernement de la Révolution tranquille, qui appelle alors les « corps intermédiaires » à participer à l'élaboration de ses nouvelles politiques. Les corps intermédiaires ce sont les associations volontaires, les regroupements professionnels, les syndicats ou tous les groupes qui s'intercalent entre les sphères du privé et de l'État. Sont aussi réputés « intermédiaires », tous les groupes et organisations formés autour de la défense d'une cause commune et qui pour cela entrent en relation avec le pouvoir politique¹⁵⁴. Cette ouverture formalise une certaine participation des groupes de la société civile à la régulation politique et vient renflouer la légitimité de l'État et de sa Révolution tranquille. Par delà cet aspect stratégique de conférer à une réforme « un poids moral que des responsables politiques ne pourraient avoir »¹⁵⁵, la pratique de mise sur pied de commissions d'enquête et autres structures de consultation constitue néanmoins une brèche dans laquelle s'inséreront ces comités de citoyens pour exprimer leurs doléances en tant que représentants des communautés de base. Nous pouvons aussi y reconnaître l'élargissement d'un « espace public de représentation » tel que revendiqué par les « nouveaux » mouvements sociaux.

Ces organisations ou comités de citoyens adoptent bien une approche d'action sociale qui promeut l'initiative et la participation des citoyens, mais sans que ceux-ci ne soient nécessairement les initiateurs du mouvement qui sont, en fait, le plus

¹⁵⁴ Je reconstitue cette définition à partir des textes de Gérard Dion ; « Corps intermédiaires : groupes de pression ou organismes administratifs » et de Vincent Lemieux ; « La participation des corps intermédiaires au gouvernement de la société politique » tous deux tirés de *L'État et les corps intermédiaires*, sous la direction de Richard Arès, S.J., Semaines sociales du Canada, 39^e session, Les Éditions Bellarmin, Montréal, 1965, p. 11-21 et p.p. 45-56. On aura aussi noté le relent d'Ancien Régime dans la dénomination.

¹⁵⁵ La formule est Paul-Gérin-Lajoie premier ministre québécois de l'éducation, il explique ainsi son choix de confier à la Commission Parent le travail d'élaboration de sa réforme de l'éducation. L'autorité supérieure d'une telle formule précisait-il, provient du prestige et l'indépendance reconnue des commissaires en plus du fait qu'elle mobilise les milieux intéressés et donne accès au public un accès aux débats. Tiré de, *Combats d'un révolutionnaire tranquille Propos et confidences*, Centre éducatif et culturel, Anjou (Québec), 1989, p. 232.

souvent des : « [...] fils de bourgeois de la haute-ville, dépouillés de toute vie communautaire de quartier, descendant à la basse-ville pour organiser des gens qui sont déjà pourvus de cette vie communautaire »¹⁵⁶. Ceux-là, sont les praticiens de « *l'idéologie de participation* » adoptée par les pouvoirs publics de l'époque. Mais devant la complexité des enjeux, écrit encore Dumont, les animateurs passent de la maïeutique à l'enseignement et de celle-ci à la propagande¹⁵⁷ ou dirions-nous aujourd'hui de l'action sociale, au développement local et finalement à la planification sociale.

Si pour les uns, il s'agissait surtout d'obtenir de meilleures conditions de vie en améliorant la qualité des services publics qui étaient disponibles, pour d'autres, cette revendication se doublait d'une demande de contrôle de ces mêmes services publics. Cette autre revendication, peut bien être prise pour implicite de la première par certains animateurs ou commentateurs, mais elle n'en est nullement une conséquence nécessaire. Menée à terme, cette revendication d'autogestion des services aurait porté le conflit au dehors du compromis social de l'époque et le ferait d'ailleurs encore aujourd'hui. Mais si elle est toujours demeurée présente dans le mouvement communautaire, ce fut toujours en contrepoids de la stratégie dominante de participation. Cette cohabitation expliquerait une évolution paradoxale du

¹⁵⁶ Fernand Dumont, *op. cit.*, 1995, p. 51. À Montréal les animateurs sociaux proviennent du service d'animation sociale du Conseil des œuvres, une corporation sans but lucratif dirigé par des représentants de l'Archevêché, du monde des affaires et du ministère des affaires sociales et dont le financement provient en partie de la Fédération des œuvres de charité de Montréal. Il y a aussi les étudiants de l'Action sociale étudiante (ASJ) soutenus par les deniers du gouvernement du Québec suivis de près par la Compagnie des jeunes canadiens (CJC) une corporation de la fonction publique fédérale. D'autres animateurs proviendront de l'École de service social de l'Université de Montréal. Des étudiants de McGill seront aussi présents dans des projets montréalais comme ceux de la Clinique St-Jacques, du projet Communauté et santé mentale (COSAME) ou de l'atelier d'artisanat du Centre-Ville. En milieu rural, il y a ceux du Bureau d'aménagement de l'est du Québec (BAEQ), un organisme financé par des fonds provinciaux pour favoriser l'application de la loi de l'Aménagement rural et du développement agricole.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 50.

mouvement communautaire où les deux modèles s'entrecroisent en tension, l'un se soutenant parfois de l'autre pour ensuite s'en démarquer et vice versa¹⁵⁸.

À l'époque des Comités de citoyens, c'est la même tendance « participationniste » qui porte haut le pavillon du mouvement populaire mais cela dans sa version la plus radicale. Ainsi, dès l'aube des années soixante-dix, les Comités de citoyens déploient en collaboration avec le mouvement étudiant et les syndicats, une nouvelle stratégie d'action pour porter leurs revendications directement sur le terrain de la politique partisane. Ils créent ainsi des partis municipaux comme le Front d'action politique (Le FRAP, 1968-1972), puis le Rassemblement des citoyens de Montréal (RCM) en 1974 à Montréal et le Rassemblement populaire à Québec (1977-2001). Ce sera aussi des rangs des associations étudiantes que se formera une frange de militants plus radicaux encore. Vers le milieu des années 1970, ils mettront sur pied des organisations ou des partis politiques de gauche. Ceux-là seront très présents dans le milieu communautaire ainsi que dans plusieurs syndicats où ils rivaliseront pour se rallier autant les membres que les organismes eux-mêmes en vue et aux fins de la formation de leur éventuel parti révolutionnaire¹⁵⁹. Les militants de ces groupes radicaux prennent les allures de « nouveaux curés » et transposent l'utopie messianique du peuple canadien-français dans un projet idéologique néanmoins fort différent de celui des animateurs des mouvements chrétiens qui les ont précédés.

¹⁵⁸ Andrée Fortin, « La participation : des comités de citoyens au mouvement communautaire » tiré de Jacques T. Godbout, dir., *La participation politique, leçons des dernières décennies*, Institut québécois de la culture, 1991, p. 219-225. L'auteure rapporte que les groupes qui se définissaient en 1990 comme producteurs de services se qualifiaient de « mouvement communautaire » alors que les autres, davantage orientés vers l'action revendicative préféraient parler d'eux-mêmes comme participant à un « mouvement populaire » qui incluait les syndicats et les organisations politiques de gauche. Aujourd'hui le nouveau titre rassembleur de « mouvement communautaire autonome » semble vouloir concilier ces deux pôles.

¹⁵⁹ Bernard Dansereau, « Une expérience de l'extrême gauche au Québec : le Parti communiste ouvrier », *Bulletin d'histoire Politique*, vol. 13, no 1, AQPHLUX Éditeur, 2004, p. 25-35; p. 28.

Après les grands mouvements de contestation qui ont fait bouillonner l'Occident, émergent surtout des milieux étudiants des pays riches, une gauche qui dénonce leur aventurisme et leur caractère petit-bourgeois. Ces jeunes instruits se tournent vers le marxisme et veulent créer des partis véritablement prolétariens à gauche de la gauche¹⁶⁰. À cette époque encore, la situation économique et l'état du marché de l'emploi favorisent la radicalisation du discours syndical¹⁶¹. Des gains sont possibles et la nouvelle gauche peut « surfer » sur cette vague. Mais à partir du début des années 1980, le mouvement ouvrier est confronté au chômage et à une transformation du marché de l'emploi. Des usines procèdent à des licenciements massifs, tandis qu'en remplacement, les nouveaux postes qui s'offrent désormais aux chômeurs le sont sous la forme de contrats à durée limitée ou à temps partiel, le plus souvent non syndiqués. Cela forme un néo-prolétariat qui n'est pas le produit d'une fluctuation temporaire de l'économie mais celui d'une véritable restructuration de l'économie capitaliste¹⁶². L'horizon de cette nouvelle classe ne peut plus être celui du « grand récit » marxiste. L'identification du travailleur à son ouvrage, à son atelier et à ses camarades n'a plus vraiment de sens quand ces réalités s'étiolent ou ne se présentent plus que comme des épisodes décousus dans une vie qui doit donc nécessairement se tramer autrement. La disparition du « lieu » de travail s'accompagne de la disparition des quartiers ouvriers sous la butte de la rénovation urbaine et de la gentrification des faubourgs ouvriers. De là se renforcent de nouvelles représentations de soi plus centrées sur l'univers privé, la condition de soi ou sa qualité de vie d'une part mais d'autre part, une représentation sociale plus globalisante préoccupée de l'environnement, de la paix mondiale ou d'ouverture au

¹⁶⁰ Signalons l'analogie entre l'imagerie et la rhétorique de cette gauche par rapport à la pureté de la doctrine marxiste-léniniste et celle des mystiques chrétiens par rapport à l'Évangile et à l'Église primitive.

¹⁶¹ Au Québec entre 1971 et 1972 les principales centrales syndicales publient tour à tour des Manifestes qui expriment bien cette radicalisation : La CSN avec *Ne comptons que sur nos propres moyens*, la FTQ avec *L'État rouage de notre exploitation* et la CEQ avec *L'école au service de la classe dominante*.

¹⁶² Marc Lesage, *Les vagabonds du rêve Vers une société des marginaux?*, Boréal, Montréal, 1986, p. 23-28; aussi, Favreau et Lévesque, *op. cit.*, 1996, p. 141.

monde. Cela parce qu'auparavant la représentation du rapport entre le sujet et la société passait presque toujours par le travail avec la figure stable du patron ou de l'entreprise, alors que désormais l'un ou l'autre ne donne plus prise à cette opposition directe. C'est dans ce nouveau contexte que les deux plus puissants groupes québécois (mais néanmoins marginaux dans l'ensemble politique québécois) de la mouvance marxiste radicale implorent, le Parti Communiste Ouvrier et le groupe En Lutte! Sous la critique de leurs membres qui en dénoncent l'autoritarisme et la mauvaise compréhension des enjeux sociaux du moment, les deux groupes se dissolvent.

Par ailleurs, depuis le début des années soixante-dix, étaient aussi apparus des groupes revendicateurs encore assez semblables aux comités de citoyens, mais qui tendaient à spécialiser leurs demandes. Ce n'étaient plus des comités locaux, mais des groupes de bénéficiaires ou d'ayant droit à un type de service ou de soutien et qui s'organisaient pour le faire valoir. Le Front commun des personnes assistées sociales du Québec et le Front d'action populaire en réaménagement urbain, apparus respectivement en 1977 et 1978 sont des exemples de cette vague et ils demeurent encore très actifs aujourd'hui. Ce sont surtout des groupes d'actions directes qui font intervenir leurs membres dans le social par des manifestations publiques, des occupations, des lettres aux journaux ou des pétitions. Ils appellent à des réformes réglementaires des politiques sociales à partir de préoccupations très concrètes. Dans les cas précités, il s'agit du droit du logement et de celui de l'aide sociale, mais on pourrait ajouter à ceux-là, des groupes qui revendiquent un accès plus étendu aux soins de santé ou militent pour éliminer la discrimination¹⁶³. On pourrait encore là parler d'un syndicalisme de cadre de vie « spécialisée » parent avec les Comités de

¹⁶³ Association des groupes d'interventions en défense de droit en santé mentale du Québec, Solidarité santé, Fédération des femmes du Québec, Ligue des noirs du Québec et bien d'autres.

citoyens à la manière dont l'étaient le syndicalisme industriel et le syndicalisme de métier à la fin du XIX^e siècle.

Mais c'est aussi au début des années 1970 que l'on peut voir se détacher des comités de citoyens un nouveau type de groupe populaire qui se destine à la production de services collectifs : « Tout en conservant le quartier ou la paroisse comme base d'opération, les organismes populaires ont des activités de plus en plus liées à la personne (à qui ils fournissent des services) plutôt qu'au territoire : c'est par-là qu'ils rejoignent les citoyens »¹⁶⁴. Ce sont des comptoirs alimentaires, des garderies populaires, des cliniques juridiques populaires ainsi que des cliniques de santé comme celles des quartiers St-Jacques, St-Henri, Pointe St-Charles et Milton Park à Montréal. Pour ceux-là, il ne s'agit plus seulement de réclamer de l'État, des services collectifs tels que définis par des groupes de citoyens qui ne sont ni des experts, ni des élus, mais il faudrait en plus leur en confier la gestion. Ces organismes dits « de services », en fait « dispensateurs de services », annoncent la seconde génération du mouvement des organismes communautaires puisque à l'encontre de leurs prédécesseurs ils remettent plus directement en cause le modèle « providentialiste » de l'État. Les cliniques populaires de santé, en particulier, reprochent aux services publics de réduire les citoyens à un statut de consommateurs dépendants et passifs; « [...] exclus de toute participation aux décisions concernant leurs besoins et les modalités d'intervention »¹⁶⁵. Ce nouveau modèle d'action se veut plus autonomiste que le précédent. Les promoteurs de ces projets n'aspirent à rien de moins que de « [...] pratiquer ici et maintenant l'égalitarisme »¹⁶⁶. Pour les promoteurs des groupes de services, il s'agit de changer la vie immédiatement, tandis que pour les participationnistes radicaux, l'organisme communautaire n'était qu'un

¹⁶⁴ Jacques Godbout et Jean-Pierre Collin, *op. cit.*, 1977, p. 74. Nous soulignons.

¹⁶⁵ Paul R. Bélanger, « Les nouveaux mouvements sociaux à l'aube des années 1990 », *Nouvelles Pratiques sociales*, vol. 1, no 1, 1988, p. 101-114, p. 103.

¹⁶⁶ Robert Boivin, *Histoire de la clinique des citoyens de Saint-Jacques (1968-1988) Des comités de citoyens au CLSC du Plateau Mont-Royal*, VLB Éditeur, Montréal, 1988, p. 49

lieu de mobilisation et de recrutement dans une perspective plus lointaine de conquête de l'État.

Mais ce nouveau développement n'est pas qu'endogène, l'environnement politique stimule aussi la formation de groupes de services. De l'intérieur même de l'appareil d'État, se trouvent des partisans de cette formule d'intégration « dépendante » mais aussi d'autres, qui soutiennent le principe d'une contribution désintéressée de l'État. Les deux positions se retrouvent autant parmi les fonctionnaires ou le personnel politique, que dans la communauté des chercheurs¹⁶⁷.

En ce début des années 1970, des ministères québécois mettent en place quelques programmes de subventions spécifiquement destinés à soutenir des groupes communautaires¹⁶⁸. Cela leur confère une certaine légitimité sociale et un droit à recevoir le support de l'État en échange d'une formalisation minimale de leurs règles de fonctionnement. Cela entraîne aussi une certaine professionnalisation des groupes en permettant l'embauche de jeunes diplômés. Ceux-ci tendent à aborder leur travail comme un véritable emploi et plus tellement, comme ce l'était pour leurs prédécesseurs, en tant que mission ou engagement militant. De plus, avec la crise économique et celle de l'emploi du début des années quatre-vingt, il ne s'agira plus toujours pour eux d'un premier choix de carrière. Pour les pouvoirs publics, les

¹⁶⁷ Ainsi le Mémoire présenté par le personnel du Service de soutien aux organismes communautaires du ministère de la Santé et des Services sociaux à la Commission d'enquête sur les services de santé et les services sociaux (Commission Rochon), *Les organismes communautaires Réflexion sur les enjeux actuels et à venir*, 3 octobre 1986, évoquait la position de « plusieurs planificateurs » qui consistait à reléguer les organismes communautaires à un rôle de suppléance aux services publics. Selon les auteurs, tous fonctionnaires de l'État, au contraire « [L'État] se doit de considérer les organismes communautaires comme de véritables partenaires à part égale [...] plutôt que comme des mandataires à son service. », p. 15.

¹⁶⁸ On pourrait ainsi évoquer le Programme de soutien aux organismes communautaires du ministère de la Santé et des Services sociaux (PSOC) créé en 1973 ainsi que les programmes d'aide aux organismes volontaires d'éducation populaire (OVEP) et ceux de soutien à l'éducation populaire autonome (PSEPA) qui s'instaurent en 1975. En plus et à la même époque le gouvernement québécois créait l'Office de garde à la petite enfance qui exercera un rôle d'encadrement pour les garderies populaires.

organismes communautaires deviennent une alternative à bon marché à la création de nouveaux établissements ou de postes syndiqués, pour répondre aux demandes croissantes de services. La multiplication des programmes fédéraux et provinciaux de création d'emplois temporaires est à comptabiliser dans cette para-fonctionnarisation des organismes communautaires de l'époque. Tout cela aurait pu conduire à l'extinction pure et simple de toute l'action communautaire indépendante de tout programme de l'État, pourtant tel n'a pas été le cas.

Certes, et comme il était à prévoir de cette éventuelle « récupération », les approches initiales fondées sur la participation militante des membres ont, dans l'opération, muté en clientélisme¹⁶⁹. Par ailleurs, des initiatives comme les cliniques de santé, les cliniques juridiques populaires et les garderies, ont été des prototypes qui, récupérés par l'État, ont pris la forme d'établissements publics. Du coup aussi ils ont, au moins, participé à l'institutionnalisation de nouvelles normes sociales. Cela est flagrant en ce qui a trait à la garde des enfants d'âge préscolaire qui est presque devenue une norme sociale au Québec¹⁷⁰ mais un peu moins pour ce qu'il en est de la pratique de co-gestion des établissements. Celle-ci, bien que reprise dans la formation des CLSC, s'est par la suite estompée au fil des années, à telle enseigne qu'après dix années de leur existence, Jacques Godbout en traçait le bilan suivant :

[Les CLSC] reposent au départ sur une mobilisation importante des citoyens du quartier, mais dans chaque cas, au moment où est engagé le personnel, on assiste rapidement à une démobilisation des citoyens, qui perdent tout intérêt. Le projet devient alors une expérience professionnelle et administrative, il

¹⁶⁹ Les travaux de Jacques T. Godbout, *La participation contre la démocratie*, Saint-Martin, 1983, et *La démocratie des usagers*, Boréal, 1987 présentent cette mutation comme étant le passage d'une participation décisionnelle à la gestion des organisations exercée comme un droit des usagers à une forme appauvrie de consultation encadrée et mise au service de la techno-structure.

¹⁷⁰ « Au Québec, en 2000-2001, près de 61 % des enfants âgés de six mois à cinq ans étaient confiés à un mode de garde quelconque [...] par rapport à 44 % en 1994. [Et] 41 % de ces enfants étaient confiés à une garderie, comparativement à 25 % six ans plutôt », *Le Quotidien*, 7 février 2005, Statistique Canada [En ligne] <http://www.statcan.ca/Daily/Francais/050207/q050207b.htm>

n'appartient plus aux gens du territoire, qui s'en trouve dépossédés et n'ont plus qu'à « aller chercher des services¹⁷¹ ».

À l'évidence, ce diagnostic serait à maintenir encore aujourd'hui, alors que depuis 2003 les CLSC n'ont plus de conseil d'administration qui leur soit propre. Les CLSC sont devenus une « installation », c'est-à-dire un point de services dans un plus vaste Centre de services de santé et de services sociaux (CSSS). Néanmoins, la « récupération » des cliniques communautaires sous forme de CLSC aura témoigné du rôle d'expérimentation sociale et de stimulant pour le réseau public, que peuvent exercer les associations volontaires d'action communautaire. Cela a aussi donné lieu à l'institutionnalisation au moins partielle de ses pratiques et revendications en forme de services publics, comme les CPE et les CLSC, les bureaux d'aide juridique, l'Office des personnes handicapées du Québec ou la Régie du logement.

2.3 Du rêve de l'autogestion à la production de services complémentaires

La création, au début des années 1980, de bon nombre des regroupements sectoriels d'organismes communautaires, sanctionnerait l'approche des services comme dominante de l'action communautaire de l'époque. Elle se consacre à la prise en charge de problèmes sociaux encore négligés ou ignorés par l'État, et cela, de l'avis même des fonctionnaires chargés de ce dossier :

Plusieurs organismes évoluent [...] dans des domaines nouveaux ou en pleine mutation tels que les services aux femmes victimes de violence, la prévention de la délinquance juvénile, les soins palliatifs, l'aide aux familles monoparentales, la santé mentale, le maintien à domicile, etc.¹⁷².

¹⁷¹ Jacques Godbout, *La participation contre la démocratie*, Éditions Saint Martin, Montréal 1983, p. 124

¹⁷² *Mémoire présenté par le personnel du Service de soutien aux organismes communautaires du ministère de la Santé et des Services sociaux à la Commission d'enquête sur les services de santé et les services sociaux (Commission Rochon)*, 3 octobre 1986, *op. cit.*, p.10.

Ainsi s'éroderait cependant, le mouvement populaire d'appropriation du social par la voie de l'institutionnalisation de ses pratiques, désormais reprises et normées par l'État. Cela non pas directement par la transformation d'organismes communautaires en établissements du réseau public, mais par leur harnachement aux objectifs ou programmes de tel ministère, agence ou appareil para-gouvernemental. Cette évolution dont on peut voir pousser les premiers germes dès la Révolution tranquille avec l'idéologie de participation sera, à partir des années quatre-vingt, de plus en plus formalisée. Cette nouvelle stratégie de gestion du social de l'État par délégation à la société civile et aux instances locales de pouvoir à l'avantage de répondre à une demande populaire tout en permettant que le contrôle s'exerce de manière plus diffuse et à moindre coût. C'est, pour reprendre un thème mythologique, « le temps des vaches maigres ». Les groupes sont mal financés et très sollicités et sont donc contraints au plus grand pragmatisme. Ceux qui assumeront ce nouveau rôle de « dispensateurs de services » se regrouperont éventuellement en grandes associations qui leur serviront d'agents négociateurs auprès de l'État. Cela favorisera néanmoins une certaine homogénéisation/institutionnalisation des organismes en édictant des critères d'appartenance, des définitions de mission ou de diverses autres règles de conduites.

Le premier organisme fédérateur fut la *Coalition des organismes communautaires québécois* (COCQ) qui de 1985 à 1991, a tenté de faire adopter aux organismes communautaires une identité transversale et une cohésion stratégique en se constituant comme son centre formel d'organisation et de représentation¹⁷³. Il s'agissait de dissocier clairement la reconnaissance et le financement des groupes par

¹⁷³ Michel Parazelli, « La coalition des organismes communautaires du Québec (1985-1991) : d'une pratique démocratique à un mimétisme adhocratique », *Nouvelles Pratiques Sociales*, vol. 7, no 1, 1994, p. 111-130. En plus de cette expérience mentionnons aussi celle du colloque de Victoriaville organisé par la Corporation de développement communautaire des Bois-Francs en 1986, *Fais-moi signe de changement*, qui avait lancé un appel à la création d'une confédération des organismes communautaires du Québec.

l'État de toute intégration à sa planification du social. Mais les efforts de la COCQ n'ont pas résisté à la réforme gouvernementale des services sociaux et de santé du début des années 1990¹⁷⁴. Les groupes les plus directement concernés, c'est-à-dire ceux dont les champs d'activités et les sources de subventions étaient reliées à ce ministère, ont préféré former une association distincte pour assurer leur représentation, plutôt que de la confier à un groupe plus large et éventuellement moins préoccupé par les enjeux spécifiques de la réforme. Cette préoccupation a donné naissance à la *Table provinciale des regroupements d'organismes communautaires et bénévoles du Québec* qui devenait ainsi l'interlocutrice du ministère de la santé et des services sociaux. Très rapidement aussi à partir de 1992, se formaient en plus, des Tables régionales d'organismes communautaires qui allaient jouer le même rôle dans chacune des régions du Québec face aux Régies régionales de la santé et des services sociaux¹⁷⁵.

Le mouvement constitué par ces regroupements se définit en opposition aux violences institutionnelles, contre le sexisme, le racisme, la pollution ou l'exclusion sociale de groupes marginaux. Il se porte à la défense des groupes et des individus perçus comme déviants, ceux que l'on dit malades, délinquants ou étrangers en tant qu'ils sont les porteurs de demandes légitimes d'autonomie en alternative à une société programmée. Ce mouvement ne s'associe à aucun programme de quelque parti politique que ce soit, ni ne veut être intégré aux établissements de l'État : « nous ne sommes pas du secteur public, mais nous sommes d'intérêt public »¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Lancé par le dépôt du rapport de la *Commission d'enquête sur les services de santé et les services sociaux*, ou Commission Rochon, en 1988, ce projet de réforme se concrétisera par l'adoption de la Loi 120 qui modifiait la Loi des services sociaux et de santé de manière à accentuer la gouvernance régionale et à intégrer les organismes communautaires dans un nouveau rapport, partenarial et de complémentarité, avec le réseau public.

¹⁷⁵ Des regroupements régionaux se sont formés avant cette vague, au milieu des années quatre-vingt, en particulier à Alma et à Rimouski. Ceux-là, cependant ne limitaient pas leur recrutement aux seuls organismes du secteur de la santé et des services sociaux.

¹⁷⁶ Cette formule souvent reprise par la suite est tirée de Lorraine Guay, *L'avant projet de loi sur la santé et les services sociaux : impact et défi pour le mouvement communautaire*, L'R des Centres de

Néanmoins, pour faire entendre ses revendications et surtout pour obtenir les ressources suffisantes et le mandat de prendre en charge les activités qu'ils veulent exercer de manière autonome par rapport à l'État ou au marché, les organismes communautaires doivent nécessairement développer une capacité d'intervention politique à plus long terme, élaborer des stratégies, former des porte-parole, etc. Et, de là, se constituer en des formes plus stables d'organisation et de représentation qui pourront se constituer éventuellement en de nouvelles institutions, tout autant que ces groupes pourraient disparaître bien avant que cela n'arrive parce que les conditions qui les auraient fait naître, auraient simplement disparu¹⁷⁷.

À la fin des années quatre-vingt-dix, toutes ces pratiques de gestion des rapports entre le mouvement communautaire et l'État auront pris des formes résolument institutionnelles encadrées par une politique gouvernementale et par des structures de médiation permanentes. Pour nommer ce qui sera devenu la troisième forme dominante de l'action communautaire « post État-providence », on a utilisé la notion de participation conflictuelle ou paradoxale¹⁷⁸. On entend par-là une collaboration entre des partenaires inégaux qui, par delà la dérive toujours possible du modèle vers la domination de l'un par l'autre, permettrait néanmoins au plus faible partenaire d'influencer le plus fort et d'éventuellement amener celui-ci à adopter des positions favorables à celui-là. En pratique, il s'agit de pousser les autorités publiques à soutenir financièrement les organismes communautaires, à en adopter des valeurs et des pratiques tout en évitant de les faire s'intégrer aux programmes et planification de l'État. Il s'agit d'une position essentiellement pragmatique.

femmes du Québec/le Regroupement des ressources alternatives en santé mentale du Québec, sous la dir. de Jocelyne Lamoureux, 1989

¹⁷⁷ Alberto Melluci, 1996, *op. cit.*, p. 223.

¹⁷⁸ Jocelyne Lamoureux, 1994, *op. cit.*, p. 23-27.

2.4 La « nouvelle » économie sociale ou le « partenariat extrême »

Depuis le milieu des années quatre-vingt, s'initie un autre chantier de l'action communautaire, celui de l'économie sociale. Nous pouvons définir l'économie sociale comme une intervention dans le champ de l'économie comme son nom l'indique, mais qui a la particularité de viser à y promouvoir la primauté de la solidarité sociale sur la seule logique du marché et du profit. La première manifestation de la présente incarnation québécoise de l'économie sociale car, nous le verrons ultérieurement le modèle est né au XIX^e siècle, serait attribuable au *Regroupement des organismes nationaux de loisir du Québec* qui publiait en 1984, le *Carnet de bord de l'économie sociale du loisir*¹⁷⁹. C'est à cette époque, au milieu des années 1980, où sévit une récession économique, que se forment des organismes communautaires voués à la revitalisation et au développement économique communautaire (DÉC) ou local. Ceux-ci s'intéressent à la formation de la main-d'œuvre locale et à son embauche dans les grandes et moyennes entreprises de leurs régions. Ils y favorisent aussi le développement de nouvelles entreprises et s'offrent comme lieu de concertation multipartite pour la planification du développement régional¹⁸⁰. Le DÉC peut ainsi se définir comme une prise en charge locale du développement économique à l'inverse d'une planification venue des grandes entreprises ou de l'État. C'est pourquoi nous parlons de partenariat « extrême » puisque celui-ci ne concerne plus seulement l'État bailleur de fonds et ses bénéficiaires communautaires mais de plus, les syndicats, les entreprises privées et les institutions publiques ou para-publiques

Il prolonge l'idée du partenariat du communautaire avec le secteur public tel qu'on l'a vu se structurer depuis les débuts des années 1990, en invitant le secteur

¹⁷⁹ Marie Claire Malo, « Les associations au sein de l'économie sociale », dans *Inter-Action*, Les Éditions du CEPAQ, Montréal, octobre 1991, p. 39-47.

¹⁸⁰ Louis Favreau et Benoît Lévesque, *op. cit.*, 1996, p. 83 et 85.

privé à s'y ajouter et en étendant les champs d'activités du communautaire au domaine du développement économique. Si plusieurs nomment cette approche, la nouvelle économie sociale (NÉS), il est pourtant flagrant que cette idée est loin d'être neuve. L'historien Martin Petitclerc en situe les origines dans la formation des sociétés ouvrières de secours mutuels de la seconde moitié du dix-neuvième siècle¹⁸¹. L'idée d'instituer un tiers secteur rappelle au jour, les vieilles utopies du corporatisme et de la doctrine sociale de l'Église catholique qui ont marqué l'histoire et la mémoire du Québec¹⁸². Il ne s'agit pas pour autant d'une plate répétition du même. C'est-à-dire que si le projet a été prélevé en partie de la mémoire sociale, il ne peut qu'être transformé en fonction d'une représentation actuelle de la société et de ses problèmes.

Ce qui, selon Favreau et Lévesque, distinguerait la NÉS de l'ancienne économie sociale telle que pratiquée à la fin du XIX^e siècle au Québec ce serait que ses promoteurs visent aujourd'hui à intervenir non plus seulement pour assurer un développement économique favorable à l'emploi avec de bonnes conditions de travail, des protections adéquates et un salaire suffisant, ils entendent de plus développer le contrôle de l'orientation et de la gestion des entreprises par leurs employés. Ces auteurs soutiennent que la nouvelle économie sociale (NÉS) prône un développement économique et social « par et pour » les citoyens. Pour ce faire les organismes communautaires doivent aborder leurs nouveaux partenaires, c'est-à-dire les pouvoirs publics et les entrepreneurs privés locaux, dans un esprit de « participation conflictuelle » et non comme jadis avec un esprit naïf de « bon

¹⁸¹ Martin Petitclerc, « *Nous protégeons l'infortune* » *Les origines de l'économie sociale au Québec*. VLB Éditeur, Montréal, 2007.

¹⁸² Pour Michel Parazelli et Gilles Tardif, « [...] la nouveauté de l'économie sociale réside davantage dans la forme actuelle de ses pratiques que dans sa philosophie, vieille d'un siècle [i.e., la doctrine sociale de l'Église]. », « Le mirage démocratique de l'économie sociale », p. 80; tandis que pour Georges A. Lebel « Une telle conception de la gestion du social sans l'État qui pose la société civile contre l'État constitue l'avatar contemporain des idéologies corporatistes de la première moitié de ce siècle [le vingtième en l'occurrence] », « La reconnaissance de l'économie sociale, ou l'étatisation du communautaire » p. 131. Tirés de Louise Boivin et Marc Fortier, dir., *L'économie sociale, l'avenir d'une illusion*, Fides, Montréal, 1998, p. 55-99 et 101-133.

ententisme ». C'est-à-dire qu'ils devront cibler des objectifs concrets et communs aux partenaires et s'y tenir sans perdre de vue les intérêts divergents qui peuvent être en jeu¹⁸³. Les priorités, en effet, varieront selon les interlocuteurs. La mise sur pied de structures locales de concertation servira de lieu de planification et de négociation des différentes visées des partenaires comme le profit, la création d'emploi, la production de services, le respect des normes syndicales, etc. Ce rôle de médiation serait favorisé par l'entente entre tous sur la priorité du développement local et en s'associant dans une corporation constituée à cette fin. De plus les organismes communautaires et leurs militants devraient investir massivement les structures organisationnelles et exécutives de cet organe de développement local¹⁸⁴. De cette façon l'économie sociale pourrait demeurer inscrite dans la filiation des organismes communautaires autonomes en suscitant l'engagement des citoyens dans la prise en charge de leur milieu, mais s'en distinguerait en instituant pour ce faire un partenariat entre ceux-ci et les dirigeants locaux politiques, corporatifs ou patronaux.

La NÉS participe à un mouvement d'intégration qui était certes bien amorcé depuis la génération des « groupes de services » mais jusque là les organismes communautaires considéraient l'État surtout comme un bailleur de fonds obligé de par son rôle de redistribution. Avant le milieu des années quatre-vingt-dix, l'enjeu de préserver l'autonomie des organismes et leur gouverner par des citoyens bénévoles était centrale aux yeux des porte-parole des organismes communautaires. Toute entorse à ce principe de la part de l'État était taxée d'entreprise de récupération. Les promoteurs de l'économie sociale ne tiennent plus ce discours et en appellent ouvertement à l'institutionnalisation du communautaire en tant que nouveau secteur d'activités économiques. Le pari de la NÉS est que dans cette nouvelle association

¹⁸³ Louis Favreau et Benoît Lévesque, 1996, *op. cit.*, p. 31.

¹⁸⁴ Les stratégies « d'entrisme » sont récurrentes dans l'histoire du mouvement communautaire. Elles sont caractéristiques de groupes minoritaires qui aspirent ainsi à décupler leur influence : le parti communiste, les groupes d'action catholique et l'Ordre de Jacques Cartier pour la première moitié du siècle et par la suite elles sont encore reprises par les groupes « d'extrême gauche » des années 1970.

entre le communautaire, l'État et l'entreprise privée, ce seront ces deux derniers qui se modèleront aux pratiques plus égalitaires et coopératives des premiers, plutôt que le contraire. Dans un récit mythique du communautaire, la NÉS serait son cheval de Troie. Cette gageure se fonde sur le postulat d'un affaiblissement de l'État aux prises avec une crise de légitimité. Il serait devenu le jouet des divers groupes d'intérêts qui à force de « lobby » et de pressions, le pousseraient à *huc* et *illuc* sans qu'il puisse imposer une direction cohérente au développement social. En plus, chez-nous au Québec, l'emprise de l'État sur la société civile serait encore amoindrie par sa division en deux grands paliers de gouvernement. Tout cela doublé d'une mobilisation populaire plus active qu'ailleurs, conduirait à la possibilité de renforcer une « démocratie sociale » fondée sur la reconnaissance de la société en tant qu'agrégats de groupes sociaux et qui serait réalisée par la concertation entre les promoteurs communautaires, leurs vis-à-vis du secteur privé et de l'État. Cela en opposition ou, du moins en concurrence, à une démocratie représentative fondée sur la primauté des droits individuels. Ce modèle suggère aussi l'élaboration de nouvelles règles institutionnelles de manière à permettre une redistribution des biens favorables au développement de l'appropriation associative de certaines activités productives au détriment des règles habituelles du marché capitaliste¹⁸⁵.

La NÉS nous apparaît moins se distinguer du corporatisme social de ces prédécesseurs historiques que ce qu'en disent ces nouveaux promoteurs. Rappelons que le projet de corporatisme social tel que promu dans les années trente au Québec, notamment par l'École sociale populaire, consistait en l'organisation de « corps intermédiaires » intervenant entre l'individu et l'État pour organiser les activités économiques sur la base d'une collaboration des patrons et des employés réunis sur

¹⁸⁵Louis Favreau et Benoît Lévesque, 1996, *op. cit.*, p.186-189. Les auteurs reconnaissent les limites des deux modèles qui dans le premier cas peut déraiper en un gouvernement par sondage des individus et dans l'autre conduire à l'exclusion des personnes qui ne souscriraient pas à des organismes communautaires.

une base sectorielle d'industries différenciées. On voulait ainsi tracer une troisième voie entre d'une part le capitalisme sauvage qui avait conduit à la crise de 1929 et la solution communiste qui, perçue comme son envers, menaçait tout autant l'ordre ou l'harmonie de la société. Or la NÉS se présente elle aussi comme un projet de société alternatif au libéralisme dur ainsi qu'à l'approche conflictuelle de la gauche traditionnelle. Dans sa perspective l'État « post-providentialiste » adopterait un profil bas laissant plus de place à l'auto réglementation des rapports sociaux et économiques entre les propriétaires des moyens de production et la population générale. La cheville ouvrière de cette organisation du social est néanmoins une corporation locale multipartite plutôt qu'une structure ne réunissant que les acteurs d'un champ industriel donné. Dans les deux cas semble se rejouer l'utopie de la formation d'une société consensuelle, elle-même largement inspirée d'une représentation imaginaire de la société québécoise comme fondamentalement communautaire.

2.5 La politique de reconnaissance de l'action communautaire.

La reformulation du vieux projet de l'économie sociale en une NÉS n'est cependant pas le seul apanage du milieu des organismes communautaires. Ainsi, à la veille du processus qui allait conduire à l'adoption d'une Politique de reconnaissance de l'action communautaire au Québec, un rapport du ministère de la Santé et des Services sociaux révélait, que les organismes communautaires étaient devenus des employeurs presque aussi importants que tout le réseau des CLSC. Plus encore, en ajoutant à cette comptabilité celle des heures de travail fournies par les bénévoles du secteur communautaire, on en arrivait à une production deux fois plus grande que celle des CLSC. Toute cette activité n'était pas, comme on pourrait le penser, attribuable à l'État par subsides interposés, puisque plus ou moins quarante pour cent des budgets des organismes communautaires provenait de dons et de diverses

contributions non-gouvernementales¹⁸⁶. Cette prise en compte des organismes communautaires en tant que pourvoyeur de services et d'emplois est certainement à l'origine de la Politique de reconnaissance de l'action communautaire adoptée en 2001 sous le titre de *L'action communautaire une contribution essentielle à l'exercice de la citoyenneté et au développement social du Québec*.

Le tout a débuté en avril 1995 par une déclaration du Premier ministre québécois de l'époque, Jacques Parizeau, qui annonçait la création du Secrétariat à l'action communautaire (SAC), un appareil gouvernemental qui devait être chargé d'appuyer les députés dans la mise sur pied dans chacun des comtés du Québec, d'un programme d'employabilité pour les jeunes. On a dit que le Premier ministre fut, en cette affaire, inspiré par le Carrefour Jeunesse-Emploi de l'Outaouais (CJEO), un organisme de développement économique communautaire qu'il avait visité et dont le travail semblait l'avoir fortement impressionné¹⁸⁷. Mais par-delà ce coup de cœur, le Premier ministre adoptait une position commune à la plupart des autres gouvernants des États occidentaux « post-providentiels ». Ce projet, en effet, se présentait comme une variation sur le thème du démantèlement de l'État providence par la décentralisation de la gestion de ses services rendue possible par l'élaboration d'un partenariat avec les administrations et les organismes privés ou publics des

¹⁸⁶ Jean-Pierre Bélanger, « Les organismes communautaires, une composante essentielle de ce tiers secteur », *Nouvelles Pratiques Sociales*, vol. 12, no 2, 1999, p. 89-102. Cet article est issu d'une recherche menée pour le compte du ministère de la santé et des services sociaux au moment où s'initiaient les travaux qui allaient conduire à l'adoption d'une politique gouvernementale sur les organismes communautaires. Une première version est datée de juillet 1995 et fut à l'époque diffusée de façon restreinte sous le titre *Les organismes communautaires : un secteur de l'économie sociale à consolider et à développer*.

¹⁸⁷ « [...] le Premier ministre du Québec, M. Jacques Parizeau entend parler [du CJEO] par les dirigeants régionaux de son parti [...]. Étant en pleine campagne référendaire, il propose de visiter le CJEO. Lui et son épouse Lisette Lapointe, sont alors conquis par la pertinence de l'organisme [...]», Lucie Beaudoin et Louis Favreau, *Pratiques d'insertion auprès des jeunes au Québec. Itinéraire du Carrefour jeunesse emploi de l'Outaouais : les années d'émergence et d'affirmation (1985-1995)*, Cahier CJEO, no 1, CRDC, Université du Québec à Hull, 2000, p. 22,

localités¹⁸⁸. Les regroupements d'organismes ont réagi assez rapidement à ce qu'ils percevaient comme une réduction de leur mission et une conscription de leurs énergies par l'État¹⁸⁹. En réponse à ces critiques, le gouvernement modifiait le mandat du SAC et en faisait le secrétariat à l'action communautaire autonome (SACA). Celui-ci obtenait aussi un mandat consultatif et pour cela il se dota d'un comité conseil, le Comité aviseur de l'action communautaire autonome (CAACA). Il fut formé par différents regroupements d'organismes communautaires qui se définissaient eux-mêmes comme les représentants de la frange autonome de l'ensemble des organismes communautaires du Québec. Ce Comité était et est toujours formé non seulement par des délégués de groupes actifs en défense de droits mais aussi par ceux de regroupements d'organismes qui dispensent des services dans les domaines de l'éducation, du social et de la santé, de l'hébergement et du logement ainsi que dans celui des loisirs.

La création du CAACA par l'État venait ainsi forcer un peu plus l'intégration du mouvement communautaire aux appareils de l'État. Après avoir favorisé par ses subventions, la formation d'organes de représentation configurés en miroir avec ses propres cadres administratifs, la création dudit CAACA en complétait le réseau en créant pour le mouvement communautaire un porte-parole national et transversal. Or, nous l'avons vu, l'ensemble des groupes avait renoncé à se doter d'un tel organe depuis quelques années déjà. Ce mariage de raison n'est pas allé sans tension. Tout au long du processus qui a suivi, le Comité fut agité par des débats internes où s'opposaient des prises de positions contradictoires à l'égard de la légitimité de sa composition en tant que porte-parole des organismes autonomes. Le CAACA a

¹⁸⁸ Quinze années auparavant, Robert Castel pouvait déjà décrire l'émergence ce nouveau modèle tel qu'appliqué à la gestion des services sociaux et de santé en France : « L'État s'est dessaisi de certaines tâches qui sont aussi bien ou mieux assumées autrement et à un meilleur coût, tout en renforçant son monopole sur la définition des grandes options impératives, la planification de la carte d'ensemble des services et le contrôle a posteriori de la conformité des réalisations aux objectifs qu'il a posés. », *La gestion des risques*, Les éditions de minuit, Paris, 1981, p. 207.

¹⁸⁹ Lucie Beaudouin et Louis Favreau, 2000, *op. cit.*, p. 24.

néanmoins convoqué une première rencontre nationale des organismes communautaires autonomes en novembre 1996 pour y faire entériner par la base, son mandat de représentation. Fort de ce mandat, le Comité était chargé formellement en 1997 de représenter les organismes communautaires autonomes en ce qui avait trait à leurs attentes à l'égard de l'éventuelle politique de reconnaissance et de soutien à l'action communautaire. Deux années plus tard, un Comité interministériel formé sous la responsabilité du SACA produisait un premier projet de politique qui fut publié au printemps de l'année 2000¹⁹⁰. Peu après, à l'automne suivant, le ministre de la Solidarité sociale soumettait cette proposition à une consultation publique qui se révéla plutôt favorable au projet¹⁹¹. Le CAACA présenta ensuite cette proposition à une rencontre nationale des organismes communautaire autonomes, la troisième, qui l'approuvait sous trois réserves : la reconnaissance du CAACA comme porte-parole du mouvement communautaire autonome; la mise en place d'un processus continu de négociation pour l'application et l'amélioration de la politique et son évaluation aux trois ans. Selon le Comité, la satisfaction de ses demandes allaient assurer la préservation de l'autonomie des groupes d'action communautaire autonome, protéger leur approche globale, maintenir leur rôle de transformation sociale, et empêcher que le financement des organismes et de leurs regroupements ne devienne assujetti aux priorités de l'État¹⁹². La politique gouvernementale qui était adoptée au mois de septembre 2001 répondait positivement aux trois demandes du comité.

Cependant, tout en reconnaissant le droit des organismes à définir librement leurs orientations, politiques et approches, la politique les autorise en même temps à

¹⁹⁰ Secrétariat à l'action communautaire autonome du Québec, *Le milieu communautaire : un acteur essentiel au développement du Québec*, SACA Québec, avril 2000.

¹⁹¹ Gérald Larose, *Proposition de politique de soutien et de reconnaissance de l'action communautaire : Le milieu communautaire : un acteur essentiel au développement du Québec, Rapport de consultation publique présenté au ministre de la solidarité sociale, monsieur André Boisclair*, novembre 2000.

¹⁹² Comité aviseur de l'action communautaire autonome, communiqué du 6 juin 2001, *Avis officiel d'appui conditionnel du mouvement communautaire autonome*.

accepter, contre rétribution et sous la forme d'ententes de services, des mandats d'établissements publics. Autrement dit, ces organismes peuvent ainsi mieux assurer leur santé financière mais au prix d'un renoncement, au moins partiel, à une autonomie qui leur est par ailleurs garantie par la loi¹⁹³. Les modifications plus récentes apportées à la loi des services de santé et des services sociaux du Québec renforcent encore cette possibilité d'intégration dépendante à l'appareil d'État. Elle confère aux nouveaux Centre des services sociaux et de santé (CSSS) le mandat de coordonner sur leur territoire, des réseaux de services intégrés qui regroupent tous les fournisseurs de services de ces domaines y inclus les entreprises privées et les organismes communautaires¹⁹⁴. Il devient ainsi légitime de se demander si le mouvement communautaire autonome n'est pas, dans ces circonstances, voué inéluctablement à se dissoudre dans ces nouveaux mandats pour devenir une forme mineure d'établissement public. Si, en effet, le mouvement communautaire autonome se caractérise par un objectif commun de transformation de la « structuration dominante des rapports sociaux »¹⁹⁵, cela devrait théoriquement exclure de leurs pratiques, des ententes de services avec des établissements publics qui en deviendraient les clients et de ce fait, autorisés à commander des services précis pour une population et sur un territoire de leur choix.

Cela étant, le « communautaire autonome » dans sa version « partenariale » pourrait ne se révéler être, aux yeux de l'histoire sociale, qu'un adjuvant « supra-

¹⁹³En conformité avec la Loi des services de santé et des services sociaux du Québec: L.R.Q., chapitre S-4.2, art. 335 : « Un organisme communautaire qui reçoit une subvention en vertu du présent titre définit librement ses orientations, ses politiques et ses approches ».

¹⁹⁴L'article 27 de la loi 25 adopté en décembre 2003 prescrit : « On doit retrouver dans chacun des ces réseaux les activités et les services d'organismes communautaires, d'entreprises d'économie sociale et de ressources privées de son territoire. » L'article 99,5 de la loi 83 adoptée le 30 novembre 2006 précise que l'instance locale (le CSSS) doit les mobiliser et s'assurer de leur participation aux fins de définir son plan clinique. Et, enfin, l'article 99,7 de la même Loi ajoute ; « Afin de s'assurer de la coordination des services requis pour la population du territoire, l'instance locale doit instaurer des mécanismes ou conclure des ententes avec les différents producteurs de services ou partenaires que sont, notamment [...] les organismes communautaires, les entreprises d'économie sociale [...] ».

¹⁹⁵ Paul R. Bélanger et Benoît Lévesque *op. cit.*, 1992, p. 713.

structurel » à un mouvement plus profond de l'économie capitaliste avancée. De ce point de vue, la conquête d'une reconnaissance de l'État pour la contribution sociale des organismes communautaires ne serait rien d'autre que l'institution d'un nouveau modèle de production des services publics, par appel d'offres et par délégation de responsabilités. Plutôt que de faire s'instituer une nouvelle organisation du social, ils participeraient au sauvetage d'un État providence aminci. Mais à l'inverse, avons-nous vu, cette reconnaissance pourrait paver la voie à une plus grande influence de la société civile dans les appareils gouvernementaux en vue de les démocratiser et de les réorienter selon les besoins et priorités perçus par les populations et non plus seulement en fonction des perspectives expertes. On ne peut éviter de reconnaître que l'État, même s'il n'est pas imperméable aux débats sociaux ni tout-puissant, dispose toutefois de plus grandes ressources que les organismes communautaires et auxquelles s'ajoutent aussi les pesanteurs institutionnelles des administrations, des corps professionnels, des syndicats et sans doute aussi la force des habitudes de consommation collective des services publics. Dans ces circonstances la poursuite du projet « communautaire autonome » tient surtout à son inscription dans l'imaginaire social instituant du Québec.

On ne saurait nier toutefois, que les organismes communautaires apparus au Québec au début des années 60 aient participé des grands mouvements de revendication des droits à la participation active, à la remise en question et aux réformes d'institutions sociales majeures, telles que les rapports entre les hommes et les femmes, les adultes et les jeunes, les « normaux » et les déviants ou encore entre le développement technique et la protection de l'environnement.

Mais aujourd'hui, selon Castoriadis¹⁹⁶, ces mouvements sociaux seraient en reflux, et devenus incapables de fonder leurs revendications et leurs pratiques sur une

¹⁹⁶ Cornelius Castoriadis, 1996, *op.cit.*

vision globale de la société. Cette sorte de blocage, au Québec du moins, intervient à un moment carrefour du mouvement communautaire autonome. La reconnaissance spécifique de ce mouvement, sanctionnée par une Politique gouvernementale¹⁹⁷, en marque à la fois le succès et en annonce la disparition en tant que mouvement relativement autonome par rapport aux institutions sociales, puisque désormais il en est devenu une lui-même de par son intégration en bonne et due forme aux appareils de l'État. Dès lors se pose la question du repositionnement des organismes communautaires dans la production et la reproduction du social, ainsi que celle des rapports entre les membres et la direction de ces groupes devenue en partie déléguée d'un tiers, que celui-ci soit l'État ou une autre institution reconnue.

Selon Francis Batifoulier, on observe dans le mouvement français des « *associations d'action sociale* » une même situation. Ces associations se définissent comme des « prestataires d'activités ou de services non marchands » et affichent une visée « politique de transformation sociale »¹⁹⁸. Elles seraient, autant que les groupes québécois, déchirées entre la volonté de fournir aux usagers des services de qualité professionnelle, et celle de les inscrire dans un projet associatif démocratique. Là bas comme ici, un tel enjeu découle des politiques de décentralisation de la gestion des services publics désormais gérés en partenariat avec des administrations locales ou le secteur privé. Ces politiques adoptées par la plupart des États occidentaux depuis les années 1980¹⁹⁹ peuvent s'interpréter comme une solution budgétaire à la hausse des coûts de la production de tels services, mais aussi comme une réponse à la critique des programmes universels et de leur incapacité à répondre aux demandes émergentes de la part de nouvelles communautés identitaires. En déléguant la responsabilité de l'application de ces programmes à des instances locales ou privées,

¹⁹⁷ Gouvernement du Québec, *op. cit.*, 2001. Le mouvement était amorcé bien avant avec les premiers programmes de subventions dédiés aux organismes communautaires depuis le milieu des années 1970.

¹⁹⁸ Francis Batifoulier, « L'association d'action sociale Un modèle en crise? », *Les cahiers de l'Actif*, No 292\293, 2000, p. 23-49, p.25.

¹⁹⁹ OCDE, *Gestion et financement des services urbains*, Paris, OCDE, 1987.

cette nouvelle formule de gestion étatique a la particularité d'exercer une gouverne de l'État moins visible, mais néanmoins tout autant présente que l'était auparavant le modèle « Providentiel ». Ainsi, les organismes communautaires ont-ils accès à des financements éventuellement plus substantiels mais à la condition qu'ils s'engagent à inscrire leurs activités dans le corridor des planifications étatiques, au risque de leur projet social menacé de se voir réduit à la seule production de « bons services ». Enjolras a nommé cette tendance forte des associations, « isomorphisme institutionnel », ce qui signifie leur engagement dans un processus d'abandon de leur projet social fondateur au profit d'une modélisation sur les pratiques et les valeurs dominantes²⁰⁰.

Une situation semblable prévaut dans le monde communautaire québécois. Ellen Corin prévient ainsi les organismes communautaires et alternatifs en santé mentale du danger d'un glissement de leurs pratiques vers le modèle médical, « par contagion de champ ou par recherche de légitimité »²⁰¹. De plus, la participation effective des citoyens dans les organes de direction de nombre d'organismes s'étiole, les réunions du conseil d'administration ou des assemblées générales annuelles ne sont plus guère fréquentées par les membres ou la population visée par leurs activités. Cette désaffection d'une participation de la base associée à la vogue d'engagements individuels multiples et « distancés » caractérise les nouveaux mouvements sociaux; elle favorise, ce faisant, une forme de néo-fonctionnarisation des organismes par l'État, et la formation d'une quasi-élite communautaire. Michel Parazelli propose le terme de « mimétisme adhocratique » pour qualifier la tendance conséquente des dirigeants du mouvement communautaire à négocier avec les

²⁰⁰ Bernard Enjolras, 1996, *op. cit.*, p. 68-69.

²⁰¹ Ellen Corin, « Le paysage de l'alternatif dans le champ des thérapies », dans Yves Lecomte et Jean Gagné (dir.), *Les ressources alternatives de traitement*, RRASMQ\RSMQ, Montréal, 2000, p. 13.

fonctionnaires de l'État une soi-disant « autonomie des organismes communautaires et non de l'action communautaire »²⁰².

Les menaces qui pèsent sur l'originalité, voire la survie du mouvement communautaire dans sa version dite « autonome », permettent paradoxalement d'en définir deux composantes essentielles. Il s'agirait, d'une part, de préserver les acquis de l'émancipation individuelle par rapport aux institutions centralisatrices comme ont pu l'être l'Église ou l'État, et d'autre part, de sauvegarder une solidarité collective assurant la cohésion sociale et la cohérence du vivre ensemble. L'autonomie recherchée exige une pratique de la démocratie directe ou dite autrement, l'appropriation du projet communautaire par la communauté elle-même. Elle suppose par ailleurs une remise en question constante des activités du groupe en vue de le garder en vie et d'éviter qu'il ne se transforme en nouvel appareil normatif délégué de l'État.

Mais par ailleurs, il nous faut souligner que le projet « autonomie », au sens strict, serait une utopie en ce qu'il supposerait une adéquation de la forme légale avec le désir des individus ou des groupes. Être autonome signifierait à la limite pouvoir se donner sa propre loi. Formulée ainsi, la définition de l'autonomie confinerait à un fantasme totalitaire, si tant est que faire sa propre loi et n'obéir qu'à elle, signifie une négation de l'altérité et le refus des limites.

La théorisation de l'institution imaginaire de la société proposée par Castoriadis²⁰³ présente le principe d'autonomie d'une société non pas comme un absolu, mais comme un projet toujours inachevé de formation d'institutions, qui, bien

²⁰² Michel Parazelli, « La coalition des organismes communautaires du Québec (1985-1991) : d'une pratique démocratique à un mimétisme adhocratique », *Nouvelles Pratiques Sociales*, vol. 7, no 1, 1994, p. 111-130, et p. 122.

²⁰³ Cornelius Castoriadis, *Le monde morcelé Les carrefours du labyrinthe III*, Seuil, Paris, 1990, p. 132.

que nécessairement limitatives, facilitent l'accès des individus à la gouverne effective des organes du pouvoir social. Être autonome, c'est sans doute poursuivre la « vérité » subjective ou collective d'un désir. Mais comme l'indique encore Castoriadis, on ne peut être autonome seul. Pour penser l'autonomie il faut avoir été socialisé, et avoir intériorisé le dépôt en soi du sens transmis par les institutions fondatrices du social. On n'est singulier que par rapport à un ensemble. L'autonomie, entendons le ici en termes de liberté, suppose nécessairement le social et une composante d'autolimitation du soi individuel, et du collectif, par la reconnaissance d'une loi commune. Non pas que cette loi soit de facto juste, mais parce qu'elle est le produit d'une délibération à laquelle chacun aura pu participer, et par laquelle chacun pourra travailler à sa modification²⁰⁴. L'autonomie ne peut se concevoir autrement que comme un processus jamais achevé. Le principe d'ordre et de continuité qui fonde l'institution d'une société relève d'un consensus social provisoire, constamment et consciemment renouvelé. Une société autonome reconnaîtrait dans ses institutions ses propres œuvres et s'attacherait à les garder ouvertes au changement²⁰⁵. On peut reconnaître dans cette position théorique une conception assez proche, du moins dans les contenus discursifs, de la revendication d'autonomie émanant des organismes communautaires

Le mouvement communautaire québécois a son histoire propre²⁰⁶ dans laquelle se serait construite sa culture particulière avec ses modèles participatifs de gestion du travail et ses valeurs de convivialité et de démocratie, le démarquant du productivisme et du techno-bureaucratisme des organisations publiques et privées. Les organismes communautaires émergeraient directement de l'initiative de citoyens qui décident d'intervenir sur un problème collectif donné. À partir de là, le groupe

²⁰⁴ Cornelius Castoriadis, 1996, *op. cit.*, p. 219.

²⁰⁵ Cornelius Castoriadis, « Pouvoir, politique, autonomie », 1990, *op. cit.*, p.113-139 et 1996, *op. cit.*, p.196.

²⁰⁶ Lorraine Guay, *Pour un mouvement communautaire citoyen*, Regroupement des organismes communautaires des Laurentides, Saint-Jérôme, 1999, p.72-75.

formé serait responsable de ses orientations et de ses pratiques. Loin de se contenter de compléter les services offerts par l'État, les organismes communautaires autonomes se caractériseraient par une offre de services autre, dite « alternative » aux services des institutions publiques.

Or il se trouve que dans le domaine de la santé et des services sociaux, l'État demeure être leur principal bailleur de fonds. Cela soulève la contradiction entre le projet de ces organismes de se constituer comme un secteur d'activités sociales autonomes au sens propre et le fait de devoir être reconnu pour obtenir les subsides nécessaires au financement des activités visées, selon les critères d'une institution supérieure.

Le mouvement populaire et communautaire, tel qu'il est apparu à partir des années 1960 a participé à la laïcisation et à l'institutionnalisation de pratiques sociales auparavant plus ou moins prises en charge par l'Église, la famille ou des solidarités traditionnelles des communautés. Les organismes communautaires ont porté de nouvelles demandes sociales d'autogestion des services publics qui se sont, surtout à partir de la fin des années 1970, confondues avec un projet étatique de décentralisation des missions sociales, éducatives et de santé en un double mouvement de rationalisation des structures locales et d'institutionnalisation de la participation²⁰⁷. De là une évolution paradoxale du mouvement communautaire autonome où s'entremêlent les discours anti-étatique et autogestionnaire avec ceux de la participation ou du partenariat avec l'État dans un projet de renouvellement de l'État providence²⁰⁸. Cela met en jeu, d'une part une idéologie plutôt radicale qui remet en cause la légitimité des

²⁰⁷ Gérard Divay et Jacques Godbout, *La décentralisation quelques expériences montréalaises, 1970-1977*, INRS-Urbanisation, Montréal, 1979, p. 27.

²⁰⁸ Favreau et Lévesque, 1996, *op. cit.*, p. 189-192.

rappports sociaux de domination et d'autre part, un autre qui inscrit son projet dans une perspective plus souple de concertation et de négociation avec les institutions qui sanctionnent ces mêmes rapports de pouvoir. Cette tension entre des visées conservatrices et d'autres plus innovatrices est, nous l'avons vu, typique de l'imaginaire instituant de toute société.

Or, la mise en récit du mouvement communautaire autonome en forge une mémoire collective qui situe cette tension dans une trame historique « évolutionniste » qui, partant des années 1960, fait des premiers les ancêtres des seconds. Il s'agit pourtant d'une fiction dans la mesure où les groupes dits « de service » ont côtoyé les groupes de pression très tôt au début des années 1970²⁰⁹. On pourrait objecter qu'alors ces groupes de service n'étaient plus que des survivants d'une époque révolue, cependant une recherche menée entre 1973 et 1974 par Godbout et Collin auprès des groupes de citoyens de Montréal en arrive à la conclusion inverse dès le début des années 1970 ce « [...] sont des organismes qui fournissent aux citoyens des services reliés aux services sociaux ou aux différents problèmes de la vie quotidienne.[...] Il est donc clair que, [...] la tendance “service” a nettement pris le dessus sur la tendance plus “politique” »²¹⁰. Ce qui apparaît, c'est que la version « révolutionnaire » au sens de conquête des pouvoirs de l'État, n'a jamais véritablement trouvé preneur dans les communautés québécoises. Les comités de citoyens des premières heures avaient déjà la forme de groupes éphémères voués à des revendications précises et pratiques. Ils ressemblaient déjà à ce que nous avons décrit comme des nouveaux mouvements sociaux, témoignant déjà du déplacement des enjeux de domination qui dans la période

²⁰⁹ Godbout et Collin, 1977, *op. cit.*, p. 26-29. Les auteurs rapportent un relevé effectué avant 1974 dans cinq quartiers de Montréal où les groupes de service étaient plus nombreux que les groupes de pression. Ces derniers étaient cependant mieux connus du public à cause de leurs activités de sensibilisation et de revendication, mais aussi à cause de leurs animateurs sociaux, professionnels et universitaires, habiles à expliquer et promouvoir leurs actions.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 115.

de l'État-providence sont passés de la sphère productive vers celle de la reproduction comme le contrôle de la santé, de la culture ou de l'éducation.

La période des années 1960 à 1970 nous apparaît être moins celles d'une nouvelle mobilisation des communautés de base de notre société que celle de la reformulation des priorités traditionnelles du Canada français : la préservation de sa vie communautaire et de sa culture. Nous aurons aussi noté que par delà le pragmatisme « laïc » affiché de ce mouvement communautaire, persiste un engagement moral ou un ethos qui se démarque peu des engagements jadis menés sous la direction d'une Église. Ainsi pouvons-nous lire dans un manuel de la Ligue ouvrière catholique canadienne datée de 1947 que la technique de l'action catholique spécialisée se fonde sur l'intervention de milieu. Le milieu y est défini comme l'ensemble des conditions de vie, de travail, de logement, de salaire et de loisirs qui entourent la personne et qui est tributaire de son métier, de son niveau d'éducation et de son lieu de travail. Il regroupe des gens qui vivent « *la même vie* » et partagent des « *difficultés communes, tant matérielles que morales* » ce qui favorisent leur solidarité et leur aptitude à trouver des solutions concrètes à leurs problèmes. L'objectif conséquent de l'action catholique spécialisée était donc de susciter dans ses milieux la fierté d'avoir des chefs issus de leurs rangs, de se sentir organisés et capables d'améliorer leurs conditions²¹¹. Comparons ces principes de bases qui inspiraient cette méthode Lociste : « Entre eux, par eux, pour eux ; voir juger, agir ; formation à l'action par l'action »²¹² avec ceux énoncés dans le cadre de référence et pratiques de l'organisation communautaire de 2003 :

L'organisation communautaire vise un changement d'attitude ou de perspective des personnes affectées par un problème social, de façon à ce que ces personnes soient en mesure d'agir sur la situation problématique. [...] La

²¹¹ Mme Claire Aubin et autres, *La L.O.C. canadienne mystique et technique*, Montréal, Fides, 1947, p.177-181.

²¹² *Ibid*, p. 177.

démarche de base en intervention communautaire repose essentiellement sur le processus circulaire du voir – juger – agir – réviser, aussi présenter sous la forme préparation - réalisation – évaluation²¹³.

Ainsi se trace un premier « filon » qui nous conduira du travail de mobilisation des paroissiens de la Nouvelle-France par leurs curés et notables pour combattre les « sauvages », le froid, la maladie ou la famine jusqu'à l'action communautaire locale stimulée par des fonctionnaires de l'État en passant par le travail de milieu des mouvements catholiques de la première moitié du siècle dernier. Cette piste est celle du travail instituant de la société québécoise sur elle-même. Cet imaginaire instituant est nécessairement paradoxal, progressif/régressif et discontinu puisqu'il est questionnement sur le « à faire » de la société. L'interrogation éthique à la source de l'institution continue du social est diffuse, et présente au moins tacitement dans l'orientation de toutes les activités humaines. Celle-ci sera plus facilement repérable par le surgissement d'associations explicitement vouées à la mise en chantier de réformes sociales que ce soit pour affronter des problèmes imprévus par l'institution héritée ou pour tenter de la maintenir en l'état.

²¹³ René Lachapelle (sous la direction de), 2003, *op. cit.*, p. 44 et 51.

CHAPITRE III

DE L'ANCIEN RÉGIME À LA NOUVELLE-FRANCE

L'enfant est marqué par les rêves, les projets du milieu adulte dont il est issu; il en va un peu de même des colonies. Elles dépendent du colonisateur, de son économie, de ses politiques, mais aussi de ses imageries.

Fernand Dumont²¹⁴

Les organismes communautaires autonomes du tournant du XXI^e siècle québécois ne constituent pas une génération spontanée. Avant eux, il y eut bien d'autres formes associatives, celles-ci comme ceux-là, avaient la prétention de changer le monde en tout ou en partie. Néanmoins, dire cela ne signifie pas que rien de neuf n'apparaît sous le soleil. L'émergence des Comités de citoyens au début des années 1960 est certainement une manifestation de la reconfiguration de l'imaginaire social du Québec que sanctionne la Révolution tranquille. Mais comme tout changement social, celui-ci intervint dans un monde qui tenait déjà ensemble et à partir duquel les changements pouvaient prendre sens. Les slogans politiques du Parti Libéral du Québec, maître d'œuvre de cette « révolution », en témoignent. Sa campagne politique victorieuse de 1960 se mène sous le slogan « *C'est le temps que ça change* » mais deux années plus tard c'est sous celui de « *Maître chez nous* », aux relents groulxistes, qu'il retourne aux urnes pour renflouer son autorité alors qu'avec le projet de nationalisation d'une douzaine de compagnies d'électricité, il s'apprête à bousculer les intérêts de la bourgeoisie canadienne. Ainsi le projet d'implantation

²¹⁴ Fernand Dumont, 1993, *op. cit.*, p. 23.

d'une rationalité gestionnaire « froide » a pu s'étayer sur un discours « chaleureux », sinon racoleur, de réalisation du destin mythique des électeurs²¹⁵. Le publicitaire du Parti avait compris que même si les anciennes références devenaient contestées elles demeuraient néanmoins les assises sans lesquelles un nouveau « faire être » de la société ne pouvait se déployer. Castoriadis écrit:

La société instituée ne s'oppose pas à la société instituante comme un produit mort à une activité qui l'a fait être; elle représente la fixité/stabilité relative et transitoire des formes-figures instituées dans et par lesquelles seulement l'imaginaire radical peut être et se faire être comme social-historique²¹⁶.

Cette stabilité des institutions et des représentations sociales qui les soutiennent est nécessaire à la communication sans laquelle la société ne pourrait tout simplement pas exister. De cette manière l'imaginaire radical, essentiellement privé, est bridé ou même refoulé et il faut qu'il le soit parce qu'il est fondamentalement asocial, animé par l'attraction totalitaire ou monadique du sujet. Mais il est un autre destin possible à cette attraction que nous pouvons qualifier de mortifère. Ce serait celui de sa sublimation entendue comme déplacement de la recherche individuelle du plaisir sur des objets socialement partagés ou partageables. L'un n'exclut pas l'autre écrit encore Castoriadis : ce sont « [...] des répartitions de l'énergie d'investissement entre des représentations anciennes et des représentations/significations altérées et nouvelles »²¹⁷. L'imaginaire instituant pourrait ainsi se définir comme la socialisation de l'imaginaire radical en ce qu'il opère constamment dans le stock du déjà institué une répartition entre ce qui est à rejeter/oublier et ce qu'il faut maintenir au moins

²¹⁵ Dans son autobiographie, René Lévesque qui fut le ministre parrain de cette réforme écrit que ce slogan était « peut-être un peu fort [...] Maître d'un grand secteur d'accord, mais maître tout court, maître pour ainsi dire tous azimuts? [...] ce slogan hyperbolique m'inspirait un certain malaise, qui ne s'est jamais dissipé complètement » René Lévesque, *Attendez que je me rappelle*, Québec/Amérique, 1986, p. 239.

²¹⁶ Cornelius Castoriadis, 1975, *op. cit.*, p. 496.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 423.

pour un temps, afin qu'il y ait suite du monde. Cette analogie entre le psychique et l'univers social incite à une stratégie de recherche compréhensive d'un phénomène culturel comme le mouvement communautaire contemporain qui consistera à fouiller dans la mémoire collective des traces et des références anciennes qui bien qu'ignorées dans sa représentation sont encore présentes mais remaniées dans ses projections actuelles.

Une telle stratégie était proposée par l'historien Claude Galarneau²¹⁸ pour mener à bien le projet de compréhension du phénomène religieux au Canada français. Il proposait d'en faire débiter le programme de recherche par l'étude de la pré-histoire européenne du Canada. Cette rétrospection visait à mettre au jour « *l'outillage mental* » qu'avaient apporté avec eux les fondateurs européens et cela en particulier pour ce qu'il en fut de leur mentalité religieuse. Une telle stratégie de recherche se justifie, affirmait cet auteur, d'abord parce que la compréhension des sociétés passe par celle de leur mentalité, de leur structure ainsi que par les phénomènes de longue durée comme celui de la religion, qui en est un à n'en pas douter précisait-il, et ensuite parce que: « Le Canada est d'abord dans l'évolution historique du monde un épiphénomène et non un produit de génération spontanée »²¹⁹. Dans l'ouvrage cité en exergue, *Genèse de la société Québécoise*, le sociologue Fernand Dumont adopte une position semblable, se préoccupant du phénomène culturel plus global, il élargit sa perspective à l'ensemble des institutions françaises du XVII^e siècle. Il en présente les origines et en identifie les grands traits formateurs. Il s'agirait en quelque sorte d'isoler des mouvements instituants de la France des XVI^e et XVII^e siècles tels qu'ils se sont imposés comme monde commun en Nouvelle-France. Ces nouvelles institutions procédaient, écrit-il, d'une « décomposition de la culture médiévale »²²⁰. Il ne s'agit pas d'un remplacement

²¹⁸ Claude Galarneau, 1956, *op. cit.*

²¹⁹ *Ibid*, p. 36-37.

²²⁰ Fernand Dumont, 1993, *op. cit.*, p. 23.

abrupt de nouvelles formes d'organisation et d'entendement du social. Le bourgeois, avons-nous vu avec Halbwachs, n'apparaît pas subitement et déjà revêtu de ses habits d'entrepreneur libre mais d'abord comme un quasi noble. De même que l'autonomisation du pouvoir civil par rapport au pouvoir religieux se fera en se confrontant à l'origine divine de son autorité temporelle. Les motifs militaires et économiques qui animent les mouvements d'exploration et de colonisation du nouveau monde s'entremêlent à d'autres qui sont ceux de l'évangélisation des « sauvages » et de l'établissement d'une société nouvelle qui comme dans un futur antérieur recréerait une cité unanime à l'image du mythe de l'Église primitive. Ces modèles appartiennent à ce que Fernand Dumont décrit comme une alchimie où le « mythe inspire l'utopie, qui pourtant le contredit »²²¹, en d'autres mots sous le couvert d'une apparente continuité la nouveauté s'installe. Cette « ruse » de l'imaginaire instituant est nécessaire parce que l'établissement d'un nouvel univers de significations ne peut apparaître que par le réaménagement des significations déjà disponibles que, certes il réorganise et réinterprète de manière à susciter d'autres significations. Ainsi, Dumont trouvera un exemple de ces transpositions dans la justification que donne Lionel A. Groulx à son nationalisme qui présente le projet utopique des fondateurs de Montréal comme la réalisation d'une identité qui aurait été mise à mal par la conquête²²². L'utopie de la Nouvelle-France deviendra ainsi le mythe fondateur de la société canadienne française de la première moitié du vingtième siècle.

Ce retour à la Nouvelle-France et même jusqu'aux prémisses de sa fondation vise à mettre en lumière quelques formes matricielles des représentations sociales de la culture québécoise ou canadienne française qui pourront nous éclairer sur ses appréhensions possibles de l'association et du changement social. Il s'agirait de pister

²²¹ *Ibid.*, p. 35.

²²² *Ibid.*, p. 57.

des règles de la «grammaire» de son imaginaire particulier, lesquelles auront pu par la suite se «décliner» dans des projets variés et même contradictoires. Nous tenterons d'abord de cerner à gros traits quels pouvaient être la mentalité des premiers arrivants en Nouvelle-France. De quel monde étaient-ils issus ? Comment pouvaient-ils percevoir les relations entre le peuple et l'élite et quelle place pouvait prendre l'idée de former des regroupements affinitaires, non strictement familiaux dans cet univers ? Nous intéressant ensuite de plus près à la Nouvelle-France, notre préoccupation sera celle de voir à quelles adaptations cette culture importée aura eu à s'astreindre pour préserver sa viabilité dans les conditions de la colonie.

3.1 Avant la Nouvelle-France, quelques repères sur la formation de l'imaginaire des premiers colons

À l'époque de la découverte et de la fondation du Canada, la France est marquée par le paupérisme dans les campagnes. Les techniques traditionnelles d'agriculture ne permettent plus une production suffisante pour nourrir la population européenne, ce qui est à la source des famines et des épidémies plus ou moins endémiques qui frappent les populations du XVI^e et XVII^e siècles. Ces ponctions « naturelles » dans la population ne permettent pourtant jamais le redressement de la situation économique et sociale. C'est que les innovations du mode de production agricole que l'on initie à l'époque, comme le métayage et la spécialisation agricole, défont aussi les équilibres traditionnels qui existaient entre maîtres et paysans, ainsi qu'entre la ville et la campagne. La misère se déploie sur toute l'Europe. C'est dans ce contexte que surgissent les révoltes paysannes ou « jacqueries »²²³. La pauvreté ne peut plus être seulement considérée comme un problème moral que l'on traite par la

²²³ Bronislaw Geremek, *La potence ou la pitié, L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, Gallimard, 1987. Au cours de la première moitié du XVI^e les révoltes paysannes ou des pauvres urbains succèdent aux périodes de mauvaises récoltes et donc, de famine et d'inflation, à peu près à tous les deux ans.

charité ou la pénitence. Ainsi, un exemple, lorsqu'en 1529, le peuple lyonnais se soulève contre la vie chère, les débordements de la « Grande Rebeayne » atteignent indistinctement les autorités municipales, les riches bourgeois et le clergé dont des possessions sont attaqués et mises à sac. La révolte est étouffée, mais les protestations reprennent dès l'année suivante. Puis, les mauvaises récoltes et la peste s'abattent sur la ville. La région est dévastée et bientôt Lyon devient le refuge de tous les miséreux qui battent la campagne de ses alentours. On craint une nouvelle rébellion et on met en place des mesures temporaires pour l'éviter. Mais la situation semble s'installer à demeure, alors : « [...] un "groupe de pression" se forme en ville, exigeant la création d'une institution permanente, chargée de l'assistance sociale, et qu'il soit procédé à une réforme radicale du système hospitalier»²²⁴. Il s'agit d'une association formée par des notables catholiques et protestants. À leur demande, les autorités municipales mettront sur pied une institution, l'Aumône générale provisoire, pour pallier la situation et ainsi éviter de nouvelles rébellions. Deux années plus tard, en 1534, l'année même du voyage de Jacques-Cartier, le groupe obtiendra sa transformation en une structure permanente calquée sur un organisme semblable déjà sis à Paris, le Bureau des pauvres. Le modèle sera éventuellement transplanté en Amérique avec certaines modifications, comme on le verra.

La même année un autre événement marque l'époque. La nuit du 17 ou du 18 octobre les convertis de la nouvelle religion protestante ont placardé tout Paris d'affichettes dénonçant la messe. On dit que François 1^{er} en retrouve même une dans son crachoir personnel²²⁵. Dès lors il amorce une politique répressive qui se justifie de la multiplication des hérésies. Les affrontements dégèneront en guerres de religions. Le protestantisme combattu s'était constitué en réaction à un catholicisme qui donnait des signes de décadence. On reprochait à l'Église sa collusion avec les

²²⁴ Bronislaw Geremek, 1987, *op. cit.*, p. 214.

²²⁵ Philippe Wolf, sous la direction de, *Histoire des protestants en France. De la réforme à la Révolution*, Éditions Privat, Toulouse, 2001.

pouvoirs civils et sa participation aux guerres. On se scandalisait de sa richesse. Le haut clergé n'était plus formé que de nobles ayant acheté leurs charges tandis que le bas clergé demeurait pauvre et laissé sans formation théologique. La vente des indulgences était devenue davantage une source de profits pour l'Église qu'un encouragement à la piété.

De son côté, l'Église dénonçait l'apparition de pratiques superstitieuses dont les exagérations menaçaient l'autorité et le contrôle ecclésiastique sur les masses de fidèles. Le Concile de Trente (1545-1563) fut la réponse de l'Église catholique aux critiques dont elle était l'objet et à l'hérésie galopante qu'elles suscitaient. Nous pouvons là déceler deux fils de la logique instituante à l'œuvre, l'imaginaire radical qui s'exprime au travers la formation des multiples « alternatives » à la religion institutionnelle et le recours de l'Église à un imaginaire religieux fondateur pour en récupérer la pulsion aux fins de sa propre pérennité. Aux revendications d'un retour aux Écritures qu'exprimaient les réformateurs protestants, ce concile opposa un resserrement des fidèles autour de leur Église. On promut une religiosité plus austère :

[...] l'Église va défendre au laïc tout ce qui serait susceptible de lui donner des opinions personnelles en matière de religion, proscriera la langue vulgaire et, sans interdire la Bible, comme le prétendent les protestants, n'en encouragera pas la lecture²²⁶.

En France l'imposition des directives du Concile tarde de près de cinquante années, nous indique Galarnau²²⁷. Les guerres de religion entre protestants et catholiques qui sévissent en France de 1562 à 1598 préoccupent certainement plus le pouvoir royal que la sanction du Concile. La situation dénoncée par Rome perdure

²²⁶ Mme Jacques Fichet, « Histoire du laïc dans l'Église », tiré de *Le rôle des laïcs dans l'Église*, Carrefour 1951, Université de Montréal, Fides, Montréal, 1952, p. 26.

²²⁷ Claude Galarnau, 1956, *op. cit.*, p. 27.

jusqu'au début du XVII^e siècle, alors que le roi rappelle les Jésuites bannis par le Parlement de Paris depuis 1594. Ce seront les grands artisans de la rénovation religieuse en France, écrit encore Galarneau et ceux-là multiplieront les collèges pour former l'élite aristocratique ou bourgeoise. « Pour l'éducation des masses, les missions et les confréries naissent partout »²²⁸.

L'Église combat ainsi les hérétiques qui ne se présentent plus comme de simples infidèles, mais en tant que membres de nouvelles Églises. L'unicité de la référence est mise à mal et par là aussi celle de l'ordre. Les règles de conduites et les croyances sont « *désorbitées* » par des « *pesanteurs sociales* » qu'exprime la multiplication des réinterprétations du christianisme et la naissance conséquente de nouvelles Églises. Cela signe un détachement de la conscience religieuse ou de la foi par rapport à ses représentations institutionnelles que ne peut tolérer l'Église catholique. Dès lors assiste-t-on, selon Michel de Certeau, à la formation, de deux valences de la Contre-Réforme : d'abord la valorisation de la pratique en forme de signes patents de la religiosité rendue visible par ses œuvres et ses missions et ensuite une reconquête des fidèles par la diffusion du savoir religieux. Cela expliquerait la politisation des institutions religieuses qui par leur investissement dans le social concret s'intéressent et se moulent progressivement aux règles civiles des nations. En même temps l'imaginaire radical ou totalitaire libéré par la mise en question de la référence religieuse, centrale dans l'imaginaire médiéval, innerve la formation de courants athées et la prolifération des mystiques et des pratiques superstitieuses comme la sorcellerie en particulier.

- C'est dans ce contexte qu'apparaissent de nouvelles confréries, « *cercles de dévots* » ou « *corps mystiques* », ce sont des sociétés privées qui sous le sceau du secret, quoique relatif, nous le verrons, promeuvent le retour à un ordre chrétien du

²²⁸ *Ibid.*, p. 28.

monde. Elles regrouperont bientôt des membres de différents corps sociaux; du clergé, de l'aristocratie et de la bourgeoisie en formation. Cette grande restauration catholique de la France sera soutenue par Louis XIII et sa mère. Mais la collusion du pouvoir civil avec l'Église catholique revêt un aspect paradoxal. L'appui royal à la reconquête de la société civile par l'Église, pourrions-nous dire en des termes contemporains, permettra en fait au Roi d'occuper progressivement le terrain en place de celle-ci. La dilution de la référence dogmatique et doctrinaire de l'Église que provoque l'apparition des hérésies stimulées elles-mêmes par l'épuisement du cadre normatif médiéval, laisse un vide normatif que pourra compenser l'État²²⁹.

Mais auparavant, attardons-nous à une autre pièce plus ancienne encore de l'héritage français que sont les communautés de métier, lointains ancêtres des associations et des syndicats. Le travail d'autonomisation de ces corps sociaux en France s'étale sur un temps très long et dont les origines remontent jusqu'à la conquête de la Gaule par les Romains. La tradition orale aurait par la suite assuré avec plus ou moins de continuité la transmission des savoirs et des règles de plusieurs métiers en France. Néanmoins, les premières traces écrites de ce que l'on allait éventuellement nommer les corporations de métier appartiennent au XII^e siècle. Une des sources d'informations les plus riches à ce propos est néanmoins plus tardive : *Le livre des métiers* rédigé par le prévôt de Paris, Étienne Boileau, en 1268. Selon le résumé de l'ouvrage présenté en introduction de sa réédition datée de 1879²³⁰, le premier groupe professionnel à consigner ses règlements dans une charte serait celui des Bouchers en 1182. C'est à partir de cette époque que les autorités commencent à

²²⁹ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, 1975, réédition Folio. En particulier les chapitres IV et V, « L'inversion du pensable. L'histoire religieuse du XVII^e siècle » p. 154-177 et « La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVII^e - XVIII^e) » p. 178-241.

²³⁰ René de Lespinasse, « Introduction », tiré de : René de Lespinasse et François Bonnardot, *Les métiers et corporations de la ville de Paris XIII^e siècle. Le livre des métiers d'Étienne Boileau*, Paris, Imprimerie nationale, 1879, p. I-CLIII.

établir des actes concernant ces communautés de métiers en tant que « *personnes morales* ».

Ce sont des groupes hiérarchisés avec à leur tête les maîtres qui possèdent les ateliers et un droit exclusif de pratique et de transmission du métier. Ils peuvent être nommés ou élus au poste de juré de la corporation ce qui équivaut à peu près à un rôle de syndic chargé de faire s'appliquer les règles du métier et d'en sanctionner les membres contrevenants. Viennent ensuite les valets qui forment la majorité des hommes de métier. Ceux-ci ont complété leur apprentissage mais sans en obtenir la maîtrise. Ils peuvent parfois accéder à un rôle de juré mais en général, ils n'ont qu'un droit de pratique et ne peuvent l'exercer qu'en tant qu'engagés d'un maître. Au plus bas échelon se trouvent les apprentis qui en échange de leur travail reçoivent toute la formation technique et éthique du métier qu'ils aspirent à maîtriser à leur tour.

Vingt-cinq des cent communautés de métiers répertoriés par Boileau au milieu du XIII^e siècle à Paris, étaient sous la tutelle de nobles seigneurs. Ces nobles exerçaient pour celles-là le rôle de grand maître de la communauté auprès duquel on devait acheter le droit de pratique. Ce titre était conféré par le Roi qui pouvait aussi le retirer. Le grand maître bénéficiait souvent en plus d'un «droit de prise » c'est-à-dire d'un privilège d'achat au prix coûtant, le privilège d'encaisser pour son compte une partie des amendes imposées aux artisans qui désobéissaient à l'un ou l'autre des règlements de sa corporation.

Cependant la majorité des métiers étaient « *francs* », c'est-à-dire que l'on n'avait pas à payer un droit au seigneur ni au Roi pour pouvoir l'exercer. Néanmoins leur autonomie était limitée puisque toutes les pratiques libres étaient en dernière instance sous le contrôle royal par l'entremise du prévôt de la cité. Outre leurs fonctions administratives et de contrôle du marché, ces corporations ou communautés de métier présentaient déjà une dimension sociale. Certaines pratiquaient « *l'aumône*

du mestier » à partir d'une sorte de caisse de secours destinée au financement de l'apprentissage d'enfants pauvres ou pour venir en aide aux membres de la corporation tombés dans la misère en raison de leur âge ou par suite de mauvaises affaires. Les plus riches corporations offraient aussi des dons en nature aux pauvres des hôpitaux ou des prisons²³¹.

David Levack²³² évoque pour sa part l'enrôlement de laïcs aux associations spirituelles de piété et de charité parrainées par l'Église catholique dès les débuts du XI^e siècle avec la formation de la confrérie de l'Assomption de la Sainte-Vierge à Paris. La formule se déploiera par la suite telle quelle, mais connaîtra un essor certain par la suite de sa liaison avec les corporations de métiers. Le nom de « confrérie » sera l'appellation que se donneront les corporations lorsqu'elles interviendront en secours à leur membre, viendront en aide aux pauvres de la cité ou qu'elles participeront à des fêtes religieuses: « L'organisation charitable établie sous le nom de Confrérie, en était à ses débuts au milieu du XIII^e siècle »²³³. Ce serait en vue de participer à la procession annuelle de la Fête Dieu, une pratique instaurée par l'Église à partir de 1246, que les associations de métiers se seraient mises ainsi à se doubler de confréries pieuses. Mais l'enjeu de cette participation des hommes de métier aux processions de l'Église n'était certainement pas que de souscrire à un devoir religieux. La Fête Dieu est plus qu'un exercice pieux. Elle est en quelque sorte une symbolisation des cadres sociaux de la cité médiévale²³⁴. La procession solennelle

²³¹ Il y aurait néanmoins dès le milieu du XII^e siècle une « société de laïcs à faibles revenus, la confrérie de Saint Gilles qui, s'était consacrée sans obligation légale ou ecclésiastique » à l'entretien de l'hôpital de La Flèche; Henri Béchar, *Les audacieuses entreprises de Le Royer de la Dauversière*, Éditions du Méridien, Montréal, 1992, p. 30.

²³² *La confrérie de Sainte-Anne à Québec: Tricentenaire 1657-1957*, Québec, Sainte-Anne de Beaupré, 1956.

²³³ Lespinasse, 1879, *op. cit.*, , p. XCVIII.

²³⁴ Nous pourrions dire qu'elle est un lieu de mémoire au sens où l'entend Pierre Nora, une fête ou une commémoration « Présentation », p. VII, ou de « Toute unité significative, d'ordre matériel ou idéal, dont la volonté des hommes ou le travail du temps a fait un élément symbolique du patrimoine mémoriel d'une quelconque communauté », « La fin de l'histoire-mémoire », p. 20, tirés de *Les lieux de mémoires*, Tome I, Gallimard, Paris, 1984.

exprime aussi l'ordre de la cité et il importe assurément pour ces communautés relativement jeunes et au statut encore précaire d'en faire partie. Cette « fonction » expressive est certainement une composante sinon distinctive du moins essentielle, dans le processus d'institution d'un groupe social ou pour l'obtention de son « *droit de cité* ». Ainsi ces corporations célèbrent leur patronage par une grande messe et un banquet annuel. Or, assez souvent, semble-t-il, ces banquets tournaient au désordre et échappaient au contrôle des prêtres et de la hiérarchie ecclésiastique. À la fin du Moyen-âge, l'Europe comptait des milliers de ces confréries. La tradition s'en est maintenue longtemps.

C'est sur ce fond et sous l'inspiration du Concile de Trente que naissent à la fin du XVI^e siècle de nouvelles confréries unifiées comme celles du Saint-Rosaire ou du Saint-Sacrement et qui, cette fois, regroupent les élites et non plus les artisans. C'est d'ailleurs en vue de resserrer la gouverne de ce vaste mouvement, pour y infuser plus d'esprit religieux et pour en éviter les excès profanes, que le Pape Clément VIII aurait émis la constitution *Quaecumque* de 1604. Tout en approuvant la participation des laïcs aux confréries, le pontife exige dès lors qu'elles reçoivent désormais une approbation ecclésiastique pour leur fondation. L'Église post-tridentine se méfie des accents superstitieux que prennent ses manifestations populaires de la foi et qui ainsi échappent à son contrôle. L'Église semble néanmoins reconnaître les besoins et les goûts de ses fidèles pour les rassemblements et les manifestations ostentatoires en les autorisant pour établir leur fidélité à une nouvelle religiosité. Ces confréries recrutent parmi la noblesse, la bourgeoisie et le clergé. Si celles-ci sont parfois fondées à l'instigation de laïcs, elles demeurent encore sous l'autorité ecclésiastique. L'Église se réserve d'ailleurs le droit d'en autoriser la fondation. Elle supervise la rédaction des règlements et désigne le prêtre qui en assurera la

direction²³⁵. Malgré cet encadrement ecclésiastique assez serré, elles seront à l'origine d'une participation du laïcat dans l'apostolat et ce que l'on nommera beaucoup plus tard, l'action sociale de l'Église²³⁶.

Parmi celles-ci, la Compagnie du Saint-Sacrement de l'Autel, sur laquelle nous comptons nous attarder, fut fondée en 1629²³⁷ :

Le fondateur de la Compagnie, Henri de Lévis duc de Ventadour, pair de France, lieutenant du roi au Languedoc et vice-roi du Canada, avait eu, dès 1627, l'idée qu'une telle association servirait à la promotion de la gloire de Dieu par l'application de la réforme ecclésiastique commencée avec le concile de Trente et poursuivie par le pape Pie V²³⁸.

Cette nouvelle société a pour originalité d'allier l'action militante autant sur le terrain moral que sur celui du social. Mais plus encore, ce qui distingue cette Compagnie des autres mobilisations semblables de la part des élites sociales qui, comme à Lyon un siècle auparavant, militaient pour des réformes de l'assistance, c'est, écrit Dumont, qu'elle va durer. Cette confrérie n'est pas la seule de son époque mais elle est quand même exemplaire de par « [...] l'ampleur de son action et par ses ramifications sociales »²³⁹. On peut ainsi voir dans son parcours de près de quarante années, se mettre en œuvre des linéaments d'un mouvement organisateur de l'action

²³⁵ Marie-Aimée Cliche, *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France, comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*, Presses de l'Université Laval, Québec, 1988.

²³⁶ Dans un texte de 1951 introductif à un colloque du Centre catholique des intellectuels canadiens, on retrace l'histoire de la place des laïcs dans l'Église. À l'origine, il y avait peu de distance entre les laïcs et les prêtres. L'assemblée des fidèles pouvait même choisir les évêques et parfois même le pape. Mais à partir du décret de Grégoire VII en 1075 le laïcat fut définitivement exclu de cette fonction dans le but de protéger l'autonomie de l'Église par rapport aux pouvoirs civils. Dès lors le sens du mot laïc en est venu à signifier « soustrait à l'église », puis à y être « opposé » et enfin même « hostile » : « Étymologiquement laos veut dire peuple et clericos veut dire choisi. [...] au Moyen-âge, il est vrai, le clergé représenta longtemps la culture en face d'un laïcat barbare, et ceci au point que le laïc devint synonyme d'ignorant, illettré, tandis que clericus prend le sens, qu'il a gardé dans une certaine mesure, d'instruit, cultivé. ». Mme J. Fichet, 1952, *op. cit.*, p.8 et 27.

²³⁷ À ne pas confondre avec l'archiconfrérie de Saint-Sacrement instituée par Paul III en 1539.

²³⁸ Henri Béchar, 1992, *op. cit.*, p. 55.

²³⁹ Fernand Dumont, 1993, *op. cit.*, p. 44.

charitable laïque. Elle sera en plus, directement associée à la fondation de Montréal. Elle a donc sa place dans ces souvenirs plus ou moins conscients et mythifiés qui traînent dans notre mémoire collective et qui nous servent encore pour construire des pratiques sociales contemporaines en les insérant dans une trame identitaire²⁴⁰.

La Compagnie du Saint-Sacrement est une société secrète en ce sens qu'elle ne détient pas de lettres patentes. Son existence est néanmoins connue des pouvoirs civils jusqu'au plus haut niveau. Elle sera, en outre, soutenue par le Roi Louis XIII et La Reine devenue régente de France, Anne d'Autriche. L'idée du « secret » s'inspire de la Bible²⁴¹ mais aussi d'une certaine méfiance envers les pouvoirs publics :

On sait aujourd'hui que son secret n'était pas très rigoureux et que les évêques en connaissaient l'existence et les œuvres. C'est plutôt des Parlements que la Compagnie entendait se tenir à l'écart, encore qu'elle comptât beaucoup de sympathisants parmi les bonnets carrés²⁴².

Pour les dévots, l'enjeu n'est donc pas dans l'État même, mais à côté, dans les compagnies qui œuvrent à la réforme de la société. [...] L'État ne peut mener à bien une réforme de la société faute de moralité. Mais il est de son devoir de laisser agir les bons, seuls inspirés par l'esprit²⁴³.

²⁴⁰ Du moins, encore en 1928, Émile Lavoie, secrétaire de l'Ordre de Jacques Cartier en 1928, évoquera cette expérience dans son discours sur les origines de la Société formée en 1926: « [...] les Chevaliers du Saint-Sacrement ont raison d'être fiers de leur travail, car un des leurs membres les plus distingués, Sa Grandeur Mgr François de Laval, évêque de Québec, continue à répandre au sein de son troupeau les enseignements et les idéals [Sic.] qui lui furent enseignés au sein de la Chevalerie.- Ainsi, nous devons probablement à cette société secrète la nomination par Rome de notre premier pasteur, et non la nomination d'un évêque gallican soumis au pouvoir temporel d'un roi ». Texte remanié des conférences prononcées les 1^{er} mai 1928 et 12 octobre 1942 Université d'Ottawa, CRCCF, Fonds Ordre de Jacques Cartier (C3), C3\10\15, p. 9

²⁴¹ « Mais toi, quand tu donnes aux pauvres, fais-le de telle façon que même ton plus proche ami n'en sache rien, afin que ce don reste secret; et Dieu, ton Père, qui voit ce que tu fais en secret, te récompensera » (Mathieu 6).

²⁴² Claude Galameau, 1956, *op. cit.*, p. 30.

²⁴³ Alain Taillon, *La Compagnie du Saint-Sacrement (1629-1667)*, Les Éditions du cerf, Paris, 1990, p. 137-138.

La Compagnie du Saint-Sacrement exprime déjà, non dans son discours, mais dans les faits, un mouvement d'autonomie du politique et du social par rapport à la religion. Bien qu'elle recrute beaucoup dans le clergé, un peu plus de 40% de ses membres identifiés seraient des ecclésiastiques, et qu'elle soit « globalement partisane du renforcement du pouvoir épiscopal notamment contre les autorités laïques »²⁴⁴; la Compagnie manifeste parfois une distance par rapport à l'église institutionnelle. Elle exclut de ses rangs certains évêques jugés trop près du pouvoir politique ou trop peu préoccupés de leur responsabilité pastorale²⁴⁵. La Compagnie était formée de membres du clergé et de bourgeois anoblis par l'achat de charges d'officiers royaux, de collecteurs d'impôts ou d'autres fonctions reliées au maintien de l'ordre. Ces dévots sous l'égide de l'ancien ordre de la noblesse et de l'Église en préparent, sans s'en douter, un nouveau fondé sur les compétences techniques, le commerce et le crédit financier. Que plusieurs d'entre eux s'engagent dans des activités comme celle de la Compagnie témoigne déjà d'une autre façon de l'ébranlement des cadres anciens. De par leurs charges plusieurs de ses membres sont confrontés au quotidien à la misère du peuple laquelle était largement ignorée par la noblesse de cour.

La Compagnie du Saint-Sacrement fait plus qu'exprimer un élan caritatif. La question sociale qui travaille de fait, l'Ancien Régime, est la misère qui atteint de vastes couches de la population, le petit peuple des villes et les paysans, tous aux prises avec la disette récurrente depuis le XVI^e siècle jusqu'à la veille de la Révolution française. C'est néanmoins à partir de valeurs passablement partagées avec la Couronne comme la suprématie de la religion et le souci de contenir l'ordre social, que les membres de la Compagnie se réunissent. Il ne s'agit pas pour autant d'une collusion constante mais d'un rapport fait de tensions. La Compagnie doit

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 121.

²⁴⁵ Fernand Dumont, 1993, *op. cit.*, p. 44.

parfois s'appuyer sur la Couronne et la noblesse pour obtenir des fonds permettant de financer ses œuvres ou ses missions et à d'autres moments, elle en appellera à l'autorité de Rome pour contrer celle de l'Église gallicane. Il faut aussi garder en tête que les catégories sociales qui composent la Compagnie sont encore assez peu dégagées les unes des autres, à l'époque. Rappelons que bon nombre d'ecclésiastiques étaient d'extraction noble jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, et de plus que;

Les nobles investissent dans toutes sortes d'industries et de commerces [...] alors que les marchands se retirent du commerce dès qu'ils ont un capital suffisant pour vivre de leurs terres et de leurs rentes comme des gentilshommes²⁴⁶.

Précisons que la Compagnie ne comptait aucun artisan ni paysan²⁴⁷. Elle ne résulte pas d'une mobilisation populaire ni d'un groupe où les motifs moraux autoriseraient le mélange des classes. C'est une association exclusivement formée de membres de l'élite qui veulent renouveler les formes d'encadrement de la pauvreté, c'est-à-dire en ajoutant à la charité et à la répression, une certaine rationalité administrative ainsi que la formation morale et l'éducation. Ces activités et son modèle d'organisation seront éventuellement repris par d'autres associations mixtes, mais à l'époque il n'est pas question de faire cohabiter dans une même association les notables avec le bas peuple. La présence de la Compagnie dans la création de deux confréries de métier, celles des Frères tailleurs et des Frères cordonniers, n'équivaut pas à un recrutement d'artisans dans ses propres rangs. L'implication de la

²⁴⁶ Robert Darnton, *Le grand massacre des chats*, Robert Laffont, Pluriel, 1984, p. 127.

²⁴⁷ À l'encontre de Alain Taillon, Patricia Simpson, *Marguerite Bourgeoys et Montréal, 1640-1645*, McGill-Queens University Press, 1999, Montréal, soutient que la Compagnie du Saint-Sacrement comptait des hommes laïcs de presque toutes les conditions sociales dont des couteliers, des merciers et des cordonniers (p. 79). On sait que la Compagnie a créé des confréries de métiers, ce qui pourrait expliquer cette assertion. Fernand Dumont, *op. cit.*, p. 44, écrit lui aussi que des gens du peuple étaient actifs au sein de la Compagnie mais en s'appuyant sur un seul exemple indirect, l'amitié de L'ouvrier Bush et du Baron de Renty, évoquée dans un ouvrage qu'il décrit par ailleurs, comme étant « *d'un ton trop apologétique, mais documenté* » (note 14, p. 355).

Compagnie vise à concurrencer l'influence des confréries de métier qui menaient des activités « proto » syndicales comme le boycott des maîtres qui étaient mauvais payeurs ou pour réclamer la hausse de leurs gages. Ainsi l'action de la Compagnie présente ce paradoxe où visant à renforcer l'autorité morale de la religion sur toute la société, elle favorise la formation d'associations et d'institutions qui vont éventuellement permettre de rendre autonome et de rationaliser des pratiques d'aide et d'entraide autrefois presque entièrement confondues à un ordre cosmogonique.

Ainsi en est-il pour le « grand œuvre » de la Compagnie; l'Hôpital Général de Paris. Cet « Hôpital général » n'est pas encore, écrit Michel Foucault, un établissement médical mais néanmoins une sorte d'entité administrative qui s'ajoute aux pouvoirs constitués et qui peut agir en dehors des tribunaux²⁴⁸. Geremek en précise les fonctions:

Ses éléments principaux sont : le recensement des pauvres; l'expulsion du plus grand nombre possible de "vagabonds" et de "pauvres étrangers"; la définition et la sélection des ayants droit au soutien, obligés par la suite de porter des insignes distinctifs et même, parfois de manifester leur condition par différents signes extérieurs de pauvreté; le redressement financier des établissements hospitaliers et la création d'un budget pour l'aide aux pauvres; la mise sur pied de bureaux municipaux, chargés de veiller à l'ensemble des problèmes liés à l'assistance sociale²⁴⁹.

Une caractéristique de cette institution est de regrouper sous une direction commune, tous les asiles, hôpitaux et maladreries. Ce modèle sera éventuellement prescrit pour toutes les villes du royaume de France par un édit royal de 1676. Ce réseau se constitue comme une nouvelle instance de pouvoir où s'entremêle l'assistance et la répression. La gestion de l'indigence se dégage ainsi un peu de

²⁴⁸ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1972, p. 60.

²⁴⁹ Bronislaw Geremek, 1987, *op. cit.*, p. 213.

l'orbe de la justice pour former un nouveau champ d'intervention. Dans cette nouvelle forme de « gestion » de la pauvreté, l'Église est encore très présente, mais son contrôle de plusieurs institutions charitables commence à céder. Le mouvement vers la laïcisation de ce secteur d'activité est amorcé puisque déjà dans la dernière décennie du XVII^e siècle, on peut constater que : « Dans les provinces, l'évêque est membre de droit du Bureau général; mais le clergé est loin d'y détenir la majorité; la gestion est surtout bourgeoise »²⁵⁰. À cet égard, la Révolution reconnaîtra les siens. Foucault cite en témoignage un Rapport de La Rochefoucauld Liancourt à l'Assemblée constituante (1790) qui, évoquant la direction de ces institutions sous l'ancien Régime, en décrit les titulaires comme étant: « Choisis dans la meilleure bourgeoisie, ils apportèrent dans l'administration des vues désintéressées et des intentions pures »²⁵¹.

Pour mener l'ensemble de ses œuvres, la Compagnie du Saint-Sacrement regroupe à son apogée jusqu'à 4000 adhérents et 60 filiales en France. Chacune des compagnies filiales était autonome en ce qui avait trait aux actions à mener dans leur ville. Elles ne pouvaient communiquer entre elles que par l'intermédiaire de la compagnie mère de Paris, bien que cette règle ne fut pas toujours respectée. La Compagnie de Marseille fut, par exemple, réprimandée pour avoir fondé les compagnies d'Avignon et d'Orange, sans l'autorisation de Paris. Le directeur de chacune des Compagnies était obligatoirement un ecclésiastique, mais habituellement le second officier, c'est à dire le Supérieur, était laïc parce que mieux informé des affaires du monde et plus apte à y promouvoir la charité concrète.

La mesure de l'ampleur des activités de la Compagnie du Saint-Sacrement ne saurait se limiter au compte de ses membres et filiales officielles. La Compagnie a

²⁵⁰ Michel Foucault, 1972, *op. cit.*, p. 63.

²⁵¹ *Ibid.*, cité p. 61-62.

mis sur pied une grande quantité de sociétés périphériques, charitables ou commerciales, afin de financer la création de différentes œuvres. Bien qu'il ait été question à deux reprises de former une section féminine dans la Compagnie de Paris, en 1630 et en 1645, une *Assemblée des Dames* ne sera finalement autorisée qu'en 1655²⁵². Plusieurs associations féminines ont quand même émergé de la Compagnie avant cette date. Ces groupes de femmes étaient formés pour appuyer les œuvres. Elles étaient chargées de la surveillance du linge dans les hôpitaux, de l'enseignement aux jeunes filles repenties, des visites aux prisonnières ou du service de la soupe à l'œuvre du bouillon. Cette *Assemblée des Dames* mettra aussi sur pied une Maison des nouveaux convertis.

À la ville les confrères ont mis sur pied des Magasins des pauvres. La Compagnie de Marseille aurait tenté de créer société de prêts pour les pauvres afin d'obvier à l'usure dont ils étaient régulièrement les victimes, mais l'initiative fut stoppée par le Parlement d'Aix. Sans doute parce que nombre de membres de cette association étaient liés à l'appareil judiciaire, ceux-ci développèrent des pratiques d'assistance auprès des pauvres en instance de subir un procès ou visitaient les prisons du Roi afin d'y dénoncer les abus et veiller à la bonne application des lois.

Au moment de la fondation de la Nouvelle-France, 80% de la population de France est encore paysanne, et la campagne est considérée par l'Église, comme un lieu de mission à l'instar des terres du nouveau monde²⁵³. Conformément aux visées de l'Église de l'époque, la Compagnie s'intéressera donc elle aussi aux campagnes:

²⁵² De 1639 à 1657, les communautés religieuses de la Nouvelle-France recevaient des dons d'une *assemblée des Dames du Canada*, Marie-Aimée Cliche, 1988, *op. cit.* : Malgré la coïncidence de la dénomination et des dates qui nous incitent à le croire, nous ne pouvons cependant affirmer qu'il s'agissait là d'une formation affiliée à la *Compagnie du Saint-Sacrement*. La dénomination commune témoigne au moins d'une influence que la Compagnie exerçait sur les notables de Nouvelle-France.

²⁵³ Cela sera vrai jusqu'au XIXe siècle; Fernand Dumont, 1993, *op. cit.*, p. 35-36.

[...] “régions” géographiques, sociales, culturelles, laissées jusque là en friche parce qu’elles étaient tenues pour assimilées dans les structures globales : les campagnes, l’enfant, la femme. Ces régions s’émancipent, deviennent donc dangereuses par rapport à un nouvel ordre²⁵⁴.

Pour maîtriser cette émancipation, la compagnie implante à partir de 1648 des petites Compagnies rurales aussi connues sous le nom de Confréries de la Passion.

La Compagnie se constitua comme un véritable réseau national d’information et de propagande : « [...] à supposer qu’ils aient lu les pièces que leur envoyait Paris, [les confrères] étaient parmi les Français les mieux informés sur la situation sociale de leur pays et même sur l’ensemble des événements du siècle »²⁵⁵. Elle récolte des mémoires sur différents sujets comme sur la manière de fonder un hôtel de charité ou sur les abus commis dans les hôpitaux. Elle publie des feuilles, livres et livrets pour diffuser ses enseignements moraux ou pour stimuler la charité des éventuels donateurs envers ses œuvres ou répondre aux critiques qu’on peut leur adresser. L’action de la Compagnie ne se déploie pas que dans les formes d’œuvres charitables ou de promotion morale, elle fait aussi œuvre de police. Les confrères de toutes les villes sont en effet à l’affût de l’application stricte de l’Édit de Nantes et dénoncent les hérétiques qui s’en écartent. La mauvaise réputation de la Compagnie puise amplement dans cette expression d’intolérance. Enfin, son action se déploie sur le front missionnaire non seulement en France mais aussi à l’étranger. Elle pilote à cet effet la Compagnie de Chine et parraine la création de la *Société Notre-Dame de Montréal pour la conversion des sauvages*²⁵⁶.

²⁵⁴ Michel de Certeau, 1975, *op. cit.*, p. 161.

²⁵⁵ Alain Taillon, 1990, *op. cit.*, p. 43.

²⁵⁶ Marie-Claude Daveluy conteste l’hypothèse selon laquelle la Société Notre-Dame aurait été un sous comité de la célèbre Compagnie. Elle note tout de même que la Compagnie du Saint-Sacrement : « [...] se préoccupait de Ville-Marie avec le même zèle, la même constance et les mêmes moyens d’exécution que s’il ce fut agi d’une filiale de la Compagnie »; Marie-Claude Daveluy, *La Société*

Voici donc ce qui selon nous constituera en partie le legs d'imaginaire de la France à sa nouvelle colonie. D'abord, il y a certainement cette utopie religieuse, décrite par Dumont dans sa genèse de la société québécoise. La Nouvelle-France se présente à point pour fournir un lieu à la réalisation de cet idéal de re fondation d'une Église catholique à l'image de sa communauté primitive. C'est un lieu éloigné de la métropole où on trouve tout un peuple de « barbares idolâtres, sans Dieu, sans Roi, sans loi, sans domicile ni même de terre »²⁵⁷ à convertir et à sédentariser. Ce projet devrait d'autant mieux se déployer qu'il se mènera à distance de la métropole, loin des pouvoirs qui là-bas contraignaient continuellement à des compromissions. En Nouvelle-France, les querelles religieuses n'ont pas cours. De même les huguenots à qui on a interdit officiellement de s'y établir, sont plutôt discrets et ne suscitent guère de chicanes religieuses. Néanmoins, il arrive que le clergé les poursuive de ses foudres²⁵⁸. C'est que malgré l'unanimité religieuse de la jeune communauté, son encadrement n'est pas assuré par un personnel religieux abondant. Un esprit d'entraide et une mentalité d'autarcie pourront s'y développer à l'encontre d'une docilité aux dictats des institutions perçues comme relativement étrangères. Dans ces circonstances quelques exemples ou menaces bien sentis de châtement peuvent probablement resserrer la discipline. La Nouvelle-France, ce fut aussi un rêve de richesse et de conquête. Et celui-ci s'exprimera en tension avec l'idéal missionnaire pour marquer l'imaginaire de la société en devenir. Cet héritage pose d'un côté un

Notre-Dame de Montréal 139-1663, son histoire, ses membres, son manifeste, Fides, Montréal, 1965, p. 345.

²⁵⁷ Ce sont des formules tirés de *Les véritables motifs des Messieurs et Dames de la Société Notre-Dame de Montréal pour la conversion des Sauvages de la Nouvelle-France*, un volume publié en 1647 dans le but de recueillir des fonds pour soutenir l'établissement de Montréal. Il est reproduit dans Daveluy, 1965, *op. cit.*

²⁵⁸ Robert Larin, *Brève histoire des protestants en Nouvelle-France et au Québec (XVIe-XIXe siècle)* Édition de la paix, Saint Alphonse de Granby, 1998. L'auteur précise que l'interdit de résidence des huguenots en Nouvelle-France fut appliqué avec une certaine tolérance des autorités civiles parce que ceux-là apportaient leur précieuse contribution à la colonie en tant qu'habiles navigateurs et que bons commerçants. Leur présence est néanmoins demeurée discrète parce qu'on leur refusait les charges publiques ainsi que le droit de devenir habitant. Ils n'avaient pas d'école ni d'église ni de cimetière. Cela n'empêchait pas le clergé de leur faire parfois la chasse et de les contraindre à se convertir lorsqu'il les détectait.

peuple messianique de chevaliers et de paysans, et de l'autre une population de coureurs des bois jaloux de leur liberté, des aventuriers tantôt un peu explorateurs et tantôt délinquants.

3.2 Naissance de la Nouvelle France ou les utopies d'une nouvelle société

Fernand Dumont dans sa *Genèse de la société québécoise* a tenté de remonter aux origines de l'imaginaire de notre société. « Au départ, [écrit-il] les colonisateurs transplantent des schémas d'idéaux, de comportements, d'institutions en fonction de leurs habitudes et de leur vision des choses »²⁵⁹. Tous ces éléments formeront ce que l'auteur nomme les « *utopies fondatrices de la Nouvelle-France* ». Il note en particulier l'importance de l'utopie religieuse qui consistait à transplanter en Nouvelle-France les projets de la contre réforme : convertir les hérétiques et de rechristianiser la société. Les fondations de la Réduction de Sillery, de Québec et de Montréal en seraient toutes animées. Il s'agissait de créer ici des communautés où auraient vécu, côte à côte, les colons français et les indigènes, une fois ces derniers convertis et sédentarisés. De cette mission confiée à la colonie et de l'inconstance du support royal à son endroit, naîtra une mentalité originale, celle d'un peuple élu et martyr qui entretient un rapport ambigu fait de dépendance et de rejet avec les pouvoirs politiques de ce monde. Le cas de Montréal est, selon Dumont, exemplaire de cette mouvance en ce qu'il en est une des expressions les plus radicales.

Le projet de fonder une communauté à Montréal serait venu en inspiration à Jérôme le Royer de La Dauversière (1597-1659) en 1634 alors qu'il était en prière à l'église Notre-Dame de Paris. Ce phénomène ainsi que les premiers pas de la fondation de Montréal sont rapportés dans *Les véritables motifs des Messieurs et Dames de la Société Notre-Dame de Montréal pour la conversion des sauvages de la*

²⁵⁹ Fernand Dumont 1993, *op. cit.*, p. 42.

*Nouvelle-France*²⁶⁰. Hagiographie plus qu'histoire, le texte se présente comme un mythe. Le récit débute par un avènement ou, pourrions-nous dire, d'un imaginaire radical, celui de l'inspiration miraculeuse du fondateur de la Société Notre-Dame de Montréal. Ce qui aurait pu demeurer un fantasme privé de La Dauversière, parce qu'il fut à la fois étayé par l'imaginaire instituant de son époque et des conditions sociales favorables, a pu se socialiser. L'idée de piloter la conversion des sauvages d'Amérique, pouvons-nous lire, dans l'opuscule de la Société, lui serait venue sans qu'il n'ait jamais eu une « *connaissance particulière* » du Canada. Il en eut néanmoins des visions détaillées à un point tel que l'on pourrait croire qu'il se fut inspiré de la lecture des voyages de Champlain parus en 1612 et 1632 et dans lesquels on retrouve une description de Montréal²⁶¹. Ce qui est plus certain, c'est qu'à l'époque où il l'a fréquenté, le collège Henri IV de La Flèche était une pépinière de missionnaires avec des : « Paul Le Jeune, futur supérieur des missions canadiennes; Barthélémy Vimont, prêtre qui célébrera la première messe dans l'Île de Montréal, et Charles Lalemant, oncle du martyr saint Gabriel [...] »²⁶². Mais surtout, il y avait reçu les enseignements du Père Massé qui avait lui-même participé à la première mission (1611-1613) jésuite en Nouvelle-France²⁶³. Enfin Le Royer de La Dauversière était le « père temporel » ou syndic des Récollets qui connaissaient également le Canada pour y avoir précédé en mission, les Jésuites. L'opuscule de la Société décrit de La Dauversière comme un homme « *sans influence* », un père de famille, pieux, pauvre et simple collecteur d'impôt. Or, il est aussi conseiller du roi, syndic des Récollets, procureur de la confrérie de Saint-Sacrement et « *tuteur des pauvres orphelins* » c'est-à-dire le directeur de l'Hôpital de La Flèche. Il sait s'entourer de gens puissants.

²⁶⁰ Texte de 1643 reproduit dans Marie Claude Daveluy, 1965, *op. cit.*

²⁶¹ Thèse de E. R. Adair, "France and the Beginnings of New France", *CHR*, XXV (1944), p. 246-278; rapportée par Olivier Maurault « Question de mesure », *Les Cahiers des Dix*, no 11, Montréal, 1946, p. 9-24, p. 15-16.

²⁶² Henri Béchar, 1992, *op. cit.*, p. 18. Charles Lalemant deviendra procureur des missions canadiennes, *Ibid.*, p. 83.

²⁶³ *Ibid.* La rencontre de La Dauversière et du Père Massé est aussi évoquée par Patricia Simpson, *op. cit.* 1999, et par Gustave Lanctôt, 1966, *Montréal sous Maisonneuve 1642-1665*, Beauchemin, Montréal.

Ainsi dans son projet canadien, il s'associe au baron de Fancamp un riche dévot, à Jean-Jacques Olier issu d'une famille de nobles et de magistrats qui deviendra bientôt le fondateur de la *Compagnie de Saint-Sulpice*, et au Baron de la Renty, supérieur de la puissante *Compagnie du Saint-Sacrement* de Paris. Monsieur de la Dauversière deviendra membre de cette *Compagnie* en 1635 et sera ensuite membre fondateur de la filiale de La Flèche où il réside.

L'ouvrage est ainsi agrémenté de commentaires sur la vie et l'œuvre des membres fondateurs de la Société qui tous, sont présentés comme des presque saints. Le récit rapporte leurs visions célestes et leurs inspirations divines ainsi que les guérisons miraculeuses de plusieurs. Par delà leurs accointances spirituelles, ces dévots forment un réseau bien concret dont un pôle est le collège Henri IV et ses enseignants/missionnaires jésuites et un autre constitué par la *Compagnie du Saint-Sacrement* dont le fondateur et ex-vice roi du Canada, le Duc de Vendatour est aussi celui de la *Compagnie de la Nouvelle-France* responsable de tout le commerce et de l'administration au Canada²⁶⁴. Cette même *Compagnie de la Nouvelle-France* vendra ses droits sur Montréal à Jean de Lauson, lequel s'emparera par la suite de la totalité de l'île en utilisant un prête-nom. La légalité de ses droits était de ce fait contestable et plus encore parce qu'il n'avait jamais rempli une condition de son titre de concession, celle de veiller au peuplement du territoire. Le père Lalemant, procureur des missions accompagnait de La Dauversière au moment de la vente. Il était au courant et aurait donc pu faire invalider les droits de monsieur de Lauson. Or c'est de ce dernier et après avoir essuyé un premier refus, que les Messieurs et Dames achetèrent l'île de Montréal en 1640 au prix de 150,000 livres selon Maurault²⁶⁵, bien que selon Béchard ; « Personne ne sait exactement à quel prix, si toutefois l'île fut

²⁶⁴Olivier Maurault, « Question de mesure », *Les Cahiers des Dix*, no 11, Montréal, 1946, p. 9-24; p. 11.

²⁶⁵*Ibid.*, p. 18.

vendue »²⁶⁶. Dès la vente ou la cession conclue, de Lauson devient membre de la Société. Il sera éventuellement gouverneur du Canada en 1651. Ces mystérieuses transactions permettent néanmoins à la Compagnie de Nouvelle-France de redéfinir les termes de la concession, d'y limiter les droits de traite et d'en transformer les titres de propriétés en ceux d'une seigneurie. Malgré ces restrictions, l'entente donne une assez grande autonomie à Montréal et les administrateurs coloniaux de Québec tenteront souvent de la réduire de manière à sauvegarder leur autorité sur l'ensemble de l'Amérique française. Cette affaire ainsi que l'éventuel imbroglio de la nomination d'un premier évêque de Québec, permet de postuler que la *Compagnie du Saint-Sacrement* pouvait être agitée par des débats internes qui se traduisaient par certains flottements dans les positions de ses membres éminents. La seconde affaire est assez rocambolesque. Avant que l'on ne nomme Mgr de Laval un membre connu de la *Compagnie du Saint-Sacrement*²⁶⁷, il aura fallu un chassé croisé de seize mois entre Rome, Paris, Québec et Montréal avant d'obtenir l'approbation ultime de Rome et éliminer définitivement la candidature de Gabriel de Thubièrre de Lévy-Queylus, abbé du Loc Dieu et prêtre de Saint-Sulpice qui était le favori des Messieurs et Dames de Montréal.

La Société Notre-Dame de Montréal pour la conversion des sauvages si elle n'est pas une filiale de la Compagnie du Saint-Sacrement, en respecte néanmoins le modèle. Sa composition sociale est la même et ses ambitions aussi. Elle aura pour objectif d'établir une communauté nouvelle et inspirée de l'esprit de l'Église primitive sur l'île de Montréal. Un recensement des membres de la Société Notre-Dame permet d'en identifier quarante-six dont la moitié est issue de la Compagnie du

²⁶⁶ Henri Béchard, *op. cit.*, 1992, p. 84.

²⁶⁷ Alain Taillon, 1990, *op. cit.*

Saint-Sacrement²⁶⁸. À l'instar de celle-ci, la Société de Montréal recrute des membres laïcs influents dans les secteurs de la magistrature, ainsi qu'un fort contingent de membres du clergé, soit près d'une dizaine. On y comptait quelques conseillers du Roi, des conseillers au Parlement de Paris ou de Grenoble, plusieurs prêtres et collecteurs de comptes ainsi que quelques commerçants enrichis et seulement deux personnages décrits comme étant d'humble condition ou d'origine modeste. À la différence de la Compagnie, par contre, la Société acceptera des membres féminins. Une douzaine de femmes en feront tour à tour partie²⁶⁹.

Lorsque la Société se dissout au profit de la Compagnie de Saint-Sulpice en 1663, elle croule sous les dettes. Cette cession ne semble qu'officialiser un état de fait, car les Sulpiciens assumaient déjà depuis quelques années la direction pratique et les dépenses de la Société. On peut parler d'échec puisque cette nouvelle communauté ne voulait à l'origine compter que sur ses propres moyens ou, plus précisément, sur des donations charitables, pour assurer son développement. Or, les mécènes de la métropole, nous dit Dumont à la suite de Gérin²⁷⁰, qu'il s'agirait surtout d'un changement de protégé, les donateurs en seraient venus à se désintéresser des œuvres missionnaires, trop pris qu'ils auraient été par les occupations de la cour. Lanctôt précise plutôt que : « en 1648 plusieurs associés s'étaient laissés divertir de l'œuvre de Ville-Marie afin d'aider les missions jésuites du Levant »²⁷¹. Il faudrait certainement ajouter à cette raison, les événements qui dans la métropole même créent des contingents de pauvres à aider : d'abord la Fronde (1648-1653) où une partie de la noblesse lutte contre la Couronne et provoque ainsi une guerre civile. Il y

²⁶⁸ Marie-Claude Daveluy, 1965, *op. cit.* On retrouve dans cet ouvrage la biographie de ces quarante six membres avérés de la Société de Montréal et celles de quatre autres personnages identifiés comme y ayant probablement adhéré.

²⁶⁹ Jeanne-Mance serait à l'origine d'une certaine démocratisation et de la féminisation de la Société Notre-Dame. Sous son impulsion elle serait passé de 8 à 37 membres, dont 8 étaient des femmes ; Collectif Clio, *l'Histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*, Quinze, 1982, p. 39-41

²⁷⁰ Fernand Dumont 1993, *op. cit.*, p. 52; Léon Gérin, *Aux sources de notre histoire*, Montréal, Fides, 1946, p. 175.

²⁷¹ Gustave Lanctôt, *Montréal sous Maisonnette 1642-1665*, Beauchemin, Montréal, 1966, p. 63.

a également l'épidémie de typhoïde au printemps 1652, immédiatement suivie par la peste à l'hiver suivant. Le déclin du groupe est aussi, en partie du moins, attribuable à la disparition de ses principaux animateurs comme le Baron de Renty, mort en 1649, Jean-Jacques Olier en 1657 et de La Dauversière en 1659.

Depuis ses débuts la Compagnie avait tout de même été la cible de critiques tant à la Cour de France que par l'administration coloniale de Québec ou parmi le peuple français. Lorsqu'en 1643 la Société fait publier *Les véritables motifs des messieurs et dames de la société Notre-Dame de Montréal pour la conversion des sauvages en Nouvelle-France* c'est pour contrer, en quelque sorte, les critiques qui fusent déjà à Paris et pour en préserver les sources de mécénat. L'auteur²⁷² se défend de court-circuiter le travail des Jésuites et justifie la contribution des laïcs et des femmes à l'œuvre d'évangélisation, cela en s'appuyant sur des exemples tirés de l'histoire de l'Église primitive. D'autre part, il répond aux critiques concernant la collecte d'aumônes en faveur de pauvres lointains, alors que la France est déjà aux prises avec un vaste bassin d'indigents « *prochains* ». Il rappelle qu'il s'agit de soutenir une œuvre d'évangélisation et donc avant tout, spirituelle et qu'à cet égard les besoins des sauvages ne sont pas moindres ni moins présents à Dieu que ceux des pauvres français. Peu avant que La Société ne publie ce livre en appel au soutien des mécènes du royaume en février 1642, elle comptait encore quarante six membres dont trente cinq vivaient en France. À sa dissolution en 1663, il n'en restera plus que douze. Cinq d'entre eux se réuniront à Paris pour parapher la cession de Montréal aux

²⁷² Marie-Claude Daveluy, 1965, *op. cit.*, attribue l'ouvrage à Jérôme de la Dauversière en collaboration avec Jean-Jacques Olier. Elle signale que le même ouvrage, en plus d'avoir été attribué à l'un ou l'autre de ces deux personnages, fut aussi crédité au Baron Gaston de la Renty. Dans la bibliographie de Gustave Lanctôt, 1966, *op. cit.*, c'est Jean-Jacques Olier qui est désigné comme l'auteur. Enfin, Alain Taillon, 1990, *op. cit.*, écrit que c'est plutôt Elie Laisné de la Marguerie qui le serait, comme il le fut de tant d'autres ouvrages sur les missions étrangères soutenues par la Compagnie en Turquie et en Orient. Henri Béchar, 1992, *op. cit.*, ajoute à la liste des présumés auteurs le missionnaire Paul Le Jeune tout en affirmant que l'auteur véritable est inconnu. Enfin, Paul Falardeau dans son ouvrage, *Sociétés secrètes en Nouvelle-France*, Louise Courteau éditrice, Saint-Zénon, Québec, 2002, affirme que c'est nul autre que Maisonneuve qui en serait le véritable auteur.

Sulpiciens. En 1659 de la Dauversière meurt. Il est complètement endetté. L'État saisit pour se payer un don de 20 000 livres que lui avait confié Jeanne-Mance. Jean-Jacques Olier est mort depuis déjà deux années et l'année suivante en 1660, un arrêt du Parlement de Paris interdira les réunions non autorisées qui se font sous le voile de la piété et de la dévotion²⁷³. Les activités de la Compagnie du Saint-Sacrement sont directement visées. Celle-ci survivra secrètement jusque vers 1667, mais sur le mode de l'étiollement. L'aventure s'intégrera éventuellement au mythe national même si à l'époque elle fut un échec.

En France, le pouvoir métropolitain était en transformation. Après la mort de la Reine et surtout suite à celle de son principal conseiller Mazarin, le jeune Louis XIV annonce en 1661 qu'il est prêt à régner par lui-même. Il renouvelle son entourage. Pour cela, il préfère recruter des représentants de la bourgeoisie, plutôt que du haut clergé ou de la noblesse. Le modèle de gouverne qu'il instaurera, l'absolutisme, établit la suprématie de la raison d'État par rapport au pouvoir de l'Église, en matière de politique. La révocation prochaine de l'Édit de Nantes (1685), même si elle fait de la religion catholique la religion d'État de la France, affirmera néanmoins la supériorité de l'État en décrétant la fin des affrontements religieux. «Si Louis XIV s'inscrit dans le mouvement de la Contre-Réforme, il en renverse le principe par sa manière de le faire aboutir»²⁷⁴. Sous le prétexte de restaurer le pouvoir de l'Église, en fait, il consolide celui de l'État. L'absolutisme marque ainsi, selon Gauchet²⁷⁵, un premier pas vers l'autonomisation moderne du politique. Mais pour l'heure, la puissance spirituelle, écrit encore cet auteur, est absorbée par l'ordre monarchique. Le Roi légitime sa puissance de droit divin et barre ainsi la suprématie de l'Église sur les décisions mondaines préparant ainsi le temps où les pouvoirs terrestres, par la force de l'usage, n'auront plus à se justifier que d'eux-mêmes.

²⁷³ Alain Taillon, 1990, *op. cit.*, p. 22.

²⁷⁴ Michel de Certeau, 1975, *op. cit.*, p. 191.

²⁷⁵ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Gallimard, Paris, 1998.

Cette stratégie paradoxale de Louis XIV s'exprime aussi dans son interdiction de la Compagnie du Saint-Sacrement. L'absolutisme en institutionnalise l'esprit totalitaire tout en éliminant ce corps devenu concurrent à l'appropriation royale de tout l'espace référentiel. Dans l'absolutisme on retrouve en effet des idées communes avec celle du projet de la Compagnie, notamment celle d'un pouvoir centralisé non confondu à celui de l'Église mais néanmoins directement légitimé par Dieu. La défiance royale envers la constitution de corps sociaux distincts s'exprime encore dans son interdiction de réunir les États généraux puisque précisément cela reconnaît la légitimité de corps sociaux autres que celui de l'État. Or à la Compagnie, on réduisait déjà au minimum les marques de déférence envers les nobles ou membres du haut clergé, préparant ainsi la défaite de la tradition et du règne de la doctrine aux mains de la raison pratique et de l'éthique civique. Tout comme le Roi le fera, la Compagnie avait aussi opté pour l'expertise d'un groupe social en croissance, les conseillers, les collecteurs et les magistrats, qui font figures de proto-fonctionnaires ainsi que pour les bourgeois, un autre groupe en émergence. Pour la Compagnie et pour le nouveau Roi, l'argent n'est plus considéré comme une manne providentielle, c'est un produit qu'il faut faire fructifier rationnellement. La Compagnie n'hésitait pas à mettre sur pied des compagnies de commerce pour financer ses activités.

3.3 En Nouvelle-France, l'absolutisme bien tempéré

Nive Voisine²⁷⁶ parle d'union organique pour décrire la collusion de l'État et de l'Église sous le régime absolutiste. Cette union, prendra une forme particulière en Nouvelle-France. Le futur premier évêque de Québec, François de Laval qui arrive au pays en 1659, a déjà juré fidélité au Roi. En plus d'être membre de la Compagnie du Saint-Sacrement, il fait aussi partie d'une Société pieuse créée par les Jésuites, celles

²⁷⁶ Nive Voisine, *Histoire de l'Église catholique au Québec 1608-1970*, Fides, Montréal, 1971.

des Bons Amis. S'il n'était pas le favori des Messieurs et Dames de Montréal, il est néanmoins de la même famille idéologique et son administration en fera foi. Le nouveau pouvoir royal s'incarne à Québec, à l'arrivée de l'intendant Talon vers 1663. D'entrée de jeu, celui-ci apporte le message du Roi selon lequel l'autorité temporelle lui appartient. Tout en tentant d'implanter ici les bases matérielles d'une société viable, Talon se fait aussi le dénonciateur des Jésuites. L'influence de ces derniers décroîtra jusqu'à la suppression de la publication des Relations en 1672. Si ces années marquent la fin du rêve d'une théocratie, nous n'assistons pas pour autant à la concrétisation du nouveau cadre référentiel des pratiques sociales qui place la raison, le progrès, la connaissance de la nature et la loi civile en lieu et place des dogmes religieux. Le déplacement de ces plaques tectoniques du sens, pourrions-nous dire, s'effectue lentement. Ainsi le projet que Talon soutient auprès de ses maîtres métropolitains et auquel il s'active jusqu'à son départ en 1673 est à ranger du côté de ce nouveau cadre de référence, néanmoins son impact réel sur le développement de la colonie aurait été surévalué

L'historien Marcel Trudel²⁷⁷ démontre à cet égard que plusieurs des rapports de l'Intendant à Colbert étaient exagérément optimistes, laissant toujours croire que la population était plus nombreuse, prolifique et riche qu'elle ne l'était en réalité. De même, l'ensemble de ses initiatives économiques comme la fabrication de potasse, l'exploitation du charbon, l'industrie du goudron, la construction navale et l'activité brassicole n'ont guère survécu à son départ. Elles s'avèrent beaucoup moins rentables qu'il ne l'avait prétendu. Trudel ajoute que l'intendant n'était pas le personnage imaginaire et entreprenant que l'on a longtemps présenté comme tel. En arguant réaliser avec zèle et succès les plans coloniaux, il n'aurait fait que tenter de se faire valoir auprès de Colbert. Ce qui attire notre attention est qu'avec cette

²⁷⁷ Marcel Trudel, « Jean Talon une réévaluation à la baisse », tiré de *Mythes et réalités dans l'histoire du Québec*, HMH, 2001.

représentation historiographique d'un intendant entreprenant qui, si on avait su le retenir, aurait modernisé la Nouvelle-France, ce «héros» Talon confortait le mythe d'un peuple courageux, mais condamné à la survivance parce que brimé dans son développement par des forces métropolitaines externes et injustes.

3.4 Les paroisses, écoles de démocratie, foyers de la société civile

Il faut insister: « La Nouvelle-France des cinquante premières années, [...] est le fait surtout de la poussée religieuse française »²⁷⁸. Les fondateurs laïcs de Montréal sont certainement animés par cette ferveur religieuse de renouement avec l'Église primitive tel que prescrit par Rome. Ils ne sont pas les seuls, à Québec les élites religieuses et civiles dont Mgr de Laval et quelques gouverneurs de la Nouvelle-France appartiennent aussi au même réseau de dévots constitué des Jésuites de la Flèche et de la Compagnie du Saint-Sacrement²⁷⁹. La version rigoriste, mystique et missionnaire du catholicisme règne ici sans partage avec les déviations jansénistes ou protestantes qui en France, lui disputent son autorité. L'exportation de l'esprit de la Contre Réforme catholique française ne vient pas sans ses supports pratiques au centre desquels est certainement la paroisse.

À son origine le mot paroisse provient du latin *parochia* qui signifie « *séjour dans un pays étranger* ». Il fut utilisé par les premières communautés chrétiennes pour désigner le territoire d'une cité épiscopale. Les chrétiens « *primitifs* » se considéraient comme des citoyens de l'au-delà, de passage dans la cité terrestre. C'est-à-dire que leur allégeance première allait à la Religion révélée par leur Église, et cela, au-delà les pouvoirs terrestres. La paroisse sera un lieu mais la communauté qu'elle forme se définit d'abord par le partage d'une croyance. Selon Perru, Max

²⁷⁸ Claude Galarnau, 1956, *op. cit.*, p. 32.

²⁷⁹ *Ibid.*

Weber a identifié l'idéal chrétien de fraternité comme une source exemplaire d'association fondée sur « une foi et un engagement à vocation d'universalité »²⁸⁰ et non plus seulement des communautés exclusives formées des familles ou des lignées ou encore sur une coopération occasionnelle. Ce serait cette ouverture à des associations qui engageant la subjectivité des membres, fera passer le droit de cité réservé à des associations particulières à une forme plus universelle de solidarité, la ville médiévale. Ainsi sur un temps très long, bien avant notre modernité, se déplace une figure significative de la solidarité ou de l'entraide qui déborde de l'intérêt immédiat ou des obligations filiales pour former une communauté morale. Il y a déjà une trace de sens qui demeurera visible dans la formation des associations modernes en tant que regroupement d'individus s'identifiant à une conception du bien commun et s'engageant dans sa réalisation.

Au V^e siècle, la paroisse fut d'abord le nom donné aux territoires et communautés chrétiennes situées en dehors du siège épiscopal, c'est-à-dire à ceux des campagnes²⁸¹. Or, le mot français « paysan » provient du terme latin *paganus*, qui a la même étymologie que le mot « païen ». Ce n'est qu'avec le Concile de Trente, donc au XVI^e siècle, que la paroisse devient une subdivision d'un diocèse avec son église, son pasteur et sa communauté. C'est alors, dans la foulée de ce Concile, que l'Église française mène au XVII^e siècle force missions dans les campagnes pour les catéchiser véritablement. Les intentions de l'Église de Nouvelle-France seront les mêmes que celles de sa vis-à-vis métropolitaine, à ceci près que les conditions locales profondément différentes donneront lieu à des adaptations originales.

²⁸⁰. Olivier Perru, « Pour une épistémologie du concept d'association chez Émile Durkheim et chez Max Weber » *Philosophiques*, Automne 2000, p. 351-376.

²⁸¹ Le trésor de la langue française, ALTIF\CNRS [En ligne] <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>

Ainsi pour ce qu'il en est de l'implantation des paroisses en Nouvelle-France, Jean-Charles Falardeau²⁸² a repéré les transformations du système français tel qu'il s'instaure sur l'initiative de M^{gr} de Laval à partir de 1659. En Nouvelle-France la paroisse ne se constitue plus géographiquement comme en France autour de l'église. Les terres sont ici divisées en lots rectangulaires et répartis en «rangs» avec une façade étroite donnant du côté du plus proche cours d'eau. Cette disposition favorise une grande proximité entre les habitations et, par-là, les liens de voisinage, ce qui « [...] crée un esprit d'entr'aide d'un type tel qu'il n'en a jamais existé dans la campagne française »²⁸³. Ainsi la «corvée», qui est en France un travail obligatoire imposé par le seigneur, devient en Nouvelle-France une tradition de mise en commun des efforts et des biens pour résoudre un problème particulier ou mener à bien une besogne.²⁸⁴ De plus, le curé mobilise et se rallie ses paroissiens en leur offrant de participer à diverses confréries de dévotions. Les exercices de foi y sont surérogatoires et les indulgences généreusement distribuées. Leurs membres procèdent à des collectes pour venir en aide aux familles de la paroisse qui seraient éprouvées par une mauvaise récolte, par un accident ou par la maladie. On imagine bien que les réunions des confréries s'offrent en prime comme des activités sociales qui renforcent les liens entre les paroissiens. Cette trace d'un principe d'entraide et de solidarité, nous le verrons, continuera à marquer la nature du lien social dans la communauté canadienne française jusqu'à aujourd'hui au Québec.

Une deuxième distinction de la vie communautaire en colonie par rapport à celle de la vieille France, concerne l'autorité politique. En Nouvelle-France, le seigneur est un administrateur propriétaire mais il n'est doté d'aucun pouvoir

²⁸² Jean-Charles, Falardeau, *Paroisses de France et de Nouvelle-France au XVIIe siècle*, Cahiers de l'École des sciences sociales, politiques et économiques de Laval, Éditions du cap Diamant, Québec, 1950.

²⁸³ *Ibid.*, p. 24.

²⁸⁴ Jean Provencher, *Les quatre saisons dans la vallée du Saint-Laurent*, Boréal, 1988, cité dans Sylvie Robichaud, *Le bénévolat entre le cœur et la raison*, Les Éditions JLC, Chicoutimi, 1998.

politique. On le décrit souvent comme partageant des conditions de vie assez semblables à celles de ses vassaux. Le seigneur a tendance à assurer sa subsistance par des activités commerciales plutôt que par la rente et l'appropriation des fruits du travail de l'habitant. Tout au plus, sert-il parfois de médiateur entre les habitants et l'autorité publique, bien que le plus souvent ce soit le curé, seul personnage lettré de la paroisse, qui joue ce rôle. Les habitants, eux, n'ont pratiquement aucun droit de représentation ni de participation aux affaires publiques. En fait, la fabrique qui est l'instance chargée d'administrer les biens de la paroisse est le seul organisme qui permet une initiation des habitants à la démocratie. Nive Voisine rappelle que les administrateurs ou marguilliers, même s'ils sont souvent dominés par l'autorité du curé, sont néanmoins parmi les rares personnages à être élus sous le régime français²⁸⁵.

Il nous faut toutefois revenir aux premières années de l'expérience coloniale pour nuancer cette assertion. Permettons-nous donc une parenthèse. Depuis 1644 jusqu'en 1677, la couronne de France autorisait l'élection tous les trois ans de représentants de la population, nommés les syndics. Ce syndic avait pour mandat de préserver le bien-être général. Il collectait les impôts pour payer l'entretien de la garnison et traduisait en justice les contrevenants. Il n'était pas rémunéré pour ses services²⁸⁶. On en élira à Montréal puis à Québec et Trois-Rivières. À partir de 1648, ces syndics obtiendront, outre leurs responsabilités locales où ils agissent un peu comme des maires, la mission de nommer un représentant du peuple au Conseil de traite, c'est-à-dire au plus haut niveau de l'administration coloniale. À Montréal, on a retracé l'élection d'un syndic pour l'année 1651 et de sept autres pour la période de 1656 à 1672. Le dernier syndic connu est Louis Chevalier, qui restera en poste de 1672 à 1676. E.-Z Massicotte²⁸⁷ a reconstitué les circonstances de ce dernier mandat.

²⁸⁵ Nive Voisine, 1971, *op. cit.*, p. 20.

²⁸⁶ Henri Béchar, 1992, *op. cit.*, p. 170.

²⁸⁷ E.-Z Massicotte, *Faits curieux de l'histoire de Montréal*, Montréal, Librairie Beauchemin, 1922.

D'abord il y eut une première élection en mars 1672, le procès verbal rapporte la victoire d'un certain Jehan Gervaise par sept voix contre cinq. On ne sait pourquoi, une nouvelle élection est tenue au mois de mai suivant et Chevalier, bien qu'il soit absent, y est élu par dix-neuf voix contre vingt-neuf²⁸⁸. Malheureusement quelques années plus tard Chevalier ayant pris parti contre Frontenac à propos d'une querelle qui oppose le gouverneur général à quelques habitants, ce dernier en prend ombrage et le démet de ses fonctions. La fin de cet intermède démocratique est décrite ainsi :

Quelque mois plus tard (le 20 octobre 1676), les habitants font un coup d'audace. Sous la présidence de Jehan Gervaise²⁸⁹, substitut du procureur fiscal, juge intérimaire, en l'absence de M. d'Ailleboust, ils rédigent un placet fort respectueux dans lequel, en cinq petits articles, ils osent formuler leurs suggestions sur le commerce des marchands forains, à Montréal, sur la vente de la boisson, sur les lieux de traite et sur l'interdiction de leur syndic et tous signent – ils étaient quatorze.

Un tel manque d'égard vis-à-vis l'autorité ne pouvait passer inaperçu.

Le 23 mars 1677, M. de Frontenac défendait à tous de faire aucune assemblée, conventicule ni signatures communes²⁹⁰.

Dès lors le principe électoral se limita à une consultation annuelle qu'effectuait le juge de Montréal auprès des notables de l'île²⁹¹. On peut repérer deux autres occasions où, à Ville-Marie et sous la gouverne de Maisonneuve, on a fait

²⁸⁸ Donc quarante-huit voix exprimées sur une population totale probable de 830 individus mais dont certainement moins de 200 avait le droit de participation aux suffrages en tant qu'habitant établi.

²⁸⁹ « Jean Gervaise, de l'Anjou, engagé à 40 ans le 9 avril 1653 comme défricheur et boulanger ; il épouse Anne Archambault le 3 février 1654; qualifié de marchand en 1662 et de maître en 1663; décédé en 1690 » Note tirée de *Histoire du Montréal*, de François Dollier de Casson dans l'édition critique par Marcel Trudel et Marie Baboyant, HMH, 1992, Note 5, p.161.

²⁹⁰ E.-Z Massicotte, 1922, *op. cit.*, p. 20-21.

²⁹¹ La version de F.-X. Garneau, est différente. Frontenac ayant réuni en 1672 les « ordres du Royaume » ou « États généraux » se serait fait sermonner par le représentant du Roi. Cette forme politique était abandonnée par la France parce que contraire à l'esprit absolutiste comme nous l'avons indiqué plus haut. Frontenac fut dénoncé la même année par Colbert qui dans une lettre invitait Frontenac à cesser cette pratique et à éventuellement « supprimer insensiblement le syndic » tiré de *Histoire du Canada depuis la découverte jusqu'à nos jours*, 1882, p. 226-227.

usage du suffrage pour déléguer l'autorité de la communauté sur un sujet ou l'autre. D'abord en 1663, alors que le Roi tarde à dépêcher à Montréal des troupes de secours pour juguler la menace iroquoise, Maisonneuve publie une ordonnance, le 27 janvier 1663, où il appelle à la formation d'escouades de volontaires pour la défense de la ville. Ce qui est original, c'est que chacune de celles-ci sera formée de sept hommes qui devront élire leur propre caporal. Dans le rôle des escouades du 1^{er} février 1663, on en dénombrera vingt. Ce qui témoigne d'une grande mobilisation populaire puisque la population totale de l'époque est estimée à 400 âmes²⁹². Enfin, une autre ordonnance appelait en 1664 à l'élection « à la pluralité des voys » de cinq juges de police représentant les habitants de Montréal. Ils seront chargés de veiller à la sûreté, à la santé et aux bonnes mœurs de leurs concitoyens. Ils se préoccupent ainsi de la religion, du bon ordre public autant que de la voirie, du commerce ou du secours aux pauvres.

Il s'agit d'une démocratie bien limitée et balbutiante et qui sera freinée par l'application locale des règles de l'absolutisme français. Mais en cela, la colonie est bien de son temps. Le droit de vote était généralement réservé aux seuls habitants, c'est-à-dire aux résidants permanents et propriétaires. La majorité de la population constituée par l'ensemble des femmes avec les domestiques, les engagés et les volontaires en était donc exclue. En plus les syndics qu'élirent les habitants étaient très massivement issus de la noblesse et de la bourgeoisie. Pour soixante-neuf membres de l'administration de l'époque, trente-sept étaient d'origine noble, vingt-quatre issus de la bourgeoisie et huit seulement pouvaient s'identifier à la population majoritaire et ces derniers, de fait n'occupaient que des postes subalternes²⁹³. Néanmoins, il y eut des élections à ces diverses occasions et l'idée d'une

²⁹²Gustave Lanctôt, 1966, *op. cit.*

²⁹³ Marcel Trudel, *Histoire de la Nouvelle-France, La seigneurie des cent associés II, La Société*, Fides, 1983.

représentation populaire et de la participation à la chose publique fera partie des années de formation de la culture au sein de la Nouvelle-France.

En contrepartie de cette vie politique réservée aux élites, la paroisse est le pivot de la vie communautaire de la majorité du peuple à la fin du XVII^e siècle. Cela tient en bonne partie à la qualité des pasteurs. Ces curés de campagne sont le plus souvent des natifs de la colonie, formés au Séminaire de Québec. Près du peuple, ils en partagent le mode de vie et l'état de pauvreté. Ils ont la réputation d'être plutôt indépendants et revendicateurs, ce qui les place parfois en opposition avec leurs supérieurs ecclésiastiques. Ceux-ci sont choisis et recrutés en France. Dans l'ensemble, les religieux français sont moins présents dans la paroisse, optant le plus souvent pour l'enseignement et les missions. Qui plus est, les évêques sont fréquemment et longtemps absents du pays, ce qui confère encore plus de crédibilité au bas clergé qui lui reste là avec l'habitant. Dans ce contexte, on peut comprendre que le curé va acquérir progressivement un rôle central dans la vie communautaire. Mais il n'est pas le seul animateur social de cette Nouvelle-France. Il faut compter la contribution des femmes religieuses qui, à partir de la fondation de diverses communautés, gèrent les hôpitaux lieux d'asile pour les abandonnés et les démunis. Elles sont chargées des couvents et des premières écoles et ce sont elles qui organisent les secours aux pauvres.

Même si l'attachement des premiers habitants de la Nouvelle-France à la religion catholique semble indéniable, il est moins certain qu'ils aient été entièrement soumis à l'autorité du clergé. Nombre d'historiens s'accordent pour dire que le réseau des paroisses avec ses églises et curés résidants a pris du temps à s'établir. Pour l'essentiel de la période du Régime français, les prêtres sont en effet trop peu nombreux et trop concentrés dans les villes, pour exercer une autorité continue sur

l'ensemble des habitants de la colonie²⁹⁴. L'administration coloniale, elle non plus, n'a pas les moyens de policer étroitement une population largement disséminée sur un territoire immense. L'habitant de la Nouvelle-France rechigne à payer la dîme et la rente, pratique la contrebande et défie les ordonnances concernant la traite des fourrures.

3.5 Adaptations des institutions françaises en Nouvelle-France

Les hôpitaux généraux et bientôt les Bureaux des pauvres seront implantés en Nouvelle France. Cependant cela se fait dans un tout autre contexte que celui de la France. En Nouvelle-France les pauvres errants sont plutôt rares et le recours à leur enfermement serait contre-productif puisqu'il n'y a pas ici de surabondance de main d'œuvre. C'est sans doute pour cela qu'ils ont aussi une meilleure réputation²⁹⁵. Le partage d'autorité entre l'Église et l'État est aussi différent en ce que leur alliance est plus égalitaire. Nécessité faisant loi, les élites de la colonie ne peuvent guère se permettre de dissiper leurs énergies dans des rivalités et leurs rapports prennent plus la forme d'un partage que celui d'une hiérarchie. Ainsi, la plupart des problèmes de la vie communautaire sont traités ici par des organismes reliés à l'Église qui prend généralement l'initiative de créer des structures formelles d'assistance. À la fin du XVII^e siècle on comptera une vingtaine d'écoles mises sur pied et entretenues par des fabriques paroissiales. Les Bureaux des pauvres qui, comme nous l'avons vu, sont érigés en France depuis le XVI^e siècle, sont implantés d'abord par les curés. Selon Mongeau, ils sont alors destinés à répondre aux insuffisances des hôpitaux ainsi qu'ils exprimeraient une certaine résistance à l'hospitalisation²⁹⁶. Plus précisément:

²⁹⁴ Fernand Dumont, 1993, *op. cit.* ; Marie Aimée Cliche, 1988, *op. cit.* ; Hardy, René, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec 1830-1930*, Boréal, Montréal, 1999.

²⁹⁵ Serge Lambert, 2001, *op. cit.*, p. 222.

²⁹⁶ Serge Mongeau, *Évolution de l'assistance au Québec*, Éditions du Jour, Montréal, 1967, p. 16.

[...] les bureaux des pauvres sont des institutions publiques tenant lieu de service social, de caisse d'œuvre et de bureau municipal d'assistance avant la lettre. Ils sont placés sous la responsabilité d'un comité bénévole laïc dirigé par le curé, un directeur-trésorier et un directeur des pauvres²⁹⁷.

Les hôpitaux, en effet, sont surtout réservés à l'assistance des personnes pauvres et sans famille. En Nouvelle-France, on n'y enferme pas les délinquants comme en métropole. Les bureaux des pauvres sont d'abord implantés sous la dénomination de comités des pauvres dès l'arrivée de Mgr Laval et à son initiative. Mais avec l'ordonnance royale de 1688, ils prennent le nom de bureaux des pauvres et sortent de l'orbe exclusif du clergé pour se rapprocher du modèle métropolitain. Selon Anctil et Bluteau : «Seuls organismes laïcs voués au soin des indigents, [ils] apparaissent comme une résistance à l'influence croissante de l'Église»²⁹⁸. Suzie Robichaud²⁹⁹ présente aussi la création des Bureaux des pauvres comme la première pratique sociale bénévole en Nouvelle-France. Néanmoins, s'il y eut résistance, elle aura fait long feu. S'il est vrai que ces bureaux ont pris ici une importance considérable, l'influence laïque sur leur direction s'y serait par contre beaucoup amoindrie, à cause du manque de personnes aptes et volontaires à prendre de telles responsabilités³⁰⁰.

Bref, plutôt qu'une victoire du pouvoir clérical contre la puissance publique, il s'agit de la production d'un arrangement conséquent aux conditions particulières de la colonie : « Pendant tout le Régime français, les communautés religieuses et le clergé collaborent étroitement avec l'État pour secourir les personnes les plus

²⁹⁷ Hervé Anctil et Marc-André Bluteau, « La santé et l'assistance au Québec 1886-1986 », *Santé et Société*, édition spéciale, Ministère de la Santé et des Services sociaux, Gouvernement du Québec, Québec, 1986, p. 14.

²⁹⁸ *Ibid*, p.15.

²⁹⁹ Suzie Robichaud, 1998, *op. cit.*, p. 71-72.

³⁰⁰ Serge Mongeau, 1967, *op. cit.*, p. 17.

vulnérables de la société »³⁰¹. Ces deux sources d'autorité s'entendent pour rappeler au peuple le devoir de charité. Le premier recours en cas de pauvreté, doit être recherché auprès de la famille et lorsque celle-ci s'y refuse, elle encourt les admonestations de l'un et les sanctions de l'autre. L'esprit d'entraide des colons ne semble pourtant pas faire défaut. Ainsi vers 1738, alors que s'enclenche une série de plusieurs années de mauvaises récoltes qui pousse nombres de ruraux à chercher refuge en ville, on observe que « les marchands et les plus riches » se portent au secours des démunis et que les groupes de petits travailleurs pratiquent entre eux l'entraide :

Les repas communautaires, les corvées, les soins apportés aux voisins qui souffrent ou le simple fait que quelques familles passent les froides nuits de l'hiver près du même âtre afin de dépenser moins de bois [...] Malgré les années de vaches maigres, il semble bien que personne ne meurt de faim³⁰².

Cette solidarité s'exprime aussi de manière plus formelle par l'action de confréries comme celles du Rosaire et du Scapulaire (1656), de Sainte Anne et de la Vierge (1657), de la Sainte Famille (1664) ou du Sacré Cœur (1716) que l'on voit s'installer à Québec tandis qu'à Montréal naissent la Confrérie de la Sainte-Famille (1663) puis celle de Saint Joseph (1693)³⁰³. Ces confréries sont parfois formées à l'instigation de laïcs mais leur existence est, conformément à la constitution romaine de 1604, toujours soumise à l'approbation des autorités ecclésiastiques qui en supervisent la réglementation et y désignent un curé pour en assumer la direction. Essentiellement elles visent à animer la vie spirituelle de leurs membres et l'amélioration de leur comportement moral, notamment par une fréquentation assidue de l'Église. Néanmoins ces confréries ne font pas que des prières. En ville comme à

³⁰¹ Serge Lambert, 2001, *op. cit.*, p. 192.

³⁰² *Ibid.*, p. 218. Ce passage s'appuie sur une lettre datée de 1738 et signée par Gilles Hocquart, le quatorzième intendant en titre de la Nouvelle-France de 1731 à 1748 : Archives nationales du Québec, « Hocquart au ministre », 12 mai 1738, Col. CHA. 69; 191-193.

³⁰³ Ce relevé est tiré de Marie-Aimée Cliche, 1988, *op. cit.*

la campagne, elles participent à des collectes de fonds et aux œuvres des paroisses. La confrérie de la Sainte-Famille³⁰⁴ par exemple compte parmi ses membres plusieurs sages-femmes qui prêtent assistance aux parturientes pauvres. Elles organisent aussi des processions ou des banquets à l'occasion d'événements religieux comme la fête de leur saint patron. Cette confrérie, postule Marie-Aimée Cliche, vise probablement dans l'esprit de ses fondateurs à consolider les foyers issus des mariages hâtifs des Filles du Roy³⁰⁵. Entreprise pédagogique et moralisatrice donc, et en laquelle l'historienne Josée Desbiens n'hésite pas à percevoir l'ancêtre des organismes familiaux qui feront florès au Québec à partir du XX^e siècle³⁰⁶.

En cela, l'intervention et les motivations du clergé d'ici sont conformes à la politique de Rome et leurs paroissiens se comportent à cet égard assez semblablement à leurs cousins français. Ici comme là-bas, le contrôle des confréries permet à l'Église de satisfaire les besoins de socialisation et les goûts festifs des ouailles tout en limitant les excès qui pourraient verser dans la superstition ou le désordre moral. À bon droit, des mandements des évêques Laval et Saint-Vallier témoignent de la difficulté qu'avait le clergé à policer les ouailles. On y déplore que parfois, pendant la messe, des parents jasant entre-eux tandis que les enfants courent dans les allées. Certains sortent pendant le sermon du curé et des femmes se présentent à l'Église vêtues de manière inconvenante : « Le jour de la fête du patron en particulier, mais aussi en d'autres occasions, certains habitants profitaient des processions pour causer, badiner, se faire des niches les uns aux autres »³⁰⁷. Après ces processions, on organisait des fêtes auxquelles on invitait les paroisses voisines et les cabaretiers

³⁰⁴ La confrérie de Sainte famille fut fondée par sœur Judith Moreau de Brésoles, hospitalière de Saint-Joseph une communauté fondée par Jérôme Le Royer de La Dauversière lequel était aussi à l'origine de la première confrérie de la Sainte-Famille inaugurée à La Flèche en France en 1636, Henri Béchar, *op. cit.*, 1992 p. 10 et p.p. 65-66.

³⁰⁵ Marie-Aimée Cliche, 1988, *op. cit.*, p. 232.

³⁰⁶ Josée Desbiens, *Au service du couple et de la famille Albert Lapointe Les foyers Notre-Dame Le Mouvement Couple et Famille*, Fides, 1998, p. 37, note 49.

³⁰⁷ Marie-Aimée Cliche, 1988, *op. cit.*, p. 23.

faisaient des affaires d'or. À telle enseigne que les pouvoirs publics doivent intervenir. Une ordonnance est même émise pour faire défense aux habitants qui s'assemblent dans les presbytères, avant ou après le service religieux, de se quereller, de s'y battre ou d'y proférer des paroles indécentes ou injurieuses. Telle est à peu près le libellé de l'Acte de 1723, qui pourvoit au maintien du bon ordre les jours de fête et dimanche dans les paroisses³⁰⁸.

On accuse parfois les confréries d'espionner pour le compte des Jésuites et d'exercer une tyrannie morale sur le peuple. Les règles de secret sont certainement à la source de ces accusations. Le règlement de la confrérie de la Sainte-Famille, par exemple, exige le respect du secret de ses réunions sous peine d'expulsion. Contrairement à ce qu'en disent les critiques, du moins selon la version de la confrérie, cette règle ne vise pas à camoufler une quelconque action de surveillance. Il s'agit tout simplement de protéger la réputation de chacun et d'éviter la dispersion de ragots. Mais de temps à autre, les confréries interviennent avec force pour resserrer les mœurs, ce qui leur vaut sans doute, cette réputation d'exercer une forme de tyrannie morale et d'être en outre des sources de commérages. Ainsi à Québec, après la guerre Iroquoise, en 1667, le Sieur Chartier de Lotbinière organise un premier bal suivi d'un certain nombre d'autres manifestations joyeuses. La confrérie de la Sainte-Famille, une association exclusivement féminine, interdit à ses membres de se mêler à ces bals. Malgré cela plusieurs y participent, ce qui attire l'ire de Mgr de Laval qui suspend *sine die* les réunions de la confrérie. L'intendant Talon fait alors encore preuve de son attachement aux prérogatives des autorités civiles et mène enquête afin de démontrer que les bals n'avaient rien de désordonnés. Mais sans doute parce que la nécessité de l'arrangement local entre les pouvoirs religieux et civils ne peut être compromise, l'affrontement tourne court. De semblables frictions entre le pouvoir civil et religieux, sont déjà intervenues à l'occasion de la présentation d'œuvres

³⁰⁸ Cité dans Pierre Lambert, *Les origines de Belœil*, Méridien, 1991.

dramatiques sous Frontenac et le seront encore suite à l'organisation de bals par l'intendant Bigot en 1749.

Si le clergé doit utiliser diverses menaces, dont celle du refus de l'absolution aux femmes des confréries qui auraient participé à ces fêtes et bals, c'est bien que son emprise sur les mœurs et la discipline morale des habitants ne soit pas complète. Les femmes de la colonie ne sont d'ailleurs pas les ménagères soumises et conservatrices qu'on imagine. Ainsi à l'été de 1714, lorsque que sévit une des disettes fréquentes causées par les mauvaises récoltes, on rapporte que plusieurs femmes s'emparent par nécessité et avec force et violence, de 508 livres de farine détenues par un marchand de l'île d'Orléans³⁰⁹. Et le fait ne serait pas isolé :

Sous le Régime français déjà, on avait vu des Canadiennes riposter à plusieurs reprises à certains diktats de l'autorité civile. On les voit « monter à Québec » manifester publiquement leur colère devant le palais du Gouverneur contre le rationnement du pain ou l'obligation de manger de la viande de cheval³¹⁰.

Notons d'autre part, que les « fautes » reprochées aux femmes de la confrérie apparaissent lorsque la société coloniale commence à produire et à rendre accessibles à une plus large population que la seule élite des occasions de socialisation et de divertissements.

³⁰⁹ André Lachance, *Crimes et criminels en Nouvelle-France*, Montréal, Boréal Express, 1984, p. 44.

³¹⁰ Hélène Pelletier-Baillargeon, « Québécoises d'hier et d'aujourd'hui », [En ligne] *l'Encyclopédie de L'Agora*, <http://agora.qc.ca>.

3.6 Les confréries de métier en Nouvelle –France

Si donc l'Église fut très active dans la formation locale de confréries pieuses, l'héritage plus laïcisant des corporations de métiers semble avoir moins bien migré vers l'Amérique. Probablement pour des raisons de démographie et de dispersion de la population, on n'en compte guère en Nouvelle-France. La plus connue est la confrérie de Sainte-Anne à Québec, fondée en 1657, on l'appelle aussi la confrérie des menuisiers. Elle est à l'origine du lieu de pèlerinage, la basilique de Sainte-Anne de Beauré, encore très fréquentée aujourd'hui. Une autre corporation dont nous traiterons est celle des armuriers ou de Saint-Éloi qui fut active à Montréal entre 1676 et 1680. Celle-là est moins connue et son legs moins visible. Néanmoins il est intéressant d'en faire état pour témoigner du transfert de la mémoire d'une tradition française en Nouvelle France, malgré le fait que les conditions locales de son exercice lui furent assez peu favorables.

Bien que la confrérie de Sainte-Anne en Québec ait toujours été ouverte aux adultes des deux sexes et non exclusivement aux menuisiers, les instigateurs en sont néanmoins de véritables menuisiers qui avaient déjà fait partie de la même confrérie en France. Existant depuis 1294, cette corporation des menuisiers avait reçu en 1638 l'autorisation du Pape pour former une confrérie pieuse, la confrérie de Sainte-Anne d'Auray, cela grâce à l'intercession de Louis XIII et de la reine Anne d'Autriche. On retrouve la signature de Jean-Jacques Olier sur son registre de fondation. Selon le Père Levack³¹¹, la confrérie de Sainte-Anne à Québec serait la première organisation charitable laïque en Nouvelle-France. Il en fait même l'ancêtre direct de l'action catholique au Canada. Un autre auteur la présente plutôt comme un prototype des mouvements coopératifs et des sociétés mutuelles au Québec³¹². À cet égard les

³¹¹ David Levack, 1956, *op. cit.*

³¹² Jean-Claude Dionne, « En parcourant l'histoire. La santé et la sécurité du travail au Québec ». *Pistes*, Vol 4, no 1, mai 2002; l'auteur cite à cet égard le folkloriste Marius Barbeau, *Confrérie des*

règlements originaux de la confrérie, rédigés par le Père Poncet en 1657, prévoient des réunions mensuelles des membres, les intimant non seulement à la piété mais aussi à l'entraide en cas de maladie et à l'assistance aux pauvres. La confrérie bénéficie du soutien de l'Église et en particulier de Mgr de Laval qui en corrigera les règlements en 1678. Les règles comptables furent précisées, la cotisation annuelle des membres devenait obligatoire alors que les réunions mensuelles étaient éliminées. Le mandat d'entraide de la confrérie était néanmoins préservé. À partir de là, toutefois, la confrérie se consacrera de plus en plus à la mise en valeur du lieu de culte et de pèlerinage que deviendra Sainte-Anne de Beaupré. L'Église de l'époque, à l'instar des dévots fondateurs de Montréal, tolère et même exploite le goût du merveilleux du peuple. Des miracles accompagnent souvent la naissance d'une confrérie nouvelle. Celle de Sainte-Anne n'y échappe pas. L'année suivant sa formation, un certain Louis Guimond profite d'une guérison miraculeuse survenue à l'occasion de la bénédiction de la fondation de la chapelle dédiée à Sainte-Anne sur la côte de Beaupré. La réputation du lieu en tant que foyer de miracles persistera jusqu'à nos jours.

La confrérie de Saint-Eloi ou la corporation des armuriers de Montréal se distingue assez nettement de l'exemple précédent. Cette corporation est le fruit de l'association de quatre messieurs qui décident de se former en association afin de chômer et de célébrer le 1^{er} décembre de chaque année, fête de Saint-Eloi patron des armuriers. Il s'agira donc de réunir des fonds auprès des membres afin de payer une grande messe solennelle et financer le banquet d'honneur. Les motifs spirituels semblent être ici le prix à payer pour pouvoir festoyer joyeusement et en toute légitimité. D'ailleurs cette confrérie s'éteint après deux années, suite à un jugement du tribunal qui condamnait ses membres à l'amende, pour avoir négligé de payer les messes solennelles qu'ils avaient commandées de la fabrique. La confrérie n'ayant

jamais eu d'autre histoire avec la Loi, on ne sait pas vraiment ce qu'il en est advenu par la suite³¹³.

Il est difficile d'affirmer s'il y eut ou non, plusieurs autres petites associations de ce type au cours de la période. Néanmoins, l'anecdote témoigne que la paroisse et la religion sont à peu près indissociables de la vie sociale de l'époque. Les trop petits contingents des corps de métier en Nouvelle-France ne pouvaient que difficilement en soutenir la formation en association et cela fût vrai aussi pour les nobles ou les bourgeois. On les retrouve ainsi aux côtés des plus démunis dans les mêmes associations religieuses. Certes ils y occupent les rôles de direction, mais néanmoins, cette proximité participe à la construction d'une culture où la ségrégation des classes sera beaucoup moins marquée qu'en France.

La formule des associations en forme de confréries pieuses a été importée de France avec succès. Pendant les premiers temps de la colonie et pour une vingtaine d'années, Ville-Marie se présente comme une émanation de ce mouvement depuis sa fondation en 1642 jusqu'à l'arrivée de Talon. L'expérience témoigne de l'imaginaire d'une époque. Les confréries qui s'essaient dans la Nouvelle-France participent à la propagation de l'idée d'une société nouvelle et réformée à l'image de l'Église primitive. Cette référence rassure en ce qu'elle propose un projet dans des formes qui semblent connues et transfère aux confréries une part de la légitimité sacrée qui était jusque là dévolue à l'Église institutionnelle. Les Messieurs et Dames de Notre-Dame en présentant leurs fondateurs comme un collège de miraculés, ne font pas autre chose que Louis XIV lorsque celui-ci affirmait détenir son mandat de droit divin. Dans les deux cas il s'agit de se légitimer d'une autorité reconnue par le peuple.

³¹³ Massicotte, Édouard Z., « La Saint Eloi et la corporation des armuriers à Montréal au 17^e siècle », *Bulletin de recherches Historiques*, vol. 23, 1917, p. 343-46.

Ce n'est pas la version la plus « sociale » des confréries qui a le mieux survécu en Nouvelle France. L'Église n'y est sans doute pas étrangère, comme nous le fait penser l'exemple de la confrérie de Sainte-Anne pour laquelle Mgr Laval a réécrit les règlements et cela de manière à en édulcorer les fonctions sociales d'entraide et privilégier ses activités de services à l'Église. L'utopie de former ici une église primitive a certainement fait quand même trace dans la mémoire, comme preuve que le Canadien français n'est pas naturellement un être conquis et gouverné par un autre, l'étranger. Ces autres confréries, même l'anecdotique confrérie de Saint-Éloi, participent-elles de ce rêve d'auto gouvernement ? Chose certaine, dans une société pauvre en ressources de toutes sortes, elles apportent la richesse des lieux de socialisation, d'entraide et de convivialité. La fonction d'entraide des confréries, bien que mise en sourdine au profit de l'émulation pieuse et du service à l'Église, n'est pas effacée à jamais. Elle fera parti de la réserve de significations de l'imaginaire social ou de son « magma » dont elle resurgira au XIX^e siècle.

La période de la Nouvelle-France sera ultérieurement l'objet d'un mythe des origines. Dans un ouvrage du début des années 1990 sur la vie de Jérôme de La Dauversière, l'auteur en reproduit encore la trame. Les premiers pionniers de Montréal, écrit-il, vivent en harmonie sur l'île. La paix est totale entre eux et le crime complètement absent de la communauté. Ils sont en bonne santé et leur petit hôpital peut même servir à soigner les « indiens » malades. L'argent est rare mais les habitants partagent leurs biens et s'échangent des services. Cette vie austère est consacrée à la gloire de Dieu. Tous fréquentent les sacrements et travaillent au salut des indigènes. Bref « La bonne entente fait de Ville-Marie une communauté semblable à celle des premiers chrétiens »³¹⁴. Bien entendu cette image de la vie des premiers temps de la colonie est idéalisée. Mais aussi fautive soit-elle, elle imprègne encore notre mémoire collective, comme en témoigne la citation précédente. Ce

³¹⁴ Henri Béchard, *op. cit.*, 1992, p. 139.

mythe nous dirait sans doute Fernand Dumont, c'est l'utopie de nos ancêtres. Et notre utopie moderne d'une société plus égalitaire et écologique, plus morale et généreuse, n'en est pas tellement éloignée, ajouterions-nous.

À l'origine de la Nouvelle-France il y eut donc cette utopie de re-fonder une Église primitive exempte de scories laissées par plus d'un siècle et demi de « *décadence religieuse* » en France³¹⁵. Les Confréries religieuses ne se sont pas non seulement rapidement implantées en cette nouvelle terre, mais en furent même en grande partie les instigatrices. Les accoucheurs, pourrions-nous dire, de la nouvelle société étaient pour la plupart les porteurs du projet de restauration du catholicisme français et les conditions sociales et démographiques de la Nouvelle-France leur permettait de le pousser encore plus loin sur une terre vierge d'histoire et de concurrents. La formation de la colonie pouvait ainsi se représenter en prise directe avec la mémoire religieuse. La chasse aux hérétiques et aux protestants à laquelle s'adonnait la Compagnie du Saint-Sacrement de l'Autel en France allait se transposer dans la nouvelle Jérusalem, mais avec bien peu d'ennemis à pourchasser. Cette chasse à l'erreur et la poursuite de la pureté doctrinale aura ainsi pu se transposer en une plus grande sévérité à l'endroit des catholiques « ordinaires » et faire de cette religion la composante majeure de l'identité canadienne. De plus les conditions particulières de la colonie avec presque l'unanimité morale de ses élites et ce relatif isolat par rapport aux autres influences qui auraient pu venir de la Mère Patrie ou de l'Europe aura aussi favorisé le « refoulement » plus efficace des origines civiles voire païennes des corporations de métier qui ne connaissent guère de rejeton en Nouvelle-France. Par contre leur versant religieux, celui des confréries est réinventé et encouragé par le clergé. De cette confrontation des mythes fondateurs, c'est celui

³¹⁵ Claude Galarneau, 1956, *op. cit.*, p. 33.

d'une communauté complètement identifiée à l'apostolat de l'Église qui anime le plus les confréries locales. On y retrouve réunis les mêmes composantes de classes que dans l'ensemble de la colonie. L'image fondatrice de l'identité canadienne-française y est condensée : catholicisme, francophonie et bonne-entente entre le peuple et ses élites. Cela, nous l'avons vu ne va pas sans que nos aïeux n'aient parfois renoué avec les origines païennes des processions religieuses ou sans se prêter à leurs propres « jacqueries ». Néanmoins ces manifestations ou par analogie ces « retours du refoulé » n'ont pour longtemps jamais suffi à altérer significativement la représentation commune de la société de la Nouvelle-France en tant que communauté catholique unitaire. Ces différents éléments : le rigorisme moral, le dogmatisme doctrinal, la poursuite de l'erreur, l'idéal d'une société frugale et réglée par le respect et la solidarité entre ses parties apparaissent comme des traits particuliers de la culture en formation en Nouvelle-France.

CHAPITRE IV

DE LA CONQUÊTE À LA RÉBELLION : 1760-1840

Les bornes temporelles que nous posons à ce chapitre, vont de la conquête à l'Acte d'Union. C'est une période cruciale de l'histoire politique du Canada et du Québec. Elle est balisée de deux ruptures profondes qui affectent le peuple canadien français. La première survient avec la conquête qui brise son lien avec la France et la seconde intervient en suite de l'échec des rébellions de 1837 et 1838 qui brime, sans l'éteindre cependant, le rêve de transformer la colonie en État indépendant. Une nouvelle élite locale formée par la rencontre de l'imaginaire « civilisateur » du conquérant avec celui d'une mission de survivance héritée des aïeux défricheurs adoptera ce projet d'indépendance du Canada en le justifiant des « libertés anglaises ». Ce faisant les Canadiens étaient en phase avec les grands mouvements politiques de leur temps. De plus, avant même la conquête, la Nouvelle-France évoluait déjà vers la formation d'une communauté « nationale » relativement indépendante³¹⁶.

Le parlementarisme et les institutions de représentation encore limitées aux notables et bourgeois tels qu'ils existent en Angleterre deviennent ici des modèles légitimes pour promouvoir le projet politique d'une colonie alliée à la métropole dans les affaires internationales, mais indépendante en matière de politiques nationales. Les Canadiens se familiarisent avec ces nouvelles institutions. Ils en développeront même une grande maîtrise mais qui pour l'heure est toute dédiée à promouvoir les idées et les intérêts des principales formations politiques, c'est-à-dire le loyalisme pour les uns et le républicanisme pour les autres. La nouvelle génération des notables francophones s'intéressera particulièrement aux formules associatives anglaises. Les

³¹⁶ Fernand Dumont, 1993, *op. cit.*, « Une conscience nationale ? », p. 84-86.

jeunes professionnels commenceront à appeler à la formation de corporations les regroupant pour contrer les contrôles des droits de pratiques exercés au bon gré de l'administration coloniale ainsi que pour réduire le surnombre des praticiens, notamment en instituant des protocoles de formation obligatoires. Les mêmes commencent aussi à créer des associations pour les fins de s'initier aux règles du débat et à l'art oratoire, ces connaissances étant utiles à qui veut entreprendre une carrière parlementaire. La popularité de l'association n'atteint pas encore les couches plus humbles du Canada français. Néanmoins, à l'occasion de conflits politiques et militaires qui scandent la période, nous pouvons assister à diverses mobilisations qui regroupent le peuple sur une base paroissiale et qui parfois font émerger une voix, sinon autonome, du moins dissidente des pouvoirs civils et religieux. Aux premières années du XIX^e siècle avec les débuts de l'industrialisation et de l'urbanisation, on voit aussi apparaître quelques premières formes d'aide et d'entraide importées d'Europe, les mutuelles, les sociétés bienveillantes ou les fraternités qui commencent à s'intéresser à la protection des artisans et ouvriers.

4.1 Les élites canadiennes d'après la conquête

La conquête marque évidemment un tournant dans la formation de l'identité du peuple de la Nouvelle-France. Les anciens colons français deviennent les nouveaux sujets d'une province anglaise, celle de Québec. Ils préserveront néanmoins l'habitude de se désigner du nom de « canadiens » pour se démarquer comme hier des marchands et émissaires coloniaux jadis français et désormais anglais. Bien que l'on puisse dire que la conquête de 1760 n'eut pas pour effet de transformer véritablement le type de régime qui existait déjà en Nouvelle-France, il n'en reste pas moins qu'elle a provoqué un profond remaniement au sein de son élite. On a longtemps parlé de la décapitation de la Nouvelle-France après la conquête, en raison du départ des plus prospères des marchands, en particulier de ceux qui auraient été les plus liés à

l'ancienne administration³¹⁷. Toutefois, cette thèse est contestée. Selon Marcel Trudel³¹⁸, tout au plus une poignée de religieux, une centaine de nobles, quatre notaires et très peu de commerçants ont quitté le pays. Néanmoins l'exagération de l'ampleur de l'exode des élites « françaises de France » au lendemain de la conquête consolide la représentation mythique d'une nation canadienne formée d'un seul bloc social et dont la colonne vertébrale serait faites des petits-fils de fondateurs normands et profondément marquée par ses traditions paysannes, sa religion, sa langue, son esprit communautaire et son attachement à la famille. La mémoire de la Conquête comme échec et fuite des élites liées à l'administration et à la noblesse française aurait comme avantage de consolider cette représentation d'une société « communautaire » où le peuple et ses dirigeants naturels partagent une extraction commune³¹⁹. L'image d'un abandon de la colonie par les nobles français, déleste en plus cette communauté de toute responsabilité quant à l'échec militaire et de tout devoir de loyauté envers la France.

Et, en effet, quel que soit leur nombre, les élites qui sont restées au pays manifestèrent rapidement leur volonté de collaborer avec le nouveau pouvoir. L'évêque de Québec fit chanter le *Te Deum* dans les églises à la signature du Traité de Paris tandis que d'autres notables assuraient l'occupant de leur soumission par voie de pétitions : L'adresse des principaux habitants de Québec, du 7 juin 1762 puis celle des bourgeois de Québec à l'occasion du traité de paix, le 4 juin 1763. Cette docilité avec laquelle l'élite canadienne semble s'être accommodée du nouveau

³¹⁷ Denis Monière parle de l'exode de 1 200 notables pour une population totale de quelques 70 000 personnes; *Le développement des idéologies au Québec*, 1977, Éditions Québec/Amérique, Ottawa, p. 80

³¹⁸ Marcel Trudel, *Histoire de la Nouvelle-France, t. X. Le Régime militaire et la disparition de la Nouvelle-France (1759-1764)*, Fides, 1999.

³¹⁹ Lionel A. Groulx dans la *Naissance d'une race*, La librairie d'Action canadienne-française, 1930 (deuxième édition, première édition 1919), développe cette thèse : « [...] les premiers colons arrivent par familles ou par groupe de familles, qu'ils aient le temps, avant l'arrivée des autres [i.e originaires d'autres régions de France], de prendre racine, de se faire à l'air du pays, et se multiplier, il est sûr que ces colons exerceront sur la race en formation une action plus décisive », p. 31.

conquérant ne serait pas tant causée par l'éclaircissement de ses rangs, qu'attribuable à sa mentalité d'Ancien Régime³²⁰. La Nouvelle-France était déjà une colonie et sa conquête par un nouveau maître n'alimente pas tant une fronde de la vieille population que ses efforts pour s'en accommoder. Les élites se divisent sur les stratégies mais s'entendent pour se soumettre à l'Angleterre. Les uns, en se faisant les champions de la pacification sociale et d'autres, en appelant à l'importation et à l'implantation locale des nouvelles institutions démocratiques telles qu'elles existent en Grande Bretagne.

Pour l'Angleterre, le Canada est d'abord un réservoir de ressources pour alimenter son industrie et secondairement, un marché annexe pour y écouler sa production. Une colonie est une colonie ! Malgré le changement de couronne, le modèle de développement économique du territoire est demeuré semblable et les ressources à exploiter n'ont pas changé. Mais cela ne va pas sans perte pour les Canadiens car les réseaux commerciaux et les filières de relations avec la métropole, eux, se sont modifiés. Les commerçants canadiens malgré l'avantage du nombre et de la connaissance du milieu ne s'adaptent pas et se font supplanter par les immigrants britanniques³²¹. De nouveaux propriétaires aménagent au sommet de la pyramide sociale pour y refouler les anciens résidants vers les étages intermédiaires ou inférieurs. Très tôt, c'est-à-dire dès 1774, les commerçants anglais contrôlent 75% de l'économie canadienne³²².

³²⁰ Fernand Dumont, 1993; *op. cit.*; Gérald Bernier et Daniel Salée, *Entre l'ordre et la liberté Colonialisme, pouvoir et transition vers le capitalisme dans le Québec du XIXe siècle*, Boréal, Montréal, 1995.

³²¹ Fernand Ouellet, « Nationalisme Canadien-Français et laïcisme au XIXe siècle » *Recherches Sociographiques*, vol. 4, no 1, 1963, p. 47-70, p. 58.

³²² Fernand Ouellet, *Histoire économique et sociale du Québec, 1760-1850*, Fides, 1966, p. 91; aussi Gilles Bourque, *Classes sociales et question nationale au Québec, 1760-1840*, Parti Pris, Montréal, 1970; et Marcel Bellavance, « La rébellion de 1837 et les modèles théoriques de l'émergence de la nation », *Revue d'histoire d'Amérique française*, vol. 53, no 3, 2000, p. 367-400.

Malgré les quelques expériences que nous évoquions au chapitre précédent, il est certain que la Nouvelle-France ne fut pas un régime d'avant garde de la démocratie. D'ailleurs ce n'était le cas nulle part au monde, et ce n'était pas non plus ce qu'apportait le pouvoir colonial anglais. Les « libertés anglaises » ne sont pas destinées aux colonies. Les institutions parlementaires, les libertés individuelles et le concept de nation ne s'appliquent, aux yeux du conquérant, qu'aux seuls peuples ayant atteint un seuil de développement acceptable³²³. Les autres doivent d'abord être civilisés. Le rapport Durham qui fera suite aux rébellions de 1837-38 témoignera de cette conception. Le peuple canadien-français parce que « *sans histoire et sans littérature* » est, peut-on y lire, condamné à être supplanté par la « *race supérieure* » des anglais.

Dès le début du régime, tout le pouvoir est dévolu au gouverneur, représentant du Roi. La proclamation royale de février 1763 prévoit que celui-ci pourra convoquer des assemblées générales « [...] dès que l'état et les conditions de la colonie le permettront »³²⁴. La création d'une Chambre d'Assemblée sera reportée jusqu'en 1791 mais dès 1773 des marchands anglais faisaient campagne pour l'obtenir. En même temps, c'était le début de la rébellion dans les Colonies du sud. Cette double pression menaçait le maintien du pouvoir colonial et conduisit le parlement anglais à adopter l'Acte de Québec en 1774. Cette nouvelle constitution ou Acte qui règle plus solidement le gouvernement de la province de Québec dans l'Amérique septentrionale, concédait aux nouveaux sujets britanniques la reconnaissance de leur religion et de leurs lois en matière civile ainsi qu'elle maintenait les droits seigneuriaux et ceux du clergé en matière de perception de la dîme. De cette façon, en satisfaisant aux demandes de l'élite locale, la couronne britannique comptait consolider le loyalisme de ses nouveaux sujets qui constituaient aussi la majorité de

³²³ Marcel Bellavance, *op. cit.*, 2000, p. 371.

³²⁴ Proclamation royale du 7 octobre 1763, reproduit dans *Histoire du Canada par les textes*, Tome 1, Guy Frégault, et Marcel Trudel, Fides, Montréal, 1963, p. 128.

la population. Cette élite francophone était composée surtout de seigneurs et de membres du clergé. Quatorze années après la conquête on peut en voir émerger une nouvelle génération. Des fils de paysans et de petits marchands victimes d'une longue crise agricole veulent profiter des libertés et des institutions britanniques pour trouver une place dans la nouvelle société. Plusieurs optent pour des professions libérales afin d'amorcer leur ascension. Tous ces avocats, notaires ou apothicaires sont en surnombre par rapport aux besoins de la colonie. Leurs nouvelles spécialités confrontent des savoirs traditionnels et des pratiques ancestrales, dont quelques prérogatives des curés qui jouaient souvent les rôles d'arbitre des conflits et de guérisseur. Néanmoins « [...] l'expérience de la plaidoirie prépare bien les avocats à monter sur la tribune aux harangues de l'arène politique »³²⁵. Et certains s'y feront d'ailleurs les champions d'un projet de développement de la colonie sous l'enseigne du libéralisme politique. Lequel devrait théoriquement leur permettre d'accéder aux plus hautes fonctions d'État et leur ouvrir les portes du libre marché.

Mais auparavant, au début du régime, ce sont surtout des marchands anglais qui réclament une chambre d'assemblée. La pression sur l'administration coloniale augmente avec l'invasion américaine. L'occupation de Montréal par les rebelles du sud, de septembre 1775 à mai 1776 presse la couronne britannique de trouver le moyen de retenir sa colonie du Nord. La propagande républicaine pénètre jusqu'aux campagnes et fait connaître aux Canadiens des idéaux démocratiques qui jusque là, leurs étaient pratiquement inconnus. Des Canadiens se joignent aux marchands anglais pour réclamer la chambre d'assemblée à partir de 1784.

³²⁵ Christine Veilleux, *Aux origines du Barreau québécois 1779-1849*, Les Éditions du Septentrion, Sillery, 1997, p. 38. Notons que la profession d'avocat était interdite sous le régime français « pour éviter les complications, les "chicaneries" et les longues procédures. », *Ibid.* p.18. Après la conquête, le droit de pratique est accordé sous réserve d'une « commission » alloué selon le « bon plaisir » de la couronne et certains Canadiens y accèdent après l'abolition du serment du *Test* en 1766. *Ibid.*, p. 22.

Une fois celle-ci accordée en 1791 et bien qu'elle permette la constitution d'un corps politique élu, on ne peut encore véritablement parler d'un régime démocratique. Toutes les résolutions de la Chambre sont en effet soumises au droit de veto d'un Conseil exécutif non élu qui n'a aucun compte à rendre à l'assemblée. En conséquence, la Chambre doit obtenir l'assentiment du gouverneur et du Conseil législatif pour que ses résolutions deviennent légales. Or ce conseil est réputé être soumis au gouverneur qui en choisit les membres et se les attache par ses faveurs. Le cumul des postes était même assez fréquent. Un seul homme pouvait parfois siéger aux deux Conseils (exécutif ou législatif) tout en occupant simultanément un poste de fonctionnaire³²⁶. Tout au long de cette période, ici comme en Europe, le pouvoir s'exerce en oligarchie. Les dirigeants coloniaux y apparaissent être beaucoup moins des agents volontaires de progrès politiques ou économiques de la « Province of Quebec » que les représentants des intérêts coloniaux et des marchands britanniques.

Ainsi peut-on comprendre que les Instructions royales de 1763 au gouverneur Murray lui recommandent spécifiquement d'empêcher la création de manufactures ou la formation d'industries. Le gouverneur n'est pas nommé pour présider à la naissance d'un nouveau concurrent. Même si vers 1850 on pourra recenser près de 2, 500 manufactures, dans leur très vaste majorité, elles n'emploieront jamais plus que cinq employés à la fois. Les lois du travail reconduisent des règles héritées de l'ancien régime. Les employeurs ont le droit de châtier sur leurs employés, lesquels ne peuvent ni négocier leur contrat ni y mettre fin volontairement. L'insubordination est toujours un délit. Il y a peu d'emplois et ceux-là sont peu intéressants, on le voit. C'est pourquoi aussi au cours des années 1830, 70% des immigrants en provenance des Îles britanniques, de même que bien des canadiens

³²⁶ Gérald Bernier et Daniel Salée, 1994, *op. cit.*

français³²⁷ d'ailleurs, migrent vers les États-Unis où les perspectives de travail sont bien meilleures.

La formation de la Chambre d'Assemblée en 1791 visait à donner corps à une alliance de la vieille élite canadienne avec les nouveaux propriétaires anglais et cela toujours dans la perspective de perpétuer un régime colonial d'exploitation. Dans un premier temps, les élus canadiens jouent le jeu du parlementarisme et évoquent l'exemple de la constitution anglaise pour tenter d'obtenir des libertés civiles équivalentes au pays. Ils forment le Parti canadien qui s'oppose aux projets d'union du Haut et du Bas-Canada de 1810, 1822 et de 1824 parce cette formule constitutionnelle mettrait inéluctablement fin à leur domination de la chambre d'assemblée. Ils réclament aussi plus de contrôle sur le budget, la séparation des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire. En 1827, ils refusent de voter un budget qui serait encore soumis au pouvoir discrétionnaire du Conseil exécutif. Le gouverneur proroge les travaux de la chambre et accuse les députés de déloyauté. Le Parti canadien, devenu pour l'occasion le Parti patriote, est quand même réélu massivement. Malgré cet appui populaire, le gouverneur Dalhousie fera suspendre à nouveau les travaux de la chambre parce qu'elle a désigné Papineau, le chef du Parti patriote, au titre d'orateur. Dès lors le Parti patriote organise des assemblées à Montréal et à Québec et recollecte 87 000 signatures contre le projet d'Union. Une délégation se rend à Londres pour la porter et déposer une panoplie de projets de lois, qui bien qu'adoptés par la Chambre d'assemblée, avaient été rejetés par le Conseil législatif. Dans l'ensemble, ces projets visaient à réduire les possibilités de conflits d'intérêts et de pratiques de patronage dans la composition et l'organisation de l'administration coloniale. Ils obtiennent une position assez favorable d'un Comité du

³²⁷ « À partir de 1830, le Québec vit une série d'années difficiles. [...] Partir pour les « États » n'est en effet pour eux [les familles d'habitants] qu'un élément, parmi d'autres, d'une stratégie de survie » : Yves Roby, *Histoire d'un rêve brisé ? Les canadiens français aux États-Unis*, Sillery (Québec), Septentrion, 2007, p. 15

gouvernement anglais, la commission Russel, qui propose de renoncer à l'union des deux Canada et se prononce en faveur de la réforme du Conseil législatif de manière à mieux garantir l'indépendance de ses membres. Ces propositions, si elles calment le jeu pour un temps, n'auront pas de suite concrète. L'absence de réforme contribue à radicaliser le Parti patriote qui s'inspire de plus en plus du modèle américain pour réclamer des institutions représentatives. On comprend son impatience puisque entre 1822 et 1836, 302 projets de lois, approuvés par la Chambre d'assemblée, sont rejetés par le Conseil législatif³²⁸.

Toute cette agitation ne se limite pas à des tensions au sommet entre une élite conquise et une administration coloniale qui voudrait en obtenir sa vassalisation. La situation particulière de la Province of Quebec complexifie la donne. La Nouvelle-France était déjà une colonie en développement et ses habitants y éprouvaient déjà un « sentiment national », pour reprendre encore la formule de Dumont dans sa *Genèse de la société québécoise*³²⁹. C'est-à-dire qu'à force de conflits avec les administrateurs coloniaux, les militaires ou les marchands de passage, les élites et les habitants installés au pays depuis souvent quelques générations, avaient commencé à se former comme une société de plus en plus nettement différenciée de la métropole. Au seuil de la conquête, la colonie française était en train de se donner des structures qui, à plus ou moins long terme, l'auraient rendu indépendante de la métropole et apte à développer le pays au profit de ses habitants³³⁰. L'arrivée d'un nouveau groupe colonial brise le lien de cette société avec son ancienne mère patrie mais du coup, stimule son sentiment identitaire en accentuant ses différences et ses tensions avec un pouvoir colonial davantage perçu comme tutelle extérieure. Le repli des Canadiens dans les campagnes a certainement des causes économiques et politiques mais sans être pour autant étranger à une stratégie de préservation de leurs cadres sociaux

³²⁸ Yvan Lamonde, 2000, *Histoire sociale des idées au Québec 1760-1896*, Vol. I, Fides.

³²⁹ Fernand Dumont 1993, *op. cit.*, voir p. 85 et p. 323.

³³⁰ Gilles Bourque, 1970, *op. cit.*, p. 10.

menacés par ceux du conquérant. Mais ce n'est pas tout. L'ardeur républicaine des anglo-américains stimule l'esprit d'indépendance des Canadiens. La société civile se mobilise et se structure à partir de ce triangle conflictuel : présence coloniale, émergence d'un sentiment national et idéologies politiques concurrentes.

4.2 L'Église catholique, bergère d'un troupeau récalcitrant

Nous l'avons vu, l'Église catholique était une institution majeure de la Nouvelle-France et partie prenante du pouvoir colonial. Ses dirigeants étaient d'ailleurs souvent en même temps des seigneurs. Cette Église bien que relativement riche et puissante par rapport à la situation globale de la colonie est quand même sérieusement appauvrie par la conquête. Des églises et d'autres bâtiments lui appartenant ont été détruits par les bombardements et nombre des récoltes de ses seigneuries ont été perdues. Ses autres revenus sont aussi affectés. Elle n'a plus droit aux gratifications royales dont elle bénéficiait sous le régime français tandis que se réduisent les dons des fidèles, qui ont été eux aussi, nécessairement appauvris par les destructions³³¹. Toute la correspondance des évêques témoigne de constants ennuis financiers au cours de cette période³³². De plus, les effectifs de l'Église sont réduits par les effets combinés d'au moins quelques départs pour la France ainsi que par l'attrition naturelle du groupe, dans le contexte où le pouvoir colonial interdit à l'Église de recruter à l'étranger³³³. On peut estimer qu'entre 1760 et 1764, l'Église

³³¹ Nive Voisine, *Histoire de l'Église catholique au Québec 1608-1970*, Fides, 1971, p. 23.

³³² Michel Brunet, 1980, *op. cit.* : De plus, dès 1760 son chef Mgr Pontbriand décède. Cinq années de tractations seront nécessaires pour enfin faire nommer et reconnaître un nouvel évêque. Cinq années au cours desquelles le clergé apprend les conditions de sa survivance. Il doit résolument se détacher de la France et se « canadianiser ». Pour la période abordée dans ce chapitre on parlera donc d'une Église soumise, en repli : Nive Voisine, 1971, *op. cit.*, p. 23 et ss; l'expression qui est reprise dans Lemieux et Montmigny, 2000 *Le catholicisme québécois*, Les Éditions de l'IQRC, 2000 et dans Lucia Ferreti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Boréal 1999

³³³ Ferreti, parle d'une perte de 25%; Lucia Ferreti, *op. cit.* 1999; Dumont du tiers, *op. cit.*, 1993; et selon Michel Brunet, juste entre les deux de 30%, *op. cit.*, 1980. Nive Voisine compte 22 départs et 39 décès parmi les membres du bas-clergé au cours des cinq premières années suivant la Conquête, Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, *Histoire de l'Église catholique au Québec, 1608-1970*,

catholique canadienne subit une ponction d'à peu près 30% de son clergé³³⁴. Tout au long de la fin du XVIII^e et des débuts du XIX^e, l'Église canadienne manque de prêtres et ne peut, pour cela, assurer la permanence d'un curé résidant dans un très grand nombre de paroisses. Elle est néanmoins la seule institution entièrement française qui subsiste à la conquête, mais sa puissance d'encadrement est à reconstruire. Son loyalisme affiché lui permet de s'attirer la bonne grâce des autorités coloniales mais du même coup mine sa crédibilité populaire. Chose certaine, son autorité morale n'englobe pas le positionnement politique des paroissiens. L'Église aura beau dénoncer le Parti canadien/patriote, celui-ci conservera longtemps la faveur populaire.

Au lendemain de la conquête, la politique coloniale en matière religieuse consiste officiellement à assimiler les catholiques au protestantisme. Les Instructions de 1763 au gouverneur Murray prévoient bien la reconnaissance de la liberté religieuse pour les catholiques de la colonie mais cela « [...] en tant que le permettront les lois de la Grande-Bretagne. » Les mêmes Instructions commandent aussi au gouverneur de favoriser l'établissement de l'Église Anglicane « tant en principe qu'en pratique » et à encourager les habitants : « à embrasser la religion protestante et à élever leurs enfants dans les principes de cette religion »³³⁵. Mais les gouverneurs anglais, ainsi que le haut clergé anglican d'ailleurs, n'appliqueront pas cette politique de conversion avec un zèle constant. La menace de Londres à l'encontre du monopole catholique persistera, quand même légalement, jusqu'à l'Acte d'union de 1840³³⁶. L'Église catholique demeurera pour toute la période, sous

Chapitre II « Une Église soumise (1760-1838) ». Enfin Marcel Trudel réduit cette évaluation des départs à treize prêtres et deux religieuses pour la même période, soit de 1759 à 1764, *op. cit.*, 1999.

³³⁴ Raymond Lemieux, et Jean-Paul Montminy, 2000, *op. cit.*, évaluent que le nombre de prêtres toujours présents au pays en 1764 est de 137 prêtres soit, un pour trois cent cinquante personnes

³³⁵ « Instructions au gouverneur Murray (1763) », texte reproduit dans *Histoire du Canada par les textes, T.1 (1534-1854)*, Guy Frégault et Marcel Trudel, Fides, 1963, Aret. 33, p. 128.

³³⁶ Hardy, René, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec, 1830-1930*, Boréal, 1999, p17 et ss.

surveillance de l'État colonial et sa survie sera soumise à son bon vouloir. Les gouverneurs détiennent même un droit de *veto* pour la désignation des évêques.

Dans cette situation de précarité, l'Église adopte une politique de collaboration. Dès 1762 Mgr Briand qui n'est pas encore officiellement évêque de Québec, écrit aux nouvelles autorités coloniales pour fixer cette position : « [La puissance séculière] doit se prêter au soutien de la religion, comme la puissance ecclésiastique à faire rendre aux peuples le respect et l'obéissance qu'ils doivent aux princes et supérieurs »³³⁷. On a déjà fait chanter le *Te Deum* dans les églises à l'occasion du couronnement de Georges III en 1760, on le refera encore pour son mariage ainsi qu'à la naissance de son fils. L'Église prône l'obéissance au nouveau conquérant et obtiendra en retour, le rétablissement de ses droits seigneuriaux et celui de la collecte de la dîme (Acte de Québec, 1774). Jusqu'en 1840, l'Église agit en quelque sorte comme porte-parole du pouvoir colonial auprès de la population française. En situation de crise, le haut clergé s'empresse généralement de soutenir la position de l'administration coloniale.

Ce positionnement politique, s'il assure tant bien que mal la survie de l'institution, n'est sans doute pas étranger à une perte d'influence auprès de la population. Les évêques de l'époque n'ont de cesse de se plaindre de l'impiété des ouailles et en particulier de celle de « [...] la haute classe des catholiques, conseillers juges, avocats, marchands de quelque crédit, [qui] n'est pas en général, amie du clergé »³³⁸. La relation au quotidien de l'Église avec ses fidèles, celle entretenue par les curés et le peuple des habitants, n'est pas vraiment beaucoup plus harmonieuse. Ainsi Mgr Jean-Olivier Briand, évêque de Québec de 1760 à 1784, aurait interdit, par

³³⁷ Mgr Briand à M. Perreault, 22 février 1762, *Rapport* de l'archiviste de la Province de Québec (RAPQ) (1929-1930), p. 51; le même à M. Montgolfier (1762), RAPQ (1929-1930), p.50; le même à James Abercrombie (1762), RAPQ, (1929-1930), p. 50, cité dans Lamonde, 2000, *op. cit.*, p. 20

³³⁸ Mgr Plessis en 1805, cité par Voisine, 1971, *op. cit.*, p. 30.

un mandement aux curés de Montréal, de célébrer la messe de minuit en raison du mauvais comportement des paroissiens. À cet égard, les paysans semblent avoir conservé la même indiscipline qu'on leur reprochait à l'époque de la Nouvelle-France. Mais plus que le chahut des offices religieux, ce qui est marquant est le divorce politique entre le clergé catholique et le peuple canadien.

Ainsi lorsqu'en 1764 l'évêque appelle à la mobilisation des Canadiens pour mater la révolte des autochtones qui veulent reprendre leurs terres sous la direction du chef Pontiac : « Les Canadiens répondirent avec très peu d'enthousiasme à l'invitation des autorités militaires et religieuses »³³⁹. Le clergé reprendra ce rôle « d'agent recruteur » à l'occasion de l'invasion américaine de 1775. Il n'aura guère plus de succès. Malgré l'opposition du haut clergé, le peuple de la colonie se serait même montré plutôt favorable à l'intervention américaine³⁴⁰. Jean-Paul de Lagrave cite à cet égard le rapport d'une enquête commandée à François Baby, Gabriel Taschereau et Jenkin Williams par le général Carleton : Pour l'examen des personnes qui ont aidé les rebelles au cours de l'incursion américaine dans la région de Québec.

Il est à noter que ce document met en lumière sinon des activités associatives, du moins des exemples de mobilisations populaires indépendantes des institutions politiques ou religieuses. Il en ressort, en effet, que dans un grand nombre de paroisses, se sont tenues des assemblées publiques pour commenter les lettres du Congrès : « Ces assemblées avaient lieu dans des maisons voisines de l'église – jamais dans le temple – et étaient convoquées sur le parvis par affichage et à haute voix »³⁴¹. Les femmes semblent avoir été particulièrement actives dans le soutien aux rebelles puisque le rapport dénonce nommément certaines d'entre-elles. Elles ont

³³⁹ Michel Brunet, *Les canadiens après la conquête 1759/1775*, Fides, Montréal, 1980, p. 61.

³⁴⁰ Jean-Paul de Lagrave, 1993, *L'époque de Voltaire au Canada Biographie politique de Fleury Mesplet, Imprimeur*, L'étincelle éditeur, Montréal-Paris, p. 36 et ss.

³⁴¹ Jean-Paul de Lagrave, 1993, *op. cit.*, p. 36.

prononcé des discours séditieux à l'encontre des curés, des seigneurs ou du gouvernement. Elles ont fait du porte-à-porte ou tenu des assemblées pour mobiliser la population à soutenir les rebelles. De nombreux hommes sont aussi dénoncés pour des délits semblables. Selon les commissaires, les citoyens ont apporté un soutien actif aux rebelles dans la plupart des cinquante paroisses où ils ont pu enquêter. À l'arrivée des troupes américaines l'Église se tient toujours du côté des royalistes et menace ses ouailles récalcitrantes de ne plus leur accorder les sacrements ni une sépulture chrétienne. Dans Berthier et Saint-Cuthbert le grand vicaire Montgolfier avait même fait retirer les curés parce que leurs fidèles avaient refusé leur enrôlement dans les milices anti-américaines. En revanche, les paroissiens firent sonner les cloches des églises et utilisèrent l'église pour tenir des assemblées publiques. Le même Montgolfier se plaint à son évêque de l'indocilité des ouailles de la région de Montréal.

La campagne américaine a duré dix-huit mois. Lamonde³⁴² confirme que celle-ci a trouvé diverses formes d'appui chez les Canadiens, bien que les habitants se portant volontaires pour la défense du territoire fussent quatre fois plus nombreux que les 500 « mauvais sujets » qui se sont associés aux rebelles. De Lagrave évalue que 75% de la population se serait, du moins officiellement, tenue à l'écart du conflit, attestant ainsi la sympathie populaire envers les rebelles. Plus prudent que ce dernier, Yvan Lamonde, préfère parler de « neutralité bienveillante ». Tous les deux rapportent néanmoins que des paroissiens se sont bel et bien élevés contre l'engagement de leur curé et de leur Église, sur le terrain politique et que dans certains cas ils sont même allés jusqu'à sévir contre eux. Les mandements, sermons et autres avis publics publiés par le clergé de l'époque attestent bien de sa difficulté à encadrer les habitants, du moins en matière politique. Les quelques exemples tirés de cet épisode nous montrent de plus que la paroisse est alors bien implantée comme

³⁴² Yvan Lamonde, 2000, *op. cit.*, p. 32.

référence identitaire dans l'imaginaire et la pratique sociale des habitants. La bâtisse de l'église est un lieu véritable où l'on peut se rencontrer et se reconnaître parce qu'il est chargé de la mémoire de toute la paroisse. On y célèbre les naissances, les mariages et les décès, on y salue le passage des saisons et on y pleure les catastrophes. Le prône du curé donne les nouvelles du village et leur interprétation cléricale que l'on discutera ensuite sur le parvis de l'église. Si on ne peut y tenir des assemblées profanes, on ne s'en éloigne guère pour le faire. Ce qui permet de penser que le peuple a adopté la paroisse non seulement comme cadre institutionnel religieux mais aussi comme référence identitaire pour la communauté.

L'épisode des troubles de 1837 et 1838 renforce cette impression. Les résolutions du Parti patriote étant rejetées par le gouvernement britannique et en l'absence d'une convocation de la Chambre d'assemblée par le gouverneur de la Province, les députés patriotes délaissent la stratégie parlementaire à laquelle ils se sont tenus jusque là et décident de mobiliser la population dans des assemblées publiques. Du 7 mai au 2 novembre de 1837, il y en aura 36. D'après les journaux de l'époque les assistances sont nombreuses, de plusieurs centaines à quelques milliers d'habitants participent à chacune des rencontres. On y discute surtout de revendications politiques comme l'éligibilité aux Conseils, le droit à tenir des assemblées et même de la séparation de l'Église et de l'État. Bien que dans une moindre mesure, on y parle aussi d'économie en dénonçant la monopolisation des terres et en revendiquant la liberté du commerce avec les États-Unis³⁴³. Dans les comtés de la Rive-Sud de Montréal, là où le mouvement fut le plus fort³⁴⁴, on tient des réunions publiques après la messe dominicale et les patriotes « [...] forment des

³⁴³ Lucie Blanchette-Lessard et Nicole Daigneault-Saint-Denis, *Groupes sociaux patriotes et les rébellions de 1837-38: Idéologies et participation*, Mémoire présenté à Montréal comme exigence partielle de la Maîtrise ès Arts, Histoire, UQAM, 1975.

³⁴⁴ Des 36 assemblées répertoriées par les auteurs, 14 eurent lieu dans cette région.

cabinets de lecture où ils lisent les journaux aux cultivateurs analphabètes et leurs expliquent la gravité de la situation »³⁴⁵.

Tout l'épisode met en opposition le Parti patriote au clergé, l'évêque de Montréal, Mgr Lartigue, en tête. Le prélat se réfère à l'autorité du Pape pour rappeler la doctrine catholique qui prescrit l'obéissance aux autorités civiles. Bien qu'un seul curé se soit joint ouvertement au mouvement rebelle³⁴⁶, le mandement a suscité un certain malaise parmi le clergé des paroisses les plus touchées par les événements. En particulier les curés de la vallée du Richelieu qui, réunis au Séminaire de Saint-Hyacinthe le 4 novembre 1837, formulèrent une résolution demandant à l'évêque de Montréal d'adresser au gouvernement britannique une requête en faveur des Canadiens. Malgré un appui quelque peu réticent de l'Archevêque de Québec, qui craignait ainsi de s'aliéner l'administration coloniale, une telle requête sera adressée à Sa Majesté au nom du clergé du Bas-Canada. Comme on le verra, la requête aura peu d'impact car le pouvoir colonial sera peu indulgent envers les patriotes défaits à Saint-Denis d'abord, le 25 novembre et ensuite à Saint-Charles le 14 décembre.

En effet, 200 patriotes seront emprisonnés et quelques centaines se réfugieront aux États-Unis. Au début de janvier 1838, tandis que ceux-ci sont en train d'organiser une nouvelle tentative d'insurrection à partir de leur retraite américaine, Lartigue publie un second mandement, les stigmatisant en tant que « brigands et rebelles ». Il ordonne même à son clergé de refuser la sépulture catholique aux personnes mortes, les armes à la main³⁴⁷. Malgré l'opposition officielle du clergé, au cours de l'été 1838 les patriotes réfugiés réussissent à mobiliser secrètement sous le nom des Frères chasseurs, des combattants canadiens, qui auront pour tâche de soutenir leur invasion.

³⁴⁵ Pierre Lambert, *Les Patriotes de Beloeil, le mouvement patriote, les insurrections de 1837-38 et les paroissiens de Beloeil*, Cahier du Septentrion, 1994.

³⁴⁶ Il s'agit de l'Abbé Étienne Chartier de Saint-Benoît qui devra d'ailleurs ultérieurement se réfugier aux États-Unis.

³⁴⁷ Yvan Lamonde, 2000, *op. cit.*, p. 250-251.

Le bilan de l'aventure s'alourdit de 855 arrestations et de 99 condamnations à mort, à l'exil ou au bannissement. Douze insurgés seront pendus. En représailles contre les populations soupçonnées d'avoir appuyé les patriotes, l'armée pille les villages et y sème la terreur.

L'Église sort gagnante de l'affrontement. Les idées républicaines et surtout les élites politiques canadiennes qui les soutenaient, ont perdu beaucoup de leur prestige dans la défaite. Le parti patriote est décimé, ses chefs pendus, emprisonnés ou en exil. De son côté l'Église a obtenu la restauration de son statut de personne morale déniée lors de la conquête, ce qui lui confère plus d'assurance matérielle. Après la déroute de 1837 et 1838, l'Église deviendra la seule institution apte à se constituer comme pôle organisateur de la solidarité communautaire des Canadiens français et à offrir un cadre d'interprétation à leur expérience. Forte de ces atouts, l'Église des années quarante du XIX^e siècle se lancera avec succès à la conquête de la société civile québécoise³⁴⁸.

Mais pour la période qui précède les rébellions, les œuvres sociales de l'Église semblent plus se limiter à servir de courroie de transmission pour identifier les pauvres ou nécessiteux susceptibles de bénéficier des secours de l'administration politique ou des fonds amassés par des groupes de notables pour soulager les victimes d'incendies, d'épidémies ou de disettes. Nous avons vu que, depuis le régime français, l'Église avait mis sur pied une panoplie de confréries pieuses qui visaient l'édification religieuse et l'amélioration du comportement moral de leurs membres. Dans ce cadre, ses associations étaient parfois appelées à récolter des dons pour les pauvres ou à leur porter assistance. Le contexte particulier de la conquête semble avoir freiné ce mouvement. Pour toute cette période la relation du clergé avec les laïcs, était au plus bas. Au fil des événements politiques, la nouvelle élite canadienne

³⁴⁸ René Hardy, 1999, *op. cit.*, p. 221.

lui était devenue sinon hostile du moins contestait son autorité sur les affaires de la cité. Les habitants, quant à eux, manifestent surtout un esprit d'indépendance. La paroisse et son église sont pour eux des lieux habituels de rassemblement qu'ils utilisent non seulement pour des fins religieuses mais aussi pour des raisons civiles ou politiques. En réaction à la collaboration stratégique de l'Église avec l'État, les habitants adoptent, eux aussi, une attitude pragmatique. Un peu comme leur Église qui semble ainsi concilier son mandat pastoral et ses pratiques de survie en tant qu'institution terrestre, eux séparent leurs convictions politiques de leur appartenance religieuse. Cet « affadissement » de la foi, selon le terme à Nive Voisine, sera bientôt freiné et même renversé sous la gouverne de Mgr Bourget à partir des années 1840, bien que nous le verrons ce mouvement d'affirmation de l'Église catholique fut amorcé par son prédécesseur, l'évêque Lartigue, dont il fut le secrétaire.

4.3 Œuvres sociales de l'Église, ancêtres des associations féminines

«Le clergé du Canada, écrit Mgr Plessis en 1807, n'a rien à espérer des laïcs catholiques pour les intérêts généraux ou pour ceux de la religion »³⁴⁹. La formule est percutante. Elle résume l'attitude qu'entretient l'Église catholique ou plus précisément celle de son haut-clergé, envers ses ouailles au cours de la période qui va de 1760 à 1840. Un certain rapprochement semble néanmoins s'annoncer à partir de 1827 avec la formation des Dames de la charité de Montréal. L'Église, certes, affichera encore longtemps une vision du monde autoritaire et aristocratique dans laquelle les laïcs n'ont pour toute fonction que de se soumettre aux autorités et de suivre les avis éclairés de leurs pasteurs. Mais avec les Dames de la Charité, nous voyons émerger ou ré-émerger, pour peu que nous considérons le foisonnement des confréries religieuses mises sur pied dans la période du Régime français, une mise à

³⁴⁹Pierre Hurtubise, « Introduction », tiré de *Le laïc dans l'Église canadienne-française de 1830 à nos jours*, Pierre Hurtubise et collaborateurs, Fides, 1972, p. 1-8, p. 3.

contribution des fidèles dans le ministère de l'Église. Le projet de création des Dames de la charité apparaît d'ailleurs déjà dans un Plan rédigé en 1819 par Jean-Jacques Lartigue, futur évêque de Montréal³⁵⁰. Cette évolution du clergé catholique n'est sans doute pas étrangère à des initiatives semblables d'abord prises par des groupes anglo-protestants. L'Église appliquera longtemps cette tactique institutionnelle de sauvegarde de son autorité qui consiste à reprendre à son compte des pratiques qui font le succès de groupes concurrents en prenant soin des les réinterpréter pour les adapter à son propre cadre institutionnel et à ses représentations sociales.

Une assez longue liste de ces initiatives implantées par le groupe anglo-canadien, témoigne de son dynamisme et rend compte des misères qui frappent la population aux prises avec les réalités nouvelles que sont l'urbanisation, l'industrialisation et l'immigration. D'abord la *Female Benevolent Society* qui en 1815 ouvre la *House of Recovery*. Il s'agit d'une maison qui offre quatre chambres pour héberger des immigrants et des pauvres. Cette association serait aussi à l'origine du *Montreal General Hospital* fondé en 1819. La Chambre d'assemblée ayant maintes fois refusé d'approuver un financement public pour la construction d'une telle institution, celle-ci fut érigée grâce à des souscriptions de notables montréalais liés étroitement au capital marchand britannique. Les principaux donateurs assumeront aussi la gestion de l'établissement par la suite. Cette *Female Benevolent Society* sera démantelée en 1822 puis remise sur pied en 1832 sous le nom de *Montreal Ladie's Benevolent Society*. Dès lors, elle serait à la source de la principale institution de charité de l'époque qui se soit vouée aux enfants. En cette année où sévit une épidémie de choléra, la *Ladie's Benevolent* fonde aussi un asile pour accueillir ensembles les veuves et les orphelins : la *House of Refuge to Train Children and Receive Destitute Females*. Elles aident indistinctement les catholiques

³⁵⁰ En 1821 il est nommé évêque auxiliaire pour le district de Montréal, l'érection du diocèse de Montréal sera sanctionnée par le pape en 1836 qui y confirmera la charge de Mgr Lartigue. Signe de l'évolution des tensions locales, Londres agréa la nomination sans avoir été consulté au préalable.

et les protestantes. Entre temps, en 1822, des bourgeoises anglaises³⁵¹ de Montréal fondent le *Montreal Orphan Asylum* pour accueillir les jeunes orphelins. On y accueille les enfants, là aussi, sans distinction de religion mais en les soumettant tous à une éducation anglicane. Dans la ville de Québec l'*Association for the Relief of the Poor* est active dès 1815. En 1820 à Québec aussi, se forme la *Female Compassionate Society* qui se donne pour mission d'assister les épouses légitimes, mais indigentes, lors de l'accouchement. En 1828, une autre institution semblable pour les jeunes femmes voit le jour dans la même ville, le *Female Orphan Asylum*. Les activités de cette œuvre seront financées à même un nouveau modèle de cueillette de fonds qui s'initie à l'époque, les bazars et ventes de charité. Jean-Marie Fecteau évoque quelques autres associations charitables féminines qui apparaissent à partir des années trente : Le *Magdalen Institute* (1831) voué à l'assistance aux prostituées, la Société charitable des dames de Québec pour le soulagement des orphelins (1832), puis l'Association des Dames canadiennes pour les objets de charité (1830 ; 1832) qui s'est d'abord mise sur pied pour assister les femmes âgées et indigentes, pour ensuite s'intéresser aux orphelins³⁵². À Québec des dames fondent en 1830 la Société d'éducation dont le but est de créer des écoles gratuites et publiques³⁵³.

³⁵¹ Selon Huguette Lapointe-Roy, il s'agit toujours, en fait, des Dames de la *Ladie's Benevolent*. Elle note par ailleurs que « [...] l'autorisation des maris ne fut pas requise pour valider le geste des signataires de la Corporation, selon l'Article VI du document, contrairement à la loi en usage ». Ceci explique peut-être la nouvelle dénomination de la *Female Benevolent Society*, *Charité bien ordonnée, le premier réseau de lutte contre la pauvreté à Montréal au 19^e siècle*, Boréal, 1987, p. 131.

³⁵² L'ensemble de ces informations provient de : Micheline D'Allaire, *Les communautés religieuses de Montréal Tome I, Les communautés religieuses et l'assistance sociale à Montréal 1659-1900*, Méridien, Montréal 1997, p. 49; Janice Harvey « Louisa Goddard Frothingham Molson : Une remarquable mécène au XIX^e siècle », tiré de *Ces femmes qui ont bâti Montréal: La petite et la grande histoire des femmes qui ont marqué la vie de Montréal depuis 350 ans*, Maryse Darsigny et col.. Éditrices, Montréal: Les Éditions du remue-ménage, 1994, p. 104-105; Jean-Marie Fecteau, *Un nouvel ordre des choses; la pauvreté, le crime, l'État au Québec de la fin du XVIII^e siècle à 1840*, VLB Éditeur, 1989, p. 257; Lapointe-Roy, *op. cit.*, p. 131-132 voir aussi : Lamonde, Yvan, *Territoires de la culture québécoise*, Les Presses de l'Université Laval, 1991 et Claude Galameau, « Sociabilité et associations volontaires à Québec », *Cahiers des dix*, no 58, 2004.

³⁵³ Mimi Painchaud Francoeur *et al.*, *La famille Painchaud de Québec : Deux siècles de mémoire*, [s. éd.], Saint-Sauveur-des-Monts, 3^{ième} édition, 2001, p. 49.

Après la formation de la première société des Dames de la Charité par Madame Angélique Blondeau-Coté à Montréal en 1827, la même appellation sera reprise par plusieurs associations actives dans la province. À sa première réunion tenue le treize décembre, les quatorze femmes qui en eurent l'idée, décident de tenir une assemblée de fondation dès la semaine suivante. Celle-ci se tient en présence d'une cinquantaine d'épouses « de personnes en vue dans la société montréalaise ». On y adopte des règlements et on procède à l'élection des femmes officiers. L'association forme trois comités, l'exécutif, le comité de cueillette de fonds et celui chargé d'organiser les visites des pauvres à domicile. Au cours de sa courte existence, cette association a la vertu de lancer des types d'œuvres qui seront reprises par bien d'autres, dans le siècle. Outre les visites à domicile, ces femmes mettent sur pied un dépôt de mendicité, une œuvre de la soupe, un service de placement pour les servantes en chômage, un hospice pour les vieilles dames nécessiteuses et un asile pour les orphelins.

La première tâche que se donne l'association consiste à « [...] se substituer aux pauvres pour quêter auprès de la population »³⁵⁴. Il s'agit de rationaliser la pratique de la charité. Cela répond, en même temps, à un problème d'ordre public. Jean-Marie Fecteau note qu'entre 1802 et 1805, la moitié des internés à la Maison de correction de Montréal, y est pour avoir mendié sans permission³⁵⁵. La situation ne s'arrange guère avec le temps puisqu'en 1822 la ville de Montréal doit adopter un nouveau règlement sur la mendicité afin de mieux distinguer les pauvres autorisés de ceux qui ne le sont pas. Cette loi semble incapable d'endiguer le phénomène, tout comme l'est la mise sur pied d'une Maison d'industrie ou de correction vers 1820³⁵⁶.

³⁵⁴ Huguette Lapointe-Roy, *op. cit.*, p. 86.

³⁵⁵ Jean-Marie Fecteau, « Régulation sociale et répression de la déviance au Bas-Canada au tournant du XIXe siècle (1741-1815) » *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 36, no 4, p. 499-521, 1985.

³⁵⁶ L'histoire de l'institution est assez difficile à reconstituer. Mais selon Lapointe-Roy, il semble bien qu'elle réponde au modèle des « workhouse » anglais et servait à mettre au travail les mendiants plutôt que de leur accorder la charité. La Maison était ouverte au cours des mois d'hivers mais on ne sait pas

En fait, la situation ne fera que se détériorer. Au fil des années 1830, on voit croître rapidement la population urbaine par l'effet de l'immigration. De lourds contingents arrivent d'Irlande d'où ils sont chassés par la famine. D'autres arrivent des campagnes canadiennes, victimes des mauvaises récoltes ou de l'augmentation des redevances imposées par les seigneurs. Pour ajouter au malheur, on connaîtra deux grandes épidémies de choléra en 1832 puis en 1834. Cette émergence accélérée d'associations charitables et formées massivement par des «personnes en vue», s'inscrit bien dans la philosophie libérale des classes aisées de l'époque, qui se méfient des interventions de l'État ou de l'Église en tant qu'elles contreviennent à la règle de la responsabilité individuelle. Pourtant, plusieurs doivent avoir recours à des subsides de l'État pour boucler leur budget³⁵⁷. Les Dames de la Charité, si elles ne bénéficient pas de subventions de l'État, jouissent toutefois de l'appui financier de l'Église catholique. Dans le cas de Montréal, du moins, c'est le Séminaire de Saint-Sulpice qui prête ses locaux ou qui verse des dons. Il est aussi important de noter que c'est paradoxalement en se justifiant du rôle traditionnel de mères de famille mais étendu à l'ensemble communautaire que des femmes bourgeoises peuvent s'associer et prendre une place sur la scène publique et, en quelque sorte, ouvrir la voie à leur émancipation.

4.4 De nouvelles formes associatives importées de l'Angleterre

Du point de vue de la vie associative des Canadiens, la période qui va de la conquête jusqu'à l'après rébellion est intéressante parce qu'elle permet d'observer un effet d'acculturation. Les Britanniques apportent avec eux de nouvelles formes d'associations laïques et relativement indépendantes des pouvoirs constitués par la

si elle hébergeait ou non ses protégés. Néanmoins, pour la période qui nous intéresse, nous apprenons de cette auteure qu'à l'hiver 1837 plus de 500 personnes l'avaient fréquenté au cours des mois de novembre 1836 à mars 1837. Après quoi elle ferme ses portes dans la tourmente des événements de 1837-1838. Lapointe-Roy, *op. cit.*, p. 200-205.

³⁵⁷ Jean-Marie Fecteau, 1989, *op. cit.*, Huguette Lapointe-Roy, 1987, *op. cit.*

couronne ou l'Église. Que ce soit pour mieux s'intégrer aux nouveaux réseaux politiques et commerciaux ou pour les supplanter, les Canadiens en viendront à se joindre à ces associations ou à en adapter le modèle pour eux-mêmes.

Au moment de la conquête, la majorité des Canadiens sont des ruraux et ils sont peu instruits. Leurs sources d'information sont presque exclusivement orales et dominées par le point de vue clérical tel que transmis par les prêches des curés à la messe du dimanche. Les nouvelles formules associatives importées d'Angleterre ne font pas non plus partie de leurs mœurs héritées de la vieille France. Les associations y étaient interdites sous réserve d'une approbation royale³⁵⁸. Ce qui en tenait lieu, étaient essentiellement des confréries pieuses et charitables formées par l'Église. C'est surtout à la ville où se concentrent les ressortissants britanniques que l'on pourra voir s'implanter le nouveau type d'association qu'ils importent au pays. Claude Galarneau en a établi une typologie formée de sept catégories : caritatives, littéraires, nationales, politiques, professionnelles, religieuses et secrètes³⁵⁹. Le phénomène se développe assez lentement au cours de la période.

Il faut attendre l'installation des nouveaux arrivants anglophones en assez grand nombre pour permettre de constituer des regroupements significatifs de

³⁵⁸Sous l'Ancien Régime les cinq Académies de l'Institut de France qui furent créées par ordre du roi seraient les institutions les plus proches parents des associations : Claude Galarneau, *Op. cit.*, 2004, p. 171 - 212, p. 172. Puis, au milieu du XVIIIe siècle, les académies de province, les cafés ou les cercles littéraires deviennent assez répandus : Nova Doyon, *Valentin Jautard (1736-1787) et la Gazette littéraire de Montréal (1777-1789) : vers un paradigme littéraire au Québec*, Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en Études Littéraires, février 2002, UQAM. Mais ce n'est qu'avec la révolution de 1789 que la France reconnaît enfin le droit d'association sous la seule réserve du respect des autres lois qui s'appliquent à tous. Mais bientôt cette liberté sera retirée aux corporations de métier (1791) puis aux congrégations religieuses (1792) et à la fin de la période aussi aux associations politiques. Les associations volontaires réapparaîtront dans le Code Pénal français en 1810 mais soumises à un encadrement de l'État dès qu'elles regroupent plus de vingt personnes. Par la suite la loi reconnaîtra et encadrera le droit des ouvriers à se regrouper et à faire la grève (1864), puis autorisera les sociétés ouvrières et de coopération (1867) et, enfin en 1884 les syndicats. C'est cependant la Loi de 1901 qui restaure la pleine liberté d'association telle qu'elle avait été accordée un siècle auparavant au temps, de la Révolution.

³⁵⁹Claude Galarneau, *op. cit.*, 2004, p. 171-212, p. 173.

personnes qui partagent une identité culturelle et culturelle, professionnelle ou ethnique. Claude Galarnau ajoute à cette cause, la conjoncture de guerre, qui de la campagne américaine jusqu'aux guerres napoléoniennes, a suscité des restrictions et un climat de suspicion certainement peu propice au développement de la sociabilité³⁶⁰. Ces associations d'inspiration anglaise se forment généralement pour organiser la défense des intérêts particuliers de leurs membres. Comme les anciens sujets britanniques sont surtout des commerçants, leurs associations s'organisent généralement à partir de cette activité dans laquelle les Canadiens sont moins présents et lorsque c'est le cas, ils le sont le plus souvent à titre de « second violon ».

Enfin, lorsque ces associations se préoccupent de sensibiliser le public et de donner des conférences sur l'histoire, la géographie ou l'industrie, elles le font presque toujours en anglais³⁶¹. Les Canadiens adapteront éventuellement le modèle à leurs préoccupations et à leur culture en formant d'abord des clubs littéraires et philosophiques et en identifiant leur action à la poursuite d'un bien commun, comme l'éducation de la jeunesse ou la modernisation de l'agriculture. Ce modèle sera d'abord importé au Bas-Canada par l'imprimeur Mesplet en 1777 avec son Académie de Montréal³⁶².

Fleury de Mesplet est d'origine française mais avant d'arriver au Canada, il est passé par l'Angleterre, puis par les colonies britanniques en révolte. Lorsqu'il arrive à Montréal en 1776, c'est avec le titre d'imprimeur du Congrès américain et ayant pour objectif de convaincre les Canadiens de se joindre aux colonies rebelles. Il a migré au Canada avec les troupes d'invasion, mais celles-ci sont rapidement mises

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 174.

³⁶¹ Maurice Lemire et col., *La vie littéraire au Québec, T. II, Le projet national des canadiens (1806-1839)*, Presses Universitaires de Laval, 1992.

³⁶² Il y aurait aussi eu un *Cercle littéraire Quesnel* formé par le poète du même nom en 1788. Il est évoqué dans Maurice Lemire et coll. *La vie littéraire au Québec, T.I, La voix française des nouveaux sujets britanniques (1764-1805)*, 1991, nous n'avons pas plus de détails.

en déroute, quinze jours après son arrivée. Il sera emprisonné par les autorités coloniales. Il demeurera par la suite au Canada où il se fera constamment le propagandiste des idées libérales et républicaines.

À partir de l'obtention d'une Chambre d'Assemblée en 1791, la vie associative des Canadiens sera surtout caractérisée par la formation d'associations politiques ou patriotiques. Un lecteur de l'Aurore, dans une lettre publiée le 11 août 1817 exprimait l'humeur des Canadiens du temps, en rejetant la formation d'une Société littéraire de Montréal inutile à ses yeux puisque la Chambre d'assemblée était le lieu d'expression et de développement de la culture canadienne: « À mon avis cette institution [la Chambre d'assemblée] vaut bien une Académie des sciences et une Société littéraire»³⁶³. On retrouve néanmoins une minorité francophone dans diverses associations et cela reflète les rapports tendus qu'entretiennent entre elles les deux communautés.

4.5 La pétition, une école de l'association

Une « liberté » importée de l'Angleterre est celle de la pétition. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une association au sens d'un regroupement stable de personnes qui organisent ensemble et volontairement, quelques activités ou services permanents de bien commun et sans en tirer un profit monétaire. La pétition c'est : « [...] un texte revendicatif, auquel ont souscrit un certain nombre de personnes, dont l'une au moins n'a pas participé à son élaboration »³⁶⁴. La pratique pétitionnaire apparaît néanmoins comme un prélude aux associations plus stables dans la durée et qui défendront éventuellement non plus seulement des revendications ponctuelles, mais des projets

³⁶³ Yvan Lamonde, 2000, *op. cit.*, p. 147 ; Lemire et coll., *op. cit.* 1992, citent ce même texte.

³⁶⁴ Jean-Gabriel Contamin, « Le mouvement des feuilles (usages de la pétition), entretien avec Jean-Gabriel Contamin », par Stanley Grelet, *Vacarme*, avril 2002 [En ligne], [http : www.vacarme.eu.org/article275](http://www.vacarme.eu.org/article275)

qui mettent en cause l'organisation même de la colonie. Il y a là, une école de prise de parole qui pourra aussi porter éventuellement sur des thèmes plus proches du quotidien. Il s'agit de l'une de ces influences anglaises qui modifient les pratiques civiques canadiennes en même temps qu'elles s'altèrent au contact de la culture française. La comparaison qu'a effectuée Steven Watt³⁶⁵ entre les pétitions présentées dans la province du Canada et celles de la Nouvelle-Angleterre à la même époque, nous permet de voir comment les notables canadiens entremêlent à leur mentalité d'Ancien Régime, ce nouveau mode d'action politique. Ceux-ci cherchent à faire approuver leurs revendications par des signatures prestigieuses, se prévalant ainsi de l'autorité du nom, alors que chez les Américains, c'est plutôt le poids du nombre qui est mis en valeur et qui confirme la légitimité de la revendication.

La pratique pétitionnaire appartient à une tradition parlementaire britannique³⁶⁶. En France, ce n'est qu'un siècle plus tard, qu'un arrêt du Conseil du Roi autorisera pour la première fois, en 1788, la diffusion de mémoires politiques qui n'ont pas été auparavant soumis à la censure ni à l'autorisation de la police.³⁶⁷ En

³⁶⁵ « Specifically, the habit of indicating petitioners' status beside their signature was common in Lower Canada. Magistrates, priests, and militia officers, and other notables were often identified even when their status had little or no relevance to the subject of the petition. [...] But even where Maine selectmen were the only ones to sign a petition on behalf of a town, it was almost always made clear that they had been directed to do so by the community's citizens at a public meeting and pursuant to a vote. » Steven Watt, *Petitioning and Political Culture in Lower Canada and Maine, 1820-1841*, texte (draft version) pour une conférence au colloque annuel de la Canadian Historical Association tenue à Québec le 27 mai [En ligne] http://pennywell.net/swam/steve/prof/watt_on_petitioning.pdf, p. 5.

³⁶⁶ Ce droit d'interpeller le pouvoir royal est en effet reconnu aux nobles, les barons, depuis 1215. Mais à l'époque, pour éviter que cette pratique ne dégénère en des mobilisations subversives, on en avait limité le nombre des signataires à vingt personnes. Ce n'est qu'à partir de 1689, avec l'article 5 du *Bill of Rights* ou de la *Déclaration des droits* qu'est reconnu en Angleterre « un droit des sujets de présenter des pétitions au Roi et que tous emprisonnements et poursuites à raison de ces pétitionnements sont illégaux » Bibliothèque Jeanne Hersh, Textes fondateurs « La déclaration des droits » *Bill of Rights* 13 février 1689, art. 5,

[En ligne] http://www.droitshumains.org/Biblio/Text_fondat/GB_04.htm#Ancre

³⁶⁷ Le premier document soumis au Roi sous ce titre, la pétition « Guillotin », sera condamné parce qu'elle porte les signatures des membres de plus d'une corporation et que ceux-ci, n'ont pas tous participé à son élaboration. Par la suite en 1791, le droit de pétitionner en France sera encore limité, alors que l'on interdira de récolter des signatures autrement que dans les domiciles des individus et sans qu'il n'y ait eu assemblée ni délibération préalable. Jean-Gabriel Contamin, 2002, *op. cit.*

Nouvelle-France, à l'instar de la mère patrie, on interdisait les pétitions : « Toute assemblée qui n'a pas eu au préalable la permission des autorités est tenue pour émeute ; il en est de même pour toute délégation ou pour toute pétition »³⁶⁸. Au moment de la conquête, la pétition est donc une pratique étrangère aux mœurs politiques des nouveaux sujets. Pourtant, il semble bien que malgré cela elle ne fut pas moins populaire au Bas-Canada que dans le Maine, là où le droit de pétitionner était reconnu et même protégé par la constitution³⁶⁹.

Au début du régime anglais deux mouvements animés par des Britanniques, le British Party ou les « Colonistes » et le French Party, défendent deux visions opposées du projet colonial. Les premiers sont des commerçants et pour eux, il s'agit de former ici une colonie de peuplement, ce qui implique l'assimilation ou l'élimination de la population non britannique. Les autres sont des militaires et officiers coloniaux, ils veulent surtout maintenir la province du Canada dans le giron britannique comme un poste de commerce et une position militaire sur l'échiquier mondial. Aussi ces derniers préfèrent adopter une politique plus souple et qui met à contribution une partie de la population colonisée. Les deux groupes réussissent à recruter des partisans francophones. Les uns adoptent une stratégie d'intégration à la classe dirigeante et acceptent la colonisation comme un fait incontournable. Les autres développent une position plus ambiguë. Ils utilisent la revendication de l'implantation locale des institutions anglaises, pour obtenir avec elles un droit de représentation qui les avantagerait en tant qu'ils deviendraient les mandants de la majorité. Le phénomène n'est pas particulier au Canada :

³⁶⁸ Marcel Trudel, *Initiation à la Nouvelle-France, Histoire et institutions*, Holt, Rinehart et Winston, 1968 p. 169; voir aussi dans le chapitre précédent, l'interdiction de Colbert à réunir les « ordres du royaume » en 1672 et celle de Frontenac en 1677 qui proscrivait la tenue d'assemblées et de conventicules ainsi que les « signatures communes ».

³⁶⁹ Steven Watt, 2001, *op. cit.*

L'empire britannique, à l'instar des empires français et espagnol, imposait à ses colonies les mêmes obligations et contraintes qui exigeaient d'elles l'exclusivité des rapports économiques et suscitaient inmanquablement la même rivalité entre les marchands et les négociants coloniaux bien implantés dans le pays et les marchands métropolitains venus au pays pour s'enrichir³⁷⁰.

Nous avons évoqué les pétitions ou adresses des élites locales qui, très tôt, assurent le conquérant de leur entière fidélité. Ceux-ci adoptent une stratégie d'intégration au régime par la soumission à ses règles. Les marchands britanniques réclament de même manière, l'application intégrale de la proclamation royale de 1763 avec la formation d'une chambre d'assemblée et l'imposition du serment du test pour les candidats canadiens qui aspireraient à tout poste de fonctionnaire. Il s'agissait cependant pour eux de s'assurer de la gouverne de la colonie et de l'appropriation des profits du commerce en éliminant la concurrence des administrateurs coloniaux et celle d'éventuels « collaborateurs » locaux. Des Canadiens réagirent en présentant une contre pétition au Roi pour dénoncer cet activisme d'« environ trente Marchands anglois, dont quinze au plus sont domiciliés »³⁷¹. La forme du texte est typique des pétitions et contre-pétitions qui seront adressées aux pouvoirs publics tout au long de la période. On y appelle à la bienveillance, généralement qualifiée de « paternelle », du Roi ou du gouverneur. Les auteurs se réclament presque toujours du bien public à l'encontre d'intérêts particuliers et minoritaires attribués à leurs opposants, tout en parsemant leur texte de serments de fidélité et de loyauté. Les seigneurs sont massivement alliés au French Party et dans une pétition adressée au Roi pour réclamer l'exercice du droit français et le retrait du Serment du Test, ils l'assurent, comme en échange, d'être en mesure de « maintenir leurs tenanciers dans les sentiments de la fidélité et de la

³⁷⁰ Marcel Bellavance, 2000, *op. cit.*, p. 367.

³⁷¹ Guy Frégault, et Marcel Trudel, « Première revendication de nos droits (fin 1764), tiré de *Histoire du Canada par les textes*, T.1 (1534-1854), Fides, 1963, p. 135-136.

soumission»³⁷². En 1766, un groupe de marchands soumet au gouverneur un Mémoire pour dénoncer les règlements de traite coloniaux qui les empêchent d'aller commercer directement avec les Indiens à l'intérieur des terres. Cette réglementation visait essentiellement à s'assurer que les marchands francophones ne profitent de leurs alliances avec les peuples autochtones pour nuire aux concurrents anglais. Le Mémoire propose donc de lever cet embargo tout en garantissant que les Canadiens se feront les auxiliaires des nouveaux venus anglais. Il comporte 57 signatures dont une trentaine est de Français³⁷³.

Au début, ce sont les seigneurs qui pétitionnent pour se faire restituer des privilèges tandis que les bourgeois français ou anglais, le font pour obtenir des institutions qui leur permettraient d'eux-mêmes se constituer comme nouvelle classe dirigeante. À l'automne 1773, soixante-quinze Canadiens signent un mémoire pour demander le rétablissement des lois françaises et des frontières d'avant la conquête ainsi que l'abolition du Serment du Test. Ils récusent l'idée de créer une Chambre d'Assemblée³⁷⁴. La même année, en octobre 1773, une quarantaine d'Anglais ont formé un Comité et font circuler une pétition contraire en faveur de la création d'une Chambre d'assemblée puisque, peut-on y lire, c'est « [...] le seul moyen sûr de concilier les nouveaux sujets avec le gouvernement britannique ». Cent cinquante pétitionnaires dont quelques francophones récidivent en décembre pour rappeler au roi que le projet de convoquer une telle assemblée était déjà inscrit dans la Proclamation de 1763. Ils obtiendront l'acte de 1774 qui reconnaît le droit français en matière civile, maintient les droits seigneuriaux et accorde au clergé le droit de percevoir la dîme, abolit le serment du test mais n'accorde pas de chambre élective.

³⁷² Formule extraite de la Pétition des seigneurs de Montréal au roi, 1766, cité dans Michel Brunet, *Les Canadiens après la conquête 1759\1775*, Fides, 1980, p. 197.

³⁷³ Michel Brunet, 1980, *op. cit.*, p. 206-210.

³⁷⁴ Documents constitutionnels, 1759-1791, 493s., cité dans Frégault et Trudel, 1963, *op. cit.*, p. 139-141.

La position des gouverneurs de la colonie et celle du French Party est, pour ainsi dire, homologuée par la couronne.

La pratique pétitionnaire participe assurément de l'émergence de ces fameux « Party ». À l'époque ce ne sont pas encore des partis politiques au sens moderne du terme. Il ne s'agit pas d'organisation formelle, mais plutôt de membres des Conseils ou de la Chambre d'assemblée qui sont regroupés autour d'un courant d'opinion. Les partis politiques modernes apparaissent au Canada avec le Parti patriote qui à partir de la fin des années 1820 se dotera d'une organisation permanente avec un programme (les 92 résolutions de 1827) et le ferme projet d'exercer le pouvoir et pour ce faire, il procèdera à des activités en vue de s'assurer le soutien populaire³⁷⁵. Il qualifiera ses opposants de la chambre de Parti des bureaucrates ou encore de chouayens lorsqu'il s'agit de Canadiens. En plus d'utiliser le parlementarisme anglais, les Canadiens s'emparent à leur tour de la pétition et réunissent alors 60,000 signatures d'opposants au projet d'union. Les chefs du parti iront la présenter à Londres en 1823. En 1827 une autre pétition pour chasser la « clique du château »³⁷⁶ recueille 87 000 signatures. À cette époque la population du Bas-Canada est de 472 000 âmes.

Tout comme les deux groupes parlementaires des « patriotes » et des « bureaucrates » qui ont une composition ethnique mixte, la plupart des pétitions adressées à Londres, au gouverneur ou Conseil législatif ou ce qui est plus fréquent, à la Chambre d'assemblée, présentent généralement des signataires de diverses origines. Malgré leur popularité, les pétitions sont peu efficaces, du moins dans l'immédiat. Les demandes qu'elles expriment sont rarement satisfaites. Néanmoins, elles sont une amorce d'expression dans le champ politique en dehors des limites

³⁷⁵ Fernand Ouellet, 1963, *op. cit.*, p. 53.

³⁷⁶ Il s'agit des administrateurs et membres du conseil exécutifs toujours favorables aux marchands anglais et à la couronne, des assidus du château St-Louis résidence du gouverneur général.

imposées par les institutions. Les grands enjeux constitutionnels ne demeureront pas les seuls à servir de fondement à cette nouvelle forme d'expression. On pétitionnera éventuellement pour régler des problèmes locaux comme la réouverture de l'école publique de la paroisse de Saint-Nicolas après les troubles de 1837 – 1838 ou pour le renouvellement du permis de taverne de Jean-Baptiste Carrier que réclament des habitants de la ville de Québec en 1839³⁷⁷. Des groupes de marchands, les membres d'une profession ou des citoyens de telle ville ou paroisse apprennent à utiliser la pétition pour pénétrer le champ politique en se revêtant d'une légitimité qui ne leur est pas reconnue par les institutions politiques. Au fil du temps, le nombre de signataires canadiens augmente en même temps que leur maîtrise des institutions politiques anglaises.

4.6 Associations professionnelles et *Diner's Club*, vers une sociabilité de stratégie

Outre les mouvements pétitionnaires, le conquérant inspire d'autres formes de regroupement plus stables, les associations. Une première forme connue est celle des *Diner's Club*. Officiellement ces clubs privés n'ont pour fonction que d'organiser des banquets et de favoriser la bonne entente entre leurs membres. La tradition de ces *Clubs* est britannique, mais il est intéressant de noter qu'une formule assez semblable fut implantée en Amérique par des Français, avant même la fondation de Québec en 1608. À l'hiver de 1607, alors qu'il participe à un effort de colonisation de Port-Royal en Acadie, Samuel de Champlain met sur pied une association :

Le but de la création de l'Ordre du Bon Temps (OBT) était de combattre la dépression due à l'isolement des colons de la mère patrie et à la longueur des hivers canadiens, ainsi que de remonter le moral face aux ravages du scorbut, maladie inconnue de la médecine d'alors, qui avait décimé la jeune colonie. [...] À tour de rôle, chaque membre de l'Ordre devait voir à la préparation d'un repas fin, résultat de sa chasse ou de sa pêche, avec un cérémonial de

³⁷⁷ Steven Watt, 2001 *op. cit.*

présentation issu des traditions culinaires françaises de l'époque. Ce repas était accompagné de récits, contes et légendes, et suivi de chants et de danses³⁷⁸.

On dirait une description d'un de ces *Diner's Club* qui seront à la mode en Angleterre aux XVIII^e et XIX^e siècles et importés au Canada presque immédiatement. Ces clubs gastronomiques fournissaient un encadrement au type inusité de relations que faisait apparaître le libéralisme. Dans l'ancien ordre, la hiérarchie des rôles et des positions, était fixée à l'avance. Dès lors les conflits pouvaient légitimement se résoudre par la contrainte puisque l'autorité se représentait comme issue de droit divin. Avec la bourgeoisie, émerge une nouvelle forme de rapports sociaux fondée sur la libre concurrence et où la compétence plutôt que la généalogie justifie l'autorité. La sociabilité et les rapports de classe ne sont plus donnés d'avance. Cela donne lieu à la formation de groupes associatifs qui visent précisément à construire ce nouvel ordre en donnant des lieux de formation où peuvent se jouer les rapports d'alliances entre les nouveaux bourgeois, les notables et les représentants des autorités civiles ou militaires.

Un premier groupe à se former est celui des associations professionnelles. Il se formera à partir des professions libérales. Le texte d'un jeune avocat et paru dans la *Minerve* du 15 décembre 1828 en résume les enjeux. Ces professions sont « dégradées [par] plusieurs qui les embrassent et par l'ignorance aussi de quelques-uns »³⁷⁹. Il fustige ces charlatans que le peuple ne sait distinguer des véritables professionnels, c'est pourquoi il en appelle à une intervention de l'État afin de « [...] garantir le repos des familles, et assurer la subsistance et la respectabilité de ceux qui

³⁷⁸ Michel Bellefleur, « L'Ordre du Bon Temps (1946-1954) : un cas de censure de la vie associative au Québec », tiré de, *De la sociabilité Spécificité et mutations*, Sous la direction de Roger Levasseur, Montréal, Boréal, 1989, p. 201-218.

³⁷⁹ Augustin-Norbert Morin « État des professions libérales vers 1828 », texte reproduit dans Christine Veilleux, 1997, *op. cit.*, p.103-110, p. 103.

embrassent ces états [...] »³⁸⁰. C'est dans cette optique que s'était formée en mai 1779 la Communauté des avocats de Québec. Ce serait la première association du genre au Canada. Son but était de promouvoir l'indépendance de la profession par rapport à l'administration publique. Ce qui explique le choix de la dénomination de « communauté », soit de « porter secours aux confrères en détresse »³⁸¹. Et qui l'apparente aux sociétés mutuelles avec leur fonction d'entraide des pairs dont nous parlerons dans une prochaine section de ce chapitre.

En 1785 suite à de nombreuses représentations des avocats et notaires qui déplorent les abus auxquels conduit la règle des commissions ou le droit de pratique accordé par faveur du gouverneur, celui-ci émet une ordonnance qui rend autonomes chacune de leur profession. De plus les commissions d'avocats et de notaires ne seront plus accordées qu'à des aspirants ayant subi un apprentissage de cinq années dans un bureau professionnel reconnu. Les médecins créent, quant à eux, une première association les regroupant en 1826 sous le nom de Société des médecins de Québec. La même année apparaît le *Journal de médecine de Québec*. Les deux groupes professionnels réclament le financement d'écoles spécialisées et faute de l'obtenir, certains d'entre eux commencent néanmoins à enseigner leur art à titre privé. De même à partir de 1826 les sociétés de médecine et les communautés d'avocats organisent des dîners pour favoriser la consolidation de l'esprit de corps de leur profession respective³⁸². Victor Morin note également l'apparition plus tardive d'un regroupement qui, sous le nom de *Brother in Law Society of Montreal*³⁸³, regroupait quatorze avocats et un notaire et qui organisa de tels dîners de 1827 à 1833. Tout comme les médecins et avocats, les notaires présenteront assez régulièrement des pétitions ou des projets de loi pour obtenir le droit d'incorporer leur regroupement

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 105.

³⁸¹ Christine Veilleux, 1997, *op. cit.*, p.29.

³⁸² *Ibid.*, p. 50.

³⁸³ Victor Morin, 1949, *op. cit.* L'appellation du Club, *Brother in law*, est un calembour fait de la signification usuelle du terme, « beau-frère » et de son sens littéral de « frère dans la loi ».

professionnel. Ce qui ne sera fait qu'en 1847 pour la Chambre des notaires et la corporation des médecins. Le Barreau du Bas-Canada n'obtiendra son incorporation que deux années plus tard, soit dix-sept années après celle de la *Law Society of Upper Canada*.

Le second groupe est celui des clubs privés qui apparaissent au Bas-Canada dès la fin du XVIII^e. Ce sont les *Dinner's Club*. Ils ressemblent aux associations professionnelles proprement dites, en ce qu'ils réunissent des individus appartenant tous à une même sphère d'activité, habituellement des commerçants, des hommes de loi ou des militaires. Néanmoins ils ne limitent pas leur recrutement à une seule profession et visent moins à la formation et à l'autonomie d'un corps social délimité qu'à la consolidation de réseaux d'influence où se côtoient les membres des différents groupes d'élites de la colonie. Le premier de la série aurait été la *Select Society* en 1774³⁸⁴.

Le plus célèbre du nombre est le *Beaver Club* fondé en 1785 par des membres de la Compagnie du Nord-Ouest. Fondé par dix-neuf associés dont cinq Canadiens français, le *Beaver Club* sera actif pendant quarante années. Il ne comptera jamais plus qu'une cinquantaine de membres actifs et une dizaine de membres honoraires. Officiellement ce *Club* réunissait des « *gentilshommes* », qualificatif suranné, qui rappelle le temps des chevaliers, mais qui ne doit pas faire illusion. Il s'agissait de commerçants qui sous prétexte d'égayer leurs longs hivers avec des dîners généreusement arrosés, poursuivaient un but beaucoup plus sérieux :

Il semble que l'objet principal de la formation de ce club ait été de cimenter l'union des divers commerçants de fourrure qui avaient trouvé sage de s'associer sous le nom de Compagnie du Nord-Ouest pour supprimer les rivalités qui existaient entre-eux à titre individuel, et surtout pour résister à la

³⁸⁴ Lemire et coll., *La vie littéraire au Québec, T.I, La voix française des nouveaux sujets britanniques (1764-1805)*, Presses Universitaires de Laval, Sainte-Foy. 1991.

puissante compagnie de la Baie d'Hudson qui finit cependant par les absorber en 1821³⁸⁵.

Le *Club* a en effet cessé ses activités près de quatre ans avant que ne se conclue la vente. Le gouverneur de la compagnie de la Baie d'Hudson, George Simpson, tentera sans succès de ranimer le *Club* en 1827, mais peine perdue. L'hypothèse de Victor Morin semble donc se confirmer.

On peut noter l'apparition de plusieurs autres associations semblables au cours de la fin du XVIII^e siècle et du début du XIX^e au Bas-Canada. Le *Beefsteak Club* apparaît en 1792 à Québec, il devient le *Baron's Club* à partir de 1800. Ce changement de dénomination semble vouloir anoblir ses membres les faisant passer de simples commerçants roturiers au titre de nouvelle aristocratie financière. L'inspiration britannique ne fait pas de doute car on comptait de nombreux *Beefsteak Club* à Londres aux XVIII^e et XIX^e siècles. Joseph Marmette fait état de l'existence de ce club au Canada encore en 1807 qu'il présente sous son nom francisé, de *Club des barons* ou le *Club du beef-steak*. Composé d'une vingtaine de membres, dont un seul Canadien-français³⁸⁶, il recrute parmi les plus riches négociants de la région. Ce club organisait des banquets auxquels assistaient divers représentants des autorités civiles et militaires ainsi que leurs principaux fonctionnaires³⁸⁷. Un grand souper organisé par ce Club, le 12 février 1807, réunit quelques trois cent personnes, ce qui donne une idée de l'étendue du réseau social qui se forme autour de cette élite financière.

Le *Greybeard's Club* est fondé à Montréal en 1794. Son nom assez étrange ne réfère pas à l'âge de ses membres mais à l'appellation des chopes utilisées dans leurs

³⁸⁵ Victor Morin, « Club et Sociétés notoires » *Les Cahiers des Dix*, no 13, 1948, p. 109-137.

³⁸⁶ Joseph Marmette, « Le club des barons en 1807 et Le club des 21 en 1879 », tiré de comte de Premio-Real, « *Scrap Book* » contenant divers souvenirs personnels du Canada et des « 21 », quelques poésies etc., etc., Québec 1880, p. 1-5.

³⁸⁷ *Ibid.*

banquets. Lorsque les convives les portent à leur bouche, ces chopes prennent l'allure d'une barbe grise. Le club est formé de militaires anglais mais on y compte aussi un juge. Son existence ne semble pas dépasser l'année de sa fondation³⁸⁸.

Philéas Gagnon³⁸⁹ évoque l'existence fugace, elle aussi, du *Club des douze apôtres* vers 1800. Ce *Club* a l'originalité de porter un nom francophone et c'est sans doute ce qui attire l'attention des autorités dont témoigne une correspondance entre le secrétaire du Conseil exécutif Ryland et le juge Foucher, membre éminent du *Club*. La missive du Conseil somme le juge de lui révéler le nom des membres du *Club*, leurs opinions politiques ainsi que les buts qui animent leurs réunions. Les autorités sont alertées par ce regroupement de notables francophones dont le nom, qui plus est, semble se moquer de la religion, à l'instar des révolutionnaires d'outre Atlantique³⁹⁰.

Mentionnons enfin le *Bachelor Club*³⁹¹, même s'il s'écarte un peu de la série puisqu'il ne s'agit plus de réunir des notables susceptibles de faire des affaires entre eux. C'est encore un club voué à consolider la « bonne société » du Bas-Canada. Il réunit des célibataires qui depuis 1795, organise des dîners avec des dames afin de constituer des couples à marier. Les couples, une fois formés, ne pouvant plus adhérer au *Club*, les anciens créèrent le *Montreal Social Assembly*, un club de danse, qui leur permettait de prolonger les liens établis entre les jeunes de la future élite. À n'en pas douter ces clubs privés n'apparaissent pas au hasard. Ils émergent, certes, dans une société où les institutions culturelles et les occasions de rencontre sont rares. Ces *Clubs* permettent la formation d'une nouvelle élite au pays et favorisent une

³⁸⁸ Victor Morin, « Club et Sociétés notoires » *Les Cahiers des Dix*, No 14, 1949, p. 187-222.

³⁸⁹ Philéas Gagnon, « Le Club des douze apôtres », *Bulletin de recherches historiques*, Vol. 4, no 3, mars 1898, p. 88-90; les mêmes informations sont reprises dans Morin, 1948, *op. cit.*

³⁹⁰ Répondant aux inquiétudes du premier qui soupçonne une quelconque conspiration, Foucher précise que le *Club* n'a jamais eu d'autres objectifs et activités que d'organiser un dîner mensuel partagé entre ses seuls douze membres, d'où son nom. Le club est formé huit militaires, de trois notaires et d'un avocat. Il ne se réunit pas longtemps. Fondé en juin 1799, il aurait tenu son dernier dîner en décembre de la même année. Voir : Morin, *op. cit.*, 1948.

³⁹¹ *Ibid.*; Victor Morin, 1948.

sociabilité nouvelle qui met en présence des marchands, fonctionnaires et militaires qui entendent négocier leurs rôles et pouvoirs dans la colonie. Les Canadiens de langue française sont assez peu présents car leur puissance financière et politique est limitée. Ces *Clubs* manifestent un premier niveau de l'institutionnalisation des réseaux de pouvoirs qui sont en train de se mettre en place. C'est ce qui nous a incité à les associer au vieil *Ordre du Bon Temps*.

Morin rappelle en effet, qu'en plus d'avoir pour mission de soutenir le moral de la petite communauté française, les agapes de cet *Ordre* visaient aussi à s'attirer l'affection des chefs indiens³⁹². Dans ce nouveau monde l'Indien apparaissait non seulement comme un ennemi potentiel mais aussi comme celui qui détient des ressources désirables et qui n'a d'autres raisons de les céder que s'il y trouve un avantage. Le « sauvage » est détenteur de savoirs utiles, voire nécessaires, à la survie des explorateurs. Il faut se l'associer en même temps que ce besoin ne soit pas exempt de rivalité. L'*Ordre du Bon Temps* inscrit peut-être un premier dépôt fondateur dans la mémoire canadienne qui la disposera à accueillir une sociabilité et une représentation de l'autre, par ailleurs assez étrangère à la culture française de ses origines.

On aura noté la propension qu'avaient les membres des clubs d'après la conquête à s'identifier à la noblesse d'antan en se qualifiant de gentilshommes ou de barons. Suivant en cela l'hypothèse de Halbwachs, l'usage de ces anciens titres serait une « fiction commode » pour faire s'instituer une nouvelle organisation du social. Les marchands et bourgeois se dotaient ainsi d'un prestige et de qualités que le peuple était habitué à accorder aux seigneurs et aux familles nobiliaires. Il est aussi intéressant de noter qu'avant de devenir les institutions que l'on connaît aujourd'hui, les corporations professionnelles se présentaient comme des « communautés »,

³⁹² *Ibid.*

empruntant aux dinner's club la pratique des banquets et aux mutuelles celle de l'entraide.

4.7 La naissance des loges maçonniques

Rappelons que la Franc-maçonnerie dite « *spéculative* » apparaît au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles en Angleterre. Ces nouvelles associations se forment à partir d'anciennes loges « *opératives* » qui réunissaient depuis le moyen-âge des communautés de métier pour en assurer la transmission du savoir-faire. La profession de maçon était à l'époque un métier itinérant, ses praticiens voyageaient de ville en ville, au gré des chantiers et leurs nombreuses loges constituaient un réseau conséquent d'accueil et d'entraide. Avec le déclin des grands ouvrages, ces bâtisseurs de cathédrales tendent à se sédentariser et leurs anciennes loges perdent de leur pertinence et de leurs effectifs. Dès lors, la fonction des loges maçonniques commence à se modifier et on y reçoit des nouveaux membres qui ne sont plus nécessairement des hommes du métier. Les anciens rôles d'initiation aux secrets du métier et d'entraide entre maçons sont transposés en des enseignements moraux et en la diffusion d'une éthique qui devrait soutenir l'édification d'une société meilleure.

Ce nouveau mouvement était apparu à Londres en 1717 lorsque quatre loges se réunirent pour former la Grande loge de Londres. Quelques années plus tard, en 1723, avec la Constitution d'Anderson, la franc-maçonnerie fixait ses règles : rejet de l'athéisme dans le respect des convictions et croyances de chacun ; soumission aux autorités civiles et interdiction de comploter ou de conspirer contre la paix et la prospérité de la nation ; exclusion des femmes, des esclaves et des hommes immoraux ou de mauvaise réputation ; attribution des grades et des responsabilités au mérite sans égard à l'ancienneté ; soumission à la hiérarchie de leur ordre et respect mutuel.

Malgré toutes ses règles qui devraient garantir la moralité de l'organisation en même temps que son respect des autorités, il subsiste un grand écart entre cette conception d'une sociabilité qui s'autorise d'elle-même et celle de l'Église catholique romaine pour laquelle toute association doit être dépendante de son autorité et de celle de l'État. La franc-maçonnerie prétend échapper à cet ordre transcendantal en posant la raison comme outil privilégié pour améliorer le sort de l'homme et de l'humanité. Selon la constitution maçonnique, Dieu est un grand horloger ou un grand architecte qui certes a conçu l'univers mais qui l'a ensuite remis entre les mains de l'homme, lequel n'a plus qu'à en découvrir et faire jouer les mécanismes pour pouvoir prolonger l'œuvre divine. Dès lors, la science, le droit et la société deviennent relativement indépendants de la religion : « Chacun est libre d'entretenir les croyances qu'il pense les plus adéquates pour atteindre le salut, pourvu qu'elles ne s'érigent pas en obstacle du bien-être social des individus »³⁹³. Rome dénonce cette obédience en 1738 dans une promulgation de la constitution apostolique du Pape Clément XII, *In eminentie apostolatus specula*, et à nouveau en 1751 avec *Provisas romanorum pontificum*, sous Benoît XIV.

Malgré cette interdiction faite aux catholiques, il semble que la présence maçonnique en Nouvelle-France soit probable. Ainsi on a évoqué l'existence de l'Antiquity Lodge no 1 à Montréal et de la Loge Albion no 2 à Québec en 1752³⁹⁴. Dans un pamphlet anti maçonnique du siècle suivant, on avancera de plus qu'en 1759

³⁹³ Pierre Boutin, *La franc-maçonnerie l'Église et la modernité*, Desclée De Brouwer, Paris, 1998, p. 117.

³⁹⁴ Jacques Ruelland, *La pierre angulaire Histoire de la franc-maçonnerie régulière au Québec*, Point de Fuite, Outremont, 2002. En fait la *Loge Albion* no 2, n'aurait reçu sa première charte qu'en 1785 et ce n'est que parce qu'elle faisait en 1787 l'acquisition d'une charte britannique dont la fondation remontait effectivement à 1752 que l'on a pu croire faussement à son implantation en Nouvelle-France ; Roger Le Moine, « La franc-maçonnerie sous le régime français État de la question », *Les cahiers des dix*, no 45, 1989, p.115-134.

la Nouvelle-France comptait déjà sept loges³⁹⁵. L'ampleur de cette présence maçonnique en Nouvelle-France est difficile à évaluer, mais sa réalité est quand même entérinée par le témoignage du grand vicaire de Montréal, Montgolfier qui écrivait en 1771 :

Nous avons un grand nombre de Francs-Maçons dans cette ville. Il y en avait quelques-uns, mais en petit nombre et cachés sous le gouvernement français. Plusieurs de nos négociants ayant passé en France au temps de la révolution (c'est-à-dire au lendemain de la conquête) pour y arranger leurs affaires, s'y sont laissés séduire³⁹⁶.

La franc-maçonnerie prend effectivement un certain essor au pays avec l'arrivée des troupes d'occupation. Plusieurs régiments, cinq en fait³⁹⁷, apportent dans leurs bagages des autorisations de tenir des loges à l'étranger. On estime qu'une trentaine de loges se sont ainsi implantées au Canada à l'aube de la conquête. Ces loges se constitueront éventuellement comme de véritables cours auxquelles les marchands s'empresseront d'adhérer pour plaire aux représentants du roi et en obtenir les faveurs. La liste de leurs membres se confondrait souvent avec celle des signataires des diverses pétitions que nous avons évoquées³⁹⁸. Sous le Régime anglais l'appartenance aux francs-maçons semble être surtout pour l'adhérent canadien un moyen de s'insérer dans les réseaux d'influence du pouvoir colonial. Néanmoins, on voit aussi se détacher peu à peu une appropriation canadienne qui utilise le maçonnerie pour étudier ou défendre sous le couvert du secret, des idées politiques réprouvées par les pouvoirs civils et religieux.

³⁹⁵ Jean d'Erbrée, *La Franc-Maçonnerie dans la province de Québec en 1883*, Éditeur, Québec (province), 1883. L'auteur est en fait le Jésuite Édouard Hamon : Lamonde, *op. cit.*, p. 444; Yves Roby, « Hamon, Edouard », Dictionnaire Biographique du Canada (DBH), [En ligne] <http://www.biographi.ca/FR/>, Université Laval/University Toronto, 2000.

³⁹⁶ Lettre d'Étienne Montgolfier à l'évêque de Québec, datée du 20 janvier 1771, citée dans Jean-Paul de Lagrave, *op. cit.*, 1993, p.443-444; ainsi que dans, Roger Le Moine : *op.cit.*, 1989, p. 115-134; p. 119.

³⁹⁷ Roger Le Moine, « Francs-Maçons francophones au temps de la Province of Quebec 1763-1791 », *Les Cahiers des dix*, no 48, 1993, p. 88-118.

³⁹⁸ Maurice Lemire et col., 1992, *op. cit.*, p. 163.

Vers 1763 on compte huit loges regroupées à l'enseigne de la Grande Loge du Canada et dont une sise à Montréal à partir de 1767. En 1780 la *Society of Free and accepted Masons* s'annonce dans un journal de Québec et par la suite on peut aussi trouver des publicités semblables de la Loge Albion et puis d'une *Saint John's Lodge*³⁹⁹. Entre 1792 et 1823 la *Grand Lodge of Lower Canada* suscite l'établissement de 26 loges. Toutes ces loges sont reliées à Londres et de dénomination anglaise. Certaines d'entre elles recrutaient néanmoins des membres francophones.

L'Église catholique manifeste assez tôt son aversion pour la franc-maçonnerie, du moins lorsque pratiquée par des Canadiens francophones. Bien que les condamnations apostoliques n'aient jamais été promulguées en Nouvelle-France, le grand vicaire Montgolfier les évoque dans sa lettre de 1771 pour affirmer « l'incompatibilité des assemblées franc-maçonniques avec celles des marguilliers »⁴⁰⁰. Le sujet de l'irritation du Grand Vicaire, est Monsieur Pierre Gamelin, un notable qui est même marguillier de la paroisse Notre-Dame de Montréal. Celui-là, deux jours après avoir été intronisé par la fabrique, s'affichait publiquement en portant des insignes maçonniques⁴⁰¹. Mais Gamelin n'est pas le seul à combiner son appartenance à la société secrète avec une activité au sein de la fabrique de la paroisse Notre-Dame. Dans sa lettre à l'évêque de Québec, Montgolfier révèle en effet à son évêque que quelques autres maçons s'y sont déjà insinués « par surprise et incognito ». Montgolfier avoue à son supérieur qu'il ne détient pas un ascendant suffisant sur ses paroissiens pour simplement écarter Gamelin; « [...] je sentais que plus on ferait de bruit, plus il se croirait obligé par honneur à soutenir ses

³⁹⁹ Claude Galarnau, 2004, *op. cit.*, p. 200, Le nombre de Loges sises à Québec serait de neuf en 1848

⁴⁰⁰ C'est pourquoi, selon Jean-Paul De Lagrave, cette condamnation est injustifiable du point de vue du droit ecclésiastique, *op. cit.*, 1993, p. 446.

⁴⁰¹ Victor Morin, *op. cit.*, 1948, p. 118.

démarches ». Petite remarque qui témoigne bien que l'ère de l'Église triomphante ne soit pas encore venue dans la *Province of Quebec*.

Gamelin aurait été membre à l'époque de la *St-Peter's Lodge*. Cette loge comptait vingt membres anglophones et seize francophones, du moins, au cours d'une première période d'activité qui va de 1768 à 1775. À partir de 1771 on y tenait les travaux entièrement en français⁴⁰². C'est à cause de la guerre contre les Américains, qu'elle sera mise en sommeil. Les anciens et nouveaux sujets de Sa Majesté ne s'entendent plus sur leur devoir de loyauté. La loge sera rétablie en 1780, mais peu de Canadiens français y reviendront et elle ne comptera plus, dans cette seconde période d'activités, que quatre membres francophones aux côtés des trente autres anglophones⁴⁰³.

On ne sait si Gamelin est du nombre mais on le compte parmi les membres d'une nouvelle loge, plutôt libérale, celle des Frères du Canada qui fut vraisemblablement mise en action vers 1785⁴⁰⁴. Deux autres des membres de la nouvelle loge sont aussi marguilliers de la paroisse Notre-Dame, l'un en était le secrétaire et l'autre organiste de l'église. Morin note de plus l'existence de liens fondés sur la parenté entre certains « Frères » et le clergé local. Cette loge serait probablement la première société secrète de langue française à Montréal et pour tout le Canada français. Selon Lemire et ses collaborateurs, l'objectif de la constitution des Frères du Canada était de « [...] partager, tout en ménageant la susceptibilité du clergé, l'engouement pour les idées françaises en matière de religion et de philosophie qui gagne de plus en plus les esprits au pays »⁴⁰⁵.

⁴⁰² Jacques Ruelland, 2002, *op. cit.*

⁴⁰³ Roger Le Moine, 1993, *op. cit.*

⁴⁰⁴ E.-Z. Massicotte, *Faits curieux de l'histoire de Montréal*, Montréal, Librairie Beauchemin, 1922, le procès-verbal de la loge retrouvé par l'auteur est daté de 1790 et évoque les cinq années d'existence du groupe.

⁴⁰⁵ Massicotte, *Ibid.*, précise que le procès-verbal retrouvé au Palais de Justice témoigne d'une réunion où le notaire et greffier de la fabrique Notre-Dame, Jean Guillaume De Lisle, était élu « *Maître des*

Elle réunit des Français, des Canadiens français et des Écossais, surtout des négociants et des membres des professions libérales⁴⁰⁶. Ils ont en commun de réclamer du roi un gouvernement constitutionnel ce qui constitue l'option politique de la confrérie⁴⁰⁷. Cette loge aurait connu son apogée vers 1788 alors que sa section de Québec, qui ne comptait que neuf membres fut mise en sommeil tandis qu'à Montréal elle comptait encore une trentaine de membres. En 1790 elle est déjà en voie d'extinction mais ce n'est qu'en 1816 que ses anciens membres passeront à la loge no 23 de la Grande loge du Bas-Canada.

Dans l'ensemble, les membres des Frères du Canada et les bourgeois auxquels ils sont associés, souscrivent aux buts que poursuivent à l'époque les esprits démocrates mais sans jamais avoir remis en cause le lien colonial. Ils annoncent le mouvement des patriotes puis celui des réformistes des débuts de l'Union⁴⁰⁸.

Tout au long de cette période, la franc-maçonnerie s'exerce assez ouvertement grâce à l'approbation du pouvoir militaire et des grands marchands anglais. Les journaux de Montréal et de Québec rapportent diverses activités des Francs-maçons, l'inauguration de temples ou de *Freemasons' Hall*, de funérailles maçonniques, des annonces et des extraits de discours. Les Francs-Maçons ont pignon sur rue à Montréal avec un premier temple érigé par John Molson de la *Bank of Montreal*, en 1824 sur le site du marché Bonsecours. À Québec ils tiennent leurs réunions à l'Auberge du chien d'or.

frères du Canada ». Ce Procès-verbal ne compte que huit signatures, ce qui ne témoigne pas d'une grande vitalité. Deux seraient d'origine écossaise, deux autres sont françaises et les autres sont toutes canadiennes. Son nouveau grand maître était aussi le fils de Jean De Lisle, un des envoyés du peuple canadien en Angleterre. Yvan Lamonde *op. cit.*, 2000, rappelle que le mouvement était alors animé par des marchands et des professionnels francophones qui, à cet effet, s'étaient joint aux anglophones pour dénoncer l'Acte de Québec depuis son adoption en 1774, 2291 signataires ont appuyé l'envoi d'une délégation canadienne au roi d'Angleterre. Cela confirme la parenté entre les mouvements pétitionnaires et associatifs.

⁴⁰⁶ Roger Le Moine, 1993, *op. cit.*

⁴⁰⁷ Edouard Z. Massicotte, 1922, *op. cit.*

⁴⁰⁸ Roger Le Moine, *op. cit.*, 1993, p. 116.

Par définition, la catégorie « sociétés secrètes » est peu documentée. En ce qui concerne l'époque du régime anglais, l'historiographie a essentiellement retenu la franc-maçonnerie. L'importance de ce mouvement dans l'histoire du Québec n'est pas tant liée à l'ampleur de son recrutement local qu'à son importance dans l'imagination populaire. L'adhésion de Canadiens au mouvement nous semble être d'abord surtout une stratégie pour s'insérer dans les circuits sociaux des marchands anglais et des officiers coloniaux. Mais déjà avec la Loge des Frères du Canada nous voyons apparaître un nouvel usage où les Canadiens utilisent la formule de l'association secrète, pour organiser des actions politiques d'opposition. Ils se protègent ainsi d'une éventuelle répression des autorités coloniales mais, en même temps, de celle de leurs compatriotes religieux. C'est d'ailleurs de ce côté que viendront les pires coups et l'opposition entre l'Église et les Francs-maçons fera la chronique au Canada français jusqu'au milieu du XX^e siècle. Ce caractère plus militant de la franc-maçonnerie canadienne ne prendra cependant son véritable essor qu'après la période des rébellions.

4.8 Associations politiques, de promotion de la culture et des loisirs

Dans le contexte politique que nous avons décrit précédemment, plusieurs associations naissent dans le but d'initier les Canadiens au parlementarisme et à ses règles de débats. Le Club constitutionnel formé en 1792 est spécifiquement créé pour cela⁴⁰⁹. Parmi ses membres on compte d'ailleurs deux membres du Conseil législatif, Charles-Louis Tardieu de Lanaudière qui en fut le vice-président et François Lévesque, le secrétaire. Mais ils ne sont pas les seuls et on voit que certains nouveaux partisans d'une Chambre d'assemblée comptent bien radicaliser les nouvelles institutions. La Société des patriotes formée peu avant, en 1790, promeut ouvertement les valeurs de

⁴⁰⁹ F.-X. Garneau, *Histoire du Canada depuis sa découverte jusqu'à nos jours*, T. III, 1882, p. 77; voir aussi Yvan Lamonde, 2000, *op. cit.*, p. 39.

la Révolution française. La devise de l'association est « Humanité, tolérance et liberté ». En contrepartie se formeront des sociétés loyales qui, à partir de 1794, dénoncent les idées françaises de la Terreur. De leur côté la *Minerva Debating Society* active en 1777 et un *Debating Club* en 1834 à Québec ainsi que les *Robin Hood Society* et *Montreal Free Debate Society* de Montréal à partir de 1791, organisent des débats sur différentes questions sociales culturelles et politiques. Ces sociétés veulent former la jeunesse à l'art oratoire et faire l'illustration de la supériorité du raisonnement, entendre par-là du républicanisme, sur les idées de la tradition prônées par les élites conservatrices⁴¹⁰.

Plusieurs autres associations laïques naissent au cours de la période qui, elles aussi, se donnent des missions d'éducation. Appartenant à ce genre, nous avons déjà évoqué l'Académie Littéraire de Montréal. Celle-ci se présente comme radicalement libérale. Elle n'est connue que par ses écrits dans la *Gazette Littéraire*, publiée par l'imprimeur Mesplet et son associé Jautard. Le seul autre document disponible est une demande de reconnaissance légale adressée au gouverneur Haldiman en 1788, lequel n'y a d'ailleurs jamais répondu directement. Pour rendre la chose encore plus mystérieuse, les membres de l'Académie écrivaient sous différents pseudonymes. Des 84 signatures répertoriées, on n'a pu identifier avec certitude que 5 auteurs. À lui seul Jautard aurait utilisé au moins 9 pseudonymes, peut-être même une vingtaine⁴¹¹. Quoi qu'il en soit, l'objectif de l'Académie fut de diffuser des idées modernes, républicaines et voltairiennes. En cela Mesplet restait fidèle à ses idéaux. L'agitation qu'il a menée n'est sans doute pas étrangère aux craintes du gouvernement colonial qui a finalement concédé une Chambre d'assemblée en 1791. Cette concession s'appuyait, à n'en pas douter, sur la crainte que les Canadiens ne se rallient aux

⁴¹⁰ Maurice Lemire et col. , *op. cit.*, 1992 et aussi Yvan Lamonde, *op. ci. .*, 2000, p. 68-69.

⁴¹¹ Nova Doyon, *Valentin Jautard (1736-1787) et la Gazette littéraire de Montréal (1778-1779) : Vers un paradigme littéraire au Québec*, Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en Études littéraires, UQAM, février 2002.

rebelle américains. Force est donc de croire que même si l'on peut douter de l'ampleur réelle de cette société, les idées de Mesplet et de ses associés, réels ou virtuels, ont eu au moins un peu de prise sur la société de leur époque.

La Société littéraire de Québec qui fut fondée en 1808 se situe politiquement à l'opposé de l'Académie précédente. Un procès verbal de la séance du samedi trois juin 1809 en atteste l'existence⁴¹². Selon l'historien Thomas Chapais : « [...] la création de la Société littéraire de Québec fut le premier mouvement d'ensemble de quelques esprits supérieurs pour établir parmi nous le culte des lettres »⁴¹³. Présentation un peu pompeuse puisque cette Société était en fait formée de quelques étudiants en droit tout juste promus du séminaire de Québec ou en voie de l'être⁴¹⁴. Le plus célèbre d'entre eux ou, du moins, celui qui le deviendra, est certainement Philippe Aubert de Gaspé. De plus, la seule activité connue de cette Société est l'organisation d'un concours littéraire en l'honneur du Roi George III et la séance publique de remise des prix qui l'a conclue. C'est celle-ci que rapporte le procès-verbal de 1809. Louis Plamondon qui préside l'assemblée salue un vaste public, mais son évaluation, nécessairement partielle, en est le seul témoignage disponible. À cette occasion son discours est résolument loyaliste. Il dit vouloir bénir le jour de la conquête et saluer la bienveillance du Gouverneur Craig qui vient tout juste de dissoudre le parlement contre la volonté de la majorité de la chambre. Or, malgré ce loyalisme bien affiché, la Société fut quand même soupçonnée par le journal *Quebec Mercury*, de vouloir, en fait, créer une salle de lecture et s'en servir pour faire de la

⁴¹² Louis Plamondon, *Séance de la Société littéraire de Québec, tenue samedi, le 3e. juin, 1809, Québec : imprimée par ordre de la Société*, J. Neilson, imprimeur-libraire, no. 3, rue La Montagne, 1809.

⁴¹³ Thomas Chapais, « Une séance littéraire à Québec en 1809 » *Le Canadien*, 31 décembre 1890; Je cite à partir de l'exemplaire collé sans pagination à la suite du texte de Louis Plamondon, *op. cit.*, 1809 tous deux répertoriés sous le code RES/AF/140 de la BNQ.

⁴¹⁴ « François Romain, de la Bibliothèque du parlement et de la Bibliothèque de Québec, est le président et Louis Plamondon jeune étudiant en droit, le secrétaire. Les députés Bédard, Blanchet et Tashereau du parti canadien de même que Joseph-François Perreault, Philippe Aubert de Gaspé et Jacques Labrie sont membres », Claude Galarneau, 2004, *op. cit.*, p. 184.

politique. Comme quoi les pouvoirs publics avaient déjà bien compris toute l'importance que pouvait prendre le contrôle des associations. Le fait que trois des neuf membres connus de la Société littéraire de Québec soient députés élus du parti canadien n'est sans doute pas étranger à cela. Mais plus certainement, ce qu'on lui reprochait était de se constituer comme une institution francophone qui ferait inéluctablement obstacle à l'anglicisation de la population⁴¹⁵.

On ressent cette volonté d'acculturer les Canadiens par la formation de sociétés savantes, vouées à l'instruction publique ou au développement scientifique comme la Société d'agriculture du Canada (1789); *The Montreal Library Association*; la *Société littéraire historique de Québec* (1824); la *Société d'histoire naturelle de Montréal* (1825 ou 1827⁴¹⁶); *La société médicale de Québec*; la *Société pour l'encouragement des sciences et des arts* (1827); le *Mechanic's Institutes* de Montréal (1828), puis de Québec (1831); et la *Société des artisans de Québec* (1831). Ces sociétés initient, en quelque sorte, l'institutionnalisation d'une culture savante au pays. Pour ce faire elles entreprennent la constitution d'archives et rassemblent des artefacts sur l'histoire du pays. Elles fondent des bibliothèques, publient des revues, offrent des conférences publiques ou organisent des expositions. La plupart parrainent aussi des concours pour stimuler les jeunes talents et créer une intelligentsia locale. Leurs activités, cependant, se mènent massivement en anglais ce qui, combiné à une faible participation canadienne, favorise le déploiement d'une lecture colonialiste de l'histoire et de la culture du Bas-Canada.

Les sociétés d'agriculture sont aussi inspirées d'un modèle britannique et regroupent essentiellement des notables. Tout au long du XIX^e siècle l'État subventionnera la mise sur pied de telles associations dans tous les comtés mais,

⁴¹⁵ Maurice Lemire et col., *op. cit.*, 1991.

⁴¹⁶ Selon que l'on se réfère à Lemire et col., 1992, *op. cit.* ou à Victor Morin, « Clubs et sociétés d'autrefois », *Cahiers des Dix*, no 14, 1949, p. 187-222.

« Elles ne rejoignent en fait qu'une très petite portion d'agriculteurs [...] et elles sont surtout l'affaire d'une élite professionnelle bien pensante, étrangère aux vrais problèmes de la très grande majorité des agriculteurs »⁴¹⁷.

Autre exemple, la *Société littéraire historique de Québec* est créée et subventionnée par le gouverneur de l'époque. On lui reprochera d'ailleurs ce double emploi d'acteur et d'interprète de l'histoire canadienne. C'est encore le pouvoir colonial qui poussera la société concurrente, la Société pour l'encouragement des sciences et des arts, à se fusionner dès 1829 avec la Société littéraire et historique de Québec. En 1831, 23% des 126 membres de cette société sont des francophones mais ils ne forment que 14% des membres du conseil d'administration où tout se passe en anglais. Le groupe de Montréal compte 200 membres dont quatre seulement sont francophones⁴¹⁸. Selon un observateur de l'époque il faut comprendre que l'antipathie de ces derniers envers le conquérant l'emporte encore sur le besoin de s'initier aux « théories des arts »⁴¹⁹. La bibliothèque réunie par la *Montreal Library Association* comptera en 1842 quelques 8 000 volumes dont 20% seulement sont disponibles en français.

La même chose semble être vraie pour les associations sportives qui commencent à apparaître à la même époque. La première serait le *Montreal Curling Club* fondé en 1807. Tous les membres sont anglophones et le jeu proposé est écossais. La tenue de dîners réservés aux membres et auxquels ils doivent obligatoirement participer, est aussi inscrite dans ses règlements. Quelques autres groupes sportifs apparaissent à l'époque. Dans ses mémoires Philippe Aubert de

⁴¹⁷ Union des Producteurs Agricoles (UPA), « Notre histoire » [En Ligne] <http://www.upa.qc.ca/histoire.html>

⁴¹⁸ Maurice Lemire 1992, *op. cit.*

⁴¹⁹ Isidore Lebrun (1833) cité par Marcel Lajeunesse, *Lecture publique et culture au Québec XIXe et XXe siècles*, Presse de l'Université du Québec, 2004, p. 13.

Gaspé⁴²⁰ mentionne avoir formé avec Narcisse Dushenay et Pierre de Sales Laterrière le *Jockey Club* en 1815 pour organiser des courses de chevaux. Vient ensuite le *Quebec Driving Club* en 1826 dont aurait fait partie le gouverneur Dalhousie, mais que Victor Morin commente à partir d'une seule gravure d'époque. Il mentionne aussi le *Montreal Hunt Club* qui, formé essentiellement de membres d'origine britannique, à partir de 1828, organise des chasses à courre sur l'île de Montréal. Puis à la toute fin de la période, en 1840, apparaît le *Montreal Snowshoe Club*. Claude Galarneau a repéré dans la presse de la ville de Québec quelques autres associations sportives : « Il y a un Quebec Fishing Club en 1836, un Quebec Garrison Club et un Garrison Tandem Club en 1818, un Quebec Gymnasium en 1850 et un Skating Club en 1852 ». Il mentionne aussi un Curling Club, un Turf Club et deux Chess Club⁴²¹.

Le développement d'associations sportives sera cependant un phénomène qui ne prendra vraiment de l'ampleur qu'à la fin du siècle. Entre temps, c'est surtout une affaire d'élites⁴²², qui d'ailleurs, comme on a pu le constater n'est encouragée par l'administration coloniale que dans la mesure où ces clubs et associations s'inscrivent dans un mouvement de « britannicisation » de la culture. Les exceptions que furent le Club des douze apôtres, les Frères du Canada ou la Société littéraire de Québec confirment cette règle, mais annoncent aussi une éventuelle appropriation du modèle par et aux fins des élites canadiennes de souche française.

4.9 Des sociétés mutuelles au « proto syndicalisme »

À partir d'enjeux semblables à ceux qui donnent naissance aux œuvres sociales, c'est-à-dire pour trouver des solutions aux risques sociaux et individuels liés au travail ou à la santé et afin de déterminer à qui en attribuer la gestion, se

⁴²⁰ Philippe Aubert de Gaspé, *Mémoires*, Ottawa, G.-E. Desbarats, 1866.

⁴²¹ Claude Galarneau, 2004, *op. cit.*, p. 179.

⁴²² Yvan Lamonde *op. cit.*, 2000, en particulier, p. 471-472.

développent d'autres sociétés, celles-ci laïques, qui promeuvent l'entraide plutôt que la charité. Ce sont les sociétés de secours mutuels. Ce type de société selon Martin Petitclerc⁴²³ et Jean-Marie Fecteau⁴²⁴ dont les premières expressions apparaissent à la fin du XVIII^e siècle se déploie surtout à partir du XIX^e siècle. On assiste alors à la dissolution d'un ordre ancien où la gestion de ces risques était l'affaire, plus ou moins bien menée, d'une hiérarchie naturalisée de droits et de devoirs rattachés aux statuts des individus. Cette solidarité personnalisée est remplacée l'égalité juridique de tous mais sans conférer pour autant les moyens aux plus démunis de faire face aux aléas de leur condition. La pensée libérale de l'époque pose aussi une double contrainte à la solution du problème. Elle prescrit la responsabilisation de chacun à l'enseigne de la morale et de la prévoyance mais se méfie en même temps, des associations volontaires qui pourraient concurrencer les autorités publiques ou limiter les libertés individuelles, c'est-à-dire revendiquer des droits collectifs.

Comme nous l'avons vu, la tradition d'entraide et de protection mutuelle remonte au Moyen-Âge avec les communautés de métier, les confréries, les compagnonnages et autres corporations. Jean-Claude Dionne⁴²⁵ rappelle à cet égard que la Confrérie de Sainte-Anne ou Confrérie des Menuisiers que nous avons évoquée au chapitre précédent est directement issue de cette coutume. Elle préservera dans ses règlements, au moins jusqu'en 1820, une clause en faveur de l'entraide des membres en cas de maladie, de pauvreté ou de détresse. Néanmoins nous avons trouvé peu d'exemples d'un transfert de l'expérience corporative au Canada. En France, la loi Le Chapelier adoptée en 1791 aura freiné ce mouvement en interdisant

⁴²³ Martin Petitclerc, 2007, *op. cit.*, p. 23 et suivantes.

⁴²⁴ Jean-Marie Fecteau, *L'émergence de l'idéal coopératif au Québec 1850-1914*, Chaire de coopération Guy-Bernier, Cahier # 3, 1988.

⁴²⁵ Jean-Claude Dionne, « En parcourant l'histoire. La santé et la sécurité du travail au Québec ». *Pistes*, Vol 4, No 1, mai 2002; Il cite à cet égard le folkloriste Marius Barbeau, *Confrérie des menuisiers de Madame Sainte-Anne*, Les Archives du folklore (Université Laval), Vol. 1, p. 72-96, 1946.

pour un temps toutes les corporations de métiers. Un décret de 1852 réintroduisit cependant ce droit et favorisa à nouveau le développement de sociétés mutualistes et charitables dans la mère patrie. En Angleterre les *Friendly Societies* prennent essor à la même époque. Vers 1850, elles regrouperont près de quatre millions de membres répartis entre plus de 34 000 sociétés. Là-bas, leurs activités sont encadrées par une loi du parlement depuis 1793, l'Acte pour l'encouragement et le soulagement des sociétés amicales. Un même engouement apparaîtra éventuellement au Bas-Canada. La mutualité n'apparaît donc pas au Canada que comme une résurgence de la tradition pour contrer le choc du présent, mais bien comme une solution moderne à des problèmes inédits. L'association entre les mutuelles canadiennes et les anciennes corporations interviendra plus tard alors qu'inspirés des encycliques du pape Léon XIII, *Humanum Genus* de 1884 et *Rerum Novarum* de 1891, le clergé réinterprétait l'apparition des mutuelles modernes en tant que nouvelle incarnation des corporations médiévales et donc vouées à la conciliation des intérêts de classe⁴²⁶.

Dans la ville de Québec, une *Société amicale/Friendly Society* s'annonce déjà dans la Gazette de Québec en 1770⁴²⁷. Elle a pour objectif de prévenir et combattre les incendies. Mais la première société mutuelle du Bas-Canada vouée à protéger ses membres de risques individuels serait la Société de bienveillance de Québec. Elle fut formée en 1789 sous une appellation bilingue, mais a néanmoins recruté majoritairement des francophones⁴²⁸. Ces membres adressèrent une pétition à la Chambre d'Assemblée pour en obtenir l'incorporation en 1795. Celle-ci ne fut accordée qu'en 1807 ce qui atteste, selon Fecteau⁴²⁹, l'attitude ambivalente du pouvoir à l'égard de la formule, perçue comme étant trop égalitariste. Le fait que

⁴²⁶ Martin Petitclerc, *op. cit.*, 2007, p. 182.

⁴²⁷ Claude Galarneau, 2004, *op. cit.*, p. 175.

⁴²⁸ En 134 elle compte 160 membres dont 119 sont des francophones. Elle disparaît vers 1850 : Martin Petitclerc, 2007, *op. cit.*, p. 23.

⁴²⁹ Jean-Marie Fecteau, 1989, *op. cit.*

nombre des promoteurs de cette Société étaient affiliés au parti Bureaucrate a probablement aussi joué dans la décision de la Chambre dominée par les Canadiens⁴³⁰. Parmi les quelques sociétés du genre qui se forment avant le milieu du dix-neuvième siècle la Société amicale de Québec serait la seule à obtenir son incorporation. Celle-ci se distingue en ce qu'elle n'est formée que d'artisans. Elle débute ses activités en 1810 et demande son incorporation en 1812. Là aussi, il y aura retard, son incorporation n'étant reconnue qu'en 1830. Il s'agit d'une société officiellement bilingue, mais à sa fondation, elle ne compte que trois francophones et trente trois anglophones. Ces proportions s'inverseront dans les décennies subséquentes. Les Canadiens s'approprient ces formules anglaises, pour résoudre des problèmes pour lesquels les ressorts de leur culture d'entraide traditionnelle les ont préparés, mais dont les formes n'étaient pas adaptées à une société urbaine et industrialisée, telle qu'elle commençait à se former surtout à Montréal. La formule des fraternités permet de contrer l'atomisation sociale que provoquent l'industrialisation et l'urbanisation en donnant aux ouvriers un corps social.

De ce type de société on pourra dire qu'émerge le syndicalisme ouvrier. En fait les deux mouvements s'entremêlent dans une même origine. La constitution d'une fraternité ouvrière, en une nouvelle communauté est nécessaire à l'expression de revendications collectives. Cependant cela n'en est pas le seul destin tout comme il serait réducteur de n'en faire que des esquisses de l'assurance moderne. Les mutuelles sont les premières associations populaires relativement indépendantes du clergé et de l'État. Leur fonction de palier les aléas de l'industrialisation qui

⁴³⁰ La société fut présidée par John Young un marchand d'origine britannique membre de l'Assemblée et appuyant généralement les bureaucrates, il fut aussi membre de Conseil exécutif. On y compte aussi au moins deux autres députés bureaucrates Claude Denechau et William Grant. Enfin, aussi Edouard Bacquet, un avocat de Québec qui deviendra juge de la cour supérieure du district de Québec en 1852. On retrouve souvent ces personnages qui se croisent dans diverses associations la Société agricole, la Société bienveillante de Québec, la Société du feu de Québec, etc. Notons aussi qu'au moins deux des précédents furent Francs-Maçons.

menacent la paix sociale de même que leur popularité conduiront les élites religieuses et civiles à vouloir s'en emparer que ce soit directement ou en créant des associations concurrentes. L'envol véritable du mouvement prendra son essor après 1840. Au cours de la période couverte par ce chapitre nous assistons à sa naissance et aux débuts d'une distinction entre le mutualisme proprement dit et l'action syndicale.

Ainsi la Taylor's Benevolent Society, un mouvement d'origine britannique qui s'implante à Montréal en 1823, serait aussi le premier syndicat ouvrier. Cette Société regroupait des tailleurs de vêtements. Dès l'année suivante, des cordonniers, des imprimeurs et des ébénistes forment tour à tour des « unions ». Ce sont d'ailleurs ces derniers qui auront organisé le premier débrayage syndical au Bas-Canada. Des artisans chapeliers avaient bien fait grève à Québec en 1815, mais on ne sait pas s'ils formaient véritablement un syndicat. À cette époque autant à Québec qu'à Montréal, commencent à se former diverses associations de métiers regroupant les typographes, les boulangers, les ouvriers du bâtiment etc. En 1834 les charpentiers-menuisiers prennent l'initiative de former un premier regroupement syndical au Canada, l'Union des métiers de Montréal. Ce regroupement ne durera pas deux années et comme bien d'autres initiatives, il sera emporté dans la tourmente des troubles de 1837 et 1838. Néanmoins, il inaugure l'implication politique des syndicats puisqu'en plus de s'être formé notamment pour lutter en vue de l'obtention de la journée de 10 heures, l'Union appuyait ouvertement les 92 résolutions du Parti Patriote.

Par delà ces nouvelles institutions de lutte contre la pauvreté et la misère que constituaient les mutuelles ouvrières la mémoire populaire a gardé le souvenir des « quêteux », généralement perçus comme des individus « *originaux et détraqués* »⁴³¹ qui, vivant en marge de la société, parcouraient les villes et les campagnes faisant office de messagers itinérants en échange d'aumônes. Cette image du pauvre

⁴³¹ Louis Fréchette, *Originaux et détraqués. Douze types québécois*, Beauchemin, Montréal, 1943.

marginal, exception qui confirme la règle de la profonde solidarité des communautés rurales des anciens canadiens, est mise à mal par un article paru dans le *Canadien* du 26 septembre 1807. On peut y lire en effet qu'un groupe organisé d'habitants de Saint-Gervais (côte-sud de Québec) s'essaimait régulièrement dans les villes et les campagnes des alentours, pour soutirer des aumônes aux habitants. La tradition se maintient encore dans la décennie des années 1840, alors que le poète Louis Fréchette est encore un enfant vivant à Lévis. Il raconte dans ses *Mémoires intimes*:

Quand «le pont était pris» [i.e., quand le fleuve était gelé entre Québec et Lévis] devant Québec, cela nous amenait tous les lundis un surcroît de mendiants du fond de Saint-Sauveur, qui faisaient concurrence à ceux de Saint Gervais. Leur formule invariable était celle-ci. «Pourriez-vous me faire la charité pour l'amour du bon Dieu et de la bonne Vierge? J'ai-t-un bon billet, et je prierai le bon Dieu pour vous»,⁴³².

Ces « Pauvres de Saint-Gervais », dit-on⁴³³, utilisent parfois l'intimidation pour obtenir des dons et même pour soutirer au curé ce billet qui les autorise à quêter ce dont fait état Fréchette dans son récit. Ces fameux billets font aussi l'objet d'un trafic de revente ou de prêt entre-eux. Ils revendent aussi à profit, les dons qu'ils ont malhonnêtement amassés. Autrement, ils vivent regroupés dans les endroits les plus reculés de la paroisse où ils se retrouvent surtout au temps des récoltes. Ces « *paresseux* » en profiteraient pour faire la fête, tout en évitant de quémander en cette saison où les habitants auraient tôt fait de leur proposer du travail plutôt que l'aumône. Un mémorialiste de cette paroisse précise que nombre de ces fraudeurs usent assurément du nom de Pauvres de Saint-Gervais, pour taire leurs véritables origines, et sans doute aussi pour se faire craindre. Il mentionne aussi que ces familles de pirates sont bien connues à Saint-Gervais, entre autre cette descendance des Coq, Ti-Coq et Ti-Ti-Coq qui écume la région depuis trois générations. Le récit, certes, a

⁴³² Louis Fréchette, *Mémoires intimes*, Fides, Montréal, Paris, 1961, p. 82.

⁴³³ Jean-Marie Fecteau, 1989, *op. cit.*, p. 43; Carrier, Joachim et coll., *Des Cadiens aux Gervaisiens*, Imprimerie Le Guide inc., Sainte-Marie, Beauce, 1979.

été dramatisé à des fins de propagande pour rabattre la pauvreté à une faute morale, mais il y eut bel et bien une forme d'association des miséreux à Saint-Gervais.

La misère urbaine et rurale n'arrive plus à être contenue par les solidarités traditionnelles de la famille et du voisinage. Les pouvoirs publics et religieux tâtonnent pour trouver des solutions aux nouveaux fléaux. L'Église commence à susciter la formation d'associations charitables qui en plus de récolter des fonds développent de nouveaux services sociaux. Le parlement accepte d'incorporer les mutuelles, mais le fait avec parcimonie sous réserve de lois spéciales et en conservant ainsi un très grand pouvoir sur leur administration. Les ouvriers doivent trouver de nouveaux recours, créer des foyers de solidarité sur une nouvelle base de fraternité, celle du travail plutôt que de celle du lieu. À la campagne, le récit des Pauvres de Saint-Gervais illustre le désarroi des habitants, mais aussi les craintes de l'élite sociale de se voir débordée par des classes subalternes qui pourraient devenir dangereuses.

4.10 Des sociétés nationales

Une autre expression moderne de la misère est celle des populations chassées de leur pays par la famine ou le chômage et qui tentent de trouver fortune dans le nouveau monde. Des sociétés d'accueil sont mises sur pied au Canada afin de secourir les plus démunis et pour favoriser leur intégration avec l'aide de concitoyens de même origine⁴³⁴. On peut donc, en partie, les ranger sous la rubrique des sociétés d'entraide. Ces sociétés nationales ou patriotiques apparaissent au Bas-Canada à partir de 1834. Bien sûr, ces émergences ont à voir avec le contentieux

⁴³⁴ Roy, Mathieu, « Saint-George's Society », *Source* : [En ligne]: <http://cgi.cvm.qc.ca/Patriotes/analyse>, avril 2003.

qu'entretiennent entre-eux les Canadiens et les sujets d'origine britannique. Mais elles ne sont pas pour autant une exclusivité qui signalerait l'idiosyncrasie sociale ou politique du Bas-Canada. On observe le même phénomène dans tous les pays coloniaux à la même époque. Il y a d'abord ici la *Saint-George's Society of Montreal* née en décembre 1834. Elle regroupe les Canadiens d'origine anglaise, galloise, écossaise ou irlandaise. Ce qui n'empêche pas, la même année, la communauté irlandaise de se doter de deux associations, la *Saint Patrick* qui est favorable au statu quo politique et la *Hibernian Benevolent Society* qui est pro-patriote. La *Saint-George's Society of Quebec*, est fondée le 12 octobre 1835. Malgré une appellation commune avec l'association de Montréal, on y restreint cependant l'adhésion aux seuls anglais et gallois. La *Société Aide-toi et le ciel t'aidera* apparaît le 6 mars 1834 et elle regroupe les Canadiens de langue française. Enfin, mais toujours en 1835, des Écossais forment la *Saint Andrew Society à Québec* et des Allemands se regroupent sous le nom de *German Society*. Toutes les sociétés anglophones sauf la *Hibernian Benevolent*, se regrouperont en 1835 dans une fédération nommée *Montreal Constitutional Association* qui organisera une grande assemblée loyaliste en 1837⁴³⁵.

Le destin de la *Société Aide-toi et le ciel t'aidera* demeure assez mystérieux. Son nom est calqué sur celui d'une société française qui se constituait en 1827, sous la Restauration, comme un centre de réflexion et de diffusion des idées libérales. Celle-ci sera mêlée à la Révolution de juillet 1830. Cela nous fournit déjà des indices sur les intentions de ses émules canadiens. L'inauguration des activités de la société canadienne a lieu à l'hôtel Nelson de Montréal. L'avis de convocation à cette première réunion révèle que la nouvelle association vise à regrouper des jeunes gens pour les former à la politique et à la littérature. Chacun des membres aurait eu, dans cette perspective, à préparer un essai et à le présenter à tour de rôle à la discussion de

⁴³⁵Yvan Lamonde, 2000, *op. cit.*, p. 147-148.

l'ensemble du groupe. Par la suite, les réunions, s'il y en eut demeurent confidentielles. La seule autre trace de cette association se retrouve dans le texte des « toasts » portés le 24 juin 1834 à l'occasion de sa première célébration de la Saint-Jean Baptiste en tant que fête nationale des Canadiens. C'est Ludger Duvernay, le président de l'association, qui a eu l'idée de ce banquet et qui l'a organisé⁴³⁶. En reprenant cette tradition pour en faire la fête nationale, les membres de cette association arrimaient habilement l'idée de l'indépendance du Canada par rapport à l'empire britannique avec la mémoire collective de la majorité des Canadiens d'origine française. En Nouvelle-France, la St-Jean était déjà célébrée par des feux allumés tout au long du Fleuve Saint-Laurent pour marquer les frontières du pays, celles-là même que le conquérant a modifié. On attribue souvent aussi à ce banquet, la fondation de la *Société Saint-Jean Baptiste* (SSJB) mais, précise Rumilly⁴³⁷ qui en fut l'historien officiel, la fondation formelle de la SSJB n'intervient qu'en 1843. Néanmoins, l'idée était lancée.

Une autre association nationale, les Fils de la liberté apparaît peu après que lord Gosford a interdit la tenue de réunions séditeuses au pays. L'association fondée par Louis-Joseph-Amédée Papineau en juin 1837 est calquée sur le modèle des Sons of Liberty « [...] qui avait aidé les Américains à se libérer de l'autorité anglaise, soixante ans auparavant »⁴³⁸. Elle était divisée en deux groupes, l'un militaire et l'autre civil. Elle comptait plusieurs centaines de membre répartis dans six sections correspondant à autant de quartiers de Montréal. Le groupe militarisé faisait

⁴³⁶ Lamonde, 2000, *op. cit.*, P.148; Morin, *op. cit.*, 1948; Rumilly, Robert, Histoire de la Société Saint-Jean Baptiste de Montréal, Des Patriotes au Fleurdelysé 1834/1948, L'Aurore, 1975, p. 21.

⁴³⁷ Robert Rumilly, 1975, *op.cit.*, p. 22. Selon Fernand Ouellet:1963, *op. cit.*, p. 67: «Entre 1834 et 1837, trois sociétés aux buts similaires avaient été fondées à l'ombre du parti patriote : la Société Saint-Jean-Baptiste, la Société «Aide-toi et le Ciel t'aidera», les Fils de la Liberté. Toutes trois étaient libérales et nationalistes à l'origine, mais seule notre «société nationale» traversera sans encombre la tourmente révolutionnaire. Mais à quel Prix ? Au prix de l'abandon pur et simple de ses tendances radicales».

⁴³⁸ Edouard Z. Massicotte, 1922, *op. cit.*, p. 91.

régulièrement des exercices de « drill » en plein air. Le groupe civil tenait une réunion d'agitation à tous les mois. Il devait aussi se constituer en une école politique et tenir une « chambre de lecture »⁴³⁹. F.-X. Garneau⁴⁴⁰ écrit que le groupe avait aussi des agents dans les campagnes et qu'on aurait tenté, mais en vain, de former une division des Fils de la liberté à Québec. Il rapporte aussi qu'il y aurait néanmoins eu une tentative de la part d'un certain Cazeau, pour mobiliser les ouvriers du faubourg Saint-Roch afin de former un groupe secret et armé. Le chef de cette organisation secrète était le député Patriote de Bellechasse, Augustin-Norbert Morin. Mais celui-ci, semble-t-il, était un piètre chef militaire et le soulèvement armé de Québec a fait long feu⁴⁴¹. On connaît les grands objectifs de la rébellion et donc des Fils de la liberté : installer au pays un gouvernement de type républicain et indépendant de la couronne britannique.

Le *Doric Club* formé en 1836, lui donnait la réplique loyaliste. La fin des Fils de la Liberté fait d'ailleurs suite à de violents affrontements entre les deux associations. Le 6 novembre 1837, le *Doric Club* attaque une assemblée mensuelle des *Fils de la Liberté*. Suite à l'échauffourée que l'on imagine, l'assemblée comptait de six à sept cent personnes, les loyalistes saccagent les locaux et l'imprimerie du journal *La Minerve*, réputé être l'organe du groupe patriote : « Les Fils de la liberté avaient vécu, car sans beaucoup tarder “ses chefs furent jetés en prison” et la rébellion commença en divers endroits »⁴⁴².

Dans la mouvance de cette rébellion, les femmes ne furent pas absentes. Elles organisaient la résistance, notamment en faisant la promotion du « boycott » des

⁴³⁹ Victor Morin, *op. cit.*, 1948.

⁴⁴⁰ F.-X. Garneau, *Histoire du Canada de la découverte jusqu'à nos jours*, T. III, 1882, p. 337.

⁴⁴¹ F.X. Garneau, 1882, T. III, *op.Cit*, p. 337; Carrier et coll., 1979, *op. cit.*

⁴⁴² Edouard-Z. Massicotte, 1922, *op. cit.*, p. 100.

produits d'importation britannique. Le thème de « l'achat chez-nous » deviendra d'ailleurs une antienne du nationalisme canadien-français et québécois. Dans les paroisses de Saint-Antoine et de Saint Charles elles organisent des soupers « tout canadien » qui réunissent jusqu'à 250 convives⁴⁴³. Elles font de l'usage de la laine « du pays » un symbole de la lutte des Patriotes.

À l'été de 1837, les femmes de Saint-Benoît des Deux Montagnes, devaient attirer particulièrement l'attention des Montréalaises. Le 13 août, à une assemblée du comité, un secrétaire communique aux membres une pétition de Madame Girouard, épouse de Jean Girouard notaire : « Elle a réuni un groupe de femmes pour prendre ensemble des résolutions à l'effet de concourir, autant que la faiblesse de leur sexe le leur permette, à faire réussir la cause patriotique ». Le Comité permanent les approuve pleinement et leur permet de se former en Association des Dames Patriotiques du comté des Deux-Montagnes⁴⁴⁴.

Enfin les Frères chasseurs, que l'on pourrait aussi ranger parmi les associations secrètes, prolongent les objectifs des patriotes par-delà l'échec de la rébellion de 1837⁴⁴⁵. L'association est fondée aux États-Unis par des patriotes exilés et s'y répand, au nord du moins, sous le nom de *Hunter's Lodge*. Elle aurait eu des ramifications jusqu'en France. Elle a, bien entendu, un exécutif à Montréal. Le secret y est si bien gardé qu'on en sait peu de chose. Du côté de l'armée anglaise le général Colborne a évalué le nombre d'adhérents à 200 000⁴⁴⁶. Mais cela paraît bien exagéré, sans doute pour mieux faire briller la victoire britannique. Ce qui serait plus certain c'est que le « Grand Aigle » responsable de la région de la Vallée du Richelieu, Edouard-Élisée Malhiot, commandait à quelques 1 500 hommes. Mais on ne sait trop si ceux-là adhéraient à la société secrète par conviction, par peur des représailles ou

⁴⁴³ Pierre Lambert, 1994, *op. cit.*

⁴⁴⁴ Reeves-Morache, Madame, « Doux visage de la Canadienne d'autrefois », *Québec Histoire*, vol. 1, no 3/4, 1971, p. 88-95; p. 89.

⁴⁴⁵ Voir la section : *L'Église catholique bergère d'un troupeau récalcitrant.*

⁴⁴⁶ Pierre Lambert, 1994, *op. cit.*, p. 77.

simplement par curiosité. Pour en devenir membre, le candidat devait d'abord porter serment et ensuite il était initié aux signes secrets du club. Cette société était divisée en différents statuts au sommet duquel on trouvait le Grand Aigle avec ses lieutenants dits Castors qui commandaient à leurs tours aux Raquettes qui eux avaient sous leurs ordres les simples membres appelés Chasseurs. Le mouvement s'éteint après les troubles.

Du côté populaire, la conquête n'a certainement pas apporté un vent de modernité. Les habitants sont soumis à un régime plus rigide encore que sous la colonie française. La misère qui en résulte pousse à un premier exode rural et au développement de la mendicité. L'encadrement clérical des paroisses n'a pu se renforcer au cours de la période. L'attitude frondeuse des habitants et leurs gestes occasionnels d'appropriation des biens de la fabrique aux fins de réunions politiques interdites par le curé, en témoignent. Il ne semble pas, cependant s'y organiser une vie associative formelle. Les confréries d'antan semblent plus être en sommeil qu'actives, tandis qu'il ne se forme pas pour autant, pas encore du moins, de sociétés qui donnent voix aux préoccupations spécifiques de ceux-là qui constituent la majorité populaire. Le mouvement associatif est surtout une pratique des élites et tout y tourne autour de la question du régime politique. Pour le peuple, la paroisse demeure bien être le centre de l'articulation des activités communautaires. L'appropriation populaire en est telle, qu'à l'occasion de désaccord avec le clergé, c'est en son centre à l'église paroissiale qu'on le manifeste. Même les Francs-Maçons de Montréal se structurent autour de la paroisse!

Le mouvement pétitionnaire d'abord, puis la formation d'associations politiques et culturelles ensuite, ont initié la petite bourgeoisie canadienne aux mœurs

politiques modernes. Ils y développent des habitudes procédurières et l'art de la délibération en même temps qu'ils élargissent leur culture générale. Les femmes aussi commencent à s'y initier. Mais, pour cette période, les Canadiens n'arrivent pas encore à se dégager de la tutelle anglaise. Or, les associations anglophones promeuvent une culture britannique et une interprétation du monde, de l'histoire et de la société qui est à l'avenant. Les quelques efforts de création d'organisations francophones n'ont, quant à elles, jamais la vie longue. On peut y voir l'effet de la méfiance qu'exerce à leur endroit le pouvoir colonial mais aussi, sans doute, le fait que les formules associatives exportées ici ne correspondent pas tout à fait aux enjeux auxquels sont confrontés les Canadiens. Les *Dinner's Club* servent à consolider des réseaux d'affaires ou les *Mechanic's Institutes* à former une main d'œuvre adaptée à l'ère industrielle poursuivent des objectifs qui sont encore décalés par rapport à la situation des Canadiens qui sont massivement ruraux. Ils s'enthousiasment plus facilement des sociétés patriotiques qui, parfois sous le couvert de l'étude de la philosophie ou de la littérature, servent surtout à structurer un projet politique qui leur permettrait de bénéficier des libertés anglaises aux côtés de leurs nouveaux compatriotes. Les rebelles de 1837 ne s'opposent pas à la britannicisation des Canadiens autant qu'ils veulent en négocier les termes. La vie associative des Canadiens sous le régime anglais est massivement orientée vers cet objectif. Les sociétaires se familiarisent avec les institutions parlementaires britanniques et s'efforcent de structurer leur discours en tentant de concilier, leur attachement aux traditions françaises avec les projets contradictoires de se préserver la protection de l'Empire britannique en même temps que de soutenir la formation d'un État binational qui lui serait relativement indépendant. L'échec de 1837-1838 ne laissera d'autres choix que le repli dans la survivance.

Après les rébellions, l'Église seule demeure en tant qu'institution capable de regrouper et de représenter les Canadiens d'origine française. Tous les libéraux

républicains et démocrates ne sont pas morts ou exilés, mais ceux qui restent auront fort à faire pour reconstruire leur crédibilité après une aventure qui a coûté cher à ceux qui les ont suivis. Les quelques expériences associatives menées au cours de la période ne seront pas perdues. Une nouvelle génération de libéraux en remettra sur pied. Ils seront en l'affaire suivis de près par l'Église qui a déjà commencé, nous l'avons vu, à en expérimenter les vertus de ralliement. Cette Église est devenue plus forte en démontrant au pouvoir anglais qu'elle était la seule institution éventuellement capable de maintenir les revendications de la communauté francophone dans les limites du loyalisme. Elle peut même se permettre de recommencer à recruter des prêtres à l'étranger sans se soucier d'obtenir au préalable l'approbation du gouverneur. Mais au lendemain de la rébellion, le pouvoir anglais menace les Canadiens d'assimilation et cela ne correspond pas plus aux intérêts de l'Église canadienne qu'à ceux de la petite bourgeoisie canadienne dans son ensemble. C'est sur ce nouvel enjeu que se recomposeront les alliances et les rivalités du groupe canadien à partir des années 1840. L'essor à venir du mouvement associatif sera le témoin et l'agent de ce bouillonnement.

CHAPITRE V

1840-1890, L'ÂGE D'OR DES ASSOCIATIONS

La période que nous abordons dans ce chapitre fut du point de vue de la création d'associations une des plus fertiles. Le contexte de ce nouveau développement est d'abord marqué par la défaite des libéraux rebelles aux mains du conquérant anglais, ce qui a sérieusement compromis le projet de transformer la colonie en un État indépendant dans lequel se serait fondue la société canadienne-française. La situation post-rébellion menace plutôt les Canadiens français d'une assimilation radicale, c'est-à-dire de la perte de leurs institutions, de leurs traditions, de leur langue et de leur religion. Cela, a-t-on dit souvent, a poussé les Canadiens français⁴⁴⁷ à se replier dans leur religion et dans leurs traditions paysannes. L'Acte d'Union qui consacre la victoire coloniale sur le rêve républicain transforme la majorité démographique canadienne en une minorité politique et lui retire ainsi tout espoir d'une participation égalitaire avec leurs nouveaux compatriotes anglais à la constitution d'une nation politique. Désormais toute l'autorité est réservée au Gouverneur de la Province et à son Conseil législatif. L'Acte confère au Bas-Canada un poids électoral égal à celui du Haut-Canada malgré que sa population soit plus nombreuse. La dette de chacune des deux anciennes provinces sera consolidée en une seule, ce qui sera énormément désavantageux pour le Bas-Canada responsable d'un endettement très inférieur à celui du Haut-Canada. Malgré l'opposition conjuguée des anciens patriotes et des évêques catholiques contre l'adoption de l'Union, celle-ci est

⁴⁴⁷ « [...] faute d'un autre mot, nous sommes convenus d'appeler notre nationalité, la nationalité canadienne-française », Étienne Parent, « L'industrie considérée comme moyen de conserver notre nationalité [Prononcée le 22 janvier 1846] » tiré de *Discours prononcés par M. É. Parent devant l'Institut canadien de Montréal*, Montréal, de l'Imprimerie de Lovel et Gibson, 1850, p. 3-21, p. 3; le titre du discours indique déjà le changement de stratégie d'affirmation nationale que propose l'auteur, c'est-à-dire de passer de l'action politique au développement économique.

quand même adoptée à Londres en juillet 1840⁴⁴⁸. Aux élections suivantes, les Canadiens français optent pour des candidats anti-union mais avec une faible majorité d'élus : 23 sur 42. Les représentants issus du Bas-Canada qui sont délégués à cette nouvelle assemblée adoptent une politique de compromis qui reconduit, en quelque sorte, l'équilibre politique qui avait basculé au temps des rébellions.

Ils formeront une coalition avec les députés conservateurs du Haut-Canada. Cette coalition libérale-conservatrice ou « Baldwin-La Fontaine » jouira de l'appui du lieutenant gouverneur Charles Bagot (1841-1843) contre les tories partisans de l'assimilation des francophones. Les élites politiques du Canada français sont divisées. Les uns, anciens patriotes modérés, optent pour le compromis et s'allient aux réformistes anglais en vue d'obtenir un gouvernement responsable. Cette nouvelle communauté politique ainsi formée des deux peuples, anglais et français, tolérerait néanmoins la survivance d'une nation culturelle française. Ce modèle sera renforcé avec la Confédération, faisant du Québec une enclave francophone dans l'ensemble anglophone canadien. Les autres déçus par la défaite abandonnent la voie politique et proposent aux Canadiens français de quitter cette arène qui ne peut plus que consacrer leur défaite, pour s'atteler plutôt à l'activité économique comme vecteur de l'amélioration de leur statut. D'autres encore, les « Rouges » gardant haut le pavillon républicain, s'opposent à l'Union par trop inégalitaire et réclament le rappel de la Loi jugée inique. L'Union devenue un fait, nombre d'entre eux toujours animés de l'idéal républicain optent pour un projet d'annexion aux États-Unis. Le foyer actif des « rouges » s'est déplacé de la chambre d'assemblée à l'Institut canadien, un club de conférences et de discussions qui marquera profondément l'époque et dont s'inspireront ses détracteurs. Ces « rouges », supporters de

⁴⁴⁸ Une pétition anti-unioniste recueille 39 928 signatures selon Yvan Lamonde; alors que la population totale du Bas-Canada est estimée à 650 000 habitants, *op. cit.*, 2000, p. 286. F.-X. Garneau, *op. cit.*, 1882, p. 378, précisait que ces signatures n'avaient été réunies qu'à partir des districts de Québec et Trois-Rivières, les citoyens de Montréal « par un défaut de concert » entre eux, se seraient abstenus de toute protestation.

Papineau, fraîchement entré de son exil, en ont pris le contrôle. Ils y ont supplanté les modérés qui étaient plutôt favorables à La Fontaine⁴⁴⁹. Élu député de Saint-Maurice, Louis-Joseph Papineau, mène une campagne à l'Assemblée pour rallumer la flamme patriote, alors que La Fontaine est appelé à former ce qui sera le premier gouvernement responsable au Canada. En janvier 1849, Papineau dénonce en chambre les politiques de La Fontaine qui n'ont, à son avis, plus rien de libérales. Il propose d'amender l'Acte d'Union de manière à assurer une représentation proportionnelle à l'Assemblée. Son amendement sera rejeté. Malgré cet échec, des radicaux de l'Institut accèderont encore à l'Assemblée législative aux élections de 1854 avec onze élus issus de leurs rangs. L'élite est encore divisée mais les radicaux ne reprendront jamais la place dominante qu'ils détenaient à la fin des années 1830.

L'Église s'était, elle aussi, opposée à l'Union des Canada mais pour des raisons différentes de celles des Rouges. Pour sa part elle voyait dans l'Union le véhicule du renforcement du pouvoir des politiciens au détriment du sien propre, avec pour conséquences la laïcisation des institutions et, éventuellement lancée sur cette pente, l'annexion du Bas-Canada aux États-Unis⁴⁵⁰. L'Église ne conçoit pas que l'organisation politique puisse mieux qu'elle donner corps à ce qu'elle désigne maintenant comme la Nation canadienne française. Selon son approche cependant, la Nation n'est pas à construire mais à préserver. Suivant la logique institutionnelle, l'Église se représente comme l'autorité morale qui y surplombe toutes les autres, du

⁴⁴⁹ « Aux élections du mois de mai 1848 à l'Institut canadien, il se produisit un affrontement entre le parti de la Minerve, favorable à Louis-Hippolyte La Fontaine, et celui de l'Avenir qui s'était prononcé pour Louis-Joseph Papineau et contre l'Union. Antoine Gérin-Lajoie, rédacteur à la Minerve, manqua de peu l'élection à la présidence remportée par Toussaint-Antoine-Rodolphe Laflamme, l'un des collaborateurs de l'Avenir. Louis Labrèche-Viger, Jean-Baptiste-Éric Dorion et Joseph Doutre furent élus membres du comité de direction ainsi que Joseph Papin agissant comme secrétaire-archiviste ; ils comptaient parmi les 13 collaborateurs de l'Avenir ». *Article* « Papin, Joseph », de Jean-Paul Bernard, tiré de *Dictionnaire biographique du Canada en ligne*, Université Laval/University of Toronto, 2000, [En Ligne] <http://www.biographi.ca>

⁴⁵⁰ Fernand Dumont, 1993, *op. cit.*, p. 223, cite à cet effet une lettre de l'évêque de Québec à Lord Gosford.

pater familias au Premier ministre en passant par les notables et les corps intermédiaires. Cette représentation s'appuie sur la diffusion d'une mémoire sociale typique de la religion selon le modèle de Halbwachs ou d'une institution ayant atteint son apogée selon notre interprétation. L'Église des années 1840 attribue à l'aventure nationale canadienne le sens d'une poursuite de la mission évangélique, telle qu'elle aurait été confiée aux premiers colons de la Nouvelle-France. La cohésion de la Nation et sa survie même tiendraient ainsi à sa fidélité en son Église. Pour rappeler et animer cette identité profonde, elle a multiplié dans chaque paroisse les groupements confessionnels canadiens français qui sont devenus les chevilles ouvrières de cette mobilisation. Ces groupes étaient de toutes les campagnes de moralisation, et tenaient des manifestations publiques à l'occasion des fêtes religieuses ou civiles. Soutenue par cette présence massive, l'Église s'y donnait à voir comme « Église-nation »⁴⁵¹, réunissant sous sa tutelle et dans un même lieu les symboles nationaux et religieux. En plus de ces expressions conquérantes, l'Église catholique et en particulier le puissant groupe des ultramontains, ont promu leur vision de la nation en s'efforçant de refouler les avancées modernistes des années 1830, c'est-à-dire les principes de démocratisation et de libéralisation et de laïcisation de la société canadienne qu'avaient diffusés les Patriotes. Les attaques répétées de l'Église institutionnelle ajoutées sans doute à la brûlure de la défaite contribuèrent à faciliter le refoulement de leurs idées républicaines qui, il y a peu encore, mobilisaient assez massivement le peuple canadien-français. Dans sa croisade pour la conquête de la société, l'Église réinterprétait la défaite comme n'étant pas celle d'un idéal national naissant mais bien le résultat d'une infidélité du groupe à son identité première. Séduites par des idées étrangères, les élites d'hier auraient entraîné le peuple dans une aventure qui aurait en quelque sorte interrompu pour un temps la trame véritable de son destin.

⁴⁵¹ L'expression est de Gabriel Dussault, *Le curé Labelle, Messianisme, utopie et colonisation au Québec 1850-1900*, Hurtubise HMH, Montréal, 1983, p. 27 et p. 48.

Cette identité et ce destin sont exprimés par le mythe fondateur que nous avons déjà décrit, celui d'un peuple missionnaire venu en Amérique pour y établir une communauté catholique exemplaire. Mais cette représentation, même si elle deviendra dominante, sera travaillée, sinon érodée, par la réalité de l'urbanisation et de l'industrialisation du pays qui amèneront des conditions de vie et des recompositions de la vie sociale qui ne correspondront plus aux anciens cadres sociaux. Cela explique la formation de diverses associations où trouveront à s'exprimer des groupes sociaux distincts et typiques de la modernité, comme les ouvriers, les patrons et les bourgeois, les gens de lettres ou encore les femmes et les jeunes⁴⁵². La lutte de l'Église institutionnelle contre les influences libérales anglo-saxonnes ou contre celle du libéralisme catholique français passera par la création d'associations concurrentes ou par leur récupération en vue de maintenir, par delà leurs formations spécifiques, une solidarité sociale transversale. De leur côté les libéraux, bien que taxés d'anticléricisme, emprunteront aussi à leurs rivaux la stratégie de légitimation de leurs actions par l'évocation d'une autre interprétation de l'agir social chrétien⁴⁵³. En cela ils opposeront le libéralisme catholique « lamennaisien » à leurs plus féroces concurrents, les ultramontains. La rivalité de ces deux groupes animera toute la seconde moitié du XIX^e siècle qui se conclura par la disparition presque complète des libéraux radicaux mais aussi par celle des intégristes ultramontains.

À l'usage, l'Église s'alliera aux politiciens qui incluront à leur stratégie électorale la défense de la langue et de la foi de leurs compatriotes. C'est que le régime mis en place par l'Acte d'Union s'est avéré assez instable et cela rend aussi

⁴⁵² Nous verrons que les jeunes, c'est-à-dire des adultes encore en formation et en voie de s'insérer dans un *cursus* professionnel, apparaissent comme groupe distinct des groupes aisés de notables canadiens-français. Auparavant les charges se transmettaient pratiquement comme héritage, « la jeunesse n'était qu'un âge ».

⁴⁵³ Nous pourrions y voir la trace l'influence d'une mémoire religieuse marquée du souci de rectitude doctrinale héritée des temps de la formation de la Nouvelle France, telle qu'évoquée par Claude Galameau, 1956, *op. cit.*, p. 36.

précaire le statut officiel de l'Église qui équivaut à la jouissance d'un droit de veto sur les décisions des politiciens catholiques et francophones. Néanmoins, entre 1854 et 1864 on ne compte pas moins de dix ministères, l'équivalent de dix gouvernements. Comme il suffit d'obtenir une majorité simple pour procéder à des changements constitutionnels, il y a fort à craindre que l'incertitude ne fasse que s'amplifier si l'on maintient encore cette règle. Le projet de Confédération apparaît pour résoudre ce problème. Les conservateurs et les Églises du pays s'entendent pour promouvoir cette solution qui, à leurs yeux, évitera l'annexion aux États-Unis et à son régime républicain, tel que le proposent les radicaux de l'Institut canadien. La Confédération est votée le 10 mars 1865 par l'Assemblée législative du Canada Uni. Elle recevra la sanction de Londres deux années plus tard, le 1^{er} mars 1867. Aux élections suivantes, en septembre 1867, les conservateurs sont reconduits au pouvoir au Canada comme au Québec. Même s'il ne s'agissait pas d'une élection référendaire, cette victoire conservatrice fermait néanmoins la porte à la contestation de la nouvelle constitution. Le libéralisme radical ou républicain est mis en échec et son influence dans le Parti libéral deviendra de plus en plus marginale.

Suivant ce réaligement de la sensibilité politique du Canada-français, le Parti libéral s'efforce de se démarquer de son héritage révolutionnaire et anticlérical. Son chef et futur Premier ministre du Canada, Wilfrid Laurier, affirme dans un discours prononcé en 1877 que le libéralisme de son parti est celui des parlementaires britanniques et n'a rien à voir avec celui des radicaux français. La dissolution officielle de l'Institut canadien en 1880 fermera cette période qui en sera suivie d'une autre où la représentation sociale dominante et quasi unanime du Canada-français sera celle d'une communauté catholique. Ce qui peut apparaître comme une victoire du clergé catholique, est en fait celle de sa portion modérée. Le ralliement libéral à la catholicité du Canada français suit de près l'échec d'une incursion politique des

ultramontains de Montréal⁴⁵⁴ Il en résulte un compromis tacite où la représentation religieuse soutient la légitimité de l'ascendant des élites petite-bourgeoises sur le peuple canadien-français en autant que celle-ci évite de contester l'autorité épiscopale dans l'encadrement culturel.

5.1 Les causes du «boom» associatif de la seconde moitié du dix-neuvième siècle

Selon Yvan Lamonde⁴⁵⁵, plusieurs facteurs expliquent la croissance du phénomène associatif au Canada français à partir du milieu du XIX^e siècle. D'abord il s'agit surtout d'un phénomène urbain et la population de Montréal doublera presque entre 1850 et 1860. Elle atteindra alors les 60 000 âmes, soit autant qu'à Québec, à la même époque. Montréal poursuivra cette croissance démographique jusqu'à la fin du siècle, alors qu'elle comptera près de 220 000 habitants. À Québec la population demeurera plus stable mais à un niveau qui est tout de même vingt fois supérieur à ce qu'il était au moment de la conquête⁴⁵⁶. L'appauvrissement des campagnes attire à la ville des ruraux en quête d'emploi mais en plus, nombre d'étrangers en provenance des îles britanniques y viennent dans l'espoir de profiter de l'industrie naissante. Tout cela forme une population urbaine où le groupe des vingt à trente ans domine, et où la pauvreté est endémique. La sociabilité traditionnelle fondée sur les relations

⁴⁵⁴ André Lavallée, « 20 avril 1871: Un programme électoral catholique », dans Albert Desbiens, Éd., *Histoire du Canada. Une expérience tricentenaire*, Montréal, Éditions Sainte-Marie, 1967, p. 109-127; P.-A. Linteau, R. Durocher et J.C. Robert, *Histoire du Québec contemporain, De la confédération à la crise*, Boréal, 1979, p. 272-273. En bref, ce programme affirme la supériorité morale de l'autorité de l'Église sur celle de l'État et recommande très précisément aux Canadiens français de voter pour les candidats conservateurs sous réserve que ceux-ci s'engagent à défendre les revendications cléricales concernant les lois du mariage de l'éducation, sur l'érection des paroisses et sur l'administration des registres civils. Un seul candidat prônant ce programme sera élu. Il faut aussi noter que cette incursion dans le champ politique partisan ne faisait pas l'unanimité au sein de l'épiscopat. L'archevêque de Québec, Mgr Tashereau se dissocia ouvertement du projet tandis que Mgr Bourget de Montréal s'en déclarait solidaire.

⁴⁵⁵ Yvan Lamonde, *Territoires de la culture québécoise*, Les Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy, 1991, chapitre 5, « Les associations au Bas-Canada; de nouveaux marchés aux idées ».

⁴⁵⁶ Denis Saint-Jacques, « De Québec à Montréal. Essai de géographie historique », tiré de, Cambron, Micheline, sous la direction de Micheline Cambron, *La vie culturelle à Montréal vers 1900*, Montréal, Fides, 2005, p. 27-37, p. 33; aussi Claude Galarneau, 2004, *op. cit.*, p. 174.

familiales et avec le voisinage immédiat est mise à mal. La signification de l'être ensemble de la société canadienne-française, pourrions-nous dire doit être renforcée pour échapper à cette menace d'éclatement. Ensuite, l'État édicte des lois pour encadrer et même éventuellement soutenir les divers groupements associatifs qui apparaissent à cette époque⁴⁵⁷. L'Acte pour pourvoir à l'incorporation et à une meilleure administration des associations de la bibliothèque et des instituts artisans, adopté par l'assemblée législative de la province du Canada n'est certes pas étranger à la stratégie coloniale d'assimilation, voire d'acculturation. Ainsi de 1851 jusqu'à 1865, le gouvernement offre des subsides aux associations qui veulent mettre sur pied une bibliothèque. Auparavant, malgré quelques exceptions, le Canadien français utilisait surtout l'association pour résoudre des problèmes ponctuels selon une perspective de corvée. Le modèle associatif permanent appartenait plus à la culture britannique. Néanmoins les jeunes libéraux francophones autant que leurs rivaux conservateurs et ultramontains réussirent à s'en approprier pour faire la promotion de leur version de la culture nationale.

Pour comprendre cet engouement, nous devons aussi tenir compte de l'effet « post-rébellion » qui teinte l'évolution de la sociabilité canadienne française. Vers 1840 les tensions qui y ont menées sont encore bien présentes. La stratégie de pacification proposée par le célèbre Rapport Durham en 1838 consistait à assimiler les Canadiens français sous une marée d'immigrants britanniques. Ce serait pour mieux retenir ces nouveaux arrivants que le pouvoir anglais favorisa aussi

⁴⁵⁷ *L'Acte pour pourvoir à l'incorporation et à une meilleure administration des associations de la bibliothèque et des instituts artisans* (1851); *L'acte pour incorporer certaines associations charitables, philanthropiques et de prévoyance* (1850); *La loi des compagnies et associations coopératives du Canada Unie* (1865). À partir de 1872 une loi fédérale reconnaît que l'association syndicale n'est pas criminelle et en 1876 le piquetage en cas de grève est désormais encadré par le Code criminel. La *Loi provinciale des syndicats agricoles* de 1902 autorise la formation de coopératives de consommation, de production ou de crédit par des personnes directement intéressées dans l'agriculture ou la colonisation. La *Loi des syndicats coopératifs* de 1906 élargit ce droit à tous pour, notamment, fournir un cadre juridique aux caisses populaires de Desjardins.

l'implantation d'institutions anglo-saxonnes au Bas-Canada⁴⁵⁸. Or il s'avéra que pour une grande part, ces immigrants une fois installés au pays, préféraient quand même aller migrer au Haut-Canada ou aux États-Unis où ils pouvaient d'emblée trouver ces institutions qui leurs étaient déjà familières avec, en prime, de meilleures perspectives d'emploi. Paradoxalement, cette politique qui visait l'anglicisation du Canada devenait aux mains des Canadiens-français un outil de promotion de leur culture et de débat sur leur avenir national. Le fait que, comme nous l'apprend L'annuaire de l'Institut canadien pour 1867, cet élan ait été étouffé au Bas-Canada par l'arrêt des octrois gouvernementaux alors qu'ils étaient maintenus au Haut Canada⁴⁵⁹, conforte l'hypothèse du ratage de cette stratégie d'acculturation par le pouvoir anglais.

Ce détournement de la politique d'acculturation est le fait surtout de la nouvelle génération des élites, celle qui à vingt ans à la mi-temps du siècle. Ce sont de jeunes instruits, très critiques par rapport à la génération précédente qu'ils identifient à l'échec des soulèvements et à ses conséquences : la mise en minorité du peuple canadien-français tant dans les institutions gouvernementales que dans celles du commerce et de la finance. Ils en réprovent le militarisme suranné, empreint de la culture d'Ancien Régime et y opposent une vision moderne de l'émancipation fondée sur les savoirs techniques et l'initiative de l'entreprise. Il s'agit donc de se doter d'outils de formation pour renverser l'état de soumission du Canada français par rapport aux pouvoirs des anglo-saxons. C'est à partir de ces années que le thème de la jeunesse deviendra récurrent dans le discours des animateurs sociaux de tous les camps et pour toutes les époques à venir. Mais pour l'heure, la jeunesse dont il est question n'est pas celle de la paysannerie, ni celle encore trop peu développée de la classe ouvrière. Il s'agit de celle issue des collèges classiques et qui toute instruite

⁴⁵⁸ André Cellard et Dominique Nadon, dans leur article : « Ordre et désordre : Le Montreal Lunatic Asylum et la naissance de l'asile au Québec » *Revue d'histoire de l'Amérique française*, Vol 39, no 3, 1986, p. 345-367, expliquent ainsi l'implantation d'un asile public à Montréal dès 1839, p. 351.

⁴⁵⁹ *Ibid.*

qu'elle soit, fait toujours face à un engorgement des professions qu'elle saurait exercer⁴⁶⁰.

Comme nous l'avons vu précédemment, les membres des professions libérales, fief de l'élite francophone, avaient commencé à se prêter à certains critères de certification et à réglementer leurs pratiques de manière à limiter le nombre des nouveaux entrants à partir de la fin du siècle précédent. Dans la mouvance de l'obtention du gouvernement responsable elles ont obtenu le privilège légal d'accorder le droit de pratique aux postulants. Dès lors, le contrôle de l'enseignement devient un enjeu majeur. Les corporations professionnelles souhaiteraient non seulement contrôler le nombre mais aussi les qualifications de leurs futurs membres, or le clergé monopolise tout l'enseignement supérieur suivant une filière unique, le cours classique qui aboutit à la prêtrise et aux diverses professions libérales. Ce système n'est définitivement pas adapté aux exigences d'une société en voie de modernisation et d'industrialisation. À l'Institut canadien qui n'est pas encore le foyer anticlérical qu'il deviendra après 1848, on peut déjà entendre Étienne Parent soulever ce problème, et prévenir les jeunes qui en 1846 sont à la veille de se choisir une carrière : « Et qu'arrive-t-il de ce fol engouement pour les professions libérales? C'est que ces professions sont encombrées de sujets, et que la division infinie de la clientèle fait perdre aux professions savantes la considération dont elles devraient jouir »⁴⁶¹. Ce discours appelle les jeunes à plutôt s'adonner au commerce, à développer leurs connaissances techniques et à concurrencer « *l'autre race* » sur ces terrains pour former une « *aristocratie de l'intelligence* ». Pour ces jeunes issus de l'élite canadienne française, l'avenir semble bloqué. Les professions libérales sont

⁴⁶⁰ Robert Gagnon, « Capital culturel et identité sociale; les fonctions sociales du discours sur l'encombrement des professions libérales au XIXe siècle », *Sociologie et Sociétés*, vol. 21, no 2, 1989, p. 129-146.

⁴⁶¹ Étienne Parent, « L'industrie considérée comme moyen de conserver notre nationalité [Prononcée le 22 janvier 1846] » tiré de *Discours prononcés par M. É. Parent devant l'Institut Canadien de Montréal*, Montréal, [s.é.], Imprimerie de Lovel et Gibson, 1850, p. 3-21, p. 9-10.

toujours encombrées et l'alternative de la carrière politique n'offre plus, ni le prestige, ni le pouvoir qu'elle avait pu conférer à la génération des Patriotes. De plus, ces jeunes n'ont pas la formation, ni n'ont hérité d'un capital financier suffisant pour devenir des barons de l'industrie. Tout cela ne peut que les pousser vers l'association pour exercer un rôle actif dans le social et pour donner corps à leurs aspirations qui ne peuvent trouver des voies d'expression dans les institutions plus établies de l'État ou de la finance. Pour ce faire, ils empruntent un modèle d'association à la culture de colonisateur parce que les institutions disponibles, les partis politiques officiels ou les confréries pieuses ne répondent plus à leurs aspirations.

Le phénomène associatif civique était néanmoins présent au Bas-Canada avant les rébellions et différents types de sociétés avaient déjà été formés depuis la conquête anglaise. Cependant cette pratique était beaucoup plus populaire chez les Canadiens d'origine britannique. Les élites francophones l'avaient surtout adopté pour étayer leur projet politique. Mais après l'Union, ces élites reprennent et adaptent de plus en plus cette formule pour promouvoir leurs projets rivaux de développement social. En particulier, l'engouement que manifestait la jeunesse instruite pour l'Institut canadien semble avoir forcé la main au clergé qui en reprit la formule pour mener son propre apostolat. L'Église est, elle aussi, travaillée par l'éclatement de la société traditionnelle et c'est pourquoi elle met sur pied des associations confessionnelles concurrentes aux groupes laïcs, d'abord avec des sociétés littéraires pour faire pièce à l'Institut canadien qui s'applique à mobiliser les jeunes dans une perspective libérale et laïque, puis, plus tard au début du nouveau siècle, avec les syndicats catholiques pour détourner les ouvriers des « unions » neutres dominées par l'esprit anglo-saxon et protestant. Ainsi, verrons-nous naître tout au long du siècle, des associations mutuelles, des associations littéraires, des associations de loisirs ou

de promotion de l'action sociale féminine⁴⁶². L'Église s'efforcera de « récupérer » ce mouvement civique d'inspiration libérale pour le mettre au service de son projet de corporatisme social qui prendra forme au Québec dans le prochain siècle en conformité avec la doctrine sociale énoncée dans l'encyclique *Rerum Novarum* de 1891.

5.2 L'éveil religieux post rébellion : l'investissement de la société civile par l'Église

Nous ne pouvons nous intéresser aux racines et à l'émergence des organismes communautaires du Québec, sans nous attarder à l'activisme social qui anima l'Église catholique à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle et cela pendant près de cent ans. Après l'échec du projet républicain des élites libérales canadiennes, l'Église devient la seule institution française d'envergure à laquelle les Canadiens peuvent s'identifier. Elle a profité du vide laissé par l'effondrement des élites patriotes de 1837 et 1838 et a traversé la rébellion sans dommage. Outre un seul exilé volontaire, l'abbé Chartier, ex-curé de Saint-Benoît, tous ses cadres sont demeurés en place et, en plus, les campagnes de recrutement de Mgr Bourget portent fruit. Le nombre de prêtres a presque décuplé entre 1830 et 1880, alors qu'on en compte 2 102⁴⁶³. Et la progression ne s'arrêtera pas là. En 1901 on évaluera à plus de 8 600 le nombre des religieux des deux sexes au Québec. Ils seront plus de 25 000 en 1931. D'autre part le loyalisme de l'Église, tout au long de la crise, lui a valu, sinon la confiance, la reconnaissance du pouvoir anglais. Cette époque s'ouvre avec la nomination d'un nouvel Évêque de Montréal, Mgr Bourget. Le dynamisme extraordinaire et le sens de

⁴⁶² Des 185 associations répertoriées par Claude Galarneau dans la ville de Québec pour la période qui va de 1770 à 1859, une vingtaine « [a] été l'affaire des femmes, pour la plupart anglaises et surtout dans la catégorie religieuse. » Claude Galarneau, 2004, *op. cit.*, p. 201.

⁴⁶³ Vers 1840 le diocèse de Montréal compte 79 paroisses, 34 dessertes et 4 missions chez les autochtones, vingt années plus tard on compte 128 paroisses dont la plupart avec un curé résidant lequel est même assisté d'un vicaire dans 40% des cas. Tiré de *Dictionnaire Biographique du Canada en ligne* : Ignace Bourget, 2000 [En ligne] <http://www.biographi.ca/FR/ShowBio.asp?BioId=39507&query=Ignace%20AND%20Bourget>

l'organisation de cet homme et de son entourage provoqueront une mobilisation sans précédent des Canadiens sous la bannière de leur religion et cela à l'encontre des idées révolutionnaires qui balayaient le monde à la même époque. Avec l'appui des gouvernements et en particulier celui des politiciens francophones conservateurs, l'orbe de l'influence de l'Église ne se limite plus aux affaires religieuses et de la paroisse, elle a pratiquement à charge toutes les affaires sociales, de la santé et de l'éducation. À telle enseigne, que l'on pourra dire à la fin du XIX^e siècle que la société canadienne-française est unanimement catholique, résultat d'un mouvement d'investissement militant de la société civile⁴⁶⁴ canadienne-française sous l'égide de l'ultramontanisme.

L'idéologie ultramontaine s'est formée en Europe et en réaction à la Révolution française pour restaurer la ferveur religieuse dans le contexte d'une poussée mondiale des idées républicaines et de la laïcisation des institutions. Dans un recueil d'articles publié en 1866⁴⁶⁵, Mgr Laflèche de Trois-Rivières en exprime les grands idéaux qu'il applique à la situation canadienne. L'ultramontanisme prône un ordre social soutenu par le respect des autorités religieuses et civiles. Au sommet de celles-ci il y a celle de l'Église dont la forme monarchique aurait été prescrite par Dieu. C'est pourquoi il dira que cette forme de gouvernement est parfaite. C'est en s'appuyant sur les encycliques *Mirari Vos* de 1832, *Singulari nos* de 1834 et *Quanta Cura* de 1864 que les ultramontains pourfendent le libéralisme, en particulier français, dont la faute reprochée est de défendre les libertés, celles de la conscience, du culte, de la presse et de la parole. Seul l'Église catholique détentrice de la vérité

⁴⁶⁴ Étienne Parent, 1850, *op. cit.*, p. 5, utilise déjà ce terme en 1846. Les moyens sociaux de maintenir notre nationalité, écrit-il, à l'opposé des moyens politiques et religieux : « [...] sont l'œuvre des particuliers composant la société civile, et en dehors du mouvement politique ou de l'action religieuse ».

⁴⁶⁵ Louis-François Richer Laflèche, *Quelques considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille*, Eusèbe Sénécal, Éditeur-imprimeur, Montréal, 1866.

peut se prévaloir de la liberté⁴⁶⁶. Le même ordre se répercute à l'échelle de la famille où le père est le gardien de la morale et de la foi tandis que la mère transmet naturellement la langue qui les véhicule. Entre les deux, il y a l'autorité civile à laquelle on doit aussi se soumettre même si la forme peut en être imparfaite parce que laissée au choix des hommes. À cause de cette gouverne humaine, même le meilleur régime que serait la monarchie peut se transformer en despotisme. Mais les deux autres formes de gouvernement qu'identifie le prélat, l'aristocratie et la démocratie sont peut-être plus dangereuses, puisque la première sépare les sociétés en castes inégales et la seconde peut laisser place à des luttes partisans incessantes. Ce serait pourquoi il faudrait rejeter le libéralisme qui appelant à une séparation radicale des affaires civiles et religieuses priverait les sociétés de l'arbitrage éclairé de l'Église, dont le chef est en quelque sorte le père désigné de la famille humaine.

Il en découle une vision communautaire de la société canadienne française, au sens où celle-ci est perçue comme un seul réseau lié par le sang : « La nation, c'est la famille en grand, dans son parfait développement; la famille, c'est la nation en petit, comme en germe »⁴⁶⁷. La Nation cependant ne se confond pas à l'État, Laflèche en voit pour preuve l'unité du peuple juif qui par delà sa dispersion séculaire a préservé son unité, cela grâce à sa fidélité religieuse : « Ainsi la religion est-elle toujours inséparable du véritable patriotisme »⁴⁶⁸. Les Canadiens français quant à eux, forment une nation regroupée sur les berges du Saint-Laurent, puisqu'une nation : « C'est un peuple qui parle la même langue, qui a la même foi, et dont les mœurs, les coutumes, les usages et les lois sont uniformes »⁴⁶⁹. Cette nation canadienne s'est formée depuis la Nouvelle-France avec pour mission providentielle de convertir les « pauvres infidèles qui habitaient ce pays » et pour y déployer le royaume de Dieu « par la

⁴⁶⁶ Alphonse Binan Villeneuve, *Le grand-Vicaire Raymond et le libéralisme-catholique*, Imprimerie le Franc Parleur, Montréal, 1872, p. 20.

⁴⁶⁷ Louis-François Richer Laflèche, 1866, *op. cit.*, p. 19, emphases de l'auteur.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 24.

formation d'une nationalité avant tout catholique »⁴⁷⁰. Il compare l'Acte d'Union à un arbre greffé qui produirait des fruits distincts nourris d'une même sève. On peut comprendre par cette métaphore, par ailleurs boiteuse, que l'évêque promet une cohabitation pacifique avec les Anglais, mais sans aller jusqu'à l'hybridation. Il recommande d'ailleurs aux électeurs de choisir des candidats du cru, canadiens-français, catholiques à la moralité irréprochable et d'un âge qui assurera la maturité de leur jugement. Il s'agit d'un nationalisme de préservation : «[Le] patriotisme c'est l'amour de notre pays, du sol où reposent les cendres de nos ancêtres; c'est l'attachement inviolable à la langue de notre mère, à la foi de nos pères; c'est le respect de nos institutions et de nos lois »⁴⁷¹.

L'inculcation de cette mémoire dans l'imaginaire collectif refoule le passé républicain encore chaud et passe par la tenue de manifestations publiques éclatantes. Elles ont une fonction pédagogique de formation de la représentation sociale du groupe canadien français. S'insérer dans la représentation sociale, c'est aussi se caler dans son histoire et s'identifier comme un vecteur de sa continuité significative. René Hardy fait la description du cortège de la Fête Dieu à Montréal vers 1840:

Tout le corps social y est représenté : le pouvoir britannique par son armée en costume d'apparat, les élites canadiennes-françaises, les autorités religieuses, les habitants, hommes et femmes, filles et garçons marchant ensemble et symbolisant d'une part la place prédominante que veut occuper l'Église et le catholicisme dans la définition de l'identité nationale, et d'autre part l'harmonie sous la bannière catholique entre le pouvoir britannique et les Canadiens français⁴⁷².

La Société Saint-Jean-Baptiste reprendra à son compte un même rituel à l'occasion de la fête nationale qu'elle a créée pour exprimer à son tour une même

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p.47.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁷² René Hardy, 1999, *op. cit.*, p.79-80.

représentation de la société canadienne et pour y faire s'identifier la population. Selon Malausséna⁴⁷³ le défilé traditionnel de la Saint Jean-Baptiste constitue un véritable « lieu de mémoire », au sens de Pierre Nora, en tant qu'il est une construction sociale et historique qui est devenue un symbole de la mémoire québécoise. Robert Rumilly décrit le grand défilé du 24 juin 1874 dont l'ordre exprime l'idéal social que partagent la SSJB et le clergé de l'époque. Les officiers de la Société ouvrent la marche, ils sont suivis des dignitaires ecclésiastiques qui précèdent les ministres du gouvernement. Le corps du défilé est formé par une centaine de zouaves pontificaux et des délégations professionnelles du barreau, des médecins et des notaires. Le cortège et les chars allégoriques sont commandités par une dizaine de corps de métiers distincts⁴⁷⁴. Paul de Malijay⁴⁷⁵, un zouave vétérane énonce le contenu commémoratif du défilé de la Saint-Jean-Baptiste de 1878. Avant Henri Bourassa, il formule ce qui sera l'essentiel du récit nationaliste de la fin du siècle jusqu'à la première guerre mondiale : Les Canadiens français forment une réelle nation avec leur patrie et leur identité qui est celle de missionnaires catholiques en Amérique, et la Conquête n'est pas autant une défaite, qu'un événement salutaire qui a préservé le peuple d'ici des dérives révolutionnaires de la mère patrie. De même l'infériorité en puissance de cette nation par rapport à celle des États-Unis est le signe de sa supériorité morale⁴⁷⁶.

La nouvelle puissance de l'Église n'est cependant pas toute attribuable à sa collusion avec les pouvoirs civils. Bien que soutenant généralement les autorités politiques, elle est de plus en plus capable d'affirmer son indépendance par rapport à celles-ci. Déjà en 1836, l'évêché de Québec était allé chercher à Rome la permission d'ériger le diocèse de Montréal et cela sans avoir préalablement sollicité

⁴⁷³ Katia Malausséna, « Commémoration et lien territorial. L'Angleterre et le Québec en comparaison », *Recherches sociographiques*, vol. XLIII, no 1, 2002, p. 79-110.

⁴⁷⁴ Robert Rumilly, 1975, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁷⁵ Paul de Malijay. *Saint Jean-Baptiste, l'évangile et le Canada: souvenir de la fête nationale du 24 juin 1878*, Montréal: Des Presses à vapeur de "La Minerve," 1878.

⁴⁷⁶ Katia Malausséna, 2002, *op. cit.*, p. 99.

l'approbation de Londres. Mgr Bourget qui prend la relève du premier évêque de Montréal poursuit cette politique d'affirmation. Il part, peu après sa nomination, pour l'Europe où il recrutera activement parmi les congrégations françaises pour renflouer les effectifs de l'Église canadienne. Comme son prédécesseur l'avait fait pour l'obtention du diocèse de Montréal, Ignace Bourget procède sans attendre ni même solliciter l'avis du gouverneur. Lorsque celui-ci, Lord Elgin, s'en inquiète enfin en 1848, l'évêque le rabroue en lui écrivant à mots à peine couverts que c'est là, la condition et le prix à payer pour la pacification des canadiens⁴⁷⁷. Et, en effet, quelques jours avant ce fameux débat de janvier 1849 qui opposait l'ancien leader patriote au nouveau Premier ministre Lafontaine, Mgr Bourget fait parvenir une lettre pastorale à ses ouailles qui atteste de cette position :

Qu'avons-nous à vous recommander pour échapper aux malheurs qui désolent tant de grandes et puissantes nations ? Le voici en deux mots: Soyez fidèles à Dieu et respectez toutes les autorités légitimement constituées. Telle est la volonté du Seigneur. N'écoutez pas ceux qui vous adressent des discours séditieux; car ils ne sauraient être vos vrais amis. Ne lisez pas ces livres et ces papiers qui soufflent l'esprit de révolte, car ils sont les véhicules des doctrines empestées qui, semblables au chancre, ont rongé et ruiné les États les plus heureux et les plus florissants⁴⁷⁸.

Dès lors, l'Église est plus qu'un « appareil au service de l'État », elle fait partie des forces dominantes et détient de fait la « balance du pouvoir ». Et elle utilisera beaucoup la formule associative pour la conserver grâce à des mobilisations civiques de ses fidèles. On avait déjà connu les associations de piété qui servaient en

⁴⁷⁷ Il écrit que depuis huit années le peuple est « entretenu » dans des dispositions pacifiques par des offices religieux et des fêtes. Les prêtres européens immigrés au pays à partir de 1841 et 1842 contribuent à former l'effectif nécessaire à multiplier de telles pratiques. Aussi, écrit-il: « Votre excellence peut compter sur la loyauté du peuple tant qu'il s'occupera de fêtes religieuses et qu'il s'acquittera de ses devoirs envers Dieu », Lettre de Bourget à Elgin, 24 juillet 1848, cité par René Hardy, *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec 1830-1930*, Boréal, Montréal, p. 216.

⁴⁷⁸ Lettre du 18 janvier 1849, cité dans *Dictionnaire Biographique du Canada en ligne*, « Ignace Bourget », par Philippe Sylvain, Université Laval/University of Toronto, 2000, [En ligne] <http://www.biographi.ca/FR/>

même temps de lieu d'entraide communautaire ou de mutuelle. Cette formule perdurera encore longtemps. Au cours des années 1840 à 1875, on compte en moyenne de trois à quatre congrégations laïques par paroisse⁴⁷⁹. Mais s'y ajoutent peu après des associations de plus en plus mêlées aux affaires profanes, comme les associations antialcooliques et les groupes littéraires ou culturels qui apparaissent au début de la période puis d'autres aux préoccupations plus sociales qui naissent dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Étudiant le cas de la paroisse de St-Pierre Apôtre de Montréal, l'historienne Ferreti, mentionne que le nombre d'associations volontaires y passe : « [...] de six à dix-huit pour une population constante de dix mille paroissiens, [ces associations] voient se gonfler leurs effectifs au point de devenir de véritables mouvements de masse »⁴⁸⁰. La Ligue du Sacré-Cœur, en est un exemple. Fondée en 1883 par le Jésuite Édouard Hamon alors qu'il est prédicateur à l'Église du Gesù de Montréal, elle commande à ses membres une dévotion particulière au Sacré-Cœur, une pratique régulière de la communion, et surtout le maintien de l'esprit catholique dans la famille et le combat contre le blasphème et l'intempérance. En 1890 on dénombrait 103 ligues locales et plus de 36 000 membres dont la moitié vivait aux États-Unis, essentiellement issus de la diaspora canadienne française.

En 1841, Mgr Bourget amorce ce que l'on a appelé un réveil religieux du Canada français. Il a fait naître au pays une presse catholique et ultramontaine. À Montréal on connaîtra les *Mélanges Religieux* (1840) *L'Ordre* (1858), *L'Écho du cabinet de lecture paroissiale* (1859), *Le Nouveau Monde* (1867) et *Le Franc Parleur*, le diocèse de Québec éditera son propre journal, le *Courrier du Canada* à partir de 1857.⁴⁸¹ *Le Journal des Trois-Rivières* et *L'union des Cantons de l'Est* émaneront aussi de leur diocèse respectif. Suivront par la suite la formation de l'Œuvre des bons livres en 1844 et la mise sur pied de la Société Saint-Vincent de

⁴⁷⁹ Lucia Ferreti, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Boréal, Montréal, 1999, p. 61.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 109.

⁴⁸¹ René Hardy, *Les Zouaves*, Boréal express, Montréal, 1980, p. 29.

Paul de Montréal en 1848. Les anciennes confréries pieuses dont la naissance remonte jusqu'au régime français, seront revitalisées et quelques nouvelles associations seront fondées comme la *Confrérie du Précieux Sang*, l'*Œuvre de la Sainte Enfance*, le *Denier de Saint-Pierre* ou l'*Union des prières*. Tout cela fut accompagné de manifestations publiques que nous avons évoquées, elles signalaient la cohésion de la société canadienne-française sous la bannière de son Église et prenaient ainsi une dimension politique d'affirmation nationale.

À la fin des années 1850, l'Église catholique contrôle à peu près tout le système d'éducation en français, du primaire à l'université. L'élan missionnaire relancé par l'Évêque de Montréal avec son « *ministère des chantiers* » en 1840, se déploie avec le mouvement de colonisation qu'il qualifie d'œuvre patriotique et religieuse. L'Église recrute des colons et forme des associations qui ne se contentent plus de catéchiser ces nouveaux habitants, elles servent aussi à les former aux techniques agricoles ou à les aider à obtenir des moyens de transports pour eux-mêmes et leurs productions. Cette activité déborde bientôt les frontières du pays pour recruter des franco-américains, et aller combattre la défection religieuse qui menace ceux qui vont travailler aux États-Unis⁴⁸².

Tout le clergé n'est pas ultramontain. Les principaux chantres de l'ultramontanisme en l'Église canadienne de l'époque, sont certainement les évêques Bourget de Montréal et Laflèche de Trois Rivières. Leurs vis-à-vis de Québec, Rimouski, Saint-Hyacinthe et Ottawa sont réputés être plus modérés. Ceux-ci sont même parfois dénoncés comme libéraux catholiques dans les journaux ultramontains. Ce radicalisme s'alimente beaucoup du recrutement de prêcheurs et de communautés catholiques françaises. Ce personnel est bien entendu globalement réfractaire au

⁴⁸² Nive Voisine, 1971, *op. cit.*, p. 44-45; Yves Roby, 2007, *op.cit.* Voir aussi la monographie d'époque rédigée par Denis-Michel Aristide Magnan, *Notre-Dame de Lourdes de Fall-River Mass.* Imprimerie « Le Soleil », Québec, 1925.

libéralisme français et à la laïcisation des institutions qu'il commande. De là s'explique sans doute la propension d'une part du clergé de l'époque à exagérer l'influence des libéraux de l'Institut canadien ou celle des Francs-Maçons. Ce type d'intervention est décalé par rapport à la réalité de la seconde moitié du XIX^e siècle. Les questions qui se posent à l'Occident concernent le droit des nations à se gouverner, la gestion des populations urbaines et prolétarisées ou l'équilibre des droits et devoirs entre les classes sociales. Le recours à des notions de devoirs naturels de solidarité entre riches et pauvres peut, au mieux, servir de garde fou dans un état de transition nécessairement houleux, mais certainement pas de cadre normatif à une société complexe, urbanisée, industrialisée et mondialisée.

À partir de cette notion de transition, typique du mouvement instituant de l'imaginaire social, il est possible de catégoriser les associations en deux idéaux-types qui émergent à l'époque de la seconde moitié du dix-neuvième siècle, selon qu'elles se présentent comme des efforts pour échapper aux nouvelles réalités ou pour créer des médiations qui en assouplissent l'implantation. D'un côté nous obtenons des associations qui surgissent pour maintenir le caractère rural de la culture canadienne française ou pour préserver l'enchantement d'une cosmogonie religieuse et de l'autre des sociétés littéraires ou des syndicats qui se présentent comme des lieux où peuvent se mettre en discussion de nouveaux arrangements institutionnels. Nous pourrions ainsi ranger le mouvement antialcoolique, celui de la colonisation des terres intérieures, la Société Saint-Vincent de Paul et le mouvement des zouaves du côté de la première catégorie. Les sociétés littéraires, les Francs-Maçons et le syndicalisme naissant se classeraient dans la seconde. Néanmoins, comme il en est de tout idéaltype, nous verrons que chacun des exemples répond tendanciellement, mais jamais complètement à l'un ou l'autre des modèles proposés.

5.3 Les associations littéraires ou la rivalité entre les libéraux et les ultramontains

Le premier groupe que nous présentons est constitué par les associations littéraires. Son importance est des plus marquante puisqu'il est le foyer de l'Institut canadien, une association littéraire indépendante de l'Église et des partis politiques⁴⁸³ autour de laquelle se structurera un mouvement associatif laïc et francophone et un contre-mouvement confessionnel animé par l'Église. Il importe de présenter en premier lieu cette rivalité puisqu'elle se répercute dans toute la dynamique de la vie associative de la seconde moitié du XIX^e siècle.

Les premières associations laïques à paraître avant les rébellions étaient surtout formées par les élites britanniques préoccupées de la grande culture. Par la suite, entre 1840 et 1880, plus de 130 associations culturelles ont vu le jour au Bas-Canada⁴⁸⁴. Auparavant il existait bien des sociétés littéraires et des bibliothèques ouvertes au public mais elles étaient surtout anglophones. À Montréal, la *Montreal Library*, le *Mechanic Institute*, la *Mercantile library* ou la *Natural History* et à Québec, la *Bibliothèque bilingue de Québec/The Quebec Library*. Les journaux publiés dans la ville de Québec font aussi mention de quelques autres associations qui, avant 1840, mettent des livres à la disposition de leurs membres : la *Circulating Library* qui opère de 1797 à 1839, la *Quebec Book and Tract Society* fondée en 1814, la *Quebec Exchange and Reading Room* en 1821, la *Quebec Bible Society* en 1825⁴⁸⁵. On y tient des salons de lecture et on y donne des conférences. La plupart des publications offertes sont en anglais et les activités publiques s'y tiennent aussi dans cette langue. Il y a donc un vide du côté francophone.

⁴⁸³ Selon Fernand Ouellet, en effet, malgré la proximité du mouvement et d'une faction radicale du Parti libéral : « [...] existaient à l'intérieur de l'Institut une multitude d'options politiques et nationalistes. Cette diversité des engagements individuels provoqua des tensions et des défections », 1963, *op. cit.*, p. 69.

⁴⁸⁴ Yvan Lamonde, 2000, *op. cit.*, p. 408.

⁴⁸⁵ Claude Galarnau, 2004, *op. cit.*, p. 193.

La première bibliothèque paroissiale catholique et francophone est fondée en 1842 à Québec sous l'égide de la Société des Bons Livres de Québec.

Elles, [peut-on lire dans le journal *La Minerve* du 7 janvier 1848] visent à pallier une éducation supérieure déficiente en créant un lieu de rassemblement où les anciens des collèges classiques notamment peuvent s'instruire mutuellement et parfaire leur formation.

On ajoute, dans le même article, qu'elles servent à favoriser le développement culturel dans la population locale⁴⁸⁶. Des clubs littéraires apparaissent aussi dans les collèges classiques⁴⁸⁷, au Séminaire de Québec en 1830, puis au collège de Nicolet en 1842, à Montréal aux collèges Saint-Laurent en 1847 et de Sainte-Marie en 1848. Bientôt chacun des collèges aura le sien. Ces associations ne se limitent pas à la fondation et à l'administration de bibliothèques. À l'instar des *Mechanic's Institutes* britanniques et des Lyceums américains, elles associent à leurs bibliothèques des activités sociales favorisant la formation intellectuelle et politique de leurs membres. Sous l'impulsion de la formation de l'Institut canadien en 1844 on verra se multiplier ce nouveau type de sociétés fondées par des associations canadiennes-françaises laïques⁴⁸⁸ ou religieuses. Avec cette nouvelle vague, le Canada-français découvre et adopte l'association permanente comme le seront éventuellement les mutuelles, les syndicats et coopératives. Le mouvement est lancé et, encouragé par les subsides de l'État, on comptera vers 1853 quelques 90 bibliothèques paroissiales au Bas-Canada.

⁴⁸⁶ Cité dans Maurice Lemire et Denis Saint-Jacques, *La vie littéraire au Québec T.III, 1840-1869, Un peuple sans histoire ni littérature*, PUL, Sainte-Foy, 1996, p. 137.

⁴⁸⁷ Nous avons vu que des clubs littéraires existaient dans la cité auparavant mais aucun d'eux n'a traversé les troubles de 1837-1838 : *L'Académie littéraire de Montréal (1778-1779)* et *la Société des débats libres (1791)* animés par l'imprimeur Mesplet; la *Société littéraire de Québec (1808)* et la *Société Aide-toi, le Ciel t'aidera (1834)*.

⁴⁸⁸ J.-B.- E. Dorion compte onze associations sœurs de l'Institut canadien de Montréal en 1852, dont une aux États-Unis. L' « Annuaire de L'Institut Canadien pour 1867 » déplore qu'il ne reste plus que ceux de Montréal et de Québec et ' encore à Québec n'existe-t-il plus que de nom. ' : *Institut Canadien en 1852*, Montréal, imprimé par U. H. Rowen, 1852 ; *Annuaire de l'Institut Canadien pour 1867*, reproduit [En ligne] Ira Dubinsky, *Institut Canadien Archives*, http://collections.ic.gc.ca/icma/en/documents/annuaire_1867.html

Au premier temps du mouvement, à Montréal, la Société des amis apparaît en 1842 pour être ensuite absorbée par l'Institut canadien de Montréal en 1847. Le Lycée canadien inauguré en 1844, semble n'avoir existé que pour assurer la fondation de ce même Institut canadien de Montréal⁴⁸⁹. À ses débuts, l'Institut canadien est officiellement apolitique et, avant 1848, on compte parmi ses conférenciers invités, aux côtés des libéraux, d'autres plus conservateurs dont deux prêtres. On y pratique un libéralisme modéré. Mais dans la foulée du retour au pays de L.-J. Papineau vers 1848, l'Institut canadien et son nouveau journal, *L'Avenir* (1847-1852), se radicalisent. L'organe de l'Institut, en effet, se prononcera tour à tour pour le rappel de l'Union et l'annexion aux États-Unis, pour l'abolition de la dîme et de la tenure seigneuriale et en faveur du vent révolutionnaire et libéral qui souffle sur l'Europe et notamment en Italie pour l'émancipation des États pontificaux. Dès lors, s'est aussi initiée une lutte à finir entre l'Institut et les ultramontains catholiques.

À partir de la fin des années cinquante, on voit en effet se constituer tout le réseau d'associations plus ou moins ultramontaines qui à Montréal, fait concurrence à l'Institut canadien. Ainsi vers 1870 le Cabinet de lecture, l'Institut canadien Français, l'Union Catholique et la Société historique de Montréal auraient regroupé ensemble un peu plus de 700 membres, alors que leur rival en comptait à lui seul 784⁴⁹⁰. Libéraux et ultramontains étaient, pour ainsi dire, nez à nez! Car c'est bien de cela qu'il s'agit. Ce ne sont pas tant des sociétés littéraires au sens propre autant que des lieux de formation de l'opinion publique⁴⁹¹. La littérature y est entendue dans un sens très large qui englobe l'art, la science et le développement des connaissances en

⁴⁸⁹ Lemire et Saint-Jacques, 1996, *op. cit.*; Yvan Lamonde, 2000, *op. cit.*

⁴⁹⁰ *L'Union Catholique* est très nettement ultramontaine tandis que la *Société historique de Montréal* était plutôt libérale. On peut ajouter deux sociétés laïques assez libérales aussi, *l'Institut philotechnique* (1856) et *l'Institut des artisans canadiens de Montréal* (1865-1872).

⁴⁹¹ Pierre Rajotte, 1991, *op. cit.*, p. 33 et 112.

général⁴⁹². Il s'agit de deux groupes sociaux qui, chacun armé de son cadre idéologique, utilisent les associations littéraires un peu comme des appâts pour mobiliser les forces vives de la société canadienne-française que tous deux perçoivent surtout dans la jeunesse.

Joseph Doutre⁴⁹³ exprime bien ce que fut le programme de l'Institut canadien. Dans une lecture donnée le 17 décembre 1850 il affirmait qu'avant la formation de l'Institut, la jeunesse des générations précédentes n'avait jamais formé que des agrégats informels d'individus s'ignorant les uns et les autres⁴⁹⁴. Selon son évaluation il n'y a, issus de ces groupes, plus guère que trois ou quatre hommes publics capables de représenter et défendre les Canadiens-français. Sans eux, reconnaît-il, ce serait la débandade. Aux côtés des Canadiens français qui forment la majorité de la population, il y a désormais le groupe des Anglais qui depuis leur arrivée au pays ont pris les commandes non seulement de la politique, mais aussi du commerce et de l'industrie. Or signale-t-il, les Anglais sont initiés au débat public et aux affaires pratiquement depuis le berceau, et c'est ce qui explique d'ailleurs le succès de l'empire britannique. Que pouvait alors le peuple canadien pour ne pas se faire damer le pion par une telle élite, demande-t-il à son public ? « [...] C'était de les imiter; c'était de créer des sociétés de réunions et de discussion où la jeunesse peut faire son éducation du monde en cultivant les rudiments de connaissances acquises dans les études scolaires »⁴⁹⁵.

⁴⁹² Pierre Rajotte, « Cercles et autonomie littéraire au tournant du XIXe siècle », tiré de Micheline Cambron, dir., *op. cit.*, 2005, p. 39 - 54, p.40.

⁴⁹³ 1825-1886, avocat et journaliste à *L'Aurore des Canadas à l'Avenir* et au *Pays*, il devient président de l'Institut canadien en 1852. Il a lutté pour l'abolition de la tenure seigneuriale et il s'est opposé à l'évêque de Montréal, Mgr Ignace Bourget dans la célèbre affaire Guibord (voir *infra*). À deux reprises, en 1856 et en 1861) il s'est porté candidat aux élections législatives mais n'a jamais été élu : Aurélien Boivin, « Joseph Doutre », dans *Les meilleures nouvelles québécoise du XIX siècle*, Montréal, Fides, 1997, p. 105.

⁴⁹⁴ Joseph Doutre, « Le sixième anniversaire de la fondation de l'Institut Canadien », tiré de Dorion, Jean-Baptiste-Éric, *Institut Canadien en 1852*, [s.é.], Montréal, imprimé par W.-H. Rowen, 1852, p. 63-102.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 86.

Le libéralisme catholique, « lamennaisien », qui est celui des membres de l'Institut canadien est considéré par les ultramontains comme incompatible avec l'Église, « [...] il ne peut être permis en conscience d'être un libéral catholique », peut-on lire dans la *Lettre Pastorale des évêques de la Province ecclésiastique de Québec sur le libéralisme et les élections*⁴⁹⁶. Dès 1832 Le Pape Grégoire XVI avec son encyclique de 1832, *Mirari Vos* dénonçait le groupe de Lamennais et son Agence générale pour la défense des libertés religieuses (1830-1832), laquelle publiait le journal quotidien *l'Avenir*. Ce groupe défendait des idées libérales et républicaines comme la liberté de la presse, la liberté de conscience et celle de l'enseignement. Ils appelaient à la régénération de l'Église et à sa séparation de l'État. Selon le Pape cependant, l'Église n'avait nullement besoin de restauration, et prôner la liberté de conscience équivalait à promouvoir la « *liberté de l'erreur* ». Les pouvoirs civils existent par la volonté divine et il ne peut donc être légitimement question de vouloir briser la concorde qui existe entre l'État et l'Église. Les princes détiennent d'origine céleste la charge de protéger les Églises, et cette institution séculaire est mère de la civilisation. Le texte de *Mirari Vos* renforce ainsi les positions du courant ultramontain dans l'Église.

Or, avant de devenir chef de file des libéraux catholiques, Lamennais fut lui-même partisan des idées ultramontaines et pour cela fort apprécié par le premier évêque de Montréal, Mgr Lartigue⁴⁹⁷. Ce qui ne manquera pas de laisser une trace dans l'enseignement et la formation religieuse des élites jusqu'à la condamnation définitive de Lamennais par le pape en 1834 à la suite de la publication de son manifeste libéral, *Les paroles d'un croyant*. Auparavant le groupe de *l'Avenir* a eu quelques émules au Canada, dont certains prêtres du collège de Saint-Hyacinthe qui

⁴⁹⁶ 22 septembre 1875, reproduit dans, Mgr H Têtu, et C.-O. Gagnon, Abbé, *Mandements, Lettres pastorales et Circulaires des Évêques de Québec*. Nouvelle Série. *Son Éminence le cardinal Taschereau*. Volume premier, Québec, Imprimerie Générale A. Côté et Cie, 1889, p. 336-341.

⁴⁹⁷ « Mgr Lartigue apparaît [...] comme le premier évêque ultramontain » : Fernand Ouellet, 1963, *op. cit.*, p. 63.

publièrent un article du nouveau style « lamennaisien » dans *La Minerve* en 1832. Mais suite à la publication de *Singulari nos*, Mgr Lartigue leur interdit définitivement d'enseigner cette doctrine⁴⁹⁸. Néanmoins, le groupe des Patriotes avec Papineau en tête connaît et diffuse le texte rejeté par la papauté⁴⁹⁹. Lors de son exil à Paris, entre 1839 et 1845, le chef rebelle Papineau a d'ailleurs fréquenté Lamennais⁵⁰⁰. Lorsqu'en 1847, Jean-Batiste Étienne Dorion intitule *L'Avenir de Montréal* le journal qui deviendra l'organe officieux de l'Institut canadien jusqu'à 1852, la provocation est évidente, et elle indique clairement les sources d'inspiration du groupe.

La rivalité entre les deux groupes s'exprime d'abord par journaux interposés, les *Mélanges religieux* de l'archevêché donnent la réplique à *l'Avenir* (1847-1852) puis à *Le Pays* (1852-1871), les titres successifs du journal de l'Institut. Le conflit devient encore plus ouvert encore lorsqu'en mai 1851, l'Institut modifie ses règlements de manière à pouvoir admettre des membres anglophones et protestants. Ce geste provoque une crise à l'intérieur même de l'association. L'évêque encourage les dissidents et les incite à la formation d'un Institut National qui se constituera comme un rival de l'association initiale. Cette nouvelle association ne survivra que jusqu'en 1855, et sans remporter de réels succès⁵⁰¹.

Entre-temps les évêques du Bas-Canada réunis en concile provincial en 1854 émettent un règlement disciplinaire qui prescrit le refus des sacrements aux éventuels

⁴⁹⁸ Germain Lesage, « Un fil d'Ariane : La pensée pastorale des évêques canadiens Français » tirée de Pierre Hurtubise et col., *op. cit.*, 1972, p. 9 - 83, p. 17, Aussi, Yvan Lamonde, 2000, *op. cit.*, p. 156 – 163.

⁴⁹⁹ Fernand Ouellet, 1963, *op. cit.*, p. 55; Jean C. Bonenfant et Jean C. Falardeau, « Cultural and Political Implications of French Canadian Nationalisme », *Report of the Annual Meeting*, p. 56 - 73, Vol. 25, no1, 1946, p. 59.

⁵⁰⁰ Lamonde, 2000, *op. cit.*, p. 293.

⁵⁰¹ Marcel Lajeunesse, *Les Sulpiciens et la vie culturelle à Montréal au 19^e siècle*, Fides, 1982; Adrien Thério, *Joseph Guibord victime expiatoire de l'évêque Bourget; l'Institut Canadien et l'affaire Guibord revisités*, Montréal, XYZ, 2000; Yvan Lamonde, *Gens de parole Conférences publiques, essais et débats à l'institut Canadien de Montréal 1845-1871*, Boréal, Montréal, 1991, signale en outre que *l'Institut National* n'aura au total organisé que sept débats en ses trois années d'existence.

membres de tout Institut littéraire qui posséderait des journaux immoraux ou des livres interdits. L'Institut canadien n'est pas nommément mis en cause, mais il est clair qu'il s'agit d'un avertissement. Malgré qu'il s'oppose à la plus forte institution canadienne française, l'Institut a le vent dans les voiles, son « membership » passe de 226 membres en 1850 à plus de 740 en 1857. C'est aussi l'année où les Jésuites fondent l'Union Catholique, une société religieuse et littéraire, concurrente ultramontaine à l'Institut. On y comptera plus de 300 membres au cours des années 1860.

Les Sulpiciens ne seront pas en reste, à leur tour, en 1857, ils transforment l'œuvre des bons livres en Cabinet de lecture paroissial. Ce sera un autre concurrent direct de l'Institut. On y met en circulation des livres et des périodiques et on n'y organise pas moins de 23 conférences publiques dès la première année. Par comparaison, l'Institut canadien tient la même année 28 activités ouvertes au public. Afin de profiter des subsides gouvernementaux, le Cabinet se transforme dès 1858 en Association de cabinet de lecture paroissial, et met sur pied un Cercle Littéraire qui se constitue « [...] comme une sorte d'annexe à l'œuvre des Bons Livres, au Cabinet de lecture paroissial de Notre-Dame »⁵⁰²; puis l'année suivante, il commence à publier *l'Écho du Cabinet de Lecture*. En dix ans, de 1857 à 1867, on y donnera 149 conférences publiques⁵⁰³, soit un peu moins que les 192 activités offertes par l'Institut au cours de la même période. Les conférences du nouveau cercle littéraire offrent une alternative bien pensante à celles de l'Institut. Leur rendu est plus magistral et on y laisse moins de place pour le débat avec le public. Les sujets politiques y sont interdits. Les membres sont aussi moins nombreux. Il s'agirait surtout d'étudiants en droit et s'ils ne sont que 18 en 1860, leur groupe comptera une soixantaine de

⁵⁰² Cercle Ville-Marie, rédaction d'Olivier Maurault, *Le Cercle Ville-Marie seize années de vie 1916-1932*, Montréal, 1932.

⁵⁰³ Marcel Lajeunesse, 1982, *op. cit.*; Pierre Rajotte, *Les mots du pouvoir ou le pouvoir des mots*, L'Hexagone, 1991.

membres en 1866. À l'Institut canadien on retrouve plus d'artisans et d'employés de commerce, bien que là aussi les étudiants en Droit et en Médecine occupent les postes de direction. L'association est encore surtout un mouvement élitiste, bien que nous verrons que les associations de protections mutuelles commencent à initier le peuple à cette forme d'action civique.

Les attaques de l'Évêque de Montréal se font plus fréquentes et plus dures contre l'Institut. Une lettre pastorale publiée le 10 mars 1858 et relayée le lendemain dans le journal *La Patrie* dénonce l'immoralité de la bibliothèque de l'Institut. Il s'ensuit une polémique à l'Institut même, la majorité des membres reste ferme et juge que ses abonnés sont à même de choisir avec discernement leurs lectures. Néanmoins, 138 des 700 membres de l'Institut canadien démissionnent et forment ensuite le nouvel Institut Canadien-Français. Cela se passait le 22 avril. Huit jours plus tard l'évêque publie une nouvelle lettre pastorale, *Institut-Canadien, bibliothèque irréligieuse et immorale* dont la conclusion est explicite et sans appel « [...] la Bibliothèque de l'Institut est mauvaise, très mauvaise ». Le 31 mai il signe un nouveau mandement, *Des mauvais journaux* il y stigmatise toutes les feuilles contraires à la religion dans sa foi et sa morale. *Le Pays*, nouvel organe de l'Institut, n'est pas nommé, mais on n'a guère de difficulté à le reconnaître. En juin l'évêque prévient la Société Saint-Jean Baptiste qu'il ne dira pas la messe solennelle de la fête nationale si l'Institut canadien de Montréal est du défilé. C'est toute la représentation de la communauté canadienne française en tant que « peuple élu » qui est mise en péril, aussi la société s'empresse-t-elle d'obtempérer. Deux années plus tard, le 31 mai 1860, Bourget publie à nouveau un mandement qui vise *Le Pays* et, cette fois, très explicitement comme son titre en témoigne, *Dénonciation du journal Le Pays*. Il reproche au journal de soutenir Victor Emmanuel et Garibaldi contre le pape.

C'est le début de la fin du mouvement. Alors, jeune membre de l'Institut en 1863, Arthur Buies dans un dialogue philosophique publié en 1864 fait dire à un de ses personnages :

Venez voir comme on endoctrine la jeunesse au moyen de pratiques étroites et abrutissantes : voyez toutes ces institutions, toutes ces associations, vaste fil invisible avec lequel on lie toutes les consciences, vaste réseau organisé pour tenir dans ses mains la pensée et la volonté de tous les hommes. Le clergé est partout, il inspire et contrôle tout et l'on ne peut penser et vouloir que ce qu'il permettra. Il y a une institution libre et généreuse que l'évêque a voulu dominer de la même manière; et quand il a vu qu'elle ne voulait pas se laisser dominer, il l'a maudite. Tant il est vrai que ce n'est pas le triomphe de la religion qu'il cherche, mais celui de sa domination⁵⁰⁴.

En effet, quelques années plus tard, dans l'annuaire de l'Institut canadien pour 1867, on le confirme, le mouvement est moribond et cela en grande partie à cause des attaques répétées de l'Église et de la création de ses succédanés édulcorés⁵⁰⁵.

Malgré la résistance qui conduira des membres de l'Institut à défendre leur cause jusqu'à Rome, ils n'obtiendront jamais réparation. Au contraire, en juillet 1869 la Sacrée Congrégation de l'Inquisition donnait raison à l'évêque de Montréal. Elle condamna l'Institut et mis à l'Index son annuaire de 1868. L'évêché montréalais s'empressa de faire diffuser la nouvelle dans les églises du Diocèse; les catholiques devaient désormais renoncer à faire partie de l'Institut et ne pouvaient en aucune manière lire, détenir ou diffuser l'annuaire proscrit de 1868. La peine encourue en cas de désobéissance était l'interdiction d'accès aux sacrements. À nouveau l'Institut s'adressa à Rome pour faire reconnaître qu'il ne faisait pas profession d'enseigner

⁵⁰⁴ Arthur Buies « Lettres sur le Canada étude sociale – Deuxième lettre », 24 mai 1863, publiée originalement en 1864 dans son journal *La Lanterne* et reproduit dans, Arthur Buies *La Lanterne, propos révolutionnaires et chroniques scandaleuses confessions publiques*, textes choisis et commentés par Marcel A. Gagnon, Les Éditions de l'homme. Montréal, 1964, p. 34-54, p. 49.

⁵⁰⁵ Ira Dubinsky, Institut Canadien Archives, *Annuaire de L'Institut Canadien pour 1867*, [En ligne] http://collections.ic.gc.ca/icma/en/documents/annuaire_1867.html.

quelque doctrine que ce soit. La composition de sa bibliothèque, prétendaient ses émissaires, ne faisait que refléter la pluralité religieuse de ses membres et sans que cela n'en oblige aucun à lire des livres qui lui seraient interdits par sa foi intime.

Mais avant que l'affaire ne soit entendue, un membre de l'Institut décède, le typographe Joseph Guibord. Le curé de sa paroisse estimant qu'il est sous le coup de l'excommunication en interdit l'inhumation en terre catholique. Ce n'est qu'après de cinq ans de lutte et trois procès que la veuve de Guibord défendue par deux avocats membres de l'Institut canadien, obtient en 1874 du comité judiciaire du Conseil privé le renversement de cette décision⁵⁰⁶. C'est malgré cette victoire juridique en devant recourir à la police et la milice pour protéger le cortège funèbre des opposants catholiques qu'on parviendra enfin à enterrer le corps dans le cimetière de sa paroisse. Cette victoire des libéraux sur les ultramontains n'est finalement pas d'un grand secours pour eux. D'abord parce que l'évêque de Montréal désacralise le lot où est inhumé Guibord et ensuite parce beaucoup des ressources de l'Institut ont été englouties dans l'affaire. Enfin nombre de ses fondateurs sont décédés. Les dernières conférences publiques et lectures d'essais sont présentées en 1871. L'Institut sera finalement dissout en 1880 sans laisser d'héritier direct. La ville de Montréal refusera même la donation de sa bibliothèque, pourtant riche de 10 000 volumes⁵⁰⁷.

⁵⁰⁶ Son cortège funèbre devra rebrousser chemin et sa dépouille trouver asile dans un cimetière protestant. La veuve représentée par Joseph Doutre et Rodolphe Laflamme, porte l'affaire en Cour supérieure et poursuit le curé. Le juge Mondelet qui incidemment fut un conférencier assidu de *l'Institut*, donne raison à la poursuite, mais il y a appel en cour de révision. Le jugement est renversé. Les demandeurs reviennent à la charge et obtiennent finalement gain de cause devant le Comité judiciaire du Conseil privé de Londres, mais quatre années plus tard en novembre 1874. On devra quand même s'y reprendre à deux fois pour faire exécuter le jugement. La première fois une manifestation populaire empêche le cortège de conduire Guibord à sa dernière demeure. Selon les observateurs de l'époque il y aurait eu une foule d'opposants forte de 1 500 à 2 000 personnes.

⁵⁰⁷ Montréal rate ainsi l'occasion d'inaugurer une première bibliothèque municipale et publique, ce qui n'arrivera qu'en 1903. Entre temps, en 1885 c'est une fondation anglophone, l'Institut Fraser qui hérite de la controversée bibliothèque.

Les membres de l'Institut auront été aussi influents dans la formation des mutuelles et des syndicats. Il est fort probable que l'association que les ultramontains faisaient entre l'Institut et les Francs-Maçons ait été exagérée mais néanmoins, la parenté idéologique est évidente et il est plus que probable que nombre d'individus étaient membres des deux mouvements à la fois. On retrouvera aussi des membres de l'Institut parmi les propagandistes de la colonisation. Dans tous ces milieux, ils défendent la prééminence de la règle du droit civil et de la laïcité sur les préceptes et l'autorité de l'Église institutionnelle. En cela ils affrontent, bien entendu, l'Église catholique qui mène un projet contraire de « renouveau religieux » et qui consiste à se harnacher l'identité et le projet du Canada français. Fernand Ouellet⁵⁰⁸ note que le fanatisme et la virulence que l'on a reprochés aux libéraux de l'Institut, trouvait sans doute sa justification dans une attitude toute autant violente de la part du clergé ultramontain. Pour notre part nous y voyons aussi l'expression de la mentalité doctrinaire identifiée par l'historien Claude Galarneau comme legs des débuts de la Nouvelle France et qui réapparaît alors comme une structure de l'imaginaire du Canada français qui transcende les idéologies opposées. Enfin, l'épisode de l'Institut canadien permet de voir un premier exemple canadien et moderne de récupération d'un mouvement autonome par une institution, cette fois l'Église. Cette stratégie de l'institution consiste à reprendre à son compte des activités initiées par des groupes concurrents ou à en recruter les forces vives de manière à maintenir son autorité et à en accommoder la nouveauté à ses propres cadres de références.

5.4 Un groupe para militaire, les zouaves au Québec

L'opposition entre les libéraux radicaux de l'Institut canadien et les ultramontains ne s'est pas limitée à la concurrence entre leurs sociétés littéraires respectives. Depuis 1848 le journal de l'Institut canadien, *l'Avenir* donne un écho

⁵⁰⁸ Fernand Ouellet, 1963, *op. cit.*, p. 68.

favorable à la lutte des révolutionnaires libéraux italiens qui ont forcé le Pape à quitter Rome pendant quelques mois avant que les armées franco-autrichiennes ne rétablissent l'ordre. Plus tard en 1859 le roi du Piémont, Victor Emmanuel II, entreprend d'annexer des duchés italiens. Ensuite en avril 1860, c'est au tour de Garibaldi et ses chemises rouges de prendre le sud de la Sicile. En septembre de la même année, les troupes de Victor Emmanuel attaquent et défont facilement les forces devenues exsangues de l'armée pontificale à Castelfidardo. En janvier 1861, le Département de la guerre du Saint Siège forme avec les survivants et quelques nouvelles recrues, le bataillon des zouaves pontificaux. C'est à ce moment que Mgr Xavier de Mérode, ministre des armées des États Pontificaux lance un appel aux catholiques du monde entier pour venir défendre le Pape et les États pontificaux menacés. L'évêque de Montréal réagit et organise des manifestations publiques dont une « *assemblée immense* » à l'église Notre-Dame et une adresse de soutien au saint Père « couverte de plus de 100 000 signatures »⁵⁰⁹.

Tandis que l'Institut canadien et son journal trouvent dans ces événements la confirmation du bien fondé de leur idéologie républicaine et libérale, Mgr Bourget multiplie ses efforts pour contrer leur propagande. Il écrit des lettres aux journaux ou exige de ceux-ci la publication d'articles exprimant le point de vue pontifical sous peine de leur retirer les abonnements du clergé et d'en interdire la lecture aux fidèles ou en menaçant globalement tous ceux qui s'associent au courant libéral radical de leur refuser les sacrements. Très tôt aussi, dès 1860 selon Hardy, Mgr Bourget avait imaginé l'envoi de soldats canadiens pour soutenir Rome. Mais cette initiative n'avait pas, à l'époque, suscité immédiatement l'enthousiasme du saint Père: « [...] qui n'a

⁵⁰⁹ Édouard Lefebvre de Bellefeuille, *Le Canada et les zouaves pontificaux Mémoires sur l'origine, l'enrôlement et l'expédition d'un contingent canadien à Rome pendant l'année 1868 Compilés par ordre du Comité canadien des zouaves pontificaux*, Montréal, Typographie du journal Le Nouveau Monde, 1868, p. 5.

pas tant besoin de soldats que d'argent »⁵¹⁰. L'Évêque de Montréal se contente donc de former en 1862 une section locale du Denier de Saint-Pierre pour la collecte de fonds en faveur du Pape. Selon un vétéran zouave, Édouard de Bellefeuille⁵¹¹, l'œuvre remporte un franc succès auprès du peuple.

En Italie, jusqu'à l'affrontement de Mentana le 2 novembre 1867, la situation demeure plutôt calme et les zouaves font plus œuvre de police auprès des bandits locaux que celle d'une armée défendant un territoire menacé. Cette bataille confronte victorieusement les zouaves aux troupes de Garibaldi. Il y a de nombreuses victimes des deux côtés. Entre autres, deux zouaves canadiens sont grièvement blessés, M. H. Murray de Québec et Alfred LaRocque de Montréal⁵¹². Pour Mgr Bourget c'est là le signal pour relancer sa campagne en faveur de la création d'un contingent de zouaves canadiens français.

Très rapidement, le 17 novembre, l'Évêque de Montréal recommande ces presque martyrs aux prières des paroissiens. Le mois suivant se forme un Comité canadien des zouaves pontificaux qui lancera un appel aux paroisses du Québec pour recruter des volontaires et réunir des fonds en vue de l'envoi d'un groupe de zouaves canadiens à Rome. Le comité est inauguré dans une salle de l'Institut Canadien-Français, un organisme formé comme nous l'avons signalé de dissidents de l'Institut canadien. Mgr Bourget appuie de tout son poids l'initiative de ces laïcs, et lance un appel aux curés de son diocèse pour qu'ils organisent des quêtes pour en financer les activités. Le comité bénéficiera bientôt de l'appui de tous les autres évêques du Canada français. Le 1^{er} février 1868, il est en mesure d'équiper et d'expédier à Rome

⁵¹⁰ René Hardy, 1999, *op. cit.*, p. 221.

⁵¹¹ Édouard L. de Bellefeuille, 1868, *op. cit.*

⁵¹² Trois Canadiens s'étaient effectivement enrôlés isolément avant la formation d'un contingent québécois. Il s'agit pour le premier de Benjamin Testard de Montigny enrôlé en janvier 1861, les deux suivants, Murray et LaRocque devinrent zouaves respectivement en juillet 1861 et en février 1867; Diane Audy, *Les zouaves de Québec au XXe siècle*, Presses de l'Université Laval, 2003, Note 52, p. 18.

un premier contingent de 135 hommes. Le départ est fixé au 18 février courant. Une grande manifestation est organisée la veille pour saluer le départ de ces nouveaux soldats à l'église Notre-Dame. De quinze à dix-huit mille personnes assistent à l'évènement. Entre vingt et trente mille personnes accompagneront les zouaves à la gare au moment de leur départ pour la première étape de leur périple⁵¹³. Six autres contingents seront formés par la suite pour un total de 507 engagés. Parmi ceux-là, beaucoup sont de très jeunes gens dont plusieurs recrutés dans les collèges classiques. Cependant, seulement 388 d'entre eux se rendront jusqu'à Rome, le septième et dernier groupe de 114 volontaires restera bloqué à Brest puisque à son arrivée en septembre 1870, le Pape avait déjà capitulé. À leur retour au pays, le 6 novembre 1870, les volontaires canadiens sont salués comme des héros, même si on ne compte pas de canadiens morts au combat, quelques zouaves manquent néanmoins à l'appel car ils sont décédés par maladie ou des suites d'un accident⁵¹⁴.

Peu après leur retour, en février 1871, plus de 120 zouaves se réunissent pour célébrer le troisième anniversaire de leur départ et pour se regrouper en une association de vétérans. Il ne s'agit pas que de créer un club pour célébrer des souvenirs de guerre au coin du feu, plusieurs vétérans sont sans emploi depuis leur retour⁵¹⁵ et la formation d'une association d'entraide leur permettrait d'échapper à la misère. Pour ce faire, ils organisent une grande manifestation religieuse à l'église Notre-Dame de Montréal à laquelle assistent 150 zouaves en uniforme, les membres du Comité des zouaves, plusieurs dignitaires religieux ainsi que des élèves de plusieurs institutions d'enseignement. Selon un vétéran zouave qui assiste à

⁵¹³ Édouard L. de Bellefeuille, *op. cit.*

⁵¹⁴ Diane Audy, 2003, *op. cit.* p. 20 ; Gustave-Adolphe Drolet, recense les décès de Joseph Leblanc et d'Arthur d'Estimauville en 1868, de Ch. Taschereau en 1869, de Jérémie Lefort, de François-Xavier Palardy et de Ferdinand Violetti en 1870: Gustave A. Drolet, *Zouaviana : Étape de vingt-cinq ans, 1868-1893 : lettres de Rome, souvenirs de voyages, études, etc.* Eusèbe Sénécal & fils, imprimeurs-éditeurs, Montréal, 1893. Les mêmes événements sont aussi rapportés dans : François Lachance, *Prise de Rome Odyssée des Zouaves Canadiens de Rome à Québec*, Extrait du courrier du Canada, Atelier typographique de Léger Brousseau, Québec, 1870.

⁵¹⁵ Diane Audy, 2003, *op. cit.*, p. 21.

l'événement « [...] vingt-mille personnes se pressent dans le temple du Seigneur pour y prier avec nous »⁵¹⁶. On y lit l'adresse des zouaves canadiens à leurs compagnons de France pour saluer la mémoire de leurs frères étrangers morts au combat. Le sermon du révérend Colin, prêtre de Saint-Sulpice, s'attarde à dépeindre les zouaves canadiens comme les héritiers séculaires de la protection du pouvoir temporel du saint siège. Il en profite au passage pour préciser les fondements de cette manifestation solidarité des Canadiens avec leurs collègues de France, fille aînée de l'Église et : « Sol fécond où se pressent de germer et de s'épanouir les plus saintes entreprises : Fondations de charité, bibliothèques catholiques, écoles chrétiennes, conférences de Saint-Vincent de Paul, associations de toutes sortes »⁵¹⁷. Du coup le prêcheur fait de l'association, non plus une formule laïque et importée d'Angleterre, mais un héritage français et résolument confessionnel.

Le ton est donné, l'Union Allet, du nom du colonel des zouaves canadiens alors qu'ils étaient à Rome, devient un bataillon ultramontain pour la conquête de la société canadienne-française. Elle s'organisera comme une mutuelle de secours pour ses membres en difficulté. L'Union se fixera aussi pour objectif de préserver l'esprit religieux, patriotique et militaire de ses membres de manière à toujours être prêt à reprendre du service pour le Pape et la défense de son Église et de ses droits. La constitution de l'Union prévoit l'expulsion de ses membres qui professeraient des principes contraires à ceux de l'Église. En outre, le chapelain de l'association, le Chanoine Moreau, s'opposera à ce que l'Union Allet s'incorpore légalement auprès d'un gouvernement qu'il percevait comme étant plus protestant que catholique⁵¹⁸. La première réunion officielle de l'association se tient le 14 mars 1871 dans la salle Saint-Jean Baptiste de l'Institut canadien-français. À tout seigneur, tout honneur, le

⁵¹⁶ Gustave-A Drolet, 1893, *op. cit.*, p. 106.

⁵¹⁷ Louis Colin, (1835-1902), *Zouaves pontificaux canadiens à leurs compagnons de France*, L'Écho du Cabinet de lecture paroissial, Montréal, 1871, ICMH 26282, p. 13.

⁵¹⁸ René Hardy, *Les zouaves*, Boréal Express, Montréal, 1980, p. 248.

premier président de l'Union, sera Benjamin-Antoine Testard de Montigny qui fut aussi le premier zouave canadien⁵¹⁹. À l'assemblée générale suivante, telle que rapportée par Drolet⁵²⁰, la vitalité de l'association semble être assurée. Son Bureau de Régie a tenu 22 réunions depuis la fondation. Des contacts ont été établis avec des associations similaires en France, en Angleterre et en Italie. Outre la messe solennelle de 1871 en l'honneur des zouaves français disparus au combat, l'Union a tenu une autre manifestation publique pour souligner la fête de son saint patron et celle-ci a pris la forme d'une soirée dramatique littéraire. L'Union a aussi défrayé la décoration de l'église Notre-Dame à l'occasion de la cérémonie de février 1871.

Une autre activité du groupe mentionnée dans le procès-verbal est la formation du Casino de Montréal. C'était une salle de l'Union ouverte aux jeunes montréalais en vue de leurs offrir des loisirs sains et de former un Cercle catholique de la jeunesse. Mais surtout, il s'agissait de rassembler la jeunesse montréalaise sous la bannière ultramontaine. On voulait apparemment reproduire pour les jeunes canadiens français l'expérience du Cercle canadien qui avaient servi de point de ralliement à leurs aînés zouaves alors qu'ils étaient en garnison à Rome⁵²¹. Ce projet est évoqué dès 1870 et semble être réalisé en 1872. L'idée est assez nouvelle pour l'époque. Les grandes associations de la jeunesse catholique n'apparaîtront, en effet, que trente années plus tard avec d'abord l'Association catholique de la jeunesse canadienne en 1903, puis ensuite avec le scoutisme qui ne s'implantera ici qu'au début des années 1920 et, enfin avec les groupes d'action catholique spécialisés qui se multiplieront au cours des années trente et quarante. Mais à l'époque, il semble que

⁵¹⁹ Il sera, en outre, avec quelques journalistes et juristes catholiques à l'origine de la rédaction et la promotion du programme électoral ultramontain du 20 avril 1871

⁵²⁰ Gustave A. Drolet, 1893, *op. cit.*

⁵²¹ *Ibid.* Ce Cercle qui sert de lieu de réunion aux jeunes zouaves canadiens à Rome.

le succès du Casino fut mitigé et ce serait pourquoi il fut cédé aux Frères des écoles chrétiennes en 1877⁵²².

L'Union participera au grand projet de la colonisation avec la fondation de Piopolis, un petit village des Cantons De L'Est. Le premier contingent de vétérans zouaves s'est rapidement étiolé, mais néanmoins Piopolis a survécu et vers 1877 six années après sa fondation le village affichait une population de 500 âmes.

L'association de l'Union à la mystique de l'Église nation est indéniable. Le drapeau des zouaves affichait d'ailleurs côte à côte les armoiries du Pape d'une part et, d'autre part la devise « Aime ton Dieu et va ton chemin » surmontée de deux feuilles d'érable avec entre elles le castor canadien. Mais malgré son apparent dynamisme, l'Union Allet est présente dans tous les diocèses du Québec avec un Comité exécutif pour chacun, celle-ci ne fera jamais le plein de ses membres potentiels. Son bassin de recrutement était de 500 vétérans, mais à son plus fort elle ne compta jamais plus de 195 membres, du moins tant qu'elle persista à ne recruter qu'eux, c'est-à-dire jusqu'à la fin du siècle. Dans cette première forme, outre sa fonction d'entraide, l'Union Allet fut surtout le prolongement d'une entreprise de propagande ultramontaine menée par Mgr Bourget sous le prétexte de la défense des États épiscopaux. Sous sa gouverne, chacun des départs des sept recrues de zouaves fut salué par de grandes manifestations populaires précédées de grandes messes solennelles, des sermons et de défilés dans les rues de Montréal et auxquels était associée la société Saint-Jean Baptiste. De telles manifestations étaient aussi organisées dans chacune des localités d'où partait le moindre contingent de volontaires. De cette façon, le discours ultramontains trouvait le moyen de s'exprimer avec force et de se confondre avec la cause nationale.

⁵²² René Hardy, 1980, *op. cit.*, p. 248.

5.5 Le mouvement de colonisation de l'hinterland

Le mouvement de colonisation des terres encore vierge du Bas-Canada au milieu du XIX^e siècle prend aussi des accents nationalistes. Il s'agit pour une part de limiter l'exode rural et l'émigration vers les États-Unis d'une part croissante de la population canadienne française : « l'émigration des canadiens français vers la Nouvelle-Angleterre a été un problème continu au XIX^e siècle – problème qui fut aigu de 1860 à 1900 et particulièrement critique entre 1880 et 1890 »⁵²³. On note en outre qu'au début du XX^e siècle près de la moitié de la population canadienne-française réside à l'extérieur du Québec et surtout aux États-Unis⁵²⁴. D'autre part le projet de colonisation se présente comme une appropriation du territoire canadien à partir d'abord de ses parties encore sauvages. Le mouvement a aussi ses inspirations européennes, on y reconnaît, en particulier, les idées du sociologue français Frédéric Le Play⁵²⁵ en ce qui concerne la prééminence de la famille agricole dans l'institution d'une morale nationale catholique. Or, ce qui peut paraître curieux à première vue est l'unanimité avec laquelle des élites par ailleurs concurrentes, souscrivent à une même utopie. Parmi ses premiers promoteurs on compte Jean-Baptiste Étienne Dorion qui fut un co-fondateur de l'Institut canadien. Il met sur pied en 1847 l'Association pour le peuplement des Cantons de l'Est⁵²⁶. Son projet obtient à la fois l'aval de Mgr

⁵²³ Yves Roby, 2007, *op. cit.*, p. 17.

⁵²⁴ *Ibid.*

⁵²⁵ Frédéric Le Play, ancien ingénieur, fervent catholique et spécialiste de l'organisation du travail s'intéressa particulièrement à la condition ouvrière. Il développa une méthode d'investigation par monographies et en tira une théorie sociale qu'il voulu appliquer en créant la *Société d'économie sociale* puis la *Société internationale des études pratiques d'économie sociale* dont l'objectif était de susciter la production d'études sociologiques. Il créera par la suite les *Unions pour la paix sociale* en 1872, et l'année même de son décès en 1882, la revue *La réforme sociale*.

⁵²⁶ Le parcours de Dorion est typique de celui des animateurs libéraux de l'époque et démontre bien le grand usage qu'ils faisaient du mouvement associatif pour faire valoir et expérimenter leurs idées nouvelles. En plus des allégeances que nous avons citées dans le texte, Dorion fut aussi le fondateur de l'*Institut des artisans* du comté de Drummond, et membre la *Société mercantile d'économie*, député du Comté de Drummond de 1854 à 1857 et réélu en 1861 il demeura en poste jusqu'à sa mort survenue prématurément en 1862. Philippe Sylvain, "Dorion, Jean-Baptiste-Éric", Dictionnaire biographique du Canada en ligne [En Ligne] <http://www.biographi.ca/FR/index.html>

Ignace Bourget, chef de file des ultramontains et celui de Louis-Joseph Papineau, le vieux lion patriote. Cette coalition entre frères ennemis éclatera en 1848, mais elle aura néanmoins auparavant donné naissance au village de Roxton⁵²⁷. Le même J.-B. E. Dorion participe à la fondation du village d'Avenirville en 1848. Ce nom rappelle évidemment le titre sulfureux du journal de l'Institut canadien que dirige Dorion. À l'autre bout du spectre politique, nous avons déjà évoqué l'aventure des quatorze jeunes hommes membres de l'Union Allet, qui fondaient en 1871 aux abords du lac Mégantic, le village de Piopolis, nommé ainsi en l'honneur du pape Pie XI. Un autre membre de l'Institut canadien, Arthur Buies, devient pour sa part, le secrétaire du curé Antoine Labelle pour faire la promotion de la colonisation du Nord. Le premier a combattu les États pontificaux au côté de Garibaldi, et l'autre est un conservateur militant. Labelle sera de plus, et malgré son allégeance partisane précédente, nommé sous-ministre de l'agriculture et de la colonisation par le gouvernement libéral et autonomiste de Honoré Mercier en 1888. Il abandonnera ce poste en 1890 sous la pression de son Église.

Selon Gabriel Dussault⁵²⁸ cette entente paradoxale des libéraux et du clergé se fonderait sur la commune incapacité du clergé et des notables canadiens français à véritablement accéder à la gouverne de leur société. Aucun de ces groupes ne possède la puissance financière, politique ou militaire nécessaire pour renverser le pouvoir du groupe anglo-canadien. Après l'échec du projet révolutionnaire des patriotes de 1837, celui de la reconquête pacifique du pays par l'intérieur se présente comme une alternative viable pour affirmer la résistance de la Nation à la domination de l'Anglais

⁵²⁷ « [...] le nouveau village ou la 'ville future' de Roxton [Falls], que la Compagnie avait nommé Metclafe, mais que les habitants, avec l'agrément de celle-ci, aiment mieux appeler du glorieux nom canadien d'Iberville. [...]voilà aujourd'hui la Colonie avec une population de trois cent trente habitants parmi lesquels on trouve des individus de tous les corps de métiers, avec quatre-vingt lots de terre en culture, un village commencé, une église bâtie et un Missionnaire qui la visite toutes les trois semaines, une école ouverte, plusieurs moulins à farine, deux boutiques de forgeron [...]» Lettre de Jacques-Edmond LeBlond, missionnaire, à l'évêque de Montréal, septembre 1849. Cité dans Mario Gendron, (dir.), *Histoire du Piémont-des-Appalaches*, Presses de l'Université Laval/IQRC, 1999.

⁵²⁸ Gabriel Dussault, 1983, *op. cit.*, p. 249.

protestant. Faute de pouvoir aspirer à la formation d'un État-nation, les Canadiens français se rallient autour de leur religion distinctive qui, elle-même, se présente à eux comme leur « Église-nation ». Tout au long du siècle, la mémoire et la représentation collective du groupe canadien-français seront travaillées en ce sens involutif de ré-amalgame du politique dans la religion. Celle-ci devient le contrefort de l'assimilation. C'est elle qui préserve les Canadiens français contre les séductions anglaises, mais c'est elle aussi qui leur fait transcender leur état de vaincu et leur relative impuissance en justifiant leur parcours à partir d'un divin dessein.

Le travail de mémoire animé par l'Église catholique de l'après rébellion a pour contrepartie un nouveau projet national que l'on a qualifié d'utopie messianique et la colonisation des vastes étendues inhabitées du pays en devient l'opérateur. Cette utopie se légitime encore d'une mémoire collective mythifiée d'une Nouvelle-France peuplée des aïeux défricheurs et cultivateurs d'une terre promise. Cette vocation imaginaire est pourtant mise à mal par le réel. Le terroir devient surpeuplé et les méthodes archaïques de culture en ont réduit le rendement. La misère se répand dans les campagnes et pour survivre, les habitants s'exilent vers les villes ou les États-Unis. Cela provoque l'accélération de l'urbanisation, mais sans que celle-ci soit compensée par un rythme équivalent à celui de l'industrialisation. La pauvreté s'exporte à la ville pour y demeurer tout au long du XIX^e siècle. Le mouvement migratoire vers les États-Unis débuté vers 1820, s'accroît tout au long du siècle. Il s'accompagne de reflux périodiques à l'occasion de crises économiques, qui comme celles de 1874 à 1879, ralentissent les activités manufacturières au Nord comme au sud de la frontière. De retour au pays, les nouveaux « Canadiens errants » gonflent les rangs des chômeurs et des miséreux.

Le curé de St-Jérôme est à l'origine de la Société de colonisation de Montréal qui vise le développement du Nord. Le mouvement suscite l'engouement populaire et recrute plus de 30,000 sollicitateurs de fonds dans les paroisses de Montréal. La

gouverne de l'organisme demeurera cependant strictement une affaire d'élites. Sa direction suprême est réservée à l'évêque de Montréal, et ses seuls membres votants ou dirigeants, dits *ex-officio*, sont des notables. Malgré une propagande aux accents agriculturistes qui donnent au projet les allures d'un retour aux traditions ancestrales, le mouvement animé par le Curé Labelle est en même temps et paradoxalement moderniste⁵²⁹. Le développement des terres agricoles entraînera, selon lui, l'exploitation forestière puis celle des mines et conséquemment la création de voies de communication qui faciliteront la venue des manufactures. La visée ultime de ces différentes étapes de la colonisation est d'industrialiser et d'urbaniser le Canada-français. Mais pour attirer les colons, le curé Labelle évoque le caractère agricole de la population canadienne française, mais surtout il leur fait miroiter la perspective de ne jamais manquer de travail, de devenir leur propre patron et de récolter pour eux-mêmes le plein fruit de leur travail. Bref, le projet bien que voulant instituer une nouvelle société québécoise plus entreprenante et plus industrialisée soit soutenue de l'imaginaire institutionnel de l'Église avec l'idée d'un retour à la terre promise et d'un renouement avec le mythe des origines.

L'encadrement religieux est parti prenante de tous ces projets de colonisation⁵³⁰. On rappelle à la mémoire collective ce qui a fait de l'église paroissiale le véritable lieu de la cohésion communautaire. Comme au temps de la Nouvelle-France, dès l'arrivée des premiers colons sur une nouvelle terre à défricher encore vierge, c'est la première bâtisse dont on s'empresse de situer l'emplacement, généralement au centre du village à construire. Ce temple rattache à la civilisation les colons autrement isolés dans une nature encore sauvage. L'église leur sert de lieu de

⁵²⁹ Gabriel Dussault, 1983, *op. cit.*, En particulier le Chapitre III "De l'utopie au programme de réformes et de développement", p. 101-137.

⁵³⁰ « [...] on vit cet anticlérical acharné, ce mange-curés [J.-B. E. Dorion] s'employer à réaliser en un temps record les plans dus à son frère Hercule d'une église en briques destinée à remplacer la chapelle et qui fut terminée dès 1854 : Saint-Pierre-de-Durham. Plus tard un presbytère fut également bâti par ses soins », Philippe Sylvain, 1999, *op. cit.*

rassemblement pour y tenir les rites de passage qui de la naissance à la mort sanctionnent l'intégration des individus à la communauté, et le statut qu'ils y occupent. La fréquentation de l'église exprime et organise leur rapport aux temps. Les offices et les fêtes religieuses scandent la journée, les semaines et les saisons. L'église est aussi le foyer des activités sociales du village. Au début, la salle du culte sert souvent de salle communautaire et d'école jusqu'à ce que la prospérité venant, on installe à ses alentours des infrastructures communautaires spécialisées. L'église est de plus le centre des communications. Le prône du dimanche rejoint tous les villageois, les portes du temple servent de tableau d'affichage équivalent à un journal et son parvis est une véritable place publique⁵³¹. La religion encadre donc doublement le mouvement de colonisation. De manière pratique comme on vient de le voir, mais aussi au plan symbolique en donnant un sens à la misère populaire qui en mobilise les victimes dans un projet pacifique de rappropriation de leur avenir.

La forme associative donnée au mouvement est celle des confréries pieuses où le contrôle des orientations et des activités est réservé au clergé avec au mieux une participation minimale de notables catholiques. Le rôle des membres «ordinaires» se limite pratiquement à la cueillette de fonds et au recrutement de colons. Du côté des promoteurs libéraux, on peut constater qu'il n'est pas question d'établir de petites républiques laïques. Pour eux aussi, la religion est un élément essentiel de la nationalité et sans doute un garant de la cohésion populaire. Les deux groupes rivaux, sont ici au plus près d'une collaboration. On peut y voir une certaine unanimité sous jacente de l'ensemble des élites du Canada-français qui participent d'une même institution imaginaire de la société canadienne française. C'est néanmoins un projet de déni symbolique de la réalité sociale et politique qui confronte les Canadiens français du XIX^e siècle : l'industrialisation, la prolétarianisation et ses conséquences, l'urbanisation, l'obsolescence des techniques agricoles traditionnelles, l'éclatement

⁵³¹ Gabriel Dussault, *op. cit.*, 1983, p. 225-228.

des anciennes communautés et la menace constante du chômage. Ce projet en contourne les enjeux politiques rappelant à la rescousse la re formation des solidarités communautaires pour palier aux aléas de la fortune et de la santé.

5.6 Le mouvement antialcoolique : de la morale religieuse à l'éthique du travail

Les grandes retraites seront les premières manifestations du renouveau religieux qui fait suite à l'échec des rébellions. Elles seront les incubateurs d'associations plus permanentes et vouées à la lutte contre l'alcoolisme. Celles-ci sont formées à l'instigation du clergé et ont pour mission essentielle de soutenir une campagne de moralisation publique sous l'égide de l'Église. Les membres des diverses associations deviennent des relais de son message. C'est la forme la plus conservatrice de participation à une institution et qui incite plus aux adhésions formelles (ou clientélistes) qu'aux réels engagements. Les premières influences du mouvement proviennent d'ailleurs de prêcheurs attachés à une Église traditionaliste.

Au premier chef, l'Évêque de Nancy Mgr de Forbin Janson, exilé de France depuis la Révolution de Juillet 1830 et invité au Canada par Mgr Bourget, il initie en 1840 la tradition des retraites paroissiales dans l'Église catholique du Canada-français. On évalue à 10 000 le nombre d'hommes et de femmes qui à chaque jour, se regroupèrent à l'église de St-Roch pour entendre les homélies du prêcheur français pendant deux semaines de cette grande retraite qui s'est tenue du 13 au 27 septembre 1840⁵³². Quelques mois auparavant il y avait bien eu quatre premières retraites paroissiales tenues dans la région de Kamouraska, mais l'engouement suscité par les sermons Mgr de Forbin Janson était sans précédent. Entre les années 1840 et 1842, il

⁵³² René Hardy, 1999, *op. cit.*, p. 71-72; Nive Voisine, dans *Histoire de l'Église catholique au Québec (1608-1970)*, Fides, Montréal, 1971, parlait plutôt d'une retraite de vingt jours avec une fréquentation régulière de 6 000 personnes, p. 46,

revient maintes fois au Canada pour prêcher dans plusieurs villes⁵³³. La rumeur populaire lui attribue même des guérisons extraordinaires⁵³⁴. Ces retraites donnèrent lieu au déploiement d'une véritable croisade antialcoolique à laquelle les prêcheurs réussirent à donner une forme populaire en créant des sociétés de tempérance empruntées à des modèles anglo-saxons d'Irlande et des États-Unis.

Les sociétaires peuvent adhérer au mouvement en faisant la promesse de s'abstenir complètement ou partiellement de consommer de l'alcool. Cette dernière réserve, à n'en pas douter, facilitait le recrutement. Avec le temps, le rigorisme du mouvement sera encore assoupli, certains de ses propagandistes iront même jusqu'à proposer de lutter contre le fléau de l'alcoolisme, non plus par la prohibition mais en suggérant plutôt un produit de substitution aux spiritueux, c'est-à-dire un : « breuvage naturel, sain, digestif et fortifiant, le vin dont la Sainte Écriture dit, que Dieu l'a fait pour réjouir le cœur de l'homme! »⁵³⁵. De plus, le mouvement prend des accents nationalistes en se plaçant sous le patronage de Saint Jean-Baptiste et en prenant pour symbole la feuille d'érable.

L'abbé Charles Chiniquy, un prêtre canadien est pour sa part engagé depuis 1839 dans le mouvement de tempérance qu'il a contribué à fonder. À son tour, il devient extrêmement populaire et parcourt le Québec pour susciter les adhésions aux sociétés de tempérance. Vers 1850 sa « croisade » atteint son apogée avec quelques 400 000 adhérents pour une population totale de 900 000 catholiques⁵³⁶.

⁵³³ En 1841, il établit, en outre, une section des *Frères de la doctrine chrétienne* au Québec. Il s'agit d'une société d'éducation religieuse.

⁵³⁴ Narcisse Eutrope Dionne, *Mgr de Forbin Janson, évêque de Nancy et de Toul, primat de Lorraine, etc. : sa vie son œuvre au Canada*, Typ. Laflamme & Proulx, Québec, 1910, p. 99; Éd. originale par Léger Brousseau, imprimeur-éditeur, Québec, 1895,

⁵³⁵ François Gohiet, 1892, *op. cit.*, p. 78,

⁵³⁶ René Hardy, 1999, *op. cit.*, p. 122,

Selon René Hardy le succès des campagnes antialcooliques de l'Église catholique canadienne au XIX^e siècle serait en grande partie attribuable à un sentiment de culpabilité suscité dans la population par l'échec de 1837-38⁵³⁷. Par association pourrait-on dire, les nouvelles sociabilités qui s'exerçaient dans les cafés et les cabarets où on consommait de l'alcool, auraient été identifiées aux sirènes du libéralisme qui avaient peu auparavant conduit les Canadiens vers la défaite. Il nous faut ajouter à cette explication la communauté de vues entre les élites des débuts du XIX^e siècle qui, partout au monde, avaient commencé à se préoccuper de l'alcoolisme et de l'ivrognerie comme autant de facteurs d'indiscipline au travail, de sources de délinquance et même de contestation, puisque les cabarets servaient souvent de lieux de réunions aux ouvriers⁵³⁸. Le Canada n'échappe pas au phénomène et les Églises de diverses confessions s'y font généralement les porte-parole d'une nouvelle morale de la sobriété⁵³⁹. Le cas de la célèbre Taverne Joe Beef témoigne qu'ici aussi le mouvement antialcoolique s'inspirait des mêmes causes. Sis rue de la Commune à Montréal, l'établissement est réputé être, au dernier quart du XIX^e siècle, un lieu de perdition où l'alcool est vendu à flots et devient donc la cible des zélés de la sobriété⁵⁴⁰. Son propriétaire soutient au moins à deux reprises des groupes de grévistes de l'époque : les ouvriers du canal Lachine en 1877, et ceux de la Compagnie Hudon d'Hochelaga en 1880. Son établissement est aussi réputé comme

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 105-109.

⁵³⁸ Amnon Jacob Suissa, « La construction d'un problème social en maladie, Le cas de l'alcoolisme en Amérique du Nord », tiré de *Problèmes sociaux, T.1, Théories et méthodologies*, Presses de l'Université du Québec, Saint-Foy, 2001, p. 135-154.

⁵³⁹ Ces campagnes ne sont en effet, pas le seul fait de l'Église catholique La tendance à l'ivrognerie n'est pas particulière aux Canadiens-français. Claude Galarneau mentionne l'existence dans la ville de Québec de la *Total Abstinence Hall Society* en 1838, de la *Temperance Society* en 1847, des *Sons of Temperance* en 1850 et de l'*Association de la Salle de tempérance* en 1852. 2004 *op. cit.*, p. 179.

⁵⁴⁰ «Les tenants de la tempérance s'en scandalisent. À compter de 1875, John Dougall, propriétaire du Montreal Daily Witness, entreprend de faire campagne contre cette auberge qu'il dénonce comme "un antre de perdition", "un endroit malfamé". [...] Puis, le 20 avril 1880, il intente à Dougall un procès en diffamation qui déridera toute la ville et au terme duquel il pourra recevoir les excuses qu'il réclamait » : Jean Provencher, « Mc Kiernan, Charles » *Dictionnaire biographique du Canada en ligne*, [En Ligne] <http://www.biographi.ca>

étant un lieu de secours pour les plus pauvres. À son décès en 1889, cinquante organisations ouvrières suivent son cortège funèbre⁵⁴¹.

Ainsi, là comme pour les associations littéraires, l'Église catholique répliquait à un modèle de sociabilité qui échappait à sa représentation du monde ou à son imaginaire instituant en tentant d'en détourner la fonction à son propre renfort. Sa lutte contre l'alcoolisme se présentait moins comme la défense d'une éthique du travail adaptée à la modernité, mais surtout comme un renouement à la frugalité ancestrale du Canadien-français. Dès lors on peut facilement comprendre que l'Église ne rencontrait guère d'obstacle ni d'opposant dans sa grande campagne antialcoolique puisqu'elle se présentait sous un voile de vertus nationales.

5.7 La société Saint-Vincent-de-Paul

La même misère répandue dans les villes et campagnes du Bas-Canada qui incitera les élites canadiennes françaises à favoriser la colonisation intérieure et à entreprendre des campagnes de moralisation publique, suscitera l'importation des nouvelles sociétés charitables européennes. Celles-ci offraient des modèles mieux appropriés que les anciennes confréries locales pour faire face à un phénomène urbain et industriel que ne pouvait avoir connu le Canada français jusque là massivement rural.

Les Sociétés St-Vincent de Paul fondées en France par Frédéric Ozanam en 1833 seront importés au Canada pour pallier cette nouvelle réalité. Rappelons que Ozanam fut un admirateur de Lamennais, et comme lui, ouvertement républicain.

⁵⁴¹Yvan Lamonde, « La sociabilité et l'histoire socioculturelle; le cas de Montréal, 1760-1880 » tiré de *Territoires de la culture québécoise*, Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy, 1991, aussi : l'article, « McKiernan, Charles, dit Joe Beef », de Jean Provencher dans le *Dictionnaire Biographique du Canada en ligne*, Université Laval/University of Toronto, 2000.

Mais à l'instar de Lacordaire et de Montalembert, il a accepté le verdict de l'Église et a renié le libéralisme. Si on ne peut dire de Frédéric Ozanam qu'il fut un homme de gauche, écrit sa biographe, ses écrits et ses prises de positions publiques révèlent quand même son avant-gardisme socialisant. Pour elle, il ne fait aucun doute qu'il doit être considéré comme l'un des grands inspirateurs du catholicisme social⁵⁴². L'activité la plus connue d'Ozanam consiste à avoir donné une forme associative, les Conférences de St-Vincent de Paul, à la pratique charitable des laïcs. Il s'agit de groupes dirigés et encadrés par des élites laïques et catholiques. Au Canada au contact d'une société où la ségrégation de classe est moins rigide, le modèle s'altèrera légèrement pour se rapprocher d'une forme d'entraide.

On attribue la fondation de la première Société Saint-Vincent-de-Paul du Canada au docteur Joseph Painchaud (fils) en 1846, suite à son retour de son voyage d'études à Paris (1845-1846)⁵⁴³. Le docteur Painchaud avait joint lors de son séjour parisien la Conférence Saint-Séverin de la Société Saint-Vincent-de-Paul, celle-là même qui était fréquentée par Ozanam. Le Docteur Painchaud rapportait dans ses bagages la première édition du Manuel des règles du mouvement. Dès son retour à Québec, il sollicita l'appui du curé de la ville et avec lui il convoqua une assemblée de fondation ou d'agrégation de la Conférence de Notre-Dame Haute-Ville. Elle se tint le soir du 12 novembre 1846 avec treize laïcs et leur pasteur. On y comptait surtout des élites locales, membres des professions libérales ou marchandes mais néanmoins, mêlés à ceux-ci, il y avait aussi un peintre et un vitrier

⁵⁴² Madeleine Des Rivières, *Ozanam un savant chez les pauvres*, Bellarmin/cerf, Montréal-Paris, 1984, p. 65.

⁵⁴³ En fait la SSVP de Québec existait déjà en 1844 et son assemblée de fondation était en fait celle ou la société locale exprimait officiellement sa demande d'agrégation au mouvement français et régularisait ainsi sa situation. Mimi Painchaud Francoeur *et al.*, 2001, *op. cit.*, p. 68.

« *manchonier* »⁵⁴⁴. En 1847, un an plus tard, la ville de Québec ne comptera déjà pas moins de neuf conférences⁵⁴⁵.

À Montréal c'est Mgr Bourget qui prend l'initiative de convoquer une réunion pour la fondation d'une Société Saint-Vincent-de-Paul, le 19 mars 1848. Le noyau fondateur est formé de trente personnes. La composition du groupe semble être plus variée que celle de celui de Québec, puisqu'on y compte 13 commerçants, 10 hommes aux métiers divers, et sept autres membres dont la profession est indéterminée. Mais dans les deux cas plusieurs notables emboîtent le pas et viennent occuper des postes de direction dans la nouvelle organisation charitable.

À Montréal, les épidémies successives, des incendies et des inondations sévissent fréquemment dans les quartiers pauvres. Ces événements occupent toutes les ressources de la Société Saint-Vincent-de-Paul de Montréal, à telle enseigne qu'on y délaisse la consigne d'action plus spirituelle du Manuel, « la réflexion et l'entraide dans la pratique de la vertu ». Pour un temps cela semble être l'enjeu des inquiétudes du Conseil provincial de la Société qui est situé à Québec. En plus, la branche de Montréal ne lui envoie pas directement ses rapports annuels de 1850 à 1853. Un enquêteur sera même délégué à Montréal. Il rédigera un rapport dont une copie sera transmise à Paris. Mais, il semble qu'avec le développement de nouvelles conférences, Montréal rentre dans le rang et on ne s'inquiète plus par la suite de son orthodoxie aux principes vincentiens.

Le contentieux entre les deux conférences peut s'expliquer par une appréhension différente de leurs rôles tels qu'exprimés par leurs dirigeants. À Montréal où en 1848 on compte déjà quatre conférences, Ovide Leblanc, le premier

⁵⁴⁴ Charles-Joseph Magnan, *Le docteur Joseph Painchaud Fondateur de la Société Saint-Vincent de Paul au Canada 1819-1919*, L'œuvre des tracts, Montréal, 1919.

⁵⁴⁵ Mimi Painchaud Francoeur *et al.*, 2001, *op. cit.*, p. 68.

président de leur Conseil particulier s’aligne sur le catholicisme social français de l’époque. Selon lui, la lutte à la pauvreté commande la modification de la mentalité de la bourgeoisie et de promouvoir une plus grande justice sociale. Il veut décourager les pratiques frauduleuses, la mauvaise foi dans le commerce et les prêts usuraires. C’est ainsi que selon lui la Société Saint-Vincent-de-Paul devra encourager une conception plus chrétienne des rapports sociaux.⁵⁴⁶ À Québec le fondateur Painchaud selon la mémorialiste de sa famille, pense plutôt que : « [...] la misère matérielle n’était pas une affaire de justice sociale, mais une occasion de faire le bien et de s’attirer des mérites spirituels »⁵⁴⁷. Il s’agirait donc d’une approche plus traditionnelle, voire ultramontaine, de la charité chrétienne.

Les sociétés canadiennes se distinguent de celles de France de par l’origine sociale de leurs membres. En France il s’agit surtout de jeunes gens issus des milieux aisés⁵⁴⁸ alors qu’ici, selon Lucia Ferreti : « Ces membres sont surtout des petits notables, souvent épiciers ou marchands de bois, des ouvriers qualifiés et d’autres susceptibles de se retrouver un jour parmi les assistés »⁵⁴⁹. Lapointe-Roy renchérit : « Il apparaît clairement que les ouvriers peu ou pas instruits étaient majoritaires »⁵⁵⁰. La tradition d’entraide du Canada français trouve dans cette formule de charité directe, de visite à domicile et de quête auprès des concitoyens, une formule qui n’est pas sans rappeler les corvées d’antan et l’entraide campagnarde. Cependant, le

⁵⁴⁶ Huguette Lapointe-Roy, *Charité bien ordonnée, Le premier réseau de lutte contre la pauvreté à Montréal au 19^e siècle*, Boréal, 1987. « La société Saint-Vincent de Paul », p.- 96-123.

⁵⁴⁷ Mimi Painchaud Francoeur et al, 2001, *op. cit.*, p. 69.

⁵⁴⁸ Madeleine Des Rivières, 1984, *op. cit.*, précise qu’en fait à la même époque en France : « Les conférences regroupent des membres aux professions et aux métiers les plus divers. On y retrouve des avocats, des médecins, des étudiants, bien entendu, des commis de magasin, des employés des ministères, des artistes, de petits marchands et même un pair de France. ». Elle ajoute que selon le témoignage d’Ozanam, le véritable caractère commun des membres des diverses conférences est la jeunesse d’âge. p. 69.

⁵⁴⁹ Lucia Ferreti, 1999, *op. cit.*, p. 75.

⁵⁵⁰ Huguette Lapointe-Roy, 1987, *op. cit.*, p. 105.

caractère permanent ou ouvertement «instituant» de l'association constitue une innovation au Canada-français.

Un biographe du Docteur Painchaud fera le bilan de l'évolution de la Société Saint-Vincent-de-Paul au Canada à partir des statistiques de 1915. On y comptera alors 7 349 membres répartis dans 228 conférences dont 149 seront actives dans la province de Québec. Les œuvres parrainées par la Société déborderont éventuellement largement des seules visites à domicile. Il y aura l'œuvre de la soupe, les visites aux détenus, le parrainage d'hospices et d'orphelinats, et les Dépôts des pauvres. À Québec l'action de la Société Saint-Vincent-de-Paul conduira à la formation de deux sociétés mutuelles; Le Bon Pasteur et la Caisse d'économies Notre-Dame. Nous pouvons facilement reconnaître dans les Sociétés Saint-Vincent-de-Paul un activisme semblable à celui des dévots de l'époque de la Nouvelle-France. Elles apparaissent peu après les associations féminines de Dames de la charité et participent d'un même mouvement d'organisation et de rationalisation de la charité publique.

5.8 Sociétés secrètes et loges maçonniques

Malgré la force indéniable de l'Église catholique, il s'est trouvé des membres de l'élite canadienne française qui, faute de pouvoir afficher ouvertement leur dissidence, se réunissaient dans des associations secrètes pour promouvoir leurs idées. Le maçonnisme, en particulier, s'était, avons-nous vu, probablement implanté au Canada avec l'arrivée des contingents militaires britanniques. Il était alors devenu courant que des francophones deviennent actifs dans ses loges où ils pouvaient côtoyer les militaires et les marchands britanniques et ainsi s'insérer dans les réseaux politiques et de commerce implantés par le conquérant. Mais outre la satisfaction de ces motivations triviales, l'enrôlement dans le mouvement maçonnique initiait ces

quelques membres canadiens français à une philosophie et à des représentations du social alternatives par rapport à celles prédominantes de l'Église catholique.

De par ses fondements mêmes, le maçonnerie était une application des idées libérales dans le monde concret. C'est dans ce contexte que les regroupements de maçons canadiens-français, quoique relativement marginaux, prennent à cette époque et ici, l'allure d'ennemis à abattre pour le clergé catholique et plus particulièrement pour les zéloteurs ultramontains. Jusque là, on ne s'en était guère préoccupé⁵⁵¹, mais désormais l'acharnement sera énorme. L'enjeu n'est pas tant le nombre des adhérents, mais l'influence qu'on leur attribue. Édouard Hammon, le fondateur de la Ligue du Sacré cœur commet, sous le pseudonyme de Jean D'Erbrée un pamphlet anti maçonnerie qui en témoigne assez bien : « Le Révd ministre [il s'agit du révérend Barthwick qui est alors chapelain de la Hochelaga Lodge no 5] vous laisse entendre qu'il n'y en a pas encore un millier d'enrôlés [c'est-à-dire de Canadiens français] dans la franc-maçonnerie. Quand même ils ne seraient que cinq cent (et j'ai de bonnes raisons de croire ce chiffre assez exact) ce serait beaucoup pour une population catholique d'un million d'âmes »⁵⁵². Plus loin dans une note à la page 260 de son brûlot, il avance que 1 100 Canadiens français ont été reçus dans des loges au Québec entre 1869 et le moment de la publication de son livre en 1883. Il y aurait donc eu quelques 600 désaffections au cours de la même période. La réalité semble être moins agitée. En 1883, il n'y avait encore qu'une seule loge canadienne-française sur la probable cinquantaine de confréries qui étaient alors actives dans la juridiction de la *Grand Lodge of Quebec*. C'est la *Loge des Cœurs Unis* qui a reçu sa charte en 1870. À sa formation, elle ne comptait que quatorze membres⁵⁵³. Lorsque se formera la

⁵⁵¹ Outre la lettre du 20 janvier 1771 de Montgolfier à l'évêque de Québec déjà citée, il ne se trouve guère de trace d'une préoccupation particulière du clergé catholique canadien à l'encontre du mouvement au XVIII^e siècle.

⁵⁵² Jean d'Erbrée, *La Franc-Maçonnerie dans la province de Québec en 1883*, Québec, 1883, p. 70.

⁵⁵³ Cette information sur le nombre des fondateurs provient du site Internet de la Loge Cœurs-Unis no 45 « Notre histoire », Paul-Émile Blais, [En ligne] <http://www.coeurs-unis45.org/> Pour la suite les

Loge Émancipation en 1896, ce sera en recrutant encore quatorze membres qui en sont issus, plus six autres qui provenaient de Loges qui travaillaient à Montréal en langue anglaise. Mais à l'époque où Hamon, alias D'Erbrée écrit, les *Cœurs Unis* sont bien les seuls maçons à tenir ici leurs réunions en langue française. Les autres présumés maçons se retrouveraient donc dans des loges anglophones. Or l'Église catholique à laquelle appartiennent l'écrasante majorité des francophones condamne ce mouvement. Une lettre encyclique de Léon XIII, *Humanum Genus*, rappelle et confirme la condamnation du mouvement par ses prédécesseurs depuis Clément XII en 1738⁵⁵⁴. Plusieurs canadiens français, c'est indéniable, adhéraient quand même à des loges anglophones mais le chiffre avancé par le Jésuite semble exagéré à des fins de propagande.

La première loge qui fut l'objet de cette nouvelle vague d'attaques cléricales serait celle de l'*Independant Order of The Odd Fellows* qui est dénoncée dans un mandement de Mgr Bourget de 1846. Cette association, bien qu'inspirée de la culture des Francs-Maçons n'en constituait pas une loge officielle. Quoiqu'il en soit, l'intervention de l'évêque aurait porté fruit et plusieurs Canadiens-français auraient fait défection⁵⁵⁵. Néanmoins on retrouve plus tard les Francs Frères qui selon le Père Jésuite Édouard Hamon constitueraient une loge de ce même *Independant Order* alors que selon E.-Z Massicotte⁵⁵⁶ ce seraient simplement une société de protection et de secours mutuel qu'avaient formée des membres de l'Institut canadien. Cette société fut mise pied en 1853 selon Victor Morin⁵⁵⁷ mais en vers 1856 selon Hamon, cette dernière date étant confirmée par un article de la *Minerve* du 18 avril 1881. Il s'agissait d'une Loge relevant de la Grande Loge des *Odd Fellows* de Montréal active

informations sont tirés de Roger Le Moine, *Deux loges montréalaises du Grand Orient de France*, Les presses de L'université d'Ottawa, 1991.

⁵⁵⁴ Léon XII, *Humanum Genus*, Lettre encyclique de S. S. Le Pape Léon XII condamnant le relativisme philosophique et moral de la Franc-maçonnerie, Rome 20 avril 1884

⁵⁵⁵ Martin Petitclerc, 2007, *op. cit.*, p. 91.

⁵⁵⁶ E.-Z. Massicotte, *Faits curieux de l'histoire de Montréal*, Montréal, Librairie Beauchemin, 1922.

⁵⁵⁷ Victor Morin, « Clubs et sociétés notoires d'autrefois, *Cahier des dix*, 16, 1951, p.-p. 233-270.

dans les années 1853 et 1854⁵⁵⁸. Selon cette source elle aurait compté deux cent membres, tous issus de l'Institut canadien. Victor Morin confirme cette évaluation mais ne considère que comme « *probable* » l'allégeance maçonnique du groupe, bien qu'il reconnaisse que les membres de l'association observaient des rites semblables à ceux pratiqués par les Odd Fellows⁵⁵⁹. Quoi qu'il en soit, le groupe cessa ses activités en 1864. Selon Massicotte, le coup de grâce fut porté par des citoyens de la paroisse Saint-Jacques qui firent irruption dans la salle où se tenait une réunion du Club et en forcèrent les membres à déguerpir. On peut penser que ces troupes puritaines furent stimulées par l'évêché de Mgr Bourget qui était toujours en campagne contre l'Institut canadien.

Peu après on retrouve une autre association secrète, le Club Saint Jean-Baptiste qui fut fondé en 1865. Son objectif premier était politique et consistait à s'opposer au projet de la confédération canadienne pour proposer en échange l'annexion du Canada aux États-Unis. Méderic Lanctôt en était le principal dirigeant. Néanmoins, selon Massicotte⁵⁶⁰ autant que pour Morin, les principales activités de son club étaient plutôt ludiques et il était fréquenté surtout par « [...] tout le menu fretin dont l'activité s'exerçait à l'approche des élections »⁵⁶¹. Bien qu'il ne s'agisse aucunement d'une loge maçonnique, les auteurs cités notent qu'on y entretenait des rites d'initiation élaborés avec des effets de terreurs provoqués par des mises en scène lugubres et des codes secrets dignes des feuilletons policiers. Pour le reste, on y jouait

⁵⁵⁸ Jean D'Erbrée, 1883, *op. cit.*, p. 249.

⁵⁵⁹ En fait, *l'Independent Order of the Odd Fellow* qui relevait de la *Grand Lodge of the United States* aurait bien eu à Montréal des loges affiliées au cours de la période qui va de 1843 à 1853. Mais elles furent bannies par l'organisation mère en 1853, ce qui fut d'ailleurs confirmé par le secrétaire de la *Grande Loge de l'Amérique du Nord* suite à sa visite au Québec en 1854 ; Robert H. Howard, "History of Odd Fellowship in Canada"[En ligne] http://www.ioof.org/history_-_canada.htm, 2002-2004.

⁵⁶⁰ E. Z. Massicotte, 1922, *op. cit.*

⁵⁶¹ Victor Morin, 1951, *op. cit.*, p. 254.

aux cartes, aux dominos ou au billard. L'association, tout comme la carrière politique de Lanctôt, s'étiolent avec la confédération, nous y reviendrons⁵⁶².

La Loge des Cœurs Unis que nous avons déjà évoquée en tant qu'elle aurait été la seule loge canadienne française, se réunit pour la première fois en octobre 1870 dans les locaux de l'Institut canadien. La création d'une Loge francophone est bien la manifestation concrète d'une volonté d'adapter l'activité maçonnique aux besoins de la société canadienne-française. Au Canada du XIX^e siècle, ce mouvement était sous la tutelle de la *Grande Loge du Canada* qui, elle-même, relevait de la *Grande Loge de Londres*. Malgré la formation d'une Grande Loge pour le Québec en 1874, un petit groupe de francs-maçons canadiens français persisteront à ne pas trouver dans cette organisation provinciale, une obédience qui leur permettrait d'agir adéquatement à l'amélioration de la société canadienne française. Selon Le Moine⁵⁶³, en effet, c'est l'esprit anglais qui domine toutes les sections qui sont sous la juridiction de la *Grand Loge of Québec*. La *Loge des Cœurs Unis* isole plus ses membres dans la confrérie qu'elle ne leur permet d'en influencer les activités. Le malaise éclate en 1896 alors que Godfroy Langlois enregistre une demande de chartre pour créer à Montréal une Loge rattachée au *Grand Orient de France*. Rappelons que celle-ci avait depuis 1877 abolit l'obligation pour ses membres de croire au « grand architecte » et, ce faisant, avait poussé sa tolérance religieuse jusqu'à l'acceptation de membres athées. Le journaliste Langlois va donc piloter une loge sous l'égide de la grande Loge la plus radicalement rationaliste et en cela il prend avec son groupe la relève des libéraux de l'Institut canadien au titre de grand ennemi doctrinaire de l'Église canadienne.

⁵⁶²Voir la section suivante pour plus de détails sur la carrière de Lanctôt.

⁵⁶³Roger Le Moine, 1991, *op. cit.*

5.9 De la mutualité au syndicalisme proprement dit

Un phénomène important du point de vue du développement des associations civiles, est certainement la structuration et l'institutionnalisation progressive du syndicalisme⁵⁶⁴. En effet, la formule n'est pas en début de période encore institutionnalisée, c'est pourquoi nous la considérons sous le registre des associations. Jusque vers la fin du XIX^e siècle les associations ouvrières se présentent souvent comme des sociétés secrètes avec des fonctions d'entraide et de support mutuel et parfois de revendications collectives auprès des patrons. Martin Petitclerc⁵⁶⁵ précise néanmoins que les syndicats n'étaient pas illégaux à l'époque et même avant l'adoption de la loi canadienne décriminalisant les associations ouvrières en 1872. Les premiers regroupements ouvriers ne se préoccupaient pas encore principalement de la négociation collective des conditions salariales ou de travail avec un employeur. Et selon Petitclerc, l'accent mis sur les activités d'entraide ne constituait pas une ruse pour éviter la répression d'activités plus franchement syndicales. La conscience collective ouvrière était encore incomplètement développée et ces activités en constituaient les prémisses nécessaires. Les associations de secours mutuels se constituaient donc d'abord pour répondre aux aléas inédits de la condition ouvrière : l'insécurité de l'emploi, le danger constant du chômage en l'absence d'une communauté de soutien constituée par la famille élargie et le voisinage comme en milieu agricole.

Celles-ci apparaissent dans une période d'industrialisation et d'urbanisation alors que se prolétarise une bonne part des Canadiens français. D'anciens paysans

⁵⁶⁴ Sauf indication contraire l'ensemble des éléments de cette section provient des ouvrages suivants : *Histoire du mouvement ouvrier au Québec (1825-1976) 150 ans de lutte*, CSN-CEQ, 1979, co-édition CSN-CEQ, Montréal; *L'histoire de la FTQ. Des débuts jusqu'en 1965*, Fédération des travailleurs et travailleuses du Québec, FTQ, Montréal, 1988; *Histoire du syndicalisme québécois*, Jacques Rouillard, 1989, Boréal, Montréal.

⁵⁶⁵ Martin Petitclerc, 2007, *op. cit.*, p. 128-129.

vont chercher fortune à la ville où ils retrouvent privés des solidarités villageoises, soumis aux lois du marché et sans protection sociale. Les sociétés mutuelles viennent pallier ce déficit en offrant en échange d'une faible cotisation le versement d'indemnités en cas de chômage, de maladie ou de décès. Mais il ne s'agit pas pour autant seulement d'une formule primitive de l'assurance collective, les mutuelles entretiennent une vie associative dynamique, encouragent l'entraide de leurs membres et ont des activités expressives comme la tenue publique de fêtes patronales ou de la célébration à grands déploiements des funérailles lors du décès d'un sociétaire. Les mutuelles ont aussi parfois des activités proto-syndicales, bien que selon Petitclerc⁵⁶⁶ elles n'en constituent pas la raison d'être. Les sociétés mutuelles ont plutôt favorisé le développement de valeurs associatives et la constitution d'une fraternité de classe préalable à la tenue d'activités syndicales proprement dites. D'ailleurs s'il est vrai que les sociétés mutuelles exprimaient parfois les revendications ouvrières en matière de salaire et de conditions de travail, les premiers syndicats offraient aussi des secours à leurs membres et des formules d'assurance mutuelle. La modernisation du mutualisme en assurance est surtout provoquée par l'activisme de la petite bourgeoisie canadienne française et de son clergé. Ils investiront ce mouvement devenu populaire en tant que véhicule de formation sociale et de solution aux problèmes que posait la nouvelle industrialisation. Leur perspective sera plus morale et paternaliste.

La formation à Montréal en 1888 de la Société d'économie sociale appartient à cette mouvance. Les réformateurs de cette école voulaient discipliner les pauvres en leur enseignant les vertus de l'épargne et des bonnes mœurs. Les caisses populaires Desjardins en sont certainement l'héritage le plus visible encore aujourd'hui. La formule réapparaît un demi-siècle plus tard, entre les deux grandes guerres et en pleine crise économique. L'idée de l'économie sociale est alors directement associée

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 128.

à celle du corporatisme social. Il s'agit de tempérer le libéralisme économique responsable de la crise des années trente, mais sans trop faire confiance à d'éventuels contrôles étatiques que l'on assimile au communisme et au totalitarisme. On imagine donc, un système de contrôle décentralisé où les corporations professionnelles qui regroupent tous les patrons et employés d'un secteur d'activités donné veilleraient à une juste répartition des ressources entre eux et éventuellement s'entendraient avec d'autres corporations pour maintenir un sain équilibre entre les diverses industries. Dans ce programme, l'État devient un arbitre de dernière instance et joue un rôle essentiellement supplétif. L'idéologie corporative, résume Dumont : « [...] trace le plan d'une organisation sociale inspirée de la nostalgie d'une collectivité organique d'où les conflits seraient bannis »⁵⁶⁷.

Néanmoins les premières organisations de défense des ouvriers sur le front du travail, avons-nous vu, étaient apparues au Québec assez tôt au XIX^e siècle. À ce titre, l'observation du mouvement syndical à la fin de ce même siècle mettra en lumière le grand potentiel instituant des associations civiles et aussi comment les institutions dominantes de l'époque, l'Église et l'État, en viendront à passer d'une position de rejet total à celle d'une ouverture à la reconnaissance des revendications ouvrières en tant qu'elles puissent être contenues dans les limites des cadres institutionnels dominants. Les gouvernements, quant à eux, rangent peu à peu les armes et la police pour remplacer cette contention physique par des cadres légaux qui endiguent le mouvement syndical dans son rôle de négociation des contrats de travail.

Les premières associations ouvrières avaient pris la forme de mutuelles. Ces associations, balbutiantes au début du siècle, ne prendront un véritable essor qu'après les troubles de 1837-1838. En échange d'une prime mensuelle, elles offraient à leurs membres des indemnités en cas de maladie, d'accident, d'invalidité ou de décès. On y

⁵⁶⁷ Fernand Dumont, *op. cit.*, 1995, p. 173.

entretenait une vie associative assez intense avec des réunions mensuelles, des visites organisées auprès de membres malades et de l'assistance à la recherche d'emploi pour ceux qui devenaient chômeurs. Certaines avaient aussi des préoccupations culturelles et de loisirs et tenaient un cabinet de lecture ou organisaient des soirées culturelles avec des présentations théâtrales ou des conférences. Ces associations, à l'instar des corporations de métier de l'ancien temps, paraient au jour de la fête de leur saint patron et animaient ainsi la vie communautaire de l'époque. L'association mutuelle, à n'en pas douter, favorisait la création d'une culture ouvrière. À partir de 1850, elles pourront en plus se prévaloir de la « Loi pour incorporer certaines associations charitables, philanthropiques et de prévoyance »⁵⁶⁸ pour exercer un droit d'association limitée au libellé de celle-ci. Des dizaines de corps de métiers se regroupent alors pour former de ces sociétés de bienfaisances. La popularité du modèle est grande. L'Union St-Joseph qui regroupe une centaine de membres en 1853 en comptera 800 en 1865. Vers 1900 on estimera qu'il existe soixante-dix de ces associations mutuelles dans la province de Québec et en 1910 elles compteront 150 000 membres. Elles regroupaient massivement des ouvriers et se montraient assez jalouses de leur autonomie. Ainsi l'Union St-Joseph aurait résisté pendant une dizaine d'année à ce qu'un chapelain nommé par l'Église puisse assister à ses assemblées. Le mouvement perd cependant de sa vigueur avec la montée de la « *mutualité scientifique* » au XX^e siècle. Dès lors on passera d'une logique d'entraide entre les membres d'une association à celle d'un contrat marchand et individuel avec un assureur⁵⁶⁹. Ce déclin peut s'expliquer selon trois motifs. D'abord, l'encadrement légal du Bas-Canada n'accorde la personnalité juridique aux mutuelles que par l'entremise de lois spéciales. Cette protection légale des administrateurs et des

⁵⁶⁸ Martin Petclerc, 2007, *op. cit.*, p.141. L'auteur précise que contrairement au libellé de cette loi, elle ne prévoit pas l'incorporation des associations mais seulement qu'advenant le cas où elles seront impliquées dans une procédure juridique, il sera tenu compte des documents officiels qu'elles auront produit.

⁵⁶⁹ Martin Petclerc, *La solidarité face au marché, quelques réflexions sur l'histoire de la mutualité au Québec*, Cahiers du CRISES, Collection « working paper », no 0207, mai 2002.

membres à l'endroit des fraudes ou des pertes dont pourrait être victime l'association n'est accordée sur demande qu'à partir de 1899. Auparavant son obtention est soumise à de longues et coûteuses démarches et à des conditions parfois arbitraires posées selon l'humeur du moment des politiciens-législateurs. Il s'ensuit que plusieurs sociétés mutuelles sont englouties dans des faillites que ce soit à cause de pratiques frauduleuses ou tout simplement parce que le coût des indemnités versées avait dépassé la somme de leurs avoirs. Ensuite, l'Église assimile les mutuelles qui ne sont pas sous sa gouverne à des sociétés secrètes du type des Francs-Maçons et pour cela les jugent condamnables. En conséquence et comme il en fut pour les sociétés littéraires : «Le clergé n'a pas simplement tenté d'encadrer les sociétés existantes, il en a créé de nouvelles au sein desquelles il s'assurait d'un contrôle étroit »⁵⁷⁰. Enfin, en lien avec les initiatives cléricales, les mutuelles élargissent leurs rangs aux notables locaux qui leur donnent progressivement une direction plus «scientifique», c'est-à-dire actuarielle avec un déclin conséquent de la vie associative fondée sur l'entraide et la défense des droits collectifs.

Au début de la période que nous abordons, vers 1840, l'immigration commence à gonfler les populations urbaines. Le marché est, pourrait-on dire, favorable aux employeurs qui profitent ainsi d'une plus grande disponibilité de la main d'œuvre. Dans ce contexte, ce sont les travailleurs spécialisés qui tendent le plus à s'organiser. Ceux-ci, en effet, veulent contrôler l'apprentissage et la qualification et surtout s'assurer que l'offre de main d'œuvre, dans leur champ de spécialisation, ne surpasse pas la demande. Ces sociétés permettent aux ouvriers qui forment un groupe social à peu près inédit au Canada français, de structurer leur identité particulière à l'écart de cadres sociaux dominants qui les excluent pratiquement du corps social. La loi ne leur reconnaît encore aucun droit ni protection particulière tandis que l'Église, se rappelle avec nostalgie de ce temps où « [...] la question ouvrière n'exista [it] pas

⁵⁷⁰ Martin Petitclerc, 2007, *op. cit.*, p. 100-101.

à l'état social [alors que] le patron fut un père plutôt qu'un maître, et l'ouvrier un fils plutôt qu'un manœuvre »⁵⁷¹. L'apparition de la grande industrie moderne provoque la création d'une véritable classe ouvrière au Canada français qui, comme telle, ne pourra plus se satisfaire de cette représentation infantilisante d'elle-même et les ouvriers s'opposeront de plus en plus ouvertement à un droit qui les condamne à la tutelle des patrons.

Dès 1840 la société amicale et bienveillante des charpentiers de vaisseaux organise le débrayage de quelques 8000 ouvriers des chantiers de St-Charles à Québec. D'autres importants affrontements auront lieu sur les chantiers de construction de canal Lachine au cours de cette première moitié des années quarante. Les conflits du monde du travail prennent parfois aussi une dimension interethnique. La *Ship Laborer's Benevolent Society* formée en 1857 réunira jusqu'à 2 000 membres, pour la plupart irlandais, en 1866. Ils obtiendront d'assez bonnes conditions de travail pour l'époque, dont la journée de 8 heures. Or, les débardeurs canadiens français avaient formé peu avant, en 1865, une association concurrente dans le but d'obtenir ces emplois rémunérateurs et pour ce faire, ils marchandèrent leurs services à la baisse. Cela conduisit, bien entendu, à des conflits violents entre les deux associations. La *Ship Laborer's* accepta éventuellement de partager également les emplois entre les deux groupes.

Il semble bien aussi que ce l'on nommera bien plus tard le syndicalisme des cadres de vie, apparaît déjà à cette même époque. On rapporte dans le journal *La Presse* du 10 décembre 1888 que se tenait à Pointe Saint-Charles une assemblée de l'Association pour la protection des locataires pour réclamer diverses mesures fiscales propres à réduire les frais de loyer. L'association réclame aussi que l'on

⁵⁷¹ Joseph Jules Fillâtre « Question ouvrière au Canada », préface à François Gohiet, 1892, *op. cit.*, p. 5-12, p. 5.

donne à l'inspecteur du bâtiment le pouvoir d'effectuer lui-même les réparations au nom du propriétaire. Elle milite en outre pour obtenir le suffrage universel afin d'obtenir ce droit pour les locataires.

À partir des années soixante du XIX^e siècle on voit s'implanter ici différentes « unions » américaines. Ainsi des mouleurs (1860), des cigariers (1865) des typographes et des cordonniers (1867) de Montréal s'affilient tour à tour à ces syndicats étrangers. Il s'agit encore surtout de groupes d'ouvriers spécialisés qui, confrontés aux progrès de la mécanisation, veulent contrer la déqualification conséquent de leurs compétences et la baisse de leurs salaires. Mais cela n'empêche pas l'émergence d'un syndicalisme typiquement canadien. À la même époque, sous la présidence de Médéric Lanctôt, la Grande association de protection des ouvriers du Canada regroupe 22 des 34 syndicats de métiers de Montréal. Théoriquement, cette association est peu favorable aux grèves et prône plutôt la collaboration entre les classes. Cela ne l'empêche pas d'appuyer les grèves des boulangers en 1867. Les ambitions du groupe dépassent l'organisation du travail et soutiennent un projet social fondé sur le coopératisme et la petite entreprise. En ce sens, elle met sur pied des de coopératives de consommation et de production qui auront cependant une assez courte vie. Malgré cela, la popularité du mouvement est attestée par son l'organisation d'un grand défilé des métiers dans les rues de Montréal le 10 juin 1867. On y comptera 10 000 participants. Cette grande association s'étiolera avec l'échec de l'aventure électorale de son président qui se présentait contre Georges Étienne Cartier en vue d'abroger la nouvelle confédération.

En 1872, à Montréal, apparaît la Ligue ouvrière mieux connue sous le nom de « *ligue des neuf heures* », son but est de réduire les journées de travail. À cette époque, les journées de travail se prolongent en moyenne jusqu'à onze ou douze heures. Le mouvement est parti d'Hamilton et rejoindra bientôt Québec. Les 2 000 travailleurs qui s'y joignent à Montréal sont surtout des employés des chemins de fer.

La ligue n'obtiendra pas de loi pour la réduction des heures de travail. Néanmoins le gouvernement canadien reconnaîtra explicitement pour la première fois par une loi le droit des travailleurs à s'organiser et à s'associer pour négocier des contrats de travail (Loi Mc Donald). Quelques années plus tard, en 1876 le gouvernement fédéral adoptera une loi autorisant le piquetage pacifique, dès lors le syndicat est, à tout le moins, reconnu comme une association légitime.

Néanmoins les organisations ouvrières sont durement éprouvées par la crise économique qui perdure de 1873 jusqu'au début des années quatre-vingt. Au cours de cette période l'économie canadienne et québécoise est en restructuration. La fin des ententes de réciprocité avec les États-Unis en 1865 pousse les capitalistes canadiens à créer un marché intérieur d'Est en Ouest. Cela suppose le développement d'une industrie lourde pour alimenter la construction des infrastructures de communication et aussi la création d'une économie manufacturière interne. Le projet de Confédération du Canada est à l'avenant. Tout cela permet à partir des années quatre-vingt, un décollage économique qui est favorable à l'organisation ouvrière. Cependant celle-ci change un peu de forme. Les syndicats de métiers avaient été décimés par les attaques patronales tout au long de la crise. Le rebond semble être particulièrement favorable aux organisations d'origine américaine. Au Canada on passe de 53 affiliations locales à des syndicats américains en 1880 à 200 en 1890. Au Québec, les Chevaliers du travail connaissent un grand succès au cours de la décennie qui va de 1880 à 1890. Ils introduisent une nouvelle forme de syndicalisme, dit industriel, qui regroupe les travailleurs sans égard à leur métier contrairement à ce qui se faisait habituellement jusque là. Les Chevaliers vont encore plus loin dans la « mixité » puisque leur organisation de base est constituée par des assemblées qui sont autant de cellules locales qui regroupent des ouvriers spécialisés ou non, mais aussi des chômeurs, des artisans et même des petits commerçants. Vers 1887, on compterait quelque 64 assemblées à Montréal pour un total de 2 500 membres.

Leur succès québécois peut s'interpréter de différentes manières. D'abord par le développement d'une main d'œuvre non spécialisée occupée dans les nouvelles manufactures dites légères comme celles du textile, de la chaussure ou du tabac. Ces ouvriers « sans qualification » s'identifient plus à une condition sociale commune qu'à l'exercice d'un même métier. Le déclin des Chevaliers du Travail serait d'ailleurs provoqué par la reprise économique qui, finalement, rend aux ouvriers spécialisés le « *bargaining power* » qu'ils avaient perdu en période de crise et qui leur permet de renouer avec avantage à une politique plus corporatiste. Si néanmoins les Chevaliers ont connu une plus grande longévité au Québec, ce serait parce que l'utopie défendue par ce groupe, celle d'une société sans salaire fondée sur le coopératisme et la bonne entente entre classes, correspondait assez bien à une mentalité pré-capitaliste qui aurait été celle des Canadiens français⁵⁷² mais qui était aussi idéal imaginaire du groupe depuis la Nouvelle-France. À cette perspective morale de la lutte ouvrière, les grands syndicats américains opposaient une vision de strict marchandage. Cette même distinction entre un syndicalisme, disons, « pragmatique » et un autre plus « moral » est une constante de l'époque. Ainsi le mutualisme fraternel se voit supplanté par l'assurance moderne vers la fin du siècle.

Ces mêmes années sont aussi celles de l'institutionnalisation du syndicalisme. L'année 1886 voit se former aux États-Unis la Fédération américaine du travail (FAT) qui regroupe les syndicats de métiers tandis qu'au Canada se forment le Conseil des métiers et du travail du Canada (CMTC) et le Conseil des métiers et du travail de Montréal (CMTM), tous deux initiés par une coalition des Chevaliers du travail avec des unions de métier. L'influence de la FAT aux États-Unis comme au Canada ira en croissant ce qui lui permettra éventuellement d'éliminer les Chevaliers du Travail de toute l'Amérique. Au congrès du CMTC de 1902 en effet, les affiliés

⁵⁷² Cette thèse est présentée par Jacques Rouillard dans *Les syndicats nationaux au Québec de 1900 à 1930*, PUL, 1979, p. 15-17.

internationaux, forts de leur majorité, décrètent l'expulsion des Chevaliers du travail et de tous les syndicats nationaux qui œuvrent en concurrence avec les internationaux. Ceux-là formeront une nouvelle centrale, le Congrès national des métiers du Canada (CNMTC) qui prendra ensuite, à partir de 1908, le nom de Fédération canadienne du travail (FCT).

Auparavant, mais toujours en cette année 1886, le gouvernement canadien sous la pression des syndicats avait lancé la Commission d'enquête sur les relations entre le travail et le capital. Deux rapports furent émis, l'un majoritaire et plutôt patronal et l'autre minoritaire et plus favorable aux ouvriers. Néanmoins la commission proposait d'éliminer les obstacles à la syndicalisation et de supprimer les amendes imposées par les patrons aux ouvriers. On proposait aussi la création d'un ministère du travail, ce qui n'aura été fait qu'en 1900 à Ottawa et cinq années plus tard à Québec. De la même manière il y était proposé l'adoption d'une mesure de compensation pour les accidents de travail, ce qui ne sera considéré par le législateur québécois que vingt-trois années plus tard. À la décharge de Québec, on doit quand même rappeler que la province adoptait une première loi ouvrière, l'Acte des manufactures, en 1885 devançant pour cette fois les initiatives d'Ottawa. La loi est peu généreuse, mais constitue quand même une première reconnaissance du devoir de surveillance de l'État. Les premiers inspecteurs chargés de veiller à son application ne seront nommés qu'en 1888. En 1891, Louis Guyon, est à lui seul responsable de l'inspection de quelques 700 établissements.⁵⁷³

⁵⁷³ En 1896 le Montreal Council of women obtiendra la nomination de deux nouvelles inspectrices pour les manufactures de Montréal Yolande Pinard, « Les débuts du mouvement des femmes », tiré de Marie Lavigne, et Yolande Pinard, *Les femmes dans la société québécoise*, Boréal Express, Montréal, 1977, p. 80.

Outre l'influence anglo-saxonne et la promulgation de lois qui favorisent l'explosion du mouvement associatif au milieu du XIX^e siècle, il faut noter que cette popularité correspond aussi au besoin d'affirmation de groupes sociaux, comme les ouvriers et les paysans exilés en ville par la famine ou les petits bourgeois traditionnels déclassés par l'industrialisation et supplantés par leurs concitoyens d'origine britannique. Ceux-là ne trouvent pas ou ne trouvent plus dans leur culture héritée, ni dans les cadres sociaux dominants du Canada français, les outils de leur développement. Mais même lorsqu'il s'agit d'importations européennes, les formules étrangères subissent des adaptations locales. La plupart des associations à vocation culturelle se donnent une mission d'affirmation nationale étroitement mêlée au combat politique. On s'y dispute notamment l'interprétation du catholicisme canadien français sans pour autant contester, du moins assez peu, son imbrication dans la définition même de la société et de la nation. La condamnation épiscopale de l'Institut canadien refoulera encore plus profondément les aspirations libérales et républicaines pour une démarcation nette entre les affaires religieuses et celles de l'État. La grande mobilisation qu'organise l'Église pour la défense des États pontificaux lui sert en quelque sorte de prétexte pour consolider cette représentation sociale où se confondent la confession religieuse, la langue et les coutumes du groupe dans la définition de sa nationalité. Sous ce consensus forcé, la rivalité des élites s'estompe. Les libéraux « modérés » excluent les « radicaux » du Parti. Privé de cet ennemi, le courant ultramontain dans l'Église semble perdre un peu de son allant vers le dernier quart du siècle. Des vieux libéraux s'associent même au clergé dans projet commun d'appropriation et de colonisation des terres encore vierges au profit de l'extension de la nation canadienne française. La contestation de l'intrication de la catholicité dans la définition de la nation canadienne française et le combat pour sa laïcisation ne sont plus le fait que de sociétés secrètes. Les groupes caritatifs et les associations « mutuelles » doivent aussi afficher leur confessionnalité. Elles prennent une coloration d'entraide qui les distingue de leurs inspirations européennes plus paternalistes. Le syndicalisme d'affaire américain combat des versions corporatistes

ou plus communautaires de l'organisation du travail qui rappellent une représentation du Canada français solidaire et indivise qui a ses racines dans une mémoire idéalisée de la Nouvelle-France. La grande association de Méderic Lanctôt et les Chevaliers du Travail présentent, en outre, des projets de société où les antagonismes sociaux typiques de la société industrielle seraient évités par un esprit de concorde entre les classes et par l'institutionnalisation de coopératives de production et de consommation.

CHAPITRE VI

APRÈS LA TÊTE À PAPINEAU, LE CASTOR ROUGE

La période que couvre ce chapitre débute à la date de la dissolution officielle de l'Institut canadien qui fut la première grande association laïque au Canada français et se termine avec l'implantation locale de l'action catholique spécialisée au pays en 1926. Ces deux moments scandent le développement de la culture associative au pays. Entre les deux, l'Église catholique canadienne a pu garder sous sa tutelle pratiquement tous les mouvements associatifs auxquels elle imposait une pratique semblable à celle des confréries pieuses.

Le curé qui est en général le dirigeant d'office de la confrérie, sinon l'aumônier exerce un droit de regard équivalent à un droit de veto sur les activités. Le rôle des membres ordinaires est encore limité à des tâches subalternes d'exécution sous la direction des clercs et notables instruits qui assument les postes de direction. La parution des encycliques de Léon XIII, *Humanum Genus* en 1884 et *Rerum Novarum* en 1891 relancent néanmoins la question de l'apostolat laïc. Ils promeuvent, l'un à l'encontre du maçonnerie, et l'autre à celui du socialisme, la formation d'associations modernes inspirées des corporations médiévales. Dans les deux cas il est question de résoudre une question sociale qui se pose avec acuité en Europe: la prolétarisation massive de la population avec pour conséquence, entre autres, le démembrement des communautés traditionnelles et des cadres disciplinaires traditionnels qu'elles soutenaient. Or au Canada français ce phénomène n'est pas encore aussi prégnant, l'industrialisation est certes en croissance mais une majorité de la population canadienne française est toujours rurale et la pratique religieuse est encore généralisée. De plus, la référence historique aux corporations de métier est pratiquement étrangère à la mémoire collective, bien qu'elle puisse tolérer une transposition dans le mythe de la communauté de la Nouvelle-France, puisque dans

les deux cas il s'agit d'ancrer un idéal de bonne entente entre les classes dans un rapport de bienveillance et de respect mutuel. Mais, avant la grande crise de 1929, l'Église du Canada français ne ressent pas d'empressement à adapter son apostolat à des réalités sociales qui ne sont pas encore pleinement développées au pays.

Néanmoins on verra apparaître une opposition civile à sa vision si non ultramontaine, du moins autoritaire de son rôle dans la cité : Olivar Asselin porte-parole des nationalistes canadiens-français du début du siècle, pourtant résolument catholique et conservateur, ira jusqu'à en appeler les évêques à ne plus se mêler de la politique partisane. Quelques jeunes instruits se prêteront à des exercices littéraires hors terroir tandis que des femmes de la bonne société initieront leur propre mouvement d'émancipation tout en amenant la société politique à se préoccuper de services sociaux. Ce sont des avancées qui, pour certaines prennent des allures frondeuses, d'autres sont plus timides ou même voilées, mais néanmoins elles posent des jalons qui seront des appuis pour les générations subséquentes.

L'actualité sociopolitique de l'époque est marquée par la confédération qui a légalement consacré la défaite des idéaux républicains des vieux libéraux « rougistes ». Le champ d'action du nationalisme canadien français est de plus en plus limité à la sphère culturelle de la préservation de la langue et des coutumes. Des tensions persistent néanmoins et la grogne du Canada français sera ranimée par la pendaison de Louis Riel au Manitoba en 1885. Cela permettra au candidat Honoré Mercier de reprendre à son compte le flambeau nationaliste et de ramener la province de Québec dans le giron d'un Parti libéral plus tempéré qu'à l'époque de l'Institut, mais néanmoins plus interventionniste que le parti conservateur et que l'Église ne le souhaiteraient. L'adoption au Canada anglais de lois scolaires défavorables à l'enseignement en français provoquera la mobilisation de l'opinion publique dans des campagnes nationalistes orchestrées par des associations comme l'Action catholique et la société Saint-Jean-Baptiste.

La guerre mondiale de 1914 à 1918 aura par la suite un effet catalyseur des frustrations du Canada français. Les nationalistes dénoncent la participation canadienne à cette guerre qu'ils qualifient de guerre impériale dans laquelle le pays n'aurait aucun intérêt. Bourassa et sa Ligue nationaliste galvanisent l'opinion publique contre la perspective d'un enrôlement obligatoire des Canadiens. Pour eux, l'enrôlement ne doit être que strictement volontaire, cela contrairement à l'opinion du clergé qui le présente d'abord comme un devoir moral à l'endroit de l'Angleterre. Une Ligue patriotique se met sur pied pour dénoncer le Service national mis en place par le gouvernement fédéral qui, à n'en pas douter prélude à la conscription en procédant au recensement des hommes valides afin d'éventuellement maintenir la production agricole et industrielle. Les journaux francophones du Québec sont presque tous du côté des nationalistes sauf *La Patrie* qui est réputée libérale et même d'obédience maçonne et *L'Action Sociale* qui est un organe de l'Archevêché de Québec. La loi du service militaire obligatoire est néanmoins adoptée en 1917 et provoque la tenue d'assemblées anti-conscriptionnistes. Le parti Libéral est en perte de vitesse alors que les nationalistes se présentent comme étant les seuls véritables défenseurs des Canadiens français en cette affaire. Un député du gouvernement libéral du Québec présente une motion séparatiste qu'il retirera par la suite à la demande du Premier ministre Lomer Gouin. Selon Lamonde il s'agit d'un coup de « bluff » orchestré par Gouin en vue d'alerter l'opinion publique canadienne anglaise du sérieux de l'opposition canadienne française et en même temps pour damer le pion aux nationalistes qui avec leur campagne contre la conscription menaçaient sérieusement la popularité du parti libéral en tant qu'il se montrait jusque là tiède défenseur des intérêts des Canadiens français⁵⁷⁴. Puis ce sont les émeutes de Québec en 1918, des hommes s'en prennent au bureau du registraire et sèment le désordre pendant quatre jours. Il y aura des blessés des deux côtés et même quatre morts parmi les civils insurgés. La fin de la guerre surviendra assez tôt pour que le mouvement

⁵⁷⁴ Yvan Lamonde, 2004, *op. cit.*, p. 44.

d'opposition ne prenne plus d'ampleur, mais le souvenir sera formé et à la prochaine guerre le Canada français sera à nouveau opposé à la participation et les nationalistes formeront encore une coalition pour canaliser cette opposition et s'en faire les champions.

Les associations laïques qui se mettent sur pied pendant cette période sont pour la plupart assez rapidement reprises en main par le clergé. Néanmoins on pourra noter que l'instrumentalisation de la formule associative aux services de la rivalité entre ultramontains et républicains, telle qu'elle a marqué les années de l'après rébellion, commence au tournant du siècle à céder le pas à des préoccupations plus diversifiées et plus proches de celles des couches populaires. L'institution du syndicalisme catholique, bien que faite pour concurrencer les syndicats neutres ou socialistes, est néanmoins la manifestation d'une prise de conscience par l'Église des nouvelles réalités qui confrontent le peuple. Mais c'est le cas aussi des Francs-Maçons qui commenceront à afficher des préoccupations moins strictement doctrinaires et qui concernent plus directement les conditions de vie du peuple comme le droit à l'éducation et au logement. Les anciennes et les nouvelles associations découvrent ou révèlent des enjeux spécifiques à des champs d'activités comme la littérature ou à des groupes particuliers comme les jeunes ou les femmes. Ce que l'on nommera beaucoup plus tard le syndicalisme de cadre de vie mais que nous avons vu poindre avec les sociétés mutuelles prend un nouvel essor avec notamment les groupes de femmes qui militent pour l'instauration de services sociaux et de mesures d'hygiène publique. Entre 1913 et 1921, des journaux révèlent aussi l'existence de groupes qui revendiquent l'amélioration des conditions de logement du peuple⁵⁷⁵. Sous le couvercle d'une société unanimement conservatrice et religieuse nous pouvons voir ainsi certains éléments d'innovation se mettre en place et cela en

⁵⁷⁵Il s'agit de la *Ligue de protection des locataires*, et de la *Ligue des locataires* ; FRAPRU, *Le FRAPRU frappe encore*, no 100, Aut. 2003, p. 2.

particulier dans les interstices que constituent les mouvements associatifs, même confessionnels.

6.1 Le contexte politique des années 1885 à 1925, un libéralisme bien tempéré

Un survol de la politique institutionnelle de ces années où l'Église catholique en est arrivée à pratiquement dominer les institutions civiles du Canada-français, permet de voir que des influences concurrentes arrivaient néanmoins à se frayer des chemins jusqu'à la gouverne de l'État. Il faut d'abord poser une réserve aux conclusions que cette observation pourra nous suggérer car les élections de l'époque ne reflètent pas nécessairement l'humeur politique de la majorité de la population. Les idées débattues au sein de l'administration publique sont celles des élites. Peu d'habitants encore ont le droit de vote, lequel est réservé aux hommes propriétaires ou aux détenteurs d'un niveau de revenu déterminé par la loi. Les femmes n'ont pas encore récupéré leur droit de vote qu'elles ont perdu en 1849. Tant et si bien qu'au tournant du XX^e, il n'y aura encore qu'environ 20% de la population qui pourra participer à l'élection du gouvernement. Le trafic d'influences, les promesses de patronage et même la violence font parti des mœurs politiques. Selon Linteau et col.⁵⁷⁶, les partis politiques du XIX^e siècle ne prennent pas encore la forme d'associations de citoyens. Il s'agit essentiellement de regroupements de parlementaires et d'organiseurs d'élections. Ils forment bien des associations locales ou des clubs politiques mais ces organismes sont surtout actifs en période électorale. La formule associative permet néanmoins de soutenir des débats publics «d'opinions», que ce soit par la voie de campagnes orchestrées par des organismes bien implantés comme la Société Saint-Jean-Baptiste et l'Action catholique de la jeunesse canadienne française ou par la formation d'une «ligue» vouée essentiellement à la défense d'une politique particulière. Même si on ne peut être assuré que les conditions électorales de

⁵⁷⁶ Paul-André Linteau et col., 1979, *op. cit.*, p. 278.

l'époque permettent de bien refléter la volonté populaire, il reste que les gouvernements élus influencent certainement en retour la formation sociale de leurs commettants que ce soit de manière positive en créant des institutions ou en ouvrant des espaces pour le faire ou de façon réactive en limitant de telles possibilités.

La période s'ouvre avec au Québec un retour du Parti libéral au pouvoir en 1886. Faisant face à l'emprise grandissante du clergé sur la société canadienne française, les libéraux, avons-nous vu au chapitre précédent, ont transformé leur discours. Cela leur a réussi car ils domineront la politique québécoise jusqu'en 1935, sauf pour le mandat de 1892 à 1897. Cet intermède est provoqué le congédiement de Honoré Mercier de son poste par le Lieutenant-gouverneur du Canada en 1892 suite aux présomptions de trafic d'influence qui pesaient alors sur lui. Honoré Mercier fut soupçonné d'avoir participé à un complot en vue de se faire verser une ristourne illégale sur les indemnités versées par L'État à un entrepreneur de chemin de fer. Il sera lavé de toute accusation par une Commission d'enquête royale, mais son parti perdra le pouvoir. Ce scandale du chemin de fer de la baie des Chaleurs n'est qu'un exemple des scandales fréquents qui touchent la classe politique de l'époque. Simon-Napoléon Parent, Premier ministre libéral du Québec de 1900 à 1905 sera lui aussi accusé de corruption et chassé du pouvoir par les membres de son propre Parti, cela au début même d'un second mandat pourtant obtenu haut la main. Le gouvernement libéral subséquent de Lomer Gouin conservera le pouvoir jusqu'en 1920. À Ottawa aussi les mœurs politiques sont douteuses. Le gouvernement conservateur d'Alexandre Mackenzie avait, lui aussi été défait en 1873 après avoir été convaincu de malversations⁵⁷⁷. Autrement les conservateurs auront détenu le pouvoir au niveau fédéral de 1867 à 1873 puis de 1978 à 1911. Après quoi il y eut alternance avec les

⁵⁷⁷ Le Parti libéral a remporté cette élection à la faveur du scandale des chemins de fer qui avait acculé le gouvernement de John A. Macdonald à la démission. On avait découvert, en effet, que le Premier ministre et des membres de son parti avaient reçu de généreux dons en échange de quoi ils avaient accordé à la nouvelle compagnie du Canadian Pacific sa charte, des millions d'acres de terrain gratuits avec en plus une subvention de 30 millions.

libéraux. Ces scandales confortent le discours clérical de l'époque qui dénonce l'esprit de parti et prône un État minimal et discret.

Selon la thèse de Gérard Bergeron⁵⁷⁸, le Québec connaît au tournant du siècle une proto Révolution tranquille. Les deux premiers ministres libéraux du Québec qui en seraient les artisans, Mercier (1886-1892) et Marchand (1897-1900) sont fils de patriote. Ils sont néanmoins des libéraux modérés. Mercier fut en outre président de l'Union catholique de St-Hyacinthe, une société formée de dissidents de l'Institut canadien suite à sa condamnation par Mgr Bourget. Marchand présidait quant à lui la Société Saint-Jean Baptiste de son comté et fut aussi marguillier de sa paroisse. Ce ne sont manifestement pas des « rouges », on les retrouve d'ailleurs associés dans la formation du Parti national, une coalition de députés libéraux et conservateurs au Québec⁵⁷⁹. Honoré Mercier inaugure néanmoins une législation du travail interventionniste ce qui tranche avec la politique du laisser-faire et le conservatisme ambiant de l'époque. Il limite l'emploi des enfants en usine et y régleme les conditions d'hygiène. Il est aussi partisan d'une plus grande autonomie de la province et soutient le mouvement de colonisation des terres en association, comme nous l'avons vu, avec le curé Labelle transfuge du parti conservateur. Félix-Gabriel Marchand, affronte pour sa part assez directement le clergé en tentant de créer un ministère de l'éducation et plus tard en proposant de rendre l'instruction obligatoire pour les jeunes enfants. Il est débouté par les conservateurs qui contrôlent le Conseil exécutif et le clergé qui domine le Conseil de l'Instruction publique lequel joue, en fait, le rôle d'un ministère. Ce n'est là qu'un épisode dans une longue suite

⁵⁷⁸ Gérard Bergeron, *Révolutions tranquilles à la fin du XIXe siècle Honoré Mercier, Félix-Gabriel Marchand*, Les Éditions Fides, Montréal, 1997.

⁵⁷⁹ Le Parti National auquel s'est joint Honoré Mercier sur la scène fédérale ne fut actif que deux années, de 1872 à 1874. Ensuite Honoré Mercier lance une nouvelle formation politique sous ce nom en 1885. Enflammé par la pendaison de Riel, le tribun lance ce mouvement lors d'un discours public où il appelle au regroupement des forces de la nation. Le mouvement remporte les élections de 1885. Aux élections suivantes de 1890, les membres du gouvernement sortant se re-présentent sous la bannière libérale.

d'affrontements entre les libéraux et le clergé sur cette question. Godfroy Langlois formait en 1902 la Ligue de l'enseignement, une association qui a pu regrouper jusqu'à 200 membres. Elle empruntait son nom directement à une association française qui avait obtenu là-bas la gratuité scolaire en 1881 puis l'année suivante, l'enseignement laïc ainsi que la fréquentation obligatoire de l'école. Cette filiation avec les libéraux français marque la persistance, même souterraine, de ces idées après la dissolution de l'Institut canadien et le discours de Laurier. Le mouvement canadien est néanmoins formé d'un éventail plus large d'opinions et certains de ses membres seraient mêmes contre la laïcité et la gratuité. Mais le seul fait de soutenir une intervention de l'État dans le monde de l'éducation est suffisant pour provoquer l'ire du clergé qui accuse la Ligue d'être une organisation maçonnique⁵⁸⁰. La Ligue ne survivra pas à cette opposition⁵⁸¹. Le succès du clergé est quand même mitigé puisque la question sera relancée par le gouvernement libéral dont fera parti Langlois de 1904 jusqu'en 1914.

C'est sous ce même gouvernement, celui de Lomer Gouin de 1905 à 1920 que l'État québécois adoptera une attitude moins complaisante envers les compagnies étrangères, en particulier les papetières, les obligeant à payer des taxes et des redevances sous la forme de baux emphytéotiques pour compenser leur exploitation des ressources naturelles. À son tour, Gouin affrontera le clergé sur la question de l'éducation mais assez habilement en contournant le monopole clérical par la création d'un secteur inédit au Québec, celui de l'enseignement professionnel et technique. Dans le secteur associatif le gouvernement Gouin s'avère aussi assez audacieux. Il appuie les nouvelles coopératives d'épargne fondées par Desjardins qui font

⁵⁸⁰ Godfroy Langlois était un maçon notoire, ce qui rendait facile selon la logique du « crime par association » d'étendre l'accusation à tous les autres membres de la *Ligue*.

⁵⁸¹ Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec, 1896-1929*, p. 198, 2004, en fixe la durée d'octobre 1902 à 1904, tandis que le biographe de Langlois ainsi que les historiens Linteau, Durocher et Robert réduisent cette longévité à une seule année. Patrice Dutil, *L'avocat du diable Godfroy Langlois et le libéralisme progressiste dans le Québec de Wilfrid Laurier*, Éditions Robert Davies, Montréal, 1996; Linteau, Durocher et Robert, 1979, *op. cit.*, p. 531.

directement concurrence aux banques d'affaires dominées par les bourgeois anglais. En 1915, il importe au Québec la formule des Cercles de fermières qui sont des associations soutenues par l'État et qui favorisent l'introduction de techniques agricoles modernes dans les milieux ruraux. C'est là une incursion directe dans le fief clérical en ce que depuis la dissolution de l'Institut canadien presque toutes les associations civiles du Canada-français sont sous la tutelle de l'Église catholique.

Malgré la mauvaise réputation des politiciens de l'époque, Henri Bourassa, semble néanmoins susciter un réel engouement populaire. Wilfrid Laurier lui a attribué le sobriquet de « castor rouge » pour souligner le paradoxe de sa pensée politique à la fois conservatrice et libérale. C'est pourtant ce discours ambigu qui deviendra « l'idéologie prédominante du Canada français entre 1896 et 1920 »⁵⁸². Et c'est pourquoi, il faut s'y arrêter pour comprendre la relative stagnation du mouvement associatif de cette période. Il s'agit d'un nationalisme ethnique, dirions-nous aujourd'hui, fondé sur la « race », la religion et la langue. Sa défense de la « canadiannité » ne vise pas à fusionner les deux peuples mais à constituer un rempart constitutionnel contre l'absorption de toute l'Amérique dans le giron des États-Unis, à qui Bourassa reproche sa rébellion contre l'Angleterre et son matérialisme exacerbé. Il revendique l'égalité politique entre les deux peuples canadiens et la protection des droits de leurs ressortissants minoritaires dans toutes les régions du Canada. On le dit « rouge » parce que défenseur des droits et des règles démocratiques. Bien que membre du parti Libéral et élu sous sa bannière à plusieurs reprises, Bourassa entretient toujours une distance par rapport à celui-ci. En bon ultramontain, il dénonce l'esprit de parti, refusant toute autre autorité que celle prescrite par sa foi et son Église. Il s'oppose au droit de vote des femmes ou à la généralisation de l'éducation pratique, pour préserver la mentalité catholique des francophones. C'est là son côté « castor » ou conservateur. En 1903 des admirateurs

⁵⁸² *Ibid.*, p. 12.

de Bourassa créent une association, la Ligue nationaliste canadienne. Fidèle à son idéologie ultramontaine, Bourassa s'est toujours refusé à donner à cette association une forme de parti même s'il en était l'inspirateur et le chef occulte. De plus son influence ne s'exerçait pas que par son action parlementaire. Comme journaliste au *Nationaliste* d'abord et ensuite au *Devoir* qu'il fonde et dirige, il a rejoint un lectorat limité mais influent formé de politiciens, de membres du clergé et des professions libérales. Ses opinions furent aussi diffusées avec succès auprès des jeunes collégiens de l'Action catholique de la jeunesse canadienne-française. En fait, Bourassa donne au discours nationaliste et messianique des ultramontains une forme de programme politique. Il y ajoute quelques touches personnelles, notamment en lui conférant une légitimité soutenue par sa connaissance du droit international, mais surtout il lui fait subir un véritable travail de mémoire qui transforme le mythe d'une Nouvelle-France en forme de paradis perdu en une trame mémorielle et un programme identitaire cohérents.

Ainsi selon Bourassa, le destin canadien-français ne s'accomplira plus à force de résistance au conquérant mais en s'y associant. La défaite de 1760 aurait été un bienfait et la collaboration du clergé avec les Britanniques, une preuve de la grande sagesse de cette institution. La conquête, selon lui, aura permis aux Canadiens français et anglais d'accéder à la démocratie et de se constituer comme une nation politique. Cela, pour les francophones, non pas par un effet d'acculturation qui aurait corrigé les travers d'une mentalité d'Ancien Régime héritée des fondateurs de la Nouvelle-France mais au contraire, parce qu'elle aura réveillé des traditions normandes communes aux deux peuples et ainsi également prédisposés au parlementarisme. Néanmoins, dans le discours de Bourassa, les seuls véritables Canadiens sont les catholiques francophones qui depuis le temps de la Nouvelle-France se sont installés en bordure du Saint-Laurent. Mais selon lui, outre leur respect de la démocratie et des règles parlementaires, tout sépare les Canadiens anglais des

Canadiens français. Par nature, les catholiques sont économes, honnêtes et charitables alors que les Anglais sont mercantiles, individualistes et amoureux de l'argent⁵⁸³.

La Ligue nationaliste canadienne reprend l'ensemble de ces idées pour les transposer dans un programme politique. Elle promeut une plus grande indépendance du Canada par rapport aux politiques de l'Angleterre notamment en matière de commerce international et de défense. Elle prône le respect du cadre fédéral et elle revendique l'autonomie politique et administrative des provinces canadiennes. Son programme comporte aussi une résolution en faveur du respect des lois du travail et du droit d'association. Le tout est chapeauté par un « Considérant » qui attribue la conquête à la volonté de Dieu. Le mouvement demeurera actif jusqu'à la première guerre mondiale tantôt sur la scène provinciale de 1907 à 1911 et ensuite au fédéral. Il aura défendu une politique de colonisation exempte de corruption en vue de préserver le terroir des Canadiens-français. Sans aller jusqu'à prôner directement la nationalisation des services d'intérêt public, les nationalistes de Bourassa demandaient la création de contrôles étatiques. C'était, selon eux, le levier nécessaire pour soustraire le développement économique du pays aux monopoles capitalistes et surtout aux étrangers. Selon Bourassa ce développement devait se faire dans le respect de la morale profonde du Canada français. Une majorité paysanne devait y être maintenue et les autres secteurs économiques se déployer sur la base de petits patrimoines. Autrement, les Canadiens français se poseraient en concurrents des Américains et des Canadiens anglais qui, avec leur puissance économique, auraient tôt fait de les écraser et de les assimiler.

Avec Bourassa, la défense de la Confédération canadienne dans le respect des minorités et de l'autonomie provinciale maintient le mythe du peuple élu mais en situe l'accomplissement dans le cadre des institutions politiques. Il ne s'agit plus

⁵⁸³ Sylvie Lacombe, 2002, *op. cit.*, « Le 'culte du veau d'or' », p. 95-124.

seulement d'obéir aux autorités instituées, mais aussi d'en maîtriser les règles de façon à permettre un développement paradoxal de la communauté canadienne française à la fois distincte mais intégrée au cadre politique pan-canadien. L'ambition des anciens patriotes pour la reconquête de tout le pays et pour l'accès à un développement économique et politique semblable à celui des États-Unis est refoulée et jugée inaccessible. Ce projet est chez Bourassa, remplacé par l'idée d'un développement modeste mais honorable, à l'écart de la modernité et protégé par le rempart du droit international.

6.2 De l'épuisement des sociétés littéraires à la formation d'un champ littéraire

Si l'on peut affirmer que les ultramontains et l'église catholique ont eu raison des associations littéraires laïques, il semble néanmoins que privé de l'animation de cette rivalité, le mouvement devait changer de forme. Ainsi, tandis que l'Église tente toujours d'animer des sociétés culturelles généralistes ayant pour but avoué la formation de la jeunesse, les nouvelles formations laïques se tournent résolument vers des activités strictement littéraires. Tandis que la première formule s'épuisera tranquillement, la seconde se développera pour éventuellement former de véritables institutions.

On peut le constater en faisant d'abord l'histoire du Cercle Ville-Marie, auparavant connu sous le nom de Cercle littéraire du Cabinet de lecture paroissial de Notre-Dame qui fut lancée la même année que celle de la dissolution officielle de l'Institut canadien. L'abbé Hamon, prêtre de Saint-Sulpice, a lancé l'invitation à former ce cercle littéraire. Le 8 avril 1885, il recrute quarante personnes qui tiendront une première séance publique dès le 16 avril suivant et à laquelle environ 600

personnes assisteront⁵⁸⁴. Le cercle réunit des jeunes étudiants qui forment environ les deux tiers des membres aux côtés d'hommes d'âge mûr parmi lesquels des figures connues comme Benjamin Sulte, L.-O. David ou Pierre Chauveau. Les jeunes étudiants, Théophile Marchand et Victor Morin, en sont respectivement le premier président et le premier vice-président élus⁵⁸⁵. Le but de l'organisation est de développer le goût de la littérature, des arts et des sciences chez les jeunes gens, cela dans le respect des enseignements de l'Église catholique. Pour ce faire, on y offre des activités diverses telles des conférences, des discussions, une salle de lecture, l'accès aux prêts de la bibliothèque et pour mieux attirer les jeunes, une salle de billard⁵⁸⁶. Un peu comme le faisait l'Institut canadien, le Cercle tient deux sortes de séances, les privées et les publiques. Les premières sont l'occasion pour les membres de s'exercer à présenter un essai, une critique ou de faire une déclamation. La discussion y est permise sauf en ce qui a trait aux sujets politiques. Les séances publiques mettent généralement en vedette un conférencier de renom et elles s'agrémentent parfois de la présentation d'une comédie, d'un récital de poésie ou de musique⁵⁸⁷. E.-Z. Massicotte y présente même parfois des monologues comiques⁵⁸⁸.

⁵⁸⁴ Mireille Barrière, « De l'intime au public : les étudiants et l'activité musicale à Montréal », tiré de Michèle Cambron, dir., 2005, *op. cit.*, p. 135-156.

⁵⁸⁵ En compensation de leurs efforts, ils bénéficient d'un logement gratuit et des services d'une femme de ménage. Ce logement de quatre pièces est situé dans l'immeuble du Cercle rue St-François Xavier, juste au-dessus des écuries, rapporte Renée Morin dans *Un bourgeois d'une époque révolue : Victor Morin notaire 1865-1960*, Éditions du Jour, Montréal, 1967.

⁵⁸⁶ Cercle Ville-Marie, *Statuts et règlements adoptés et refondus 1896-1897*, Imprimerie Samedi, 1897

⁵⁸⁷ Le Cercle, en 1886, a d'ailleurs formé un orchestre de dix musiciens : Cercle Ville-Marie, *Historique du Cercle 1886-1887 et Rapport Général du Secrétaire*, imprimerie l'Étendard, 1887, N.B. Victor Morin est alors ce Secrétaire archiviste et signataire du texte.

⁵⁸⁸ Édouard Zotique Massicotte (1867-1947) à l'époque il est élève au Collège Sainte-Marie, il fera ensuite son droit et sera admis au Barreau en 1895. Par la suite il dirigera deux journaux, *Le Monde illustré* puis le *Samedi*. À partir de 1910 il passe à la fonction publique et devient archiviste en chef au Palais de justice de Montréal. Il est connu comme historien et folkloriste. Il a été membre du groupe des *Six éponges* un cercle à l'origine de l'*École littéraire de Montréal*, il fut membre de la *Société de folklore de Québec*, de la *Société historique de Montréal*, de la *Société d'Archéologie et de Numismatique*, de la *Société des dix* et de la *Société Royale du Canada* ainsi que de la *Société St-Jean-Baptiste*. Édouard -Z. [E. Z.] Massicotte Archiviste de la Cour Supérieur du district de Montréal, L'Encyclopédie de l'histoire du Québec/The Quebec History Encyclopedia, 2004, [En ligne] : <http://www2.marianopolis.edu/quebechistory/encycloperdia/EdouardZMassicotte.htm> et Aurélien

Il semble bien par ailleurs que l'interdiction qu'on y faisait d'aborder des sujets politiques pouvait parfois être transgressée. Ainsi en juillet 1885, le Cercle Ville-Marie organise sous la présidence de l'Archevêque de Montréal M^{gr} Fabre, une fête pour célébrer le retour des canadiens qui se sont joints aux orangistes de l'Ontario pour combattre les troupes métisses de Louis Riel. Plus tard en 1893, rapporte l'abbé Lionel A. Groulx, une poignée de membres du Cercle Ville-Marie fonde à Montréal le journal catholique *La Croix* parce que « Les premières invasions juives, la fondation de revues suspectes, des attaques retentissantes contre l'Église les ont profondément émus »⁵⁸⁹. Ce journal sera publié pendant deux années. Le Cercle, pour sa part, demeurera actif jusqu'en 1909.

Le local du Cabinet de lecture de la paroisse Notre-Dame sera démoli en 1911 et l'œuvre déménagera éventuellement rue Saint-Denis. L'ouverture de la Bibliothèque Saint-Sulpice en 1916 incite son directeur, Olivier Maurault à relancer le Cercle qui est demeuré inactif depuis sept années. Bien que la nouvelle mouture du Cercle Ville-Marie survive jusqu'en avril 1931, la formule semble être épuisée. On y comptera au départ une douzaine de membres, pour la plupart des étudiants universitaires. Ils ne seront jamais plus qu'une trentaine. Les discussions du groupe portaient sur l'histoire, les arts et les lettres. La lecture de la liste des présences à chacune des séances permet de constater que les membres vieillissent avec l'organisme qui tient sa dernière réunion en avril 1932.

Ce n'est pas la fin des sociétés littéraires, mais de celles pour lesquelles la littérature était surtout un moyen de faire la promotion de positions morales et politiques. C'est vers la fin du siècle et notamment avec la formation de la Société

Boivin, « Édouard-Zotique Massicotte », dans *Les meilleures nouvelles du XIXe siècle*, Fides, Montréal, 1997, p. 325.

⁵⁸⁹ Lionel A. Groulx, *Une croisade d'adolescents*, Québec Imprimerie L'Action Sociale Limitée, 1912, p. 9. Dans l'édition de 1938 ce passage est demeuré le même.

royale du Canada en 1882 que l'on commence à voir se former des associations littéraires préoccupées véritablement de littérature au sens strict, c'est-à-dire de son esthétique et de sa qualité linguistique. Cette société fondée par le gouverneur général du Canada, ne recrute que des membres écrivains et qui ont publié. On y retrouve des libéraux et des ultramontains. De plus la Société distingue aussi la littérature de l'écriture scientifique, ce qui n'était pas le cas pour les sociétés littéraires précédentes. Il s'agit d'un petit regroupement élitare qui veut jouer ici un rôle analogue à l'Académie française pour préserver la qualité de la langue et des traditions littéraires canadiennes. Chacune des sections, française et anglaise, ne regroupe qu'une vingtaine de sociétaires⁵⁹⁰.

Aux côtés de la Société royale, se forment aussi en fin de siècle des salons littéraires animés par des dames de la bonne société. Au même moment apparaissent plusieurs petits cercles de jeunes écrivains plus fantasques comme la Brigade rouge, le Club Sans Souci, le Cénacle de la Nouvelle-France, les Six Éponges, la jeune Pléiade ou la Tribu des Casoars⁵⁹¹. Le choix des noms indiquent déjà une volonté de se détacher de la génération précédente en tournant en dérision son académisme. Mais ils ne font pas que cela, ils importent au pays les nouveaux courants littéraires français et se préoccupent de développer leur art et de trouver un public. Ainsi une partie des membres des Six Éponges participe à la fondation de l'École littéraire de Montréal (1895-1910). Malgré son nom, cette École ne chercherait pas à ériger une doctrine littéraire. Les productions de ses membres sont diversifiées et les séances de la société sont parfois houleuses. Mais ce qui semble le plus marquant dans ses activités se sont celles de la promotion des auteurs. Des séances publiques tenues au

⁵⁹⁰ Victor Morin, « Clubs et sociétés d'autrefois », *Cahier des Dix*, 14, 1949, p. 187-222.

⁵⁹¹ Ce dernier fut un groupe d'étudiants des universités de Montréal et de Laval qui se réunissent depuis 1913. Ils se désignent publiquement comme la *Tribu des Casoars* en 1916 mais cessent leurs activités dès 1917 parce que plusieurs de leurs membres s'engagent à l'armée. Le groupe se reforme en 1925 sous le nom de *Casoar-Club*. Il persistera jusqu'en 1928. Pour un historique complet : Richard Foisy, *Les Casoars En souvenir des diners du Casoar-Club*, Les Éditions Varia, Montréal, 2004, p. 9-29.

château Ramezay et au Monument national entre 1898 et 1900 attirent des foules importantes. De même que la revue du groupe, *Le Terroir* ainsi que quelques autres publications fondées ou dirigées par des membres de l'École permettent aux membres de se faire connaître d'un public plus large⁵⁹². Nous pouvons considérer ses associations comme des lieux qui instituent un champ social spécifique, celui de la littérature⁵⁹³. C'est là aussi la trace de la modernisation de la société canadienne française. En accueillant ainsi la formation de sociétés « spécialisées », elle manifeste qu'elle se représente de moins en moins comme une grande communauté dont les membres sont liés par une solidarité quasi génétique et commandée par une morale commune. Au contraire la société commence à se représenter à elle-même comme un assemblage de groupes dont les intérêts et les valeurs sont éventuellement distincts mais reliés entre-eux par l'analogie d'un contrat, c'est-à-dire par des accommodements aménagés entre les groupes particuliers et le groupe majoritaire. Mais, au Québec, on n'entrera véritablement dans ce monde qu'après la seconde guerre mondiale. Toutefois on en sent déjà les poussées dès la fin du XIX^e siècle et cela paradoxalement par l'importation d'une riposte de l'épiscopat romain à la montée des idées socialistes en Europe qui n'ont ici qu'encore assez peu de diffusion. Encore en 1938, Joseph Papin Archambault peut présenter la doctrine sociale de l'Église comme une solution à des problèmes qui sont peu présents au Canada tels la diminution des vocations religieuses ou l'éclatement des familles⁵⁹⁴.

⁵⁹² Pierre Rajotte, 2005, *op. cit.*, p. 50-53.

⁵⁹³ Au sens où il se constitue comme un secteur d'activités sociales particulier avec ses enjeux, ses profits et sa hiérarchie spécifiques voir Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire, L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris, 1982; « Le champ littéraire et la lutte pour l'autorité linguistique », p. 46 – 52.

⁵⁹⁴ Joseph Papin Archambault, *L'action sociale catholique d'après les directives pontificales*, Éd. École Sociale Populaire, Montréal, 1938.

6.3 L'association comme cheville ouvrière de la doctrine sociale de l'Église catholique

Or que se passe-t-il en Europe? À la fin du siècle, la pensée catholique traditionnelle y était confrontée aux effets sociaux, économiques et culturels de l'industrialisation. Là-bas, c'est la montée du paupérisme et des inégalités sociales ainsi que des conflits sociaux qui marquent la fin du siècle. Pour restaurer l'harmonie sociale et aplanir les sources de conflits, l'encyclique *Rerum Novarum* de 1891 proposait les prémisses d'une doctrine sociale de l'Église en insistant sur l'apport des associations professionnelles :

Longtemps la bienfaisante influence de ces corporations. Elles ont d'abord assuré aux ouvriers des avantages manifestes. De plus, ainsi qu'une foule de monuments le proclame, elles ont été une source de gloire et de progrès pour les arts eux-mêmes. Aujourd'hui de ce nombre sont les sociétés de secours mutuels ; les institutions diverses dues à l'initiative privée qui ont pour but de secourir les ouvriers, ainsi que leurs veuves et leurs orphelins, en cas de mort, d'accidents ou d'infirmités ; les patronages qui exercent une protection bienfaisante sur les enfants des deux sexes, sur les adolescents et sur les hommes faits. Mais la première place appartient aux corporations ouvrières qui, en soi, embrassent à peu près toutes les oeuvres. Nos ancêtres éprouvèrent, les générations sont plus cultivées, les mœurs plus policées, les exigences de la vie quotidienne plus nombreuses. Il n'est donc pas douteux qu'il faille adapter les corporations à ces conditions nouvelles⁵⁹⁵.

Avec cette encyclique le Pape reprenait en quelque sorte la gouverne du mouvement du catholicisme social initié par des laïcs, mais en le ré ancrant dans une mémoire médiévale. Mais en Europe le catholicisme social dans sa version plus libérale persistait. Ainsi depuis 1894, un cercle de jeunes étudiants qui se nomme « La Crypte » publie le journal *Le Sillon* et anime des Cercles d'études catholiques

⁵⁹⁵ Léon XIII, Pape, Lettre encyclique du 15 mai 1891 reproduit dans; Chanoine P. Tiberghien, *L'encyclique Rerum Novarum « sur la Condition des Ouvriers » à l'usage des Cercles d'Études*, 6^{me} Édition, mise à jour avec divisions, notes marginales et commentaires à l'usage des cercles d'études par le, Éditions SPES, Paris, 1936, p. 61.

qui formeront une fédération d'un millier de groupes en 1905. L'indépendance du mouvement par rapport à l'Église officielle ainsi que ses prises de positions plutôt libérales lui attireront les foudres épiscopales. Tout comme *Rerum Novarum* de 1891, l'encyclique *Il fermo proposito* de 1905 exprime le programme de l'action sociale catholique au tournant du siècle. Le « ferme propos » de la lettre de Pie X « Sur l'action catholique ou l'action des catholiques » confirme celui de son prédécesseur mais insiste sur le devoir des chrétiens, catholiques et Romains, de soumettre leurs engagements sociaux à l'autorité supérieure de l'Église⁵⁹⁶. Cela étant, on ne saurait s'improviser apostolat. Le Pape reconnaît que l'action catholique peut prendre diverses formes et doit s'adapter aux conditions particulières des milieux dans laquelle elle s'exerce. Néanmoins, on ne s'autorise pas de l'Église sans se soumettre à sa hiérarchie⁵⁹⁷. Ce « ferme propos » prend les allures d'une mise en garde donnée à un mouvement qui a pris son envol avant que l'Église n'émette ses directives. Mais le mouvement poursuit ces activités. En 1910, le Pape Pie X se fait encore plus clair et publie « *Notre charge apostolique* »⁵⁹⁸ où il demande cette fois aux dirigeants du Sillon de céder leur place au clergé. Les « sillonnistes » ordinaires, quant à eux, devront poursuivre leur engagement dans de nouvelles organisations diocésaines. La figure de proue du mouvement, Marc Sanguier, se soumet et dissout le mouvement. Cette suite d'encycliques peut rassurer le clergé québécois, l'action catholique ne se confond pas au libéralisme ni n'échappe aux autorités cléricales dûment constituées. Néanmoins au Canada aussi, les tensions entre les autorités ecclésiastiques et les militants laïcs traverseront toute l'histoire de l'Action Catholique jusqu'à son apogée au cours des années cinquante du XX^e siècle.

⁵⁹⁶ PIE X, *Lettre encyclique sur l'action catholique ou action des catholiques*, Rome 11 juin 1905.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, « Tous ceux donc qui sont appelés à diriger ou qui se consacrent à promouvoir le mouvement catholique, doivent être des catholiques à toute épreuve, convaincus de leur foi, solidement instruits des choses de la religion, sincèrement soumis à l'Église et en particulier à cette suprême Chaire apostolique et au Vicaire de Jésus-Christ sur la terre ; ils doivent être des hommes d'une piété véritable, de mâles vertus, de mœurs pures et d'une vie tellement sans tache qu'ils servent à tous d'exemple efficace ».

⁵⁹⁸ *Lettre encyclique de n.s.p. le pape Pie X sur « le sillon »*, 25 août 1910.

Pour les raisons déjà évoquées, l'influence de *Rerum Novarum* se fera sentir au Canada avec un peu de retard, c'est-à-dire surtout à partir du XX^e siècle. D'abord avec quelques interventions des évêques Bégin de Québec et Bruchési de Montréal dans des conflits ouvriers, qui les amènent à proposer l'application des principes de la nouvelle doctrine dans la pratique des syndicats concernés. Bien que ces premières expériences aient eu un succès mitigé, elles sont à la source du syndicalisme catholique d'ici. Il ne prendra son véritable essor qu'à partir des années 1910. Entre temps, le clergé pilote la mise sur pied de quelques autres regroupements qui s'inspirent des mêmes sources que *Rerum Novarum* : l'Association catholique de la jeunesse canadienne-française (ACJC) en 1903, la Société d'économie politique et sociale de Québec en 1905, l'Action sociale Catholique en 1907 et son pendant montréalais, l'École sociale populaire en 1911. La formation de ces groupes marquera une transition importante dans le mode d'action de l'Église qui, de plus en plus, cédera de la place à un apostolat laïc. Mais, comme nous le verrons, cet engagement laïc est plus complexe qu'il n'y paraît. Par delà une fidélité religieuse que nous ne mettons pas en doute, le peuple canadien-français trouve assurément dans ces associations des lieux de sociabilité et des occasions d'activités qui ne lui seraient pas accessibles autrement.

6.4 Relance et évolution de deux mouvements catholiques du siècle passé

Ces nouvelles formules ne remplacent pas immédiatement les anciennes et le clergé canadien français persistera encore longtemps à miser sur des mobilisations larges visant à réunir toutes les composantes de la société canadienne française sous une même enseigne, celle de la défense de sa religion et de sa morale. Ainsi, le mouvement de tempérance sera relancé par l'Évêque de Montréal, Mgr de Bruchési,

en 1905⁵⁹⁹ et les vétérans zouaves revitaliseront leur mouvement en se consacrant plus particulièrement à l'édification de la jeunesse catholique.

Au tournant du siècle, au Québec, dans la seule paroisse de Saint-Pierre Apôtre de Montréal « [...] la Tempérance explose : de 180 à 1200 membres, adultes et précurseurs confondus »⁶⁰⁰. La Société Saint-Jean Baptiste et la nouvelle Fédération nationale Saint-Jean Baptiste, son aile féminine, ont aussi rejoint le mouvement en 1907 qui prend le nom de Ligue antialcoolique. En 1911, le mouvement s'exporte aux États-Unis pour aller y recruter la diaspora canadienne française. Le Père Jacquement de Fall-River au Massachusetts y lance les premiers Cercles Lacordaire pour les hommes et de Sainte-Jeanne d'Arc pour les femmes. Les membres de ces associations s'engagent à l'abstinence totale. Le succès est tel que la version franco-américaine est reprise au Canada avec un premier Cercle Lacordaire implanté à Saint-Ours sur Richelieu en 1915⁶⁰¹. À son plus fort, vers le milieu des années 50 du XX^e siècle, on comptera 1 200 cercles locaux au Canada et un total de 150 000 membres.

Cette vaste campagne permettra l'obtention d'un amendement à la Loi des licences de Québec qui aura pour effet de réduire le nombre des permis ou de « licences » pour la vente de boissons dans différentes localités du Québec. Notons aussi que l'Action sociale catholique instituée à Québec compte, elle aussi, parmi ses objectifs la promotion de la tempérance. Son journal quotidien, *L'Action sociale*, lance à cet effet une vaste campagne qui conduira au premier Grand congrès de la

⁵⁹⁹ Catherine Ferland, *Entre la croix et la bouteille: l'Église et la question de l'alcool au Canada français, 17^e 20^e siècles*, Conférence donnée le 12 mars 2003 au Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions au pavillon Charles-De Koninck, de l'Université Laval à Québec. Propos rapportés dans le journal *Le Fil*, 20 mars 2003, par Yvon Larose.

⁶⁰⁰ Lucia Ferreti, *Entre voisins La société paroissiale en milieu urbain Saint-Pierre-Apôtre de Montréal 1848-1930*, Boréal, Montréal, p. 155.

⁶⁰¹ Après Gabriel Dussaut, 1983, *op. cit.* Nous attirons l'attention du lecteur sur le transfert du radicalisme républicain à celui d'un rigorisme moral bien symbolisé par les foyers géographiques communs des deux mouvements.

tempérance de 1910 à Québec. Ce sera aussi sous la pression de ce mouvement que le Québec adoptera en 1921 sa Loi des liqueurs, laquelle conférait à l'État le monopole de la vente des alcools dans la province⁶⁰².

De retour au tournant du siècle on peut observer qu'un autre mouvement populaire initié par l'Église, celui des zouaves, est en perte de vitesse. Un nouvel élan devra lui être donné par Charles-Edmond Rouleau, vice-président de l'association des vétérans zouaves l'Union Allet. Il est responsable de la section de Québec et se rend bien compte que son groupe vieillissant est presque en voie d'extinction. Préoccupé d'assurer la pérennité du mouvement, il en fera modifier les règlements pour d'abord accepter les fils de vétérans et pour ensuite en élargir les rangs à tous les jeunes gens désireux de se joindre à l'association. En 1899, il forme l'Association des zouaves de Québec et l'année suivante un premier corps de zouaves québécois avec ses propres statuts et règlements. Ces associations d'anciens zouaves, fortement soutenues en cela par l'Église catholique, auront la fonction d'accompagner toutes les processions et tous les défilés civils ou religieux pour y attester publiquement de l'allégeance canadienne française à l'autorité de l'Église catholique et romaine. Leur première sortie publique, en 1901, est d'ailleurs consacrée à l'accompagnement de la parade de la Saint-Jean Baptiste à Québec et à Montréal où les zouaves se présentent en tenue d'apparat et porteurs du drapeau de Carillon⁶⁰³, symbole de la nation française en Amérique. L'Union Allet n'est pas dissoute pour autant mais assez rapidement, c'est le groupe de Québec qui prend la direction effective du mouvement. En 1912 on a déjà formé à partir de celle-ci trois bataillons de zouaves à Québec, Montréal et Trois-

⁶⁰² Encore, en 1926, le député conservateur du Témiscouata, M. Langlais, intervient en chambre pour dénoncer la prolifération de la fabrication et de la vente clandestine des boissons alcoolisées. À son avis, la tempérance n'a fait aucun progrès dans les campagnes. La loi des liqueurs n'aura eu pour effet que d'augmenter les prix et de criminaliser outre mesure des petits contrevenants sans jamais toucher aux véritables criminels. *Journal des débats*, 16^e législature, 3^e session, 13 janvier 1926.

⁶⁰³ Diane Audy, 2003, *op. cit.*, p.80. Il s'agit du drapeau du régiment de Carillon qui sous la gouverne du général Montcalm, avait vaincu les Anglais, le 8 juillet 1758, à Carillon, aujourd'hui Ticonderoga dans l'état de New York. Ce drapeau avait été utilisé lors du premier défilé de la Saint-Jean Baptiste à Montréal en 1834, précisément pour symboliser la résistance française en Amérique.

Rivières, on compte de sept à huit-cent membres. Ensemble, ils obtiennent une reconnaissance officielle des autorités de Rome et prennent le nom de Régiment des zouaves pontificaux canadiens.

Selon Diane Audy, les nouveaux membres des bataillons et associations de zouaves se recrutent dans la classe ouvrière et parmi les hommes de métier tandis que les professions libérales y sont peu représentées. Cela démarque l'association des autres regroupements liés à l'Église qui jusque là visaient plutôt à recruter des élites catholiques. Elle précise: « Personne n'a voulu devenir un zouave pour être un citoyen catholique idéal [...] »⁶⁰⁴. On devenait zouave plutôt pour le plaisir d'effectuer des exercices militaires et pour participer à diverses manifestations publiques en grand uniforme. Les petits voyages, l'accès à des équipements sportifs modernes, la valorisation personnelle et le prestige issu de l'exercice du commandement, sont les motifs d'enrôlement que les zouaves ont révélé à la chercheuse. Les membres de ces associations y trouvaient d'abord des plaisirs sociaux qui leur étaient pour la plupart autrement inaccessibles. En effet : « Les zouaves offraient ce qui n'était pas disponible ailleurs, ou l'était peu, ce qui n'existait pas encore de façon organisée dans la société et ce que la classe ouvrière ne pouvait s'offrir »⁶⁰⁵. L'association ouvrait aussi ses portes aux familles et amis de ses membres avec des activités comme le cinéma du dimanche pour les enfants ou des soirées de danse pour les jeunes. Les zouaves avaient aussi leur corps de cadets, les petits zouaves. Enfin, les zouaves étaient aussi encouragés par leur association à participer aux œuvres d'entraide communautaire des paroisses et des communautés religieuses telles que « passer la guignolée » ou préparer des paniers de Noël.

⁶⁰⁴*Ibid.*, p. 70.

⁶⁰⁵*Ibid.*, p. 94.

Au cours des années 1950 on comptera encore plus de 2000 zouaves canadiens. Le mouvement commencera à décliner avec les années soixante alors que Vatican II remet en cause les pratiques religieuses ostentatoires dont, évidemment, les cortèges flamboyants de zouaves. Le militarisme et la discipline sont aussi définitivement moins à la mode et les loisirs offerts par les zouaves sont maintenant disponibles un peu partout, sans exiger un engagement quelconque de leurs adeptes. Néanmoins ce mouvement constitue un des premiers clubs populaires de loisirs. Auparavant ce genre de clubs était l'apanage des classes aisées, des professionnels et des marchands.

6.5 Les francs-maçons: dernier bastion des « rouges » au début du XX^e siècle

Une autre formule associative survit au tournant du siècle, mais cette fois il s'agit des vieux ennemis du clergé, les francs-maçons. Le nouveau groupe formé par Godfroy Langlois n'est pas composé exclusivement d'agnostiques. La loge Émancipation qu'ils inaugurent officiellement le 18 juillet 1896 prône la liberté de conscience et cela donc, sans exclure les catholiques ni militer contre leur Église. Comme au siècle précédent, les membres se recrutent encore parmi les professions libérales et les marchands. La nouvelle loge se veut nationaliste, humanitaire et progressiste. Sa conception de l'émancipation se traduit surtout par la promotion de l'instruction publique, et la formation de la Ligue d'enseignement en est certainement un des gestes d'extériorisation les mieux connus. Au nombre de ses autres réalisations, on compte la création en 1909 du Cercle Oméga qui se présente comme une « *société d'études et de discussion* ». Le cercle possède une bibliothèque à l'usage de ses membres et publie en 1910 deux numéros d'une revue sous la direction de Godfroy Langlois et qui est intitulée *Pourquoi pas?* On y tient aussi des débats publics contradictoires, dont un en novembre 1909 qui met en vedette le syndicaliste et franc-maçon Gustave Francq. Il donne la réplique à A. Forget qui l'affronte sur la

question du syndicalisme international⁶⁰⁶. Le cercle aurait compté une centaine de membres.

Émancipation serait aussi à l'origine de la fondation d'un lycée pour les jeunes filles qui aurait été dirigé par Eva Circé-Côté⁶⁰⁷. Le rayonnement idéologique franc-maçon passe aussi par la publication de plusieurs journaux comme *La Patrie* dirigée par Honoré-Beaugrand, un maçon notoire et dont le rédacteur en chef fut pour un temps Godfroy Langlois. Un autre journal est réputé être carrément sous la tutelle de la loge, *Les Débats*. Il paraît entre 1899 et 1900 pour revenir ensuite de janvier à octobre 1909.

Après quatorze années de travail, la Loge Émancipation cesse ces activités en 1910. La lutte que lui menait le Clergé avait alors atteint son paroxysme. En février 1910 des membres de l'Action catholique de la jeunesse canadienne-française (ACJC) avaient loué un local au-dessus de celui de la Loge Émancipation située au 314 de la rue Sainte-Catherine. Il s'agissait de les surveiller de près à la veille du XXI^e Congrès eucharistique international qui allait se tenir à Montréal au début du mois de septembre. Godfroy Langlois dans son nouveau journal, *Le Pays*, qui est l'organe officieux de la Loge, nomme avec ironie ces espions, Les chevaliers du plafond. Mais l'affaire ne s'arrête pas là. En avril un commando formé de A.J. Lemieux et de ses deux frères et d'Armand Mongeau, tous étudiants des Jésuites au collège Sainte-Marie, assaille à main armée le secrétaire de la Loge Émancipation, le

⁶⁰⁶Éric Leroux, *Gustave Francq, figure marquante du syndicalisme et précurseur de la FTQ*, VLB éditeur, Montréal, 2001.

⁶⁰⁷Roger Le Moine, 1991 *op. cit.*; et Andrée Lévesque, *Ces femmes qui ont bâti Montréal*, éd. du remue-Ménage, 1994. Éva Circé-Côté fut l'épouse du Docteur Pierre-Salomon Côté, un proche de la Loge Émancipation. Mais surtout elle fut la fondatrice de la bibliothèque de Montréal en 1903 qu'elle quittait en 1909, suite aux pressions de l'Évêque de Montréal qui trouvait trop libéraux ses choix d'acquisition. Elle fut ensuite, sous le pseudonyme de Julien Saint-Michel, journaliste de 1916 à 1938 dans *Le Monde Ouvrier* qui appartenait à un pionnier du syndicalisme international au Canada français, Gustave Francq. Celui-ci avait aussi été membre de la loge Émancipation depuis 1908 jusqu'en 1910 alors qu'il participait à la fondation d'une nouvelle loge nommée Force et courage.

peintre Ludger Larose. Ils lui volent ses notes, la liste des membres d'Émancipation ainsi que des chèques et des billets de théâtre⁶⁰⁸. Peu après, Lemieux publie une brochure, *La Loge L'Émancipation*, où il en dénonce le présumé complot pour discréditer des prêtres canadiens à la veille du prochain Congrès eucharistique. Il publie le nom de plusieurs de ses membres. Les journaux, *Le Devoir* et *La Croix*, font de leur côté campagne pour dénoncer l'infiltration des maçons dans l'administration de la ville ainsi qu'au sein de la Commission scolaire catholique de Montréal. Le maire, James Guerin, réagit en lançant une Commission d'enquête sur le sujet. Elle débute ses travaux le 28 juillet. La Commission scolaire mène aussi l'enquête auprès de ses employés. Cela prend l'allure d'un procès aux allures d'inquisition où l'on demande aux témoins s'ils croient en Dieu ou au Diable. Un jugement de la Cour supérieure y met fin en déclarant la Commission *ultra vires*.

Mais le mal était fait. Le dévoilement de leur allégeance maçonnique jette plusieurs personnes en pâture à l'intolérance des élites traditionnelles et bon nombre perdent leur emploi⁶⁰⁹. Un procès est intenté contre Lemieux. Malgré les recommandations contraires formulées par le juge, il est acquitté par le jury. Tous ces événements externes à l'organisation elle-même ne sont probablement pas les seuls responsables de la cessation des activités de la loge Émancipation. En effet, une demande pour la constitution d'une nouvelle loge à Montréal avait été lancée auprès du Grand Orient de France depuis 1909 et donc avant les pires attaques subies par Émancipation. Il ne s'agit pas d'un nouveau nom donné à l'ancienne Émancipation pour la détourner de l'attention de ses ennemis. On peut plutôt penser que le recours à

⁶⁰⁸ Yvan Lamonde, 2004, *op. cit.*, p. 217.

⁶⁰⁹ Parmi ceux-là l'avocat : « Gonzalve Désaulniers, sur le point d'être nommé juge, n'est pas compris dans la promotion suivante » et le journaliste Omer Chaput doit démissionner de *La Tribune* tandis que son confrère Langlois se voit retirer la direction du journal du Parti Libéral, *Le Canada* : Robert Rumilly, *Histoire de Montréal*, Tome III, Montréal, Fides, 1972, p. 425. Nive Voisine attribue plus précisément le congédiement de Langlois à une intervention de Mgr Bruchési qui lui reprochait d'avoir publié un reportage sur les obsèques civiles du docteur Pierre-Salomon Côté décédé en 1909. Voisine, 1971, *op. cit.*, p. 70.

une allégeance française se fonde sur un désir d'autonomie par rapport au mouvement local dominé par l'esprit britannique et peu sensible aux revendications des Canadiens français.

La nouvelle charte est accordée dès janvier 1910 à Force et Courage dont les premières réunions se tiennent en mars. Dix des membres fondateurs étaient des anciens de la loge Émancipation. Elle aurait compté 54 membres mais sans jamais en réunir plus qu'une dizaine à chaque année. Ce qui fonde cependant la nouveauté de cette loge, la bien nommée dans les circonstances, Force et Courage, c'est qu'elle élargira son bassin de recrutement au-delà de celui formé par la petite bourgeoisie intellectuelle. Près de la moitié de ses membres seront des hommes de métier. Force et Courage poursuit le travail de promotion de l'éducation comme on le faisait à Émancipation, mais en y ajoutant plus de préoccupations sociales. La loge s'intéresse aux conditions de travail des enseignants, au mouvement coopératif, au statut juridique et au droit de vote des femmes. *Le Pays*, qui est toujours sous la gouverne de Langlois est aussi passé à la nouvelle loge. Le journal fait campagne contre l'insalubrité des logements, pour réduire la mortalité infantile ou pour dénoncer la hausse du coût de la vie. *Le Monde ouvrier*, dirigé par Gustave Francq, lui aussi de Force et courage, est fortement influencé par cette loge, à moins que ce ne soit celle-ci qui le soit par le syndicalisme international. Force et Courage reprend à son compte la formule du Cercle Oméga en créant l'Institut du Canada. Le rappel à la mémoire du célèbre Institut canadien est évident. Cependant il n'y a plus de grandes conférences et on se contente d'y favoriser les échanges entre les membres. On sent bien là, la prudence des promoteurs qui craignent sans doute l'infiltration. Pour en devenir membre le candidat doit être recommandé par deux anciens et accepter que trois autres mènent une enquête sur lui, cela avant d'être autorisé à assister à une première réunion. Ces règles seront éventuellement assouplies en 1921 alors que l'Institut du Canada sera remplacé par le Cercle Renaissance qui devient un club de conférences. Les membres de Force et Courage sont aussi à l'origine de la fondation

en 1919 de l'hôpital français qui deviendra en 1928, l'hôpital Sainte-Jeanne-d'Arc et perdra alors son statut laïc. Les activités de Force et Courage cessent en cette même année de 1928. La loge avait bien tenté de réintégrer les rangs de la Grande Loge de Québec mais celle-ci avait refusé en évoquant sa règle qui exige de tous ses membres, la croyance en un Dieu. La maçonnerie « libérale » telle que la pratiquaient les membres d'Émancipation et de Force et Courage ne réapparaîtra au Québec que vers les années 1970.

Selon Lamonde⁶¹⁰, les loges Émancipation et Force et Courage auraient compté 175 membres identifiés. De son côté, Le Moine révèle qu'au moment où Force et Courage tente de réintégrer la maçonnerie régulière, celle-ci compte au Québec deux loges francophones, les Cœurs Unis et Dénéchau, qui regroupent 350 adhérents. Mais quel qu'en fut le nombre réel qui demeure bien difficile à évaluer, les Francs-maçons étaient plus menaçants et en même temps plus utiles à l'Église en tant que symbole. Ils étaient menaçants puisque leur seule présence narguait l'intolérance affichée de l'Église envers les autres groupes religieux et globalement à l'encontre de toutes les idées libérales. Mais ce mauvais exemple devenait aussi un excellent épouvantail que les ultramontains pouvaient agiter en associant allègrement tous les libéraux à une secte secrète de comploteurs qui aurait manigancé pour abolir la religion et défaire le gouvernement légitime.

Cet acharnement et cette propension du clergé à assimiler les groupes non catholiques aux francs-maçons sont illustrés par une anecdote racontée par la fille et biographe de Victor Morin. Cet ancien vice-président du Cercle Ville-Marie devenu notaire, était depuis 1890 le chargé d'affaire au Québec d'une société mutuelle d'assurance de Toronto, l'Independent Order of the Forester ou IOF. En 1906, l'Évêque de St-Boniface, confondant sans doute l'IOF avec une organisation

⁶¹⁰ Yvan Lamonde, 2004, *op. cit.*, p. 216.

maçonnique, probablement *L'Independant Order of the Odd Fellow*, le condamne lui et son organisation en évoquant l'interdit du Saint-Siège. Après que l'intimé l'ait informé de son erreur, le prélat réplique par une missive et informe Me Morin qu'il considère néanmoins que sa société est suspecte et de ce fait, condamnable dans son diocèse⁶¹¹.

On pourrait s'amuser du côté un peu folklorique de la mauvaise foi d'un certain clergé, mais son intolérance a conduit à des dérives racistes qu'on ne saurait excuser en invoquant une culture d'époque. Ainsi en 1906 l'abbé J.-Antonio Huot⁶¹² qui dirige alors *La semaine religieuse* de Québec publie à son tour un pamphlet contre la franc-maçonnerie. Dans *Le fléau maçonnique* on peut lire que « Les juifs sont en train d'envahir le Canada » et que « L'invasion juive suit toujours de près l'invasion maçonnique ». Or, ajoute-t-il, « Les juifs et les francs-maçons ont toujours été des alliés fidèles dans la lutte pour la destruction des institutions chrétiennes ». Il cible particulièrement la loge Émancipation de Montréal qui est affilié, selon lui, à la mouvance la plus sectaire de la franc-maçonnerie et qui était derrière la Ligue de l'enseignement à Montréal tout comme les associations semblables de France et de Belgique furent à son avis des créatures maçonniques. Il consacre en plus tout un chapitre pour dénoncer les groupes de maçons américains qui malgré leur apparence plus tolérante sont tout autant néfastes à la religion catholique. La diaspora canadienne-française est prévenue. À son Congrès de juin 1908, l'Association catholique de la jeunesse canadienne-française tient une séance qui porte sur la franc-maçonnerie et la question juive. Un des conférenciers qualifie le mouvement maçonnique d'abominable secte dont les origines se rattachent aux ordres déchus des templiers et par-là à la pratique des anciens rites païens. Poursuivant sur cette lancée, il signale que « Monseigneur Meurin a raison de nous montrer le Juif comme l'agent

⁶¹¹ René Morin, 1967, *op. cit.*

⁶¹² Abbé J.-Antonio Huot, *Le fléau maçonnique*, Typ. Dussault et Proulx, Québec, 1906.

des erreurs antiques du monde moderne »⁶¹³. Un autre orateur invité prétend que « [...] la F.: M.: est bel et bien dirigé par les juifs »⁶¹⁴ et on sait bien, précise-t-il, que Voltaire, l'inspirateur de la Révolution française, fut lui-même maçon. Il invite ses auditeurs à se joindre à un projet de formation d'une ligue « *antisémite* » pour isoler le juif et boycotter son commerce. Au Congrès de 1910 à Ottawa le discours d'introduction recommande encore d'inscrire le sujet de la franc-maçonnerie au programme des travaux des Cercles de l'ACJC⁶¹⁵.

Les francs-maçons disparaîtront à peu près complètement de la chronique populaire, et ce sont les communistes qui en prendront bientôt la relève au titre de bouc émissaire des forces conservatrices. Néanmoins, les idées qu'ils ont défendues ne se sont pas éteintes avec la loge Émancipation. Le droit à la syndicalisation, la promotion de l'enseignement public, l'émancipation des femmes ou les revendications pour des services publics et pour l'amélioration des conditions de vie du peuple ont déjà commencé à trouver preneurs bien en dehors du cercle restreint des sociétés secrètes.

6.6 Naissance des mouvements de jeunesse catholique

La jeunesse des années 1850 s'est initiée, avons-nous vu, à la vie associative avec les sociétés littéraires. À la fin du siècle elles sont devenues moins en vogue. Après la dissolution de l'Institut canadien on n'y trouve plus la stimulation que pouvait conférer la participation à des clubs rivaux. Leurs avatars sont les diverses et

⁶¹³ Abbé A Balthazard, « Le Maçonisme » dans ASSOCIATION CATHOLIQUE DE LA JEUNESSE CANADIENNE-FRANÇAISE, *Le congrès de la jeunesse à Québec en 1908: rapport officiel / Association Catholique de la Jeunesse Canadienne-Française*, Montréal : Bureaux de l'A.C.J.C., 1909, p. 98. Mgr Meurin fut prêtre Jésuite, évêque de Bombay, puis Archevêque de Port-Louis (fin XIXe siècle), il est l'auteur de *La franc-maçonnerie, synagogue de Satan*.

⁶¹⁴ *Ibid.*, L.-C Farly, « La question juive », p. 127.

⁶¹⁵ ACJC, *Le congrès de la jeunesse à Ottawa en 1910 : rapport officiel du congrès tenu à Ottawa*, par l'Association catholique de la jeunesse canadienne française, juin 1910, Montréal, 1910.

inévitables académies dont sont dotées toutes les institutions d'enseignements de niveau secondaire ou supérieur. Les élèves s'y initient à l'art oratoire et aux débats. Le vieillissement du modèle se fait certainement sentir. C'est du moins l'opinion d'un jeune prêtre enseignant au collège de Valleyfield, l'abbé Lionel A. Groulx.

Selon lui ces organisations ne répondent pas à la nouvelle question sociale des années 1900. À son avis en effet, « [...] nos associations de jeunesse universitaire, clubs, parlements, écoles, réunions d'études, ne veulent être qu'un dressage à la vie parlementaire »⁶¹⁶. Or il a une bien piètre opinion des politiciens de ce début de siècle : « De tous les mauvais guides, politiciens chevronnés, nous eussions fait volontiers, non pas un autodafé, mais des pensionnaires dûment relégués en quelque maison à la fois hospice et geôle pour vieillards malfaisants »⁶¹⁷. Ceux-là ont « dilapidé l'héritage ». Seul Bourassa et les jeunes troupes de la Ligue nationaliste trouvent grâce à ses yeux. Comme eux, il est farouchement nationaliste et à l'instar de Bourassa, il méprise l'esprit de Parti.

Son nationalisme n'est pas qu'affaire d'institutions politiques. La reprise en main de la province doit se mener dans toutes les directions par l'action politique, certes, mais aussi et davantage même par l'action économique, l'action sociale, l'action morale et l'action religieuse. De ce projet, il fait aussi un combat de génération. À l'instar de l'Institut canadien pour la génération précédente son Association catholique de la jeunesse canadienne-française sera le porte-parole et le lieu de formation de la jeunesse en rupture de banc avec ses aînés. Mais cela il ne le note pas car manifestement il ne peut identifier son projet à celui des jeunes libéraux du siècle précédent. C'est, écrit-il, « la première fois dans l'histoire croyons-nous, que la jeunesse fait avec cette violence le procès d'une génération, et cela au nom de

⁶¹⁶ Lionel A Groulx, *Une croisade d'adolescents*, Québec, Imprimerie L'Action Sociale Limitée, 1912, p. 5.

⁶¹⁷ Lionel A Groulx, *Mes mémoires*, Tome I, Fides, 1970, p. 104.

la foi et de la nationalité »⁶¹⁸. L'idéologue Groulx aveugle l'historien qu'il est par ailleurs.

De son propre aveu, il voue depuis ses années de collège un culte aux évêques ultramontains que furent les Ignace Bourget et Louis-François Laflèche. Ses modèles, ce sont les Montalembert et Lacordaire ou ce qu'il nomme l'École catholique de la France de 1830. Le renégat Lamennais est, on le comprend bien, occulté dans la liste de son panthéon⁶¹⁹. Il désigne aussi Albert de Mun et de La Tour du Pin comme modèles à offrir à la jeunesse⁶²⁰. De Mun promeut la mise en place de diverses mesures sociales propres à améliorer la condition ouvrière et donc une certaine intervention de L'État. Bien que franchement conservateur, et même d'extrême droite, selon Lionel A. Groulx⁶²¹, ce mouvement laïc avait suscité une certaine méfiance du clergé et du patronat français. De Mun réussira néanmoins à pérenniser son œuvre en créant en 1886, l'Association Catholique de la jeunesse française (ACJF). C'est le pendant canadien de cette association que Lionel A. Groulx veut créer au Canada. Inspiré de cette philosophie, il met sur pied vers 1901 un premier cercle d'études au Collège de Valleyfield.

⁶¹⁸ Lionel A Groulx, 1912, *op. cit.*, p. 157.

⁶¹⁹ Ce n'est pas par ignorance, Lucia Ferretti recense bien Lamennais parmi les auteurs de prédilection de Lionel A. Groulx, « Lionel Groulx, la voix d'une époque », *L'Action Nationale*, octobre 2003; [En ligne] <http://www.action-nationale.qc.ca/auteurs/f.html#ferretti>

⁶²⁰ Albert, comte de Mun et René de la Tour-du-Pin, sont aussi souvent cités en tant que fondateurs du catholicisme social en France. Inspirés par les théories de Le Play, ils ont mis sur pied les premiers *Cercles catholiques ouvriers* qui sont en quelque sorte des organisations ouvrières encadrées par des bourgeois selon le modèle corporatif. L'unité du groupe se fonde sur l'industrie, et non sur le statut d'ouvrier ou de patrons, et ce sera ce modèle qui inspirera l'encyclique prochaine de Léon XIII sur la condition des ouvriers, *Rerum Novarum*. Au début des années 1890, un observateur canadien estime que le mouvement des Cercles catholiques français compte 500 associations, et que près de 70 usines sont organisées en vue d'assurer la collaboration entre les classes; François Gohiet, O.M.I, révérend père chanoine, *Conférences sur la question ouvrière données à l'église Saint-Sauveur à Québec*, Québec. Éditeurs Leclerc & Roy, 1892, p. 127.

⁶²¹ Lionel A Groulx, 1970, *op. cit.*, p. 104.

Au départ le groupe ne compte que quatre participants. Il le nomme le Cercle Saint-Charles en l'honneur de Charles de Montalembert. À la même époque au Séminaire de Saint-Hyacinthe, le père Chartier dirige aussi un cercle d'étudiants qui a pour nom Les ouvriers de la Nouvelle-France. Celui-là prendra éventuellement le nom de Cercle des Frères carlistes. À Montréal un autre cercle existe sous le nom de Les combattifs. Vers 1903 on verra apparaître le Cercle de Ste-Thérèse au Séminaire du même nom, tandis qu'au Collège de Rigaud on inaugurerait le Cercle Bourget. Ces Cercles prétendent réunir l'élite de chacun des collèges où ils agissent plus ou moins secrètement. Dans ses Mémoires, Lionel Groulx indique que son intention était de former un groupe de jeunes chefs qui aurait pour mission de conquérir et d'assainir les associations des collèges et de s'emparer de ces petites institutions. Prenant la forme d'académies ou de sociétés de débats ce groupe donnerait aux institutions d'enseignement leur couleur et en répandrait l'influence auprès de tous les élèves.

Au collège de Valleyfield, les membres du Cercle Saint-Charles investissent l'Académie Sainte-Cécile, ils en feront modifier les règlements de manière à lui ajouter la mission de développer le « *sentiment national* ». Mais en parallèle ils formeront une autre académie collégiale, l'Académie Émard, du nom de l'évêque de Valleyfield. Elle réunit une douzaine de « grands » du collège et se veut y être la véritable voix de l'Action catholique. Encore là, on a l'impression d'y voir être reprises les formules de l'Institut canadien. On y tient des conférences internes données par les académiciens, mais aussi des activités offertes à tous les collégiens. Ces « conférences publiques » s'accompagnent de musique, de chants patriotiques et récitals de poésie.

À Saint-Hyacinthe c'est l'Académie Girouard qui sert de tribune aux jeunes promoteurs de l'Action catholique. C'est d'ailleurs lors d'un congrès de cette académie qu'aurait été lancé l'appel pour la formation d'une Ligue inter-collégiale d'Action catholique, telle qu'elle fut reprise dans la section jeunesse du journal *La*

vérité en mars 1902. Au mois de septembre suivant une constitution est présentée sous la forme des *Statuts de l'Action catholique de la jeunesse canadienne* à ne pas confondre avec l'*Association catholique de la jeunesse canadienne-française* qui n'apparaîtra que l'année suivante à Montréal. L'Action catholique de la jeunesse canadienne, quant à elle, ne comptera jamais plus que les quatre cercles que nous avons identifiés.

L'idée de former cette nouvelle association catholique de la jeunesse canadienne-française naît en juin 1903 lors d'un Congrès organisé par les Jésuites de Montréal dans la salle de l'Union catholique. Le véritable Congrès de fondation se tiendra le 13 mars 1904. Lionel A. Groulx et son groupe s'y rallient mais ce n'est pas sans une certaine réserve. Dans ses mémoires il cache mal son amertume en parlant de la difficulté qu'il y aura à faire adopter une partie sociale au programme de l'association. On ne peut guère douter de son ressentiment lorsqu'en cette affaire il associe la négation d'une question sociale au Canada par l'Évêque de Montréal à celle de Gambetta vingt-cinq années plus tôt pour la France⁶²². L'anecdote met aussi en lumière les motifs de la retenue du clergé canadien envers l'application de *Rerum Novarum* encore au début du siècle. Pour Bruchési, la question sociale ou le problème de la conflictualité des rapports entre les classes sociales, ne se pose pas encore au Canada. Le peuple est globalement fidèle à l'Église et à ses élites et l'Évêque préfère ne pas importer ici les débats qui ont cours en France.

Néanmoins l'ACJC ne se démarquera pas véritablement du mouvement créé par Lionel A. Groulx et son ami Chartier car les mêmes modèles qu'ils proposaient dans leurs Cercles y seront proposés aux jeunes. Au Congrès de 1908 on se félicite ainsi de la présence d'un émissaire de l'Action française porteur d'un message du

⁶²² Léon Gambetta fut député et ministre républicain à l'Assemblée nationale française au cours des années soixante-dix et quatre-vingt du XIXe siècle. Il était réputé être franc-maçon et anticlérical.

célèbre Comte de Mun. On y promeut un nationalisme qui allie étroitement la préservation de la religion catholique à l'identité et au destin des Canadiens français ce qui demeure aussi tout à fait compatible avec l'idéologie groulxiste⁶²³. À l'époque du Congrès de 1908 on compte 34 cercles pour 1 400 membres. À son plus fort l'ACJC comptera quelques 3 000 membres⁶²⁴. Il s'agit toujours d'un mouvement essentiellement étudiant, élitiste et exclusif aux collèges classiques.

Au nombre des réalisations de l'ACJC de ce début de siècle et outre sa chasse aux sorcières maçonniques, on compte son appui militant au « Bill » Lavergne⁶²⁵ pour lequel les jeunes étudiants pétitionnent et récoltent quelques centaines de milliers de signatures. L'ACJC réunit aussi des fonds en appuis aux communautés francophones du Canada qui luttent pour maintenir des écoles françaises et catholiques. L'ACJC se fait propagandiste du coopératisme agricole et des caisses Desjardins et encourage ses membres à faire de même dans leur milieu. Ses membres investissent diverses organisations comme la SSJB ou les syndicats catholiques et sont très actifs dans la société canadienne française mais cela rarement au nom de l'ACJC elle-même. Cette stratégie est conforme aux statuts de l'organisation qui prévoient en effet que son rôle est de former et de préparer les jeunes à être des militants catholiques et patriotes c'est, y précise-t-on, une œuvre de formation personnelle. À son Congrès de la jeunesse tenu à Ottawa en 1910, le matérialisme américain, l'influence juive, les francs-maçons et maintenant les socialistes sont aux nombres des ennemis désignés par les conférenciers. Arthur Saint-Pierre fustige nommément le socialiste montréalais, Albert Saint-Martin.

⁶²³ Dans les ouvrages de propagande de l'Action catholique on cite les Albert de Mun, Montalembert, Lacordaire et Ozanam, voir entre autres, Mgr L.-A. Paquet. : *L'œuvre des jeunes*, Québec; bureaux de Comité régional québécois, 1917 et du même auteur, *L'apostolat laïque*, Québec : L'Action sociale (Ltée), 1927.

⁶²⁴ Louise Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la révolution tranquille*, Boréal, 2003, p. 31.

⁶²⁵ Un projet de Loi amendant le Code civil concernant les contrats faits avec les compagnies de services d'utilité publique. Adoptée en 1910, cette loi obligeait, comme son nom l'indique, ces compagnies à transiger avec leurs clients du Québec dans les deux langues.

L'ACJC est toujours un mouvement étudiant restreint aux collèges classiques mais divers conférenciers y font la promotion des Cercles ruraux et ouvriers. Il s'agit d'une part de retenir ces jeunes ruraux à la ferme en leur enseignant le coopératisme et d'autre part de soustraire leurs vis-à-vis des villes à l'anglicisation et à l'influence pernicieuse des « charlatans du socialisme et de la libre pensée ». On y parle aussi de faire rompre les jeunes avec « *l'esprit de clocher* » pour les faire s'intéresser à ces causes plus larges. Le recrutement se fait toujours sur une base paroissiale mais on valorise en même temps la tenue de congrès qui regrouperaient les jeunes militants de toute une région⁶²⁶. Au Congrès de 1921 on fait état d'une enquête sur « la résistance aux infiltrations étrangères » qui a été menée l'année précédente auprès des Cercles d'études et de « tous ceux que la question pouvait intéresser »⁶²⁷. Ces différentes idées comme le regroupement des jeunes par secteurs d'occupations, la pratique de l'enquête en tant que fondement à l'action catholique et son débordement hors des cadres paroissiaux et des seules activités caritatives ou de piété seront les marques de commerce de l'Action catholique spécialisée. Mais celle-ci n'apparaîtra à proprement dit que quelques années plus tard en France et peu après, au début des années trente au Canada-français.

6.7 L'économie sociale en fin de siècle

La nouvelle question sociale préoccupait aussi une partie de l'élite laïque canadienne française. Celle-ci s'inspirait du modèle Leplaysien de l'économie sociale pour tenter d'obvier aux effets les plus pervers de l'économie de marché et pour contrer la tentation communiste. Un de ses émules, Rameau de Saint-Père⁶²⁸,

⁶²⁶ ACJC, Congrès, 3^e, 1910, Ottawa, *Le congrès de la jeunesse à Ottawa en 1910 : rapport officiel du congrès tenu à Ottawa par l'association catholique de la jeunesse canadienne-française*, juin 1910

⁶²⁷ ACJC, *Secouons le joug, Rapport officiel au 19^e Conseil fédéral tenu par l'ACJC à Hull P.Q., 1 et 2 juillet 1922*, 1923, Montréal, Secrétariat général de l'ACJC.

⁶²⁸ François E. Rameau de Saint-Père est né en 1820 à Gien, en France. Ce fut un disciple de l'économiste Le Play et il a fréquenté les Lacordaire, Montalembert et Ozanam. Il a consacré une

contribuera à la création d'une première société d'économie sociale au Canada La Société d'économie sociale de Montréal en 1888. Comme celle-ci, la Société d'économie politique et sociale de Québec fondée en 1905 est calquée sur le modèle français⁶²⁹. Entre les deux, Léon Gérin qui a été initié à la sociologie de Le Play en France, avait lancé l'éphémère Association canadienne pour l'étude et la diffusion de la science sociale. L'aventure ne dura cependant que deux années, de 1892 à 1893, et elle n'a guère laissé de traces⁶³⁰.

À Montréal, la Société d'économie sociale fut mise sur pied par des notables laïcs, l'historien français Rameau de Saint-Père, le juge L.-A. Jette et l'avocat L.-A. Chauvin. On y recrutera jusqu'à cent trente membres vers 1905. Ils étaient pour la plupart des laïcs (85%) bien qu'on y ait compté quatre ou cinq évêques, ce qui certainement augmentait l'influence relative du clergé au sein de l'association. Les politiciens formaient autour de 12 % du groupe et étaient issus à peu près également des deux principaux partis de l'époque. Cependant aucun ne semblait y être très actif et la présence de ces députés ou ministres sur la liste des membres servait plus à

bonne partie de sa vie à l'étude de l'histoire des Français d'Amérique. En 1860 il effectuait un voyage d'études en Acadie, au Québec et en Louisiane. Il revint au Québec en 1888 et 1889. L'Université Laval lui décerna un doctorat honorifique en 1889. Il est mort à Adon le 15 décembre 1899: Jean Bruchési, *Rameau de Saint-Père et les Français d'Amérique*, Les Éditions des Dix, Montréal, 1950; Robert Pichette, *Napoléon III, L'Acadie et le Canada français*. Moncton : N.-B. : Les Éditions d'Acadie, 1998.

⁶²⁹ Pierre Poulin, *Histoire du mouvement Desjardins*, Tome I, 1900-1920, Montréal, Québec-Amérique, 1990, p. 79; Pierre Trépanier, « La société canadienne d'économie sociale de Montréal 1888-1911; ses membres, ses critiques et sa vie », *Histoire sociale/Social History*, V.19-38 1986a, p.-p. 299-322; Pierre, Trépanier « La société d'économie sociale de Montréal 1888-1891 : sa fondation, ses buts, ses activités », *Canadian Historical Review*, LXVII, 3, 1986b, p. 343-363;

⁶³⁰ Pierre Trépanier, 1986a, *op.cit.*, rapporte cette information. Léon Gérin aurait fondé cette société rivale à celle de Montréal à laquelle il reprochait de ne pas se constituer comme une véritable société savante en ne diffusant qu'une connaissance édulcorée de la science sociale. Il formera par la suite à Ottawa, avec Errol Bouchette et quelques autres fonctionnaires fédéraux, un *Cercle de science sociale* en 1905. Il y présentera de ses plus importantes contributions scientifiques : Jean-Charles Falardeau, *L'essor des Sciences sociales au Canada français*, Ministère des Affaires culturelles Québec, 1964, p. 21; voir aussi « Notes biographiques » dans J.-C. Falardeau, Philippe Garigue, et Léon Gérin, *Léon Gérin et l'habitant de Saint-Justin*, Presses de l'Université de Montréal, 1965, p. 15 et Marcel Fournier, « De l'influence de la sociologie française au Québec », *Revue française de sociologie*, no 12, supplément 1972, p. 630-665.

officialiser leur appui qu'à le mettre en œuvre. Il faut aussi souligner qu'on y recrutait peu de gens d'affaires (moins de 6%) et aucun ouvrier. C'est le signe d'un demi-échec puisque le courant de pensée qui a inspiré la création de cette Société visait à restaurer l'ordre et l'autorité en l'Église, au pays, dans la famille mais aussi celle des patrons envers les travailleurs⁶³¹. Sans doute en conformité avec cette vision du monde, aucune femme ne fut admise comme membre de l'association. Celles-ci pouvaient cependant assister aux conférences publiques.

Entre 1888 et 1908 il s'en est tenu 77. La participation semble y avoir été assez bonne. Ainsi la soirée publique du 17 décembre 1889 regroupait un public de 200 personnes et en juillet 1894 une autre réunion en attira 500. Mais c'était l'apogée, la participation décline au début du siècle et à la dernière année de l'existence de la Société, en 1911, ses réunions n'attirent plus qu'une vingtaine de personnes. Les membres de la Société organisent aussi des « *visites sociales* » dans des établissements de charité, d'enseignement ou de bienfaisance. À partir de 1900 la Société met beaucoup d'énergie à combattre l'alcoolisme, un fléau qu'elle attribue au manque de prévoyance et qui peut être combattu par l'éducation à l'épargne. À cet égard ses membres s'associent à la SSJB pour former La Ligue antialcoolique qui fera campagne jusqu'à l'obtention de la « loi des liqueurs ». Ils s'attaquent ensuite au problème des accidents de travail et obtiennent en 1909 une Loi sur la responsabilité dans les accidents de travail. Cette loi oblige l'employeur à prouver qu'il n'est pas responsable d'un accident survenu à un employé dans son établissement, faute de quoi elle prévoit que celui-ci devra verser une indemnité égale à 50% du salaire de la victime. Les sociétaires se font aussi conférenciers dans les paroisses ou pour les cours du soir dispensés par la SSJB. Ils y traitent du syndicalisme catholique ou du coopératisme.

⁶³¹ Gilles Routhier, « La rencontre de la théologie et des sciences sociales au Québec », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, no 3, 2004, p. 389-405, p. 391.

La Société d'économie politique et sociale de Québec eut une plus brève existence. Fondée en 1905 par l'abbé Stanislas Lortie qui était membre de la Société d'économie sociale fondée par Le Play depuis les années 1890. L'abbé Lortie fut aussi l'auteur d'une monographie sur une famille ouvrière de la paroisse Saint-Jean-Baptiste de Québec publiée par la Société française en 1904 dans une troisième série d'études intitulées « Ouvriers des deux mondes »⁶³². La société de Québec publie un journal, *La libre parole*, depuis sa fondation jusqu'en 1912. Outre cette publication, ses activités semblent s'être réduites à réunir une bibliothèque des œuvres des sociologues et économistes catholiques de l'époque et à organiser quelques conférences. Ces principaux animateurs, dont le fondateur, sont passés à l'Action sociale catholique et c'est sans doute ce qui en explique le mieux l'extinction.

C'est un peu le même destin qu'avait connu auparavant la Société sœur de Montréal. Au départ, cependant, les fondateurs montréalais semblaient plus résolus à tenir une certaine distance par rapport à l'Église institutionnelle. Trépanier⁶³³ rapporte ainsi des propos du fondateur, Louis-Amable Jetté où celui-ci raille les timides et les « plus catholiques que le pape » qui hésiteraient à se joindre à une société qui s'interdit tout débat religieux et qui compte étudier les faits sociaux à la seule lumière des faits et sans idées préconçues. Pour dissiper leurs craintes, il évoque la participation d'un éminent prêtre à la formation de la Société, mais au passage il a affirmé que la Société ne serait pas soumise aux directives de l'Église. Néanmoins la Société de Montréal ne semble pas passer le cap de l'année 1911. Cette année là, l'École Sociale Populaire (ESP) est formée par les Jésuites avec l'autorisation de l'évêque Bruchési de Montréal. Il s'agit d'un autre calque d'une société française, l'Action populaire de Reims fondée en 1903. Elle fera concurrence à l'Action sociale catholique de Québec pour devenir le principal centre de diffusion de la doctrine

⁶³² *Ibid.*, p. 392.

⁶³³ Pierre Trépanier, 1986b, *op. cit.*, p. 348.

sociale de l'Église au Québec. Le 8 novembre, quelques jours avant son inauguration officielle qui aura lieu le 12, il y a réunion pour prévoir la fusion de la Société canadienne d'économie sociale de Montréal à cette nouvelle organisation. Il n'existerait pas de procès-verbal de cette rencontre mais, chose certaine, on retrouve Alphonse Desjardins⁶³⁴, le président en titre de la Société, à la tribune lors du lancement officiel de l'ESP.

Les idées de ces associations seront reprises et retravaillées par les économistes catholiques et promoteurs du corporatisme social. La dissolution du mouvement au profit d'associations plus directement dirigées par le clergé correspond aux directives du Pape sur l'action catholique émises à la même époque dans l'affaire du Sillon. Les sociétés d'économie sociale seront toutefois à la source de la création du mouvement des caisses populaires d'Alphonse Desjardins et nous en reconnaissons aussi la mémoire dans les projets dits de « *nouvelle économie sociale* » qui se déploient au Québec depuis plus d'une vingtaine d'années.

6.8 Le syndicalisme catholique

Malgré une résistance manifeste, l'Église canadienne devra éventuellement se rendre à l'évidence, l'industrialisation et l'urbanisation du Canada français provoquent des problèmes sociaux semblables à ceux qui sont apparus quelques années auparavant en Europe et on ne peut les affronter avec les outils du temps passé. Les admonestations et les grandes campagnes morales ont moins prise sur le peuple de l'ère industrielle que la perspective d'améliorer concrètement ses conditions de vie. Le syndicalisme est à l'avant-garde de ses moyens et l'Église ne

⁶³⁴ À ne pas confondre avec son homonyme fondateur des Caisses populaires bien que celui-ci fut aussi membre de la Société de Montréal. Celui dont il est question ici fut un politicien de carrière, député conservateur à la Chambre des communes de 1874 à 1896; maire de Montréal en 1893 et 1894 et ministre au gouvernement fédéral en 1896.

peut plus le combattre avec la perspective éloignée et utopique de la formation de corporations professionnelles. Cette idée restera présente, mais l'Église souscrira éventuellement au syndicalisme ouvrier, même si ce sera d'abord en tant que formule de pis-aller faute de pouvoir former immédiatement des corporations professionnelles plus conformes au modèle promu dans *Humanum Genus* et *Rerum Novarum*. Après la crise des années 1870, une nouvelle récession frappe les années 1907 et 1908. Montréal est alors réputée des plus insalubres. Au triste palmarès de la mortalité infantile elle occupe le second rang juste après Calcutta⁶³⁵. En ce début de siècle, la sécurité d'emploi est inexistante et les salaires couvrent à peine les nécessités de subsistance. Les grèves sont fréquentes. À Montréal seulement on en dénombre 287 entre 1901 et 1921.

Après avoir combattu le syndicalisme depuis son apparition, l'Église catholique canadienne modifie son approche, avec un peu de retard, en s'inspirant de l'Encyclique *Rerum Novarum* de 1891. L'Église s'efforcera de récupérer les forces vives du syndicalisme avec sa propre doctrine sociale selon laquelle les inégalités sociales et économiques sont naturelles et légitimes. Cet ordre est voulu par Dieu et sa préservation est affaire de morale. Les patrons ne doivent pas abuser de leurs employés de même que les ouvriers ne sauraient mettre en péril l'entreprise par des demandes exagérées.

Le révérend Arthur Saint-Pierre qui sera l'un des principaux animateurs de l'application de cette nouvelle doctrine sociale de l'Église au Québec dans la première moitié du XX^e siècle en exprime clairement la perspective:

À savoir : que la propriété privée est naturelle à l'homme; qu'il ne peut exister de société sans autorité; qu'un gouvernement d'hommes sans religion

⁶³⁵ Hélène Pelletier-Baillargeon, *Marie-Gérin-Lajoie, De mère en fille, la cause des femmes*, Boréal Express, Montréal, 1985, p. 30.

devient vite un groupement de brutes cherchant à se dévorer les uns les autres et que donc, la religion, l'autorité et la propriété sont des éléments essentiels au bonheur relatif que l'humanité peut goûter sur la terre⁶³⁶.

Le clergé ne rejette pas le syndicalisme mais cherche néanmoins à l'encadrer et à le modeler à son programme corporatiste.

Dès le début du siècle les évêques de Montréal et Québec acceptent d'arbitrer des conflits ouvriers. Ainsi le cardinal Bégin de Québec devient le médiateur de la grève de la chaussure à Québec en 1901, tandis que son vis-à-vis de Montréal, Mgr Bruchési s'occupe de la grève des employés de tramway en 1903 ainsi que de celle des plâtriers et charretiers deux années plus tard. À travers ces médiations, bien sûr, les évêques font œuvre pédagogique et incitent les syndiqués à souscrire aux principes de la doctrine sociale de l'Église : conciliation entre les classes, nationalisme, confessionnalisme et direction spirituelle du syndicat par un aumônier.

Par la suite le clergé s'engagera résolument dans la formation de syndicats. Le premier est fondé en 1907 à Chicoutimi et 1914 on verra dans la même région apparaître un premier regroupement syndical catholique, la Fédération ouvrière mutuelle du Nord. Le mouvement essaimera ensuite dans les régions de Hull, Trois-Rivières, Montréal et Thetford. Ce nouvel intérêt du clergé pour le sort de la classe ouvrière n'est pas étranger au contexte général de l'époque. D'abord l'emploi industriel et conséquemment le syndicalisme connaît un fort développement en ce début de siècle, lequel essor sera cependant freiné au cours de la période de guerre de 1914 à 1917. Or ce syndicalisme, nous l'avons vu, est largement dominé par les unions « neutres » américaines qui promeuvent l'éducation gratuite et l'étatisation de différents services publics, cela à l'encontre des intérêts et de l'idéologie du clergé

⁶³⁶ Arthur Saint-Pierre, *Questions et œuvres sociales de chez-nous*, L'École sociale populaire, Montréal, 1914, p. 251.

catholique. De plus ces idées socialistes débordent du champ du travail pour se déployer sur le terrain de la politique électorale où l'on voit apparaître un Parti ouvrier. De nouvelles structures d'encadrement, plus proches des nouveaux besoins du peuple, menacent de prendre le relais des confréries pieuses, des liges antialcooliques et des associations de charité.

Mais le syndicalisme catholique tente d'abord de se déployer à une époque où la conjoncture économique lui est nettement défavorable. Les années 1910 à 1917 sont difficiles et les effectifs syndicaux, toutes allégeances confondues, sont en décélération. Cette situation force une réflexion fructueuse chez les animateurs sociaux du clergé. À l'invitation de l'École sociale populaire, les évêques du Québec suscitent la mise sur pied de cercles d'études dans chacun des diocèses à partir de 1918. La formule était éprouvée depuis 1915 avec le Cercle ouvrier de Québec. Il s'agissait de réunir la crème des militants syndicaux catholiques et de les former à la doctrine sociale de l'Église. Ainsi plutôt que d'entreprendre de front la conquête des syndicats « neutres », l'Église s'attache à former des militants qui, de l'intérieur, vont travailler à l'affiliation des syndicats existants au mouvement catholique ou, le cas échéant, au recrutement de membres prêts à quitter leur syndicat pour en former un nouveau d'obédience catholique. Lors de la fondation de la Confédération des Travailleurs catholiques du Canada (CTCC) en 1921, elle regroupera près du quart des effectifs syndicaux de la province.

6.9 Les associations féminines

Avant la fin du XIX^e siècle les activités associatives des femmes étaient surtout philanthropiques ou caritatives. Il s'agissait de groupes de Dames patronnesses ou de charité qui, surtout sur une base locale et confessionnelle, collectaient des fonds pour les redistribuer aux pauvres sous formes de dons ou de services. Mais vers le dernier quart du siècle, au Canada anglais, des groupes de

femmes commencent à promouvoir une organisation plus large, de dimension nationale et qui pourrait les réunir par delà leurs appartenances religieuses. Le *National Council of Women of Canada* (NCWC) qui est fondé à Toronto le 27 octobre 1893 réalise cette aspiration⁶³⁷. Le NCWC est une filiale d'une organisation anglaise qui a été importée ici par Lady Aberdeen, l'épouse du gouverneur général du Canada à l'époque. Très rapidement, le 30 novembre suivant, une section montréalaise est formée sous le nom de *Montreal Local Council of Women*. Quelques dames francophones s'y joindront, à titre individuel. Il s'agit de bourgeoises comme Caroline Béique, Joséphine Marchand-Dandurand, Marie Lacoste Gérin-Lajoie ou Marguerite Thibaudeau. Pour la plupart, elles sont issues de familles influentes et souvent de tradition politique libérales⁶³⁸.

Elles sont animées par ces idées selon lesquelles, tous devraient avoir des droits égaux, en même temps qu'elles soutiennent que la division naturelle des sexes impose des fonctions biologiques et sociales différentes mais complémentaires entre les genres. Ainsi il découlerait naturellement de la fonction maternelle des responsabilités comme veiller à l'éducation des enfants, promouvoir la moralité ou la santé, autant de questions qui, à la ville et dans une société industrialisée, débordent de plus en plus sur la place publique.

⁶³⁷ Au premier congrès annuel de la nouvelle association, sa présidente insiste sur cette approche pluraliste: "In her opening remarks to the conference in 1894, [Lady Aberdeen] began her speech by emphasizing the common religious faith of those present. 'We represent here different creeds, different churches, different races, different views and schools of thought,' she said, 'but we are all children of the same Father and we have a right to approach Him in the way which we feel would be most real and true, remembering that God is a spirit and they who approach Him must approach Him in spirit and truth'. She went on to say, 'therefore I think that our Executive is right in inviting this National Council this morning to commend themselves and their work to our Heavenly Father in silent prayer.' By this action Lady Aberdeen made possible the continued affiliation of Jewish and Roman Catholic women." Naomi E.S. Griffiths, *The Splendid Vision: Centennial history of the national Council of Women of Canada 1893-1993*, Carleton University Press Ottawa, 1993, p. 28.

⁶³⁸Yvan Lamonde, 2004, *op. cit.*, p. 91.

L'évolution de la condition féminine dans la période transition du XIX^e au XX^e siècle nous apparaît prendre la forme d'un mouvement de ressac. Dans un premier temps, les avancées de l'industrialisation divisent plus nettement la sphère privée de celle du public. La femme est donc refoulée à la maison dans le monde des langes, de la soupe et de la prière du soir tandis que l'homme est confiné à l'usine. Mais en même temps ce retrait laisse sur la place publique des personnages et des problèmes qui, autrefois étaient souvent pris en charge par ces femmes mères de famille ou sinon confiés aux solidarités traditionnelles. À la fin du XIX^e siècle, l'idiot de la famille ou le fou du village se retrouvent souvent à la ville, sans logis et mendiants. De plus, à la ville on ne reconnaît plus aussi facilement au curé de la paroisse les rôles d'identifier et de châtier les mauvais sujets⁶³⁹. Entre le privé et le public apparaît de plus en plus un espace non balisé dans lequel peut se déployer l'identité sociale des femmes. Et elles trouvent à le faire sans rompre avec la tradition mais plutôt en l'utilisant comme légitimation à des activités qui, *volens nolens*, les conduiront à s'en émanciper.

La situation de la fin de ce XIX^e siècle est propice à la formation de mouvements sociaux. Les problèmes de pauvreté ont pris une telle ampleur qu'il devient difficile de s'en tenir à la thèse de la faiblesse morale pour les expliquer et les combattre. L'exode des ruraux vers les villes crée un marché de l'emploi favorable à une industrie qui utilise des ouvriers non qualifiés en ne leur offrant que des salaires de misère. Les femmes et les enfants se retrouvent de plus en plus en usine pour compléter ce revenu insuffisant à la survie de la famille. En plus, l'absence de protection sociale et économique en cas d'accident ou de perte d'emploi condamne

⁶³⁹ René Hardy, 1999, *op. cit.*, p. 187 : « Par contre [le refus des individus à accepter l'arbitrage de leur curé sur des questions d'ordre public], la résistance des groupes est plus grave et conduit parfois à des divisions profondes : que des individus se cotisent pour payer le cautionnement de prostituées et de tenanciers de débits clandestins d'alcool emprisonnés à la suite de l'intervention du curé, ou que ce dernier soit incapable de recruter des témoins dans une accusation d'adultère qu'il veut porter, ces exemples illustrent bien le désaveu d'une partie des paroissiens ».

souvent les ouvriers à recourir à la charité pour faire face à ces fréquents aléas. La ville est malsaine, les maladies contagieuses s'y répandent allègrement en l'absence de mesures d'hygiène. On dit que le taux de mortalité infantile y est l'un des pires au monde⁶⁴⁰. Toute cette pauvreté gêne et il devient évident pour ces femmes réformistes que l'action philanthropique doit être réorganisée et adaptée au XX^e siècle : « Before this Society was formed [i.e, la Charity Organization Society en 1899], Montreal was called the Naples of Canada, and I remember thirteen men-beggars coming to my door in a single day ! But the spirit of this society is constructive before it is repressive »⁶⁴¹. Enfin, il faut aussi se rappeler que depuis 1840 au Québec, le clergé et ses congrégations occupent pratiquement tout le champ social de la charité, de l'éducation et de la santé. À telle enseigne que les femmes laïques ne peuvent y trouver que des fonctions subalternes et peu valorisantes. Les nouvelles associations « neutres » se présentent donc comme des alternatives intéressantes pour leur permettre de développer leur sociabilité et pour exercer une influence plus marquante sur la société globale.

Le *Montreal Local Council of Women* fait partie de cette mouvance. C'est une fédération non confessionnelle d'une vingtaine de groupes locaux. La participation canadienne française se limite cependant à des adhésions individuelles puisque le clergé refuse aux associations catholiques le droit de s'affilier à cette fédération parce que bien que se disant neutre, elle serait largement dominée par les protestantes. Néanmoins quelques Canadiennes françaises y feront leurs classes pour ensuite fonder les premières associations féminines francophones, laïques et non

⁶⁴⁰Pierre Poulin, 1990 *op. cit.*, p. 17-27; Hélène Pelletier-Baillargeon, 1985, *op. cit.*, p. 30.

⁶⁴¹ Lady Julia Drummond (1851-1942), cité dans Yolande Pinard, « Les débuts du mouvement des femmes », tiré de Marie Lavigne, et Yolande Pinard, *Les femmes dans la société québécoise*, Boréal Express, Montréal, 1977, p. 61-87 et p. 78. Elle fut la première présidente du MCLW et elle a participé à la fondation et à l'organisation de plusieurs autres associations comme la *Charity Organization Society*, Le *Comité provincial pour le suffrage féminin*, le *Victorian Order of Nurses* et le *Women's Canadian Club*. Sabine Hilairet, *Montreal Local Council of Women* [En ligne] <http://www.er.uqam.ca/nobel/m140644/index.htm>

exclusivement caritatives au Québec. Ce seront les Dames patronnesses de la SSJB de Montréal en 1902 qui formeront par la suite la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste en 1907. À l'assemblée générale de la SSJB du 9 mars 1911, un amendement aux règlements de l'association reconnaîtra l'indépendance de la Fédération : « Elle fera elle-même ses règlements et administrera ses affaires, à la seule condition de respecter la charte et le but de l'Association »⁶⁴².

Entre-temps au MLCW on s'intéresse à l'hygiène publique et à la santé, mais aussi à la délinquance, à la moralité, à la santé mentale (on dit alors la faiblesse d'esprit) ainsi qu'à l'éducation des jeunes files et des femmes. Au compte des réalisations de l'association on peut verser la tenue de conférences sur les questions d'hygiène et dont la première en 1896, réunissait déjà un public de 800 femmes. La même année Lady Drummond pouvait se vanter d'avoir obtenu de la ville de Montréal l'ouverture d'un premier bain public. Toujours en 1896, se tenait à Montréal la première séance française du Congrès annuel de la NCWC. Le succès populaire connu par l'événement fut quand même moindre qu'il ne le l'avait été les années précédentes lors de sa tenue à Ottawa ou à Toronto. Le refus du clergé d'y déléguer un prêtre et celui de l'Université Laval de Montréal de prêter ses locaux pour accueillir le congrès ont certainement contribué à décourager une bonne part du public sensible à ces désaveux assez clairs de leurs pasteurs. L'événement dut être refoulé dans une salle de high school. On ressent la même fermeture au concours littéraire que l'association lance pour développer le goût artistique chez les femmes. Plusieurs journaux auraient refusé d'en faire la publicité pour marquer leur désapprobation à l'égard de la MLCW. Par la suite, la MLCW est néanmoins demeurée très active. On lui doit la mise sur pied d'un premier dépôt de lait non contaminé à l'intention des mères de jeunes nourrissons, en 1901. Un tel dispositif sera bientôt installé dans l'Est de la ville à l'intention des familles canadiennes

⁶⁴² Robert Rumilly, Robert, 1975, *op. cit.*, p. 219.

françaises démunies. En plus, la MLCW dispensera des cours bilingues, des conférences sur l'hygiène publique et distribuera des brochures d'information. L'association réussira aussi à amener les pouvoirs publics à prendre des mesures permanentes pour assurer une meilleure sécurité et une meilleure hygiène dans divers établissements publics comme les écoles, les usines ou les prisons.

Lorsqu'en 1902 madame Caroline Béique⁶⁴³ appelle à la fondation des Dames patronnesses de la SSJB c'est pour venir au secours de la Société Saint-Jean Baptiste qui est en déficit à cause des coûts de la construction du Monument national. Madame Béique convoque plus d'une vingtaine de femmes qui, comme elle, sont pour la plupart des épouses de membres de la SSJB et déjà actives dans différents groupes philanthropiques féminins. Elle harangue ces femmes réunies pour l'assemblée de fondation des Dames patronnesses de la SSJB, il s'agit, dit-elle, de maintenant se mobiliser « pour le succès d'une œuvre d'un genre tout différent de celles qui vous ont préoccupées jusqu'ici »⁶⁴⁴. Elle les convie à assurer par leurs efforts la pérennité de la SSJB qui défend les droits des Canadiens-français et qui travaille au développement de leur culture nationale et à son prestige. Elle souligne en particulier l'intérêt de permettre à cette Société de poursuivre la dispense de cours gratuits qui ont pour effet de relever la compétence de la main d'œuvre canadienne française. Elle signale que si les concitoyens anglophones peuvent compter sur le soutien de millionnaires pour financer leurs institutions, les francophones ne peuvent eux que

⁶⁴³ Caroline Béique (1852-1946) était la fille de Louis Antoine Dessaulles qui fut un libéral radical notoire, membre des *Frères Chasseurs* en 1838, puis de l'*Institut canadien* par la suite. Il était aussi le neveu de Louis-Joseph Papineau. Madame Béique était l'épouse de l'avocat et financier Frédéric-Ligori Béique qui fut sénateur libéral à partir de 1902 et président de la SSJB entre 1899 et 1905. Madame Béique sera l'une des fondatrices de l'*École ménagère de Montréal* en 1904. Elle deviendra membre du bureau présidentiel du MLCW de 1906 à 1908. Elle sera la première présidente de la *Fédération nationale de Saint-Jean Baptiste* en 1907. Elle sera aussi présidente du *Club des femmes libérales du Canada*, membre de la *Société des concerts symphoniques* de Montréal et mère de dix enfants.

⁶⁴⁴ Madame F.-L. Béique, *Quatre-vingts ans de souvenirs Histoire d'une famille*, Éditions Bernard Valiquette- Les Éditions de l'Action Canadienne-Française, Montréal, 1939, p. 226.

compter sur leur nombre. Dans son autobiographie elle évoque qu'elle avait déjà en tête à cette époque de créer une organisation permanente des femmes francophones qui à l'instar de leurs consœurs anglaises pourraient ainsi bénéficier d'un véhicule pour faire valoir leurs préoccupations auprès des gouvernements municipaux, provinciaux et fédéral. C'est précisément pour agir en toute indépendance et pour faire valoir les revendications nationales des Canadiennes françaises que madame Béique proposera la création d'une organisation indépendante du Local Council. Elle contourne l'opposition du clergé, en invoquant des arguments nationalistes et en assurant que son éventuelle fédération sera catholique et française et donc à l'épreuve du prosélytisme protestant. Elle prévoit néanmoins que des actions concertées seront possibles avec les consœurs anglophones « dans les cas de portée générale ».

Les femmes du Comité provisoire d'organisation de la fédération des sociétés de femmes canadiennes françaises et catholiques réussiront ainsi à faire endosser leur projet par l'évêque de Montréal, Mgr Bruchési, en 1906. Il présidera même l'année suivante, le premier Congrès de la Fédération nationale Saint-Jean Baptiste. Il y déléguera aussi un aumônier. En dépit de cette présence d'un religieux, la nouvelle fédération poursuit des objectifs semblables à ceux du MLCW et adopte aussi un même style de travail⁶⁴⁵. La Fédération comptera une vingtaine d'associations et quelques milliers de membres répartis en trois groupes, les organismes d'éducation, les organismes sociaux et les organismes philanthropiques.

L'École ménagère qui fait partie des œuvres d'éducation fut fondée en 1904 par madame Béique et quelques compagnes. Elles ont quand même associées à leur action un groupe d'hommes issus de la société mère pour y jouer le rôle très traditionnel de responsables de l'organisation financière. Ils prennent le nom de

⁶⁴⁵ Marie Lavigne, Yolande Pinard, Jennifer Stoddard, « La Fédération Saint-Jean-Baptiste et les revendications féministes au début du 20^e siècle » tiré de Marie Lavigne et Yolande Pinard, *Les femmes dans la société québécoise*, Boréal Express, Montréal, 1977, p. 89-108.

« Comité des messieurs ». Pour tout le reste il y a le « Comité des Dames ». Au début, l'école a deux « maîtresses », Mademoiselle Anctil et Marie-Gérin-Lajoie qui est la fille de la cofondatrice de la Fédération, Madame Marie Lacoste Gérin-Lajoie. En 1906 la Fédération les dépêche à Paris pour y chercher une formation pertinente à leurs nouvelles fonctions. « Dans la pensée des Dames du Comité [écrit Caroline Béique], il ne s'agissait pas de fonder simplement des cours de cuisine ou de coupe et couture. Nous désirions surtout une formation postscolaire qui tendrait vers une amélioration des conditions de la vie de famille [...] »⁶⁴⁶. Les cours offerts sont variés et choisis avec un souci évident de faire pénétrer les connaissances scientifiques modernes dans la vie domestique du Canada-français. Ces cours portent sur l'hygiène, l'alimentation, la santé, les soins aux enfants, la comptabilité domestique et l'éducation physique. Ils sont animés par des professionnels recrutés pour la plupart à la SSJB. L'aumônier de l'École offre, quant à lui, des cours d'apologétique et de morale. Ce menu est parfois complété par de grandes conférences comme celles de Benjamin Sulte sur l'histoire des canadiens-français ou celles de l'abbé Curotte à propos des dangers du modernisme. Il est curieux de voir ainsi se juxtaposer en un même lieu la défense du cléricalisme aux propos d'un certain Sulte réputé libéral un peu sulfureux⁶⁴⁷. Selon Madame Béique, une centaine de personnes fréquentaient l'École ménagère à toutes les semaines dès sa première année d'activités.

Du côté des œuvres sociales on notera surtout les associations professionnelles de jeunes femmes que la Fédération mettra sur pied sous l'initiative de Marie Lacoste

⁶⁴⁶ F. L. Béique, 1939, *op. cit.*, p. 245-246; Lavigne, Pinard, et Stoddard, *Ibid.*, p. 103.

⁶⁴⁷ Benjamin Sulte, en effet, dans son histoire des Canadiens-français en huit volumes est « *Influencé par le courant réaliste, il adopte une position critique à l'égard de ses sources et ne conforte pas l'opinion alors reçue de ses devanciers, qui exaltent le rôle des communautés religieuses sous le Régime français. Son histoire soulève bien des polémiques, justement en raison de l'image peu flatteuse que l'auteur donne des jésuites et du premier évêque de Québec, Mgr François de Laval. Sulte acquiert ainsi une réputation d'historien aux idées libérales.* », Article « Benjamin Sulte » du *Dictionnaire Biographique du Canada en ligne*, par Hélène Marcotte, Université Laval/Université de Toronto 2004, [En ligne]

<http://www.biographi.ca/FR/ShowBio.asp?BioId=42005&query=Benjamin%20AND%20Sulte>

Gérin Lajoie à partir de 1907. Selon Caroline Béique⁶⁴⁸, l'intention de la fédération était de soustraire ces jeunes travailleuses à l'influence socialiste et athée que pourraient exercer sur elles les syndicalistes neutres et internationaux. Ainsi naissent les associations professionnelles des employées de bureaux, de magasins, de la téléphonie, des manufactures, puis des femmes d'affaires. L'idéologie maîtresse est celle du catholicisme social. Conformément au programme corporatiste, il s'agit de défendre les intérêts des travailleuses dans la bonne entente avec les patrons. Ainsi :

Mme Albert Dupuis, épouse du propriétaire de Dupuis Frères, préside le comité des Dames patronnesses de l'Association professionnelle des employées de magasins, alors que Mme Damien Rolland, épouse du président de l'Association des manufacturiers canadiens, assume la direction de celui de l'Association professionnelle des employées de manufacture⁶⁴⁹.

On note aussi que le recrutement s'effectue principalement auprès des contremaîtresses des entreprises. Ces associations organisent des cours d'arts ménagers et de formation professionnelle pour leurs membres. On y met sur pied des fonds de secours pour compenser les salaires perdus en cas de maladie. Leurs activités concernent aussi la promotion du respect des congés lors des fêtes religieuses, l'éclairage adéquat des salles de travail en usine ou la réduction des heures d'ouverture des magasins en soirée. Sur ce dernier point on notera que l'Association des employées de magasins s'oppose à celle des femmes d'affaires. Cela illustre la difficulté du compromis prescrit par la doctrine sociale de l'Église et que promeut la Fédération à travers la création de ses associations. Elles s'étioleront à partir des années 1920 alors que les travailleuses catholiques rejoindront plutôt les syndicats. De 1908 à 1911 la Fédération a aussi regroupé une Association des aides ménagères dont le but était de recruter et de former adéquatement du personnel domestique en lui offrant des cours d'art ménager. Dans ce cas, il ne peut être plus

⁶⁴⁸ L. F. Béique, *op. cit.*, p. 231.

⁶⁴⁹ Marie Lavigne, Yolande Pinard, Jennifer Stoddard, 1977, *op. cit.*, p. 103.

clair que l'intention philanthropique des dames de la Fédération n'était pas tout à fait désintéressée.

La question du vote des femmes a aussi préoccupé la Fédération. Déjà en 1902, Madame Lacoste Gérin-Lajoie avait fait campagne pour la préservation du droit des femmes propriétaires à voter à Montréal pour l'élection de 1904. Près 5000 femmes étaient concernées. Ensuite, en 1917, le gouvernement fédéral décide d'accorder le droit de votes aux femmes apparentées à des soldats mobilisés. À la Fédération on dénonce la loi parce qu'elle, tradition oblige, double le droit de vote des conscrits plus qu'elle ne permet aux femmes d'influer réellement sur les politiques canadiennes. De son côté, Caroline Béique se joint au Club des femmes libérales de Montréal avec lequel elle tente de « faire sortir le vote féminin » pour précisément contrer l'impact du vote d'outre-mer des militaires qui est réparti non pas selon les comtés d'origines des électeurs mais au bon vouloir du gouvernement.

La Fédération a donné naissance à de nombreuses autres œuvres de type philanthropique. Nous avons déjà noté qu'elle s'était jointe à la lutte antialcoolique. Elle le fera cependant avec le souci de documenter l'intervention sociale. En effet, son action s'appuie d'abord sur une enquête qui permet de recenser les 600 buvettes de l'Est de la ville. Le MCLW s'associera à ce geste en complétant la recension pour ce qu'il en était de la partie Ouest et anglophone de Montréal. Le modèle à venir de l'action catholique spécialisée « voir, juger et agir » est là aussi comme à l'ACJC ou dans les sociétés d'économie sociale déjà en germe.

Comme la MCLW, la Fédération se préoccupe de la petite enfance et forme plusieurs comités de « La goutte de lait » en association avec l'hôpital de Sainte Justine. En 1909, elle initie l'œuvre de l'assistance maternelle qui s'adresse aux femmes qui, sans être indigentes, n'ont pas les moyens de se payer l'aide nécessaire pour assurer leurs relevailles après l'accouchement. La Fédération participe à de

nombreuses campagnes et activités pour lutter contre les maladies contagieuses et initier la population aux techniques modernes de l'hygiène.

Parmi les premières associations féminines d'importance il faut certainement compter aussi avec les Cercles de fermières. Le ministère de l'agriculture encadre l'activité de ces Cercles et sa direction sera d'ailleurs inscrite dans les Statuts généraux de 1922. Du premier Cercle établi à Chicoutimi en 1915 naîtra tout un réseau. En 1919, le premier Congrès général des Cercles de fermières peut déjà convoquer 23 associations locales francophones qui regroupent un effectif de plus 1 750 membres⁶⁵⁰. Le gouvernement en supporte la création dans le but de réduire l'exode rural et d'introduire par leur entremise de nouvelles techniques agricoles et artisanales propres à améliorer la vie sur les fermes: apiculture, aviculture, horticulture, tissage, tricot, coupe de vêtements, etc. L'État verse des octrois pour financer diverses activités comme la tenue de cours et de conférences, les visites de spécialistes en région ou l'achat de fournitures utiles à l'expérimentation de nouvelles techniques. Les Cercles s'adressent exclusivement aux fermières, mais à l'occasion les spécialistes invités peuvent être mandatés pour influencer les maris. C'est du moins la tactique adoptée par le « comité des industries domestiques » qui au début des années vingt s'intéressait aux industries du rouet et du métier et qui sollicitèrent la visites de spécialistes en région afin de « convaincre les maris des avantages d'une sélection de leur troupeau »⁶⁵¹.

Le modèle des Cercles de Fermières était déjà en œuvre en Belgique et en Ontario mais avant même qu'il ne le soit au Québec, une figure de proue de la doctrine sociale de l'Église catholique canadienne, Arthur Saint-Pierre, annonçait déjà que, pour souhaitable que serait l'implantation de telles associations, il serait

⁶⁵⁰Yvonne Riolland Morissette, *Le passé conjugué au présent, Cercles de fermières du Québec historique 1915-1980*, Les Éditions Pénélope, Montréal, 1980.

⁶⁵¹*Ibid.*, p. 65.

quand même préférable qu'elles échappent ici à la tutelle de l'État⁶⁵². Dans la perspective catholique, en effet, les associations privées ou « corps intermédiaires » devaient servir de rempart contre une emprise croissante de l'État sur la vie sociale. La prétention de l'Église est alors qu'il n'est pas du ressort de l'État de se mêler de la vie associative. Pour celle-ci les associations civiles ou « intermédiaires » servent précisément à prémunir la société contre les dérapages de la modernité. L'encadrement des Cercles, par l'État était donc pressenti par les clercs comme un pas vers l'endoctrinement des femmes et l'inféodation de leurs préoccupations aux intérêts des gouvernements. Tel n'est pas le point de vue d'une mémorialiste du mouvement selon laquelle :

Encadrés par des organismes ministériels, les Cercles de fermières ont au cours des années acquis leur autonomie, leurs représentantes parlent en leur nom et défendent leurs positions aussi bien sur le plan des idées que celui de l'action⁶⁵³.

Au début l'Église acceptera tout de même de reconnaître ces nouvelles associations et d'y désigner des aumôniers. Mais éventuellement, vers la fin des années trente elle suscitera la création d'associations concurrentes pour colmater cette brèche dans sa couverture autrement quasi complète du monde associatif québécois⁶⁵⁴.

⁶⁵² Arthur Saint-Pierre, « Les cercles de fermières » dans *Questions et œuvres sociales de chez-nous*, L'École Sociale Populaire, Montréal, 1914. Le R. P. Saint-Pierre fut secrétaire de la Fédération des *Ligues du Sacré-Cœur* de 1909 à 1911, puis ensuite secrétaire de l'École Sociale Populaire jusqu'en 1914. Il fut aussi à l'origine de *La Fédération ouvrière Catholique de Montréal* en 1914 et Supérieur de la Villa St-Martin.

⁶⁵³ Yvonne Riolland Morissette, 1980, *op. cit.*, p. 45-46.

⁶⁵⁴ Jocelyne Lamoureux, Michèle Gélinas et Kati Tari, *Femmes en mouvement Trajectoires de l'Association féminine d'éducation et d'action sociale, AFÉAS, 1966-1991*, Boréal, 1993.

Micheline Dumont dans une polémique avec sa collègue historienne Yolande Cohen⁶⁵⁵, insiste pour bien démarquer les contributions de la Fédération et des Cercles. Le premier groupe s'inscrirait comme précurseur légitime du féminisme québécois puisque, comme nous l'avons vu, plusieurs de ses interventions visaient clairement l'égalité des droits : le droit au suffrage pour les femmes; la réforme du code civil, le droit à l'instruction supérieure, l'accès à la pratique des professions et la protection au travail. Néanmoins, elles se réclamaient d'un féminisme catholique que l'Évêque Bruchési qualifiait de « *bon féminisme* », c'est-à-dire exempt des revendications du « mauvais féminisme » comme celles de l'émancipation de la femme, de la conquête de ses droits méconnus ou d'un accès égal à celui des hommes aux charges, fonctions publiques et professions⁶⁵⁶. Marie Gérin-Lajoie, la fille de la cofondatrice de la Fédération nuance cette définition très restreinte du féminisme catholique pour y introduire un espace d'émancipation légitime:

Au féminisme libéral qui prône le divorce, la limitation des naissances, l'organisation individualiste de la vie et la licence sous toutes ces formes, elle [l'Église] oppose le féminisme chrétien, qui veut obtenir pour la femme certains droits, mais en vue de l'accomplissement intégral de ses devoirs⁶⁵⁷.

Les Cercles des fermières quant à eux, se seraient toujours prononcés contre le droit de vote des femmes, contre la révision du code civil en faveur des épouses et de manière générale contre le féminisme. On ne saurait donc y voir un ancêtre du

⁶⁵⁵ Micheline Dumont, « Du féminin au féminisme : l'exemple québécois reconsidéré », et Yolande Cohen, « La critique et ses dessous », tous deux dans *CLIO*, No 6, 1997, [En Ligne] <http://clio.revues.org/>

⁶⁵⁶ Paul-André Linteau, René Durocher, Jean-Claude Robert, *Histoire du Québec contemporain De la Confédération à la crise*, Les Éditions du Boréal express, 1979, p. 512

⁶⁵⁷ Karine Hébert, « Une organisation maternaliste au Québec La Fédération Nationale Saint-Jean Baptiste et la bataille pour le vote des femmes », *Revue d'Histoire de l'Amérique Française*, vol. 52, no 3 hiver 1999, p. 1-29, p. 9.

féminisme⁶⁵⁸. Mais la distance est courte. Madame Marie Lacoste Gérin-Lajoie, cofondatrice de la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste est invitée au premier congrès des Cercles de Fermières à Québec en 1919 pour y présenter sa Fédération aux congressistes. Une résolution est ensuite adoptée pour affilier les Cercles à la FNSJB. De plus, Mme Gérin-Lajoie est élue présidente honoraire du Conseil provincial des Cercles⁶⁵⁹. Pour Karine Hébert les deux groupes seraient plus adéquatement désignés par le concept de « maternalisme » en précisant que ce maternalisme est plus traditionaliste chez les dames des cercles : « [...] leur timide acceptation de l'extension des responsabilités maternelles des femmes à l'extérieur de leur foyer n'était pas, chez elles, synonyme d'une modification de leur statut social et juridique ni d'une redéfinition du rôle de l'État »⁶⁶⁰.

Mais par delà cette timidité que l'on découvre en après-coup et dont la FNSJB n'était d'ailleurs pas tout à fait indemne, il faut aussi reconnaître que tous ces groupes ont permis à des femmes de s'initier à l'action sociale, à parler en public, à élaborer et à appliquer des stratégies d'intervention et à s'organiser comme groupe social distinct mais en nécessaire interaction avec les autres. Yolande Cohen précise en conclusion au débat qu'il faut reconnaître « [...] que la modernisation du Québec s'est aussi faite avec des hommes et des femmes conservateurs »⁶⁶¹. Cette observation nous semble être valable aussi pour toutes les autres composantes du mouvement associatif de l'époque. Encore ici, nous pourrions reprendre l'expression de « fiction commode » pour comprendre comment l'imaginaire instituant d'une société par delà l'invocation de la tradition couvre parfois la mise en œuvre tacite de pratiques sociales novatrices.

⁶⁵⁸ Micheline Dumont, « Du féminin au féminisme : l'exemple québécois reconsidéré » et Yolande Cohen, Yolande « La critique et ses dessous », deux textes tirés de *CLIO*, No 6-1997 [En ligne] <http://clio.revues.org/>

⁶⁵⁹ Yvonne Morissette Riolland, 1980, *op. cit.*, p. 55-57.

⁶⁶⁰ Karine Hébert, 1999, *op. cit.*, p. 5.

⁶⁶¹ Yolande Cohen, 1997, *op. cit.*, Non paginé.

La position dominante de l'Église dans la société du Canada français de cette période est bien connue et en ce qui concerne plus précisément la vie associative elle s'exprime par un effort constant de récupérer et d'encadrer toutes les initiatives qui pourraient échapper à son contrôle hiérarchique. Avec Bourassa, l'idéologie nationaliste canadienne française se forge une mémoire glorieuse plutôt que de vaincus mais qui implique une certaine part d'intolérance dans la mesure où le peuple canadien français se présente à lui-même comme supérieurement moral. Qui plus est, une part des conservateurs catholiques tend à justifier ses campagnes nationalistes par les menaces imaginaires de complots juifs, socialistes et Francs-Maçons. Malgré ce caractère fantaisiste du discours dominant, son autorité est rarement ouvertement contestée. Sous cette apparente unanimité, la société canadienne française n'est cependant pas indemne des tensions qui font vibrer le reste du monde occidental. Ce que récupère l'Église et qu'elle tente de maintenir dans une perspective traditionnelle, les syndicats ouvriers et les mouvements d'émancipation des femmes et de la jeunesse sont néanmoins des mouvements typiquement modernes. L'idée même de créer un organe de diffusion de la doctrine sociale de l'Église avec L'École sociale populaire est un symptôme de modernisme en ce qu'il s'agit de proposer des modèles de réflexion et d'action sur le social.

CHAPITRE VII

QUAND LE MARGUILLIER PERDIT LA FOI, 1920-1960

Le péché du Marguillier, à ses propres yeux, ce n'était point de ne pas croire, mais de présenter à ses concitoyens une image fautive de lui-même. Il fallait enfin que quelqu'un sût qui il était, et le hasard m'a imposé d'être ce témoin⁶⁶².

La période que nous abordons dans ce chapitre va des années 20 aux années 60 du vingtième siècle ou du temps des années folles jusqu'à la révolution tranquille. Entre les deux il y aura la grande crise de 1929, le deuxième conflit mondial du siècle puis ensuite les débuts d'une croissance économique sans précédent que l'on désignera plus tard du nom des « Trente glorieuses »⁶⁶³. Mais l'après-guerre c'est aussi pour les Québécois la « Grande noirceur » qui pour eux précède la « Révolution tranquille », ce sont deux balises majeures de notre mémoire collective. À la fin de la seconde guerre mondiale, la société canadienne-française ne peut plus échapper à la question sociale que voulait résoudre *Rerum Novarum* celle « [...] de préciser avec justesse les droits et les devoirs qui règlent les relations des riches et des prolétaires, des capitalistes et des travailleurs »⁶⁶⁴. Le mouvement associatif, comme le marguillier de Laurendeau, paie encore son tribut à la tradition, mais il n'en est pas moins travaillé par des problèmes que celle-ci ne peut plus résoudre. Et c'est en s'attaquant à ces problèmes inédits, le plus souvent sous le couvert du déjà institué,

⁶⁶² André Laurendeau, « Une société intolérante qui force ses marguilliers à devenir athées... », tiré de *Ces choses qui nous arrivent Chroniques des années 1961-1966*, HMH, 1970, Montréal, p. 197-201, p. 200.

⁶⁶³ Jean Fourastié, *Les trente glorieuses*, Fayard, Paris, 1979.

⁶⁶⁴ Texte de l'encyclique de Léon XIII reproduit dans; Chanoine P. Tiberghien, 1936, *op. cit.*, p. 6.

qu'il fera nécessairement appel à l'imaginaire instituant et à la remise en cause du déjà là.

7.1 De la grande crise à la Seconde guerre mondiale : Le Canada français à l'heure de l'Occident

Des années vingt aux années soixante se déploient les « mass-médias », la grande presse, la radio, les « vues animées » et éventuellement la télévision qui diffusent largement au Québec l'image d'une modernité à l'américaine, version locale de l'« *American dream* »⁶⁶⁵ Cette influence est renforcée en partie au Québec par le retour de milliers de Canadiens français qui, s'étant installés depuis quelques années aux États-Unis, reviennent au pays chassés par la crise économique qui perdure de la fin des années vingt jusqu'au début de la seconde guerre mondiale⁶⁶⁶. Cette crise fragilise la représentation de la société Canadienne française en tant que société paysanne auto-suffisante et qui, protégée par son mode de vie et sa religion serait indemne des conflits de classes et des autres bouleversements qui affectent le reste du monde. Cette bulle imaginaire éclate sous la pression du réel, ici aussi l'ordre social

⁶⁶⁵ L'expression a été créée par James Truslow Adams (1878-1949) un ancien banquier devenu historien populaire. Elle apparaît pour la première fois dans son ouvrage de 1931, *The Epic of America*. Son éditeur avait refusé d'en faire le titre du volume pensant que l'Américain moyen aurait refusé de payer pour acheter un rêve. Or, bien au contraire, l'expression *American Dream* est passée rapidement dans le langage populaire et cela sans doute parce que ce rêve présenté comme inaugural des États-Unis. C'est le rêve d'un pays où la vie sera meilleure, plus pleine et plus riche et où chacun pourra s'accomplir selon ses talents. Il donnait sens aux affres que subissaient les Américains au plus fort de la grande crise : Bernard Vincent, « "The American Dream": When was the phrase born? », *Sources*, Éditions Paradigme, Orléans, No 18, Printemps 2005, p. 81-94 ; Bernard Genton, « Le "rêve américain" : idéal-type ou slogan de circonstance », *Sources*, Éditions Paradigme, Orléans, No 18 Printemps 2005, p. 95-112 ; Régine Robin. *La mémoire saturée*, septembre 1998, p. 10 [En ligne] http://www.arts.mcgill.ca/PROGRAMS/RAICC/RAICC%20accueil_fichiers/MOSCOV98.html

⁶⁶⁶ Yves Roby, 2007, *op. cit.*, p. 51 ainsi que Yolande Lavoie qui précise que : « En 1931, le recensement canadien dénombre 55 550 immigrants d'origine ethnique française nés aux États-Unis. En 1941, ils sont 56 640, alors que le nombre des rapatriés nés au Québec se chiffre à 47 654 (il s'agit de personnes ayant résidé aux États-Unis un an ou plus). Il est fort possible qu'au total le reflux ait été plus important que ne le manifestent ces statistiques. », *L'Émigration des Québécois aux États-Unis de 1840 à 1930*, 1981, Éditeur officiel du Québec, Québec [En ligne] <http://www.cslf.gouv.qc.ca/publications/PubD101/D101ch4.html>;

peut être menacé par le chômage et la misère ainsi que par l'incapacité des pouvoirs publics à résoudre ces problèmes. Au cœur de la période le climat social était explosif. Au milieu des années trente, en effet :

Deux mille hommes, chassés de la campagne, errent, sans foyer dans les rues d'un Montréal inhospitalier. Les batailles de rue sont monnaie courante et les affrontements avec les forces de l'ordre au service de la propriété privée apparaissent au menu quotidien des désespérés⁶⁶⁷.

À la campagne la situation n'était pas vraiment plus rose. On y subissait aussi les effets de la crise. Les gouvernements encouragèrent de leurs subventions un nouveau mouvement de colonisation intérieure. On ouvrit ainsi 147 nouvelles paroisses entre 1930 et 1941. Mais il s'agissait plus de mesures pour nettoyer la ville des hordes de chômeurs qu'un plan bien concerté pour créer une industrie de l'agroalimentaire. Les deux tiers des nouveaux colons abandonnèrent d'ailleurs la terre pour trouver de l'emploi dans les mines, les forêts ou pour retourner en ville. Pour le temps de la crise, l'agriculture demeurait en stagnation. La chute des prix ne favorisait pas la nécessaire modernisation des équipements et par conséquent la masse des paysans pratiquait encore une agriculture de subsistance.

Le réseau des institutions de santé et d'assistance ne suffisait pas à combler les besoins gonflés par la pauvreté et la misère de la population qui n'était pas en mesure de se payer les services qui lui étaient nécessaires. Même les institutions charitables de l'Église catholique furent débordées et certaines communautés durent demander l'aide de l'État. Au début, les pouvoirs publics se refusaient à accorder de l'assistance aux personnes valides sans leur demander en échange un quelconque

⁶⁶⁷ Robert Lévesque et Robert Migner, *Les boss politiques à Montréal Camillien et les années vingt suivi de Camillien au goulag, cartographie du Houdisme*, Les éditions des Brûlés, Montréal, 1978, p. 119.

travail. C'était la période du pique et de la pelle⁶⁶⁸ qui perdurera au Canada jusqu'au milieu des années trente. Mais à l'usage on se rendait compte que ces travaux publics étaient souvent plus coûteux que le simple versement d'une allocation. À Montréal, de telles allocations sont versées par l'administration du secours direct à partir de 1932 jusqu'en 1936 alors que jusqu'à 100 000 Montréalais y sont inscrits. Au Québec à la même époque on compte aussi deux camps de travail, l'un dans la région du Mont-Tremblant et l'autre à Valcartier. On y expédie les chômeurs célibataires en vue de résorber les troubles sociaux que peuvent causer ces miséreux sans attache et qui, en quête de travail, voyagent partout au pays. La formule est cependant plus populaire dans le reste du Canada où on en a implanté une centaine. On peut supposer que c'est parce que l'éthique protestante du travail y est mieux enracinée qu'au Québec où «l'esprit du catholicisme» domine encore la culture globale.

L'autorité de l'Église catholique et de sa représentation de l'ordre social sont néanmoins confrontés par ces événements. Pour une part elle réagira sur le mode de la résistance, partant en campagne contre les nouvelles idées socialisantes, les modes «indécents», l'anglicisation ou l'exode rural. Mais elle sera aussi influencée, pour une autre part, par une nouvelle forme d'apostolat venu d'Europe, l'Action catholique spécialisée, qui plutôt que de tenter de maintenir en place des cadres sociaux périmés, s'efforcera d'impliquer les chrétiens et leurs valeurs fondamentales dans la construction d'une société nouvelle. L'adoption même partielle de cette nouvelle Action catholique spécialisée qui recrute et entraîne et mobilise par le bas des groupes particuliers de la société n'est certainement pas étrangère au fait que la gauche et le Parti communiste en particulier développaient des associations civiles «non partisans» pour la défense et la promotion des droits sociaux des femmes, des jeunes ou des immigrants. Même s'il s'agissait là d'une stratégie de recrutement pour

⁶⁶⁸ Selon l'expression de Dennis Guest dans, *The Emergence of social security in Canada*, Vancouver, University of British Columbia Press, 1980.

le Parti, il n'en reste pas moins que ces associations fondaient des pratiques civiques d'entraide qui se présentaient comme des alternatives à l'humiliation que comportaient les recours au secours direct ou à la charité des organismes religieux. De même, la nouvelle Action catholique spécialisée qui commence, elle aussi, à s'implanter au Canada français vers la fin des années vingt ne se limite plus aux campagnes de moralisation publiques pour combattre la pauvreté. Elle crée, elle aussi des organismes qui offrent des services concrets à leurs membres et qui présenteront parfois en leur nom des revendications publiques. En cette période de bouleversements, le Parti communiste tout autant que l'Église tentent de se présenter comme le gardien et l'interprète des significations sociales. Cela donne lieu à une nouvelle rivalité doctrinaire qui, comme jadis celle entre le clergé et les «rouges», exprime une crise profonde de l'identité du Canada français, sa particularité même est remise en question puisqu'il est, comme les autres nations, divisé en classes sociales aux intérêts divergents.

Du côté de l'administration politique au Québec la crise économique pose un défi de taille au gouvernement libéral du Premier ministre, Louis-Alexandre Taschereau. Déjà usé par trente années de pouvoir, il n'y trouvait pas de solution valable et fut bientôt talonné par des libéraux dissidents qui puisaient leur inspiration dans la doctrine sociale de l'Église, telle que présentée par l'École sociale populaire (ESP)⁶⁶⁹. Les dissidents libéraux alliés à des militants catholiques et nationalistes formèrent un nouveau parti politique. L'Action libérale nationale (ALN), voulait se démarquer d'une formation politique, le Parti libéral, qui avait acquis une réputation

⁶⁶⁹ Fondée en 1911, l'ESP apparaît, nous l'avons vu au chapitre précédent, comme une prise de contrôle par les Jésuites d'une association laïque, la *Société d'économie sociale de Montréal*. Elle intervient d'abord assez directement dans la formation de cercles d'études ouvriers et de syndicats. À partir de 1914 cependant, l'ESP se consacre exclusivement à la publication de brochures et à l'organisation des Semaines sociales du Canada. Il s'agit alors d'un petit groupe formé de quelques Jésuites mais qui sait quand même s'attirer la collaboration de plusieurs laïcs éminents. L'ESP deviendra l'*Institut social populaire* en 1950; Chantale Quesney, « Pour une politique de restauration familiale : une analyse du discours de l'École sociale populaire dans le Québec de l'entre-deux guerres », Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en histoire, mai 1998, UQAM.

de malhonnêteté et d'être un piètre défenseur des intérêts des Canadiens français du Québec auprès des autorités fédérales. L'ALN adopte un programme emprunté à L'ESP et nettement aligné sur le corporatisme social promu par Pie XI : « On y aborde la réforme morale, la restauration rurale, la question ouvrière, la lutte contre les trusts et finalement les réformes financières et politiques »⁶⁷⁰. L'occasion était belle puisque les conservateurs, par trop identifiés à la conscription de la Première guerre, n'arrivaient plus à se rallier les Canadiens français. Mais c'est néanmoins issu de leurs rangs que Maurice Duplessis, à coup de manœuvres politiques et en y débauchant des politiciens d'expérience et des organisateurs politiques, réussira à créer son nouveau parti l'Union nationale. L'ALN s'allia à ce parti, nouveau lui aussi mais déjà aguerri, aux élections de 1936. Après la victoire nombre de ses cadres s'y joindront définitivement. L'ALN devenu exsangue sera encore présente aux élections suivantes mais n'obtiendra que peu de votes et disparaîtra rapidement par la suite.

Le gouvernement de l'Union nationale dominera le paysage politique des années 1940 et 1950 et cette période sera plus tard réputée être celle de la « *Grande noirceur* ». On s'en souvient comme d'un temps où la société québécoise ployait sous le joug d'une alliance obscurantiste de la petite bourgeoisie traditionnelle et du clergé. Cette image est alimentée par les célèbres boutades du Premier ministre qui prétendait que le clergé lui « *mangeait dans la main* » et sans doute un peu aussi par les vétérans de la révolution tranquille qui s'en trouvent d'autant plus méritoires. Au travers cette « Grande noirceur », le seul gouvernement libéral élu au Québec, celui de Godbout au pouvoir de 1939 à 1944, laissera entrevoir la montée d'une nouvelle stratégie politique et économique qui rompt avec le conservatisme social et la politique économique du « laisser faire » de ses prédécesseurs. Le retour au pouvoir de Duplessis stoppera ces initiatives qui ne seront reprises et structurées que quinze

⁶⁷⁰ Gilles Routhier, 2004, *op. cit.*, p. 393.

années plus tard par la « *Révolution tranquille* ». Bref interlude donc, mais qui témoigne d'un bouillonnement social qui préluait cet *aggiornamento* laïc.

L'autre évènement international et marquant de ce deuxième quart du XX^e siècle est bien entendu le déclenchement de la Seconde guerre mondiale. Les associations nationalistes et catholiques y trouveront un nouveau motif de mobilisation, la lutte contre la conscription qu'ils assimilent encore une fois à l'inféodation des politiciens aux dictats impérialistes de l'Angleterre. En 1942 la guerre qui faisait rage en Europe laissait entrevoir la possibilité d'une victoire des forces de l'axe. Le gouvernement de Mackenzie King décida en effet d'organiser un plébiscite pour se dégager de sa promesse préalablement donnée de ne pas recourir à la conscription obligatoire au Canada. C'est alors que :

Les adhérents de l'Action libérale nationale reprennent du service, les collaborateurs de l'Action nationale, les membres des sections de la Société Saint-Jean-Baptiste, les initiés de l'Ordre de Jacques Cartier, bref tout ce que le Québec compte de mouvements nationalistes oublie ses divergences doctrinales et s'insère, d'une façon ou de l'autre, au sein de la Ligue⁶⁷¹.

Cette Ligue pour la défense du Canada organisa la campagne du Non et remporta un succès significatif au Québec. En effet, la conscription fut rejetée au Québec avec un taux de plus de 70% et plus de 80% des Canadiens français hors Québec votèrent de la même manière. Néanmoins, dans l'ensemble canadien le résultat fut favorable au gouvernement. De cette expérience naîtra un nouveau parti politique, le Bloc Populaire. En 1944 ce parti adopte un programme électoral qui est, comme ce le fut pour l'ALN, inspiré par l'ESP et de son nouveau Manifeste de février 1944, « *Pour un ordre meilleur* ». Selon Comeau⁶⁷² le Bloc se dégageait

⁶⁷¹ Paul-André Comeau, *Le Bloc populaire 1942-1948*, Éditions du Boréal, Montréal, 1998, p. 82.

⁶⁷² Paul-André Comeau, « Le Bloc populaire canadien » tiré de *Idéologies au Canada français 1940-1976*, T. III, Les presses de l'Université Laval, Dumont, Fernand; Hamelin, Jean et Montminy, Jean-Paul, dir., Québec, 1981, p. 120-152.

quand même silencieusement du corporatisme social pour se rallier à une perspective politique qui fait de l'État un levier économique et social d'importance. Cette idéologie politique s'était épuisée avec la fin de la crise pour être dépassé par une pensée sociale de l'Église plus informée de la sociologie et qui s'exprimera notamment par la mise sur pied des mouvements d'action catholique spécialisés.

Une autre innovation du Bloc est sa façon de faire des élections. Il mène des campagnes avec des bénévoles, plutôt qu'avec des travailleurs d'élection rémunérés. Il tient des assemblées de cuisine et non plus seulement de grands débats populaires. Son programme est très investi et dépasse de loin en envergure intellectuelle les plates-formes électorales des partis de l'époque qui se contentent de présenter des promesses plus ou moins articulées entre elles. Comme l'ALN son prédécesseur, le Bloc remporte un certain succès avec quatre élus, mais encore une fois les dirigeants de cette formation préfèrent s'allier à Duplessis contre les libéraux et dissolvent l'aile provinciale du parti plutôt que de risquer de favoriser l'adversaire principal, le Parti libéral du Québec.

La fin de la guerre provoquera une relance économique. La cessation des rationnements ouvrira un marché de consommation qui sera d'autant plus soutenu que les Québécois avaient accumulé un haut taux d'épargne pendant la période précédente. La reconstruction de l'Europe, puis la guerre en Corée contribueront à maintenir cette prospérité jusqu'à la fin des années 50. Entre 1945 et 1960 le salaire québécois moyen passait du simple au double. Selon la thèse connue de Bourque et Duchastel⁶⁷³ l'imposition de la «*Grande noirceur*» aurait permis en quelque sorte de tenir ensemble une société qui autrement aurait pu sous cette poussée formidable se déstabiliser complètement. En d'autres termes, la société instituée contenait avec ses anciens cadres les poussées instituantes qui pouvait surgir de certains secteurs

⁶⁷³ Gilles Bourque et Jules Duchastel, *Restons traditionnels et progressifs*, Boréal, Montréal, 1988.

sociaux. Les gouvernements, tant québécois que canadiens, profiteront de cet encadrement du social qui leur assurera une plus grande stabilité et la révolution à venir sera d'autant plus «tranquille» que lorsque s'installait le «nouveau régime», la population avait conservé un imaginaire valorisant le travail et la discipline comme conditions à l'accès aux biens de consommation⁶⁷⁴.

7.2 Le renouvellement du nationalisme, l'effritement d'un consensus

Un élément des plus marquants de l'époque en ce qui concerne la représentation de la société canadienne-français est la lente mais inéluctable érosion de l'association intime entre sa nationalité et sa religion. Au Québec la doctrine sociale de l'Église était appliquée par de nombreuses associations qui confondaient généralement la défense de leur foi avec celle de leur patrie. Or le nouveau message du Pape Pie XI livré dans son encyclique *Ubi arcano Dei consilio* de 1922 consiste précisément à dissocier ces deux combats⁶⁷⁵. Dans tous les pays, écrivait le Pape, les classes sociales se font la guerre. La fin du premier conflit mondial n'a pas véritablement mis un terme aux haines entre les peuples, et le nationalisme peut facilement devenir le prétexte à réveiller des conflits latents entre les États :

Cet amour même de sa patrie et de sa race, source puissante de multiples vertus d'actes d'héroïsme lorsqu'il est réglé par la loi chrétienne, n'en devient pas moins un germe d'injustice et d'iniquités nombreuses si, transgressant les règles de la justice et du droit, il dégénère en nationalisme immodéré⁶⁷⁶.

⁶⁷⁴ *Ibid*, p. 336-337.

⁶⁷⁵ Gabriel Clément, *Histoire de l'action catholique au Canada français*, Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, Fides, Montréal, 1972, p. 11.

⁶⁷⁶ Pie XI, Lettre encyclique *Ubi arcano Dei consilio*, aux patriarches, primats, archevêques, évêques et autres ordinaires en paix et communion avec le siège apostolique. De la paix du Christ dans le règne du Christ. 23 décembre 1922, [En ligne]

<http://membres.lycos.fr/lesbonstextes/pxiubiarcancodeiconsilio.htm>

Au Canada français cette interprétation doctrinale prend à rebours une représentation largement partagée de la doctrine sociale de l'Église. Bourassa, en bon ultramontain, accepte le verdict mais son autorité sur le camp nationaliste commence à s'effriter et cela notamment à cause de sa volte-face à propos de la participation des canadiens à la première grande guerre. La nouvelle figure montante est celle de Lionel A. Groulx. Il est le nouveau directeur de la *Revue canadienne L'Action française* (entre 1922 et 1928), organe de la Ligue de l'Action française⁶⁷⁷. L'abbé Groulx révisé l'interprétation que fait Bourassa de l'histoire canadienne. À son encontre, Groulx présente la conquête de 1760 comme une catastrophe qui est venu interrompre le dessein profond du peuple canadien-français. En vue de reprendre ce parcours et dans le contexte de l'affaiblissement relatif des grandes puissances de l'après-guerre, il envisage même avec son groupe la thèse indépendantiste⁶⁷⁸. Il ne le fera qu'une fois dans la publication annuelle « *Enquête de l'Action française* » intitulé *Notre avenir politique*. Auparavant et par la suite, il aura été résolument fédéraliste, bien que toujours partisan de la plus grande autonomie de la province⁶⁷⁹. Néanmoins ce sera suffisant pour permettre à Bourassa de faire l'amalgame entre le nationalisme de l'Action française de France gourmandée par l'encyclique papale et les jeunes « autonomistes » de l'association de Lionel Groulx.

Outre l'homonymie, il y a bien quelque parenté entre le mouvement français et celui du Canada. Nous avons précédemment signalé la visite du Comte de Mun en tant qu'ambassadeur de l'Action française « de France » au Congrès de l'ACJC de 1908. Groulx connaît d'autant mieux ce mouvement royaliste français dirigé par

⁶⁷⁷ Cette association est issue directement de la *Ligue des droits du français* formée en 1913. En 1917 elle lance la revue *L'Action française* et utilise ce nouveau nom pour l'ensemble de ses activités : Éditions, conférences, pèlerinages ou bibliothèque. L'association s'incorpore légalement sous ce nom en 1920. Rosaire Morin, « Les origines de l'action nationale », *L'action nationale*, vol. 90, no 4, avril 2000, p. 99-110.

⁶⁷⁸ Pomeyrols, Catherine, « Les intellectuels nationalistes québécois et la condamnation de l'Action Française », *Vingtième siècle, Revue d'histoire*, vol. 73, janvier-mars 2002, p. 83 - 98, p. 93.

⁶⁷⁹ Lucia Ferreti, 2003, *op. cit.*

Charles Maurras depuis 1899 qu'il en a fréquenté les membres lors de son séjour à Paris de 1922 à 1923: Halbwachs résume la philosophie politique du groupe français :

[Celle-ci] veut essentiellement être une sociologie scientifique, elle ne veut pas faire appel à la foi, mais à la science positive, [les maurassiens] prétendent que c'est la connaissance de la nature qui les incite à croire que la démocratie fait fausse route. [...] C'est la notion d'hérédité qui tient la place centrale dans la philosophie politique des néo-royalistes⁶⁸⁰.

Ce mépris du parlementarisme et de la démocratie, exacerbée chez Maurras, trouvait ici un certain écho, dans la mesure où les politiciens du Québec avaient la triste réputation de pratiquer la fraude électorale et le patronage de manière quasi institutionnelle et de toujours placer leurs intérêts et ceux de leur parti au-dessus de ceux de la province et du bien commun. L'appel de la race que veut faire entendre Groulx peut compter sur le ressentiment d'un peuple conquis envers son colonisateur, mais il s'agit surtout d'une référence nostalgique à l'ancien régime de la Nouvelle-France. Cette référence est aussi mythique en ce qu'elle réduit la lecture de l'histoire canadienne française à une recherche d'un programme originaire où la vocation agricole et missionnaire du peuple canadien français devient une nécessité naturelle car prescrite par sa génétique. Le terme de « race » accolé à tout le peuple canadien français selon l'usage ancien⁶⁸¹, lui confère de plus un titre collectif de noblesse qui n'est pas sans renflouer sa représentation sociale tout en l'encourageant à maintenir ses traditions.

À ces égards les idées défendues par la Ligue de l'Action française ne concordent pas avec celles du directeur du journal *Le Devoir*. Bourassa bien que

⁶⁸⁰ Maurice Halbwachs, « Le culte de la raison », Cours à la Sorbonne en 1938. *Les cahiers de psychologie politique*, No 9, juin 2006. p.3-4. [En ligne] <http://a.dorna.free.fr/intermediaire.htm>

⁶⁸¹ Cet usage qui persiste jusqu'au début du XIX^e siècle consiste à signifier la lignée des ancêtres de la noblesse. Par la suite des révolutions nationales l'usage du terme est étendu à la désignation des peuples ce qui leur confère une dignité inédite. Jean Lamarre, 1995, *op. cit.*, p. 288.

méprisant «l'esprit de parti» a toujours soutenu le parlementarisme et il a certainement été choqué par les hypothèses indépendantistes des ligueurs. Sa position sera renforcée lorsqu'en décembre 1926, le Pape Pie XI condamna explicitement l'Action française « de France ». Le mois précédent, Henri Bourassa avait été reçu en audience privée par le Pape qui l'encourageait encore à propager au Canada la soumission des intérêts nationaux à ceux de l'Église et du catholicisme. Son autorité parmi les catholiques n'en sera que relevée, alors que les ligueurs canadiens devront constamment se dépêtrer de l'opprobre et se dissocier du mouvement français en réaffirmant leur fidélité au Pape. Ainsi en janvier 1928, la Ligue de l'Action française change son nom pour celui de la Ligue d'Action canadienne-française. Il s'agit pour celle-ci de se démarquer de l'association de France tout en affirmant que le groupe québécois n'a jamais eu rien de commun avec elle. C'était encore trop peu. L'Université de Montréal somme Lionel A. Groulx de quitter la Ligue et celle-ci, privée de son *mentor*, cesse de publier jusqu'en 1933. Cette année là elle prend le nom de Ligue d'Action nationale et reprend la publication d'une revue mensuelle intitulée *l'Action nationale*. La traversée du désert est terminée. Les membres de la Ligue d'Action nationale trouveront leur place dans le camp catholique et nationaliste des années subséquentes. Ainsi, Rosaire Morin affirme que sept des dix rédacteurs du Programme de restauration sociale de l'ESP de 1933 sont membres de la Ligue de l'Action nationale⁶⁸². Ce programme repris, par l'ALN, marquera l'apogée du discours nationaliste empreint du corporatisme social. Le centre de culture populaire et l'École des sciences sociales de l'Université Laval et les revues catholiques *Relations* et *Maintenant* seront par la suite autant de lieux d'une nouvelle réflexion sur le catholicisme social et du renouvellement de la pensée nationaliste qui contribuera grandement à la fermentation des idées de la Révolution tranquille.

⁶⁸² Rosaire Morin, 2000, *op. cit.*, p.108.

C'est néanmoins sur le front culturel, si l'on peut dire, avec la publication des 400 exemplaires du Refus Global en 1948 que cette modernité s'affirmera au grand jour pour marquer la mémoire collective. L'affaire occupe la presse pendant deux mois. *Le Devoir* sous la plume de Gérard Pelletier, ex jéciste, puis sous celle de André Laurendeau, ancien de l'ACJC, témoigne d'une sympathie limitée pour le mouvement automatiste. Pelletier en dénonce le « *dogmatisme* », tandis que Laurendeau soutient néanmoins leur droit à la parole. Sans plus d'appui, l'animateur du groupe, Paul-Émile Borduas, perdra son poste de professeur à l'École du meuble. L'embargo cléricalo-nationaliste était encore trop fort sur la société canadienne-française pour que l'on puisse écrire sans conséquence « *Au diable le goupillon et la tuque!* » Néanmoins, on l'a fait et c'est bien le signe que l'édifice ancien se lézardait déjà lorsque « *l'équipe du tonnerre* »⁶⁸³ du Parti libéral est arrivée.

Mais cette fermentation sociale n'était pas que le fait des intellectuels et artistes. Un animateur émérite des mouvements de jeunesse catholiques de cette époque, le Père Ambroise Lafortune, observe que les nombreux politiciens qui ont animé la Révolution tranquille, ont aussi fréquenté ces différents groupes sociaux. Ils se retrouveront quelques années plus tard sur la scène fédérale ou provinciale, suivant qu'ils ont été formés à l'école de l'action catholique spécialisée (filiation JEC, CTCC, Cité Libre) ou qu'ils aient plutôt fréquenté l'ACJC ou les groupes de scouts et autres mouvements que nous situerions plus dans la filiation de Lionel A. Groulx⁶⁸⁴. On ne pourrait en conclure que la JEC formait des fédéralistes tandis que les autres devenaient automatiquement indépendantistes. Il est néanmoins assez évident que ces mouvements associatifs catholiques ont servi d'école de formation à une partie significative des hommes et des femmes qui allaient « faire » la Révolution tranquille.

⁶⁸³ C'est ainsi que le Parti libéral désigne ses candidats à l'élection de 1960; Paul Gérin-Lajoie, 1989, *op. cit.*, p. 180. La dénomination incite à associer la victoire libérale à celle d'un quelconque panthéon païen sous la gouverne d'un Zeus, Jupiter ou Thor.

⁶⁸⁴ Ambroise Lafortune, *Par les chemins d'Ambroise*, Leméac, 1983, p. 348-349.

7.3 L'Université ouvrière d'Albert Saint-Martin

Bien entendu si les années difficiles que nous avons évoquées provoquent le réaligement des groupes élitaires de la société, c'est bien parce que leur capacité à se maintenir à cette hauteur est remise en question par le peuple qui subit durement les aléas de la grande crise. À la gauche du spectre politique, depuis 1925 jusqu'à 1935, apparaît l'Université ouvrière (U.O.) d'Albert Saint-Martin⁶⁸⁵. Son animateur, Albert Saint-Martin, avait refusé de se joindre à la 1^{ère} Internationale et il sera pour cela considéré par le Parti communiste canadien comme un déviationniste nationaliste et même dénoncé comme trotskiste. Son U.O. offre surtout des conférences publiques qui portent sur différents sujets à partir d'un éclairage socialiste. Ces conférences ne sont pas sans rappeler celles de l'Institut canadien puisque là aussi on permet au public d'échanger avec les conférenciers. Albert Saint-Martin y donne même des cours d'art oratoire. L'U.O. tient aussi une bibliothèque-librairie où l'on peut emprunter ou acheter des volumes.

Le recrutement de l'U.O. est cependant plus populaire que celui du défunt Institut. On y retrouve des fils de cultivateurs émigrés en ville, des ouvriers, des chômeurs ou des intellectuels peu fortunés. Ses assemblées contradictoires ou ses conférences réunissent régulièrement de deux à trois cent personnes. C'est à la fois une entreprise d'éducation populaire et un lieu de sociabilité. Le samedi soir on y tient des soirées de divertissements avec au programme des parties de cartes ou des pièces de théâtre. Avec la crise, les idées socialistes qu'on y diffuse gagnent en intérêt populaire mais deviennent aussi la cible d'une plus grande répression.

⁶⁸⁵Claude Larivière, *Albert Saint-Martin militant d'avant-garde (1865-1947)*, Éditions coopératives Albert Saint-Martin, Laval, 1979.

Fin octobre 1930 un commando d'étudiants, élèves des Jésuites, de l'Université de Montréal pénètre nuitamment dans ses locaux, y mène le saccage et fait un autodafé de ses livres sur le Champ-de-Mars. Les autorités de l'Université de Montréal autant que celles de la ville désapprouvent officiellement le geste des étudiants, mais n'accordent aucune compensation à l'organisation de Saint-Martin. L'évêché de Montréal, l'ESP, les syndicats catholiques, des lecteurs et rédacteurs du *Devoir* ainsi que des conseillers municipaux appellent tour à tour à l'interdiction de l'U.O. L'ordre vient de haut. En mai 1931, à l'occasion du quarantième anniversaire de l'Encyclique *Rerum Novarum*, le Pape publiera une nouvelle lettre encyclique *Quadragesimo anno* sur la restauration de l'ordre social. Cet ordre, écrivait-il, est menacé par le libéralisme effréné autant que par la menace communiste. L'un alimente d'ailleurs l'autre. Plus les inégalités et les injustices deviennent flagrantes et plus il est facile d'attirer les pauvres vers une doctrine qui leur promet de les corriger. Pour conjurer ces deux écueils, le Pape désigne l'Action catholique en vue de faire répandre la doctrine sociale de l'Église. Plus tard, en 1937, l'Encyclique *Divini redemptoris*, sur le communisme athée désignera encore une fois l'Action catholique pour « [...] répandre largement, par la parole et par la plume, tels qu'ils émanent des documents pontificaux, les principes fondamentaux qui doivent servir à la construction d'un ordre social chrétien »⁶⁸⁶.

Mais entre temps, en avril de 1932, ce n'est pas muni de plumes qu'un groupe d'une cinquantaine de jeunes se réclamant de la Jeunesse ouvrière catholique (J.O.C.) investissent les locaux de l'U.O. En plein jour, un dimanche après-midi, ils s'attaquent directement aux gens qui sont dans la salle. Cela donne lieu à une bataille rangée. Les autorités de police jugeront que les plaintes des membres de l'U.O. sont

⁶⁸⁶ Pie XI, lettre encyclique *Divini redemptoris*, le communisme athée, 19 mars 1937 [En ligne] http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19031937_divini-redemptoris_fr.html

Notons que si cet ordre est à construire, c'est qu'il n'est pas (ou plus) donné directement par la volonté divine.

irrecevables. Il ne s'agit pourtant pas d'un événement fortuit; « À plusieurs reprises des jocistes allèrent chahuter des assemblées communistes »⁶⁸⁷ et en 1935 la J.O.C. se présentait ouvertement comme une armée de droite, gardienne de l'ordre et de la morale.

Diverses poursuites sont aussi entreprises de temps à autres contre des proches de l'organisation socialiste : Zotique Langlois pour cause de corruption de la jeunesse en 1932, Raoul Paquette et sa femme que l'on soupçonne être mêlés à l'incendie de l'église St-Jacques en 1933 et la même année Albert Saint Martin pour libelle sédition. Aucun ne sera trouvé coupable. Toujours en 1933, l'État attaquera aussi sur le front législatif en modifiant diverses lois québécoises qui régissaient les associations et cela de manière à rendre illégales les activités de l'U.O. C'est finalement la police qui fermera les portes de l'établissement sous le prétexte des fréquentes échauffourées avec les fascistes. Cette année là, effectivement des jeunes fascistes s'attaquent à plusieurs reprises aux personnes qui se rendent aux locaux de l'Université qui a pris le nom d'École de technocratie universelle. Saint-Martin lui-même est très sévèrement battu lors d'une de ces équipées fascistes. L'U.O. changera encore de nom en 1935 pour devenir la Bibliothèque de l'Université du prolétariat mais elle ne survivra pas à l'année de 1936.

7.4 Le Parti communiste et ses associations au temps de la « grande noirceur »

Tout comme l'U.O., le Parti communiste canadien connaîtra l'opposition marquée des associations catholiques rivales. Néanmoins il s'agissait d'une organisation plus structurée et ayant une ampleur canadienne. Contemporain du mouvement précédent, le Parti communiste canadien (PCC) fut fondé en 1921. En 1923 il prenait le nom de Parti ouvrier canadien pour redevenir le PCC en 1925. Vers

⁶⁸⁷ Gabriel Clément, 1972, *op. cit.*, p. 44 et p. 67.

1930 il ne comptait encore qu'une centaine de militants au Québec dont une trentaine de francophones seulement. Mais le recrutement allait bon train à la faveur de la crise. Plus tard, en 1938, un observateur estime à 800 le nombre des membres du Parti au Québec dont la moitié serait formée par des Canadiens-français⁶⁸⁸, mais il confondait là probablement les membres en règles du Parti avec les affiliés aux nombreuses associations qu'il mettait sur pied.

Au nombre des nouvelles associations créées par le Parti, on compte La ligue pour la défense ouvrière du Canada. Elle réunit près de 2500 membres pour l'ensemble du Canada dont quelques centaines au Québec vers 1930. L'Association des sans travail ne recrutera-t-elle aussi que quelques centaines de membres dans la belle province et essentiellement à Montréal. Le parti formera de plus une organisation de jeunesse, la Ligue des jeunes travailleurs du Canada qui deviendra la Ligue des jeunes communistes avec quelques 500 membres à Montréal en 1938⁶⁸⁹ : Elle « [...] compte très peu de Canadiens-Français et environ 20 p. 100 de ses membres sont des étudiants »⁶⁹⁰. Les communistes sont aussi derrière la formation de la Ligue des femmes et de la Colonie de vacance des petits pionniers. On leurs attribue la paternité de nombreuses autres associations qui ne sont pas ouvertement communistes comme la Ligue pour la paix et la démocratie, les Amis de la Russie soviétique ainsi que plus d'une douzaine d'associations de travailleurs d'origines étrangères. À cette époque les communistes s'opposent aux nationalistes canadiens français et à leur projet corporatiste. Ils les considèrent comme des réactionnaires et des « quasi-fascistes ».

⁶⁸⁸ Wilfrid Bovey Wilfrid, *Les Canadiens-français d'aujourd'hui*, Les Éditions de L'A.C.-F., Montréal, 1939, p. 237.

⁶⁸⁹ Robert Comeau, et Bernard Dionne, « Le parti communiste canadien au Québec pendant la seconde guerre mondiale 1939-1945 » tiré de Fernand Dumont, Jean Hamelin, et Jean-Paul Montminy, *Idéologies au Canada-Français 1940-1976, TIII, Les partis politiques, L'Église*, Les Presses de L'université Laval, 1981, p. 3 - 43; Louise Bienvenue, 2003, *op. cit.*, p. 40.

⁶⁹⁰ Wilfrid Bovey, 1940, *op. cit.*, p. 237.

Chose certaine, ces nationalistes ne perçoivent pas en échange les communistes comme des interlocuteurs politiques légitimes. Le maire de Montréal Adhémar Raynault qui interdit une assemblée du Parti Communiste en octobre 1937 exprime en quelques phrases comment l'éthique paternaliste de l'élite nationaliste canadienne française l'autorisait à utiliser contre eux la répression en toute impunité morale:

J'ai toujours été un ardent partisan de la liberté de parole. [Mais] J'avais la ferme conviction que tourner le fer dans la plaie de nos malheureux ne pouvait nullement réduire leurs souffrances, mais au contraire, les aviver. [...] Comme membre de l'Association Catholique des Voyageurs de commerce, j'étais souvent allé assister à des assemblées communistes, et j'étais convaincu que les doctrines prêchées étaient anti-religieuses et subversives. Tout ce qu'on y entendait c'était des attaques contre les prêtres, ce qui n'était pas de nature à améliorer et à promouvoir l'harmonie entre les classes⁶⁹¹.

Raynault est une personnalité typique de cette élite qui a certainement la fibre associative. Il fut officier de la Société catholique des voyageurs de commerce, membre de la SSJB, du comité des œuvres de Montréal, de l'ESP et il se joindra à plusieurs clubs sociaux dont Le Richelieu qui était lui-même une émanation de l'Ordre de Jacques Cartier.

Néanmoins et pour une brève période, une commune opposition à la conscription rapprochera les communistes et les nationalistes du Québec. La signature du Pacte germano-soviétique de 1939, amène en effet les communistes canadiens à s'opposer à la conscription. Dès lors, le gouvernement déclare le Parti communiste illégal au Canada⁶⁹². Néanmoins en juillet 1939 une cinquantaine d'organismes du

⁶⁹¹ Adhémar Raynault, *Témoin d'une époque*, Éditions du Jour, Montréal, 1970, p. 113.

⁶⁹² Mais déjà, depuis la grève de Winnipeg en 1919 jusqu'à 1936, le communisme était déjà considéré au Canada comme séditieux en vertu de l'Article 98 du Code criminel. Au Québec le gouvernement Duplessis avait pour sa part adopté en 1937 la « loi du cadenas » qui lui permettait de fermer tout lieu où la police pouvait soupçonner que se tenaient des activités communistes.

Québec tenait un Congrès des jeunes canadiennes françaises auquel les jeunes communistes étaient invités. Le Congrès édita par la suite, en mars 1941, un journal, *La Voix du peuple*. Ce journal, bien que dirigé par un membre connu du Parti communiste, publiait régulièrement des textes de Henri Bourassa, d'André Laurendeau et de quelques autres nationalistes catholiques.

Ces efforts de rapprochement remontaient à 1937 avec la formation du Conseil des jeunes canadiennes française, présidé par ce même André Laurendeau et auprès duquel on retrouvait notamment Michel Chartrand, François-Albert Angers et Gérard Fillion. L'organisme était le pendant québécois de Canadian Youth Congress qui avait émergé en 1936 en Ontario. Le but de l'association mère était de réunir les jeunes du pays en vue de les mobiliser sur les problèmes qui les concernaient au plus haut point en cette période de crise; le chômage, l'éducation et la paix. Son deuxième congrès s'était tenu à Montréal dans le but d'élargir ses rangs et y accueillir les jeunes canadiens français. L'association canadienne était dirigée par un socialiste du C.C.F., Kenneth Woodsworth, mais regroupait des jeunes de diverses tendances dont des communistes autant que des militants chrétiens de différentes confessions. Tim Buck, qui était leader du Parti Communiste à l'époque, attribue même à son parti l'idée de créer ce rassemblement⁶⁹³.

Selon Bovey : « Dès avant l'ouverture du second congrès, les catholiques s'étaient retirés »⁶⁹⁴. Il ne s'agissait cependant pas de tous les catholiques. En fait les catholiques réfractaires au Congrès faisaient parti de la nouvelle garde de l'Action catholique spécialisée qui, inauguré officiellement en 1932, se voulait être un rempart contre la séduction communiste de la jeunesse ouvrière en cette période de crise. Plus près de la lettre des directives pontificales, elle était rebutée par les engagements

⁶⁹³ Tim Buck, *Thirty Years: 1922-1952 The story of the communist movement in Canada*, Progress Books, Toronto, 1952.

⁶⁹⁴ Wilfrid Bovey, 1940, *op. cit.*, p. 247.

politiques partisans et envolés nationalistes de l'ACJC. Déjà en 1935, la Jeunesse ouvrière catholique (JOC) avait refusé l'invitation de la Ligue des jeunesses communistes à se joindre à un front uni pour lutter contre la guerre, le fascisme, les camps de travail et pour l'augmentation du salaire minimum. Selon la JOC les communistes camouflaient derrière leurs séduisantes revendications des intentions condamnables comme l'athéisme et l'abolition des libertés individuelles⁶⁹⁵. Néanmoins, André Laurendeau, ancien rédacteur en chef de l'organe de L'ACJC, participa bel et bien au congrès national du *Canadian Youth Congress* de mai 1939. Il s'y opposa, même et avec succès, à l'adoption d'une motion de censure contre la Loi du Cadenas du Québec. Il soutenait là, nous dit Denis Monière⁶⁹⁶, non pas la valeur morale de la Loi, mais l'autonomie de sa province en matière de droit civil.

L'alliance déjà fragile des nationalistes et des communistes aura une courte vie. En juin 1941, l'Allemagne envahissait l'URSS et dès lors le Parti communiste réalignait ses positions pour soutenir à nouveau l'effort de guerre. Les nationalistes devenaient des ennemis de classe. Un tract communiste publié à cette époque les dénonçait en tant qu' « *agitateurs de l'épouvantail rouge* » et stigmatisait particulièrement l'Ordre de Jacques Cartier qui, selon l'auteur Fred Rose, était en fait l'instigateur de la plupart des organismes nationalistes⁶⁹⁷. C'est lorsque, en 1942, le gouvernement de Mc Kenzie King organise son plébiscite pour se délier de sa promesse de 1939 et pouvoir ainsi appeler à la conscription des Canadiens que les forces nationalistes fondent cette fameuse Ligue pour la défense du Canada qui sera chargée d'organiser la campagne pour le Non au Québec. De son côté, le leader communiste Fred Rose anime un mouvement concurrent, le Comité ouvrier de

⁶⁹⁵ Gabriel Clément, 1972, *op. cit.*, p. 44.

⁶⁹⁶ Denis Monière, *André Laurendeau et le destin d'un peuple*, Québec Amérique, Montréal, 1983

⁶⁹⁷ Marcel Fournier, « André Laurendeau, la culture et la politique » tiré de *André Laurendeau Un intellectuel d'ici*, sous la direction de Robert Comeau et Lucille Beaudry, Les Presses de l'Université du Québec, Québec, 1990, p. 247-257, p. 254.

l'effort de guerre intégral. Partout au Canada les communistes mettent sur pied de semblables organisations, ce sont les *Tim Buck Plebiscite Committees*.

Malgré cette position impopulaire chez les nationalistes au Québec, il semble néanmoins que la période de guerre fut celle où le parti communiste prenait le plus d'expansion. En 1943 il se transformait en Parti ouvrier progressiste (P.O.P.), pour pouvoir agir dans la légalité. Ce nouveau parti prônait une transition pacifique vers le socialisme. Au Québec son congrès de fondation réunit 172 délégués issus de quarante clubs politiques. En 1945, le P.O.P. comptera 500 membres au Québec et il réussira même à faire élire par deux fois un député montréalais au parlement fédéral. Ce sera Fred Rose, qui remportera une élection complémentaire dans le comté montréalais de Cartier en 1943. Il sera même réélu en 1945. En 1943 son adversaire immédiat était Paul Massé du Bloc Populaire qui ne lui céda que de 150 voix. Mais ce succès sera abruptement interrompu: Fred Rose sera dénoncé par un dissident soviétique, Igor Gouzenko, comme espion à la solde de l'URSS. Il sera trouvé coupable par une Commission royale d'enquête, emprisonné en 1946 puis déporté. La « guerre froide » commençait.

Dans cette période d'après guerre, le P.O.P. adopte une position de nationalisme pan canadien, contre l'impérialisme américain et la menace d'une troisième guerre qu'il ferait peser sur le monde. Au Québec un organisateur du P.O.P., Henri Gagnon, de retour du front, anime la Ligue des vétérans sans logis qui a été fondée par des militants communistes :

D'octobre 1946 à août 1947, 80 familles squattent des immeubles vacants (anciennes maisons de jeu, baraque et hôpital militaires, édifices à logements) à Montréal, à Longueuil et sur l'île Sainte-Hélène. La Ligue des vétérans sans logis porte deux grandes demandes : « 1. mettre immédiatement à la disposition des anciens combattants tous les locaux capables d'abriter les familles sans logement ; 2. passer à l'application immédiate d'un plan de

construction de logements à prix modique, afin qu'il soit possible à chacun de se loger⁶⁹⁸.

Le groupe de Gagnon fit face à l'opposition de la direction provinciale du Parti Communiste Canadien qui lui reprochait son « gauchisme » en l'affaire, mais aussi ses positions nationalistes. Il sera expulsé du Parti en 1947. Il formera alors la Ligue d'action ouvrière qui sera dissoute en 1948 après une année seulement d'existence. En 1949 il récidive en créant le Parti communiste canadien français qui ne survivra que jusqu'en 1951. Mais rien n'arrête Gagnon qui forme encore une nouvelle organisation, le Groupe pour l'unité ouvrière, avant de renouer, pour quelques mois du moins, en 1956 avec le P.O.P. Puis, la même année se tient le XX^e Congrès du Parti communiste de l'Union soviétique où l'on révèle au monde les exactions staliniennes. Au Québec 200 membres quittent le P.O.P. et plusieurs autres cessent simplement de participer aux activités de leur club ouvrier. En 1960, le P.C.C. qui a pu regrouper jusqu'à 23 000 membres dans l'immédiat après-guerre n'en comptera pas plus de 6000. Le P.C.C. ne redeviendra jamais véritablement populaire au Québec.

Néanmoins l'idéologie politique communiste connaîtra un certain regain du milieu des années 1970 à celui des années 1980, surtout dans les milieux étudiants et urbains où ils exerceront une influence certaine dans la construction de la représentation et des pratiques du mouvement communautaire «autonome» des années subséquentes.

⁶⁹⁸ Marc Choko, *Crises du logement à Montréal (1860-1939)*, Éditions Albert Saint-Martin, 1980, p. 167.

7.5 Les goglus

À l'autre bout du spectre politique, complètement à droite, on trouve Adrien Arcand qui veut donner forme à un mouvement fasciste canadien. En 1929 il fonde l'Ordre patriotique des Goglus, puis le Parti national social-chrétien en 1934 qui, en 1938, fusionnera avec le Canadian Union of Fascists et le Canadian Nationalist Party pour former le Parti de l'unité nationale du Canada. À son plus fort, le Parti aurait regroupé de 1 000 à 1 500 membres au Québec et, pour la plupart, montréalais selon Jacques Rouillard⁶⁹⁹.

Pour le maire de Montréal de l'époque, Adhémar Raynault, les fascistes étaient probablement aussi nombreux que les communistes, mais plus discrets. À son avis, au cours des années 1930, « [...] il existait dans toutes les couches sociales, une certaine sympathie pour les mouvements totalitaires »⁷⁰⁰. Mussolini qui a signé les accords de Latran qui reconnaissent les droits de l'État du Vatican, Salazar qui est à la tête d'un régime corporatiste et Franco qui défend l'ordre social chrétien contre le communisme ont plutôt bonne presse au Canada français d'avant guerre. Le manque d'informations et peut-être le penchant doctrinaire de l'imaginaire canadien français, peut expliquer cette « certaine sympathie » de la part des nationalistes de l'époque. Le groupe d'Arcand, pour sa part, jouait à fond les cartes du nationalisme et du catholicisme pour donner plus de légitimité à son programme résolument fasciste.

Ainsi en 1930, alors que le gouvernement Taschereau adopte une loi créant une commission scolaire juive à Montréal, les Goglus se joignent à l'opposition de

⁶⁹⁹ Jacques Rouillard, *Compte rendu* : KEALEY, Gregory S. et Reg WHITAKER, dir., *Security Bulletin, The depression Years, V : 1938-1939* (St. John's, Canadian Committee on Labour History, 1997), 508 p., *RHAF*, vol. 52, no 1, 1998; « Le Québec était-il fasciste en 1942? », *Le Devoir*, 13 novembre 1996, p. A7. Selon Raymond Ouimet, le Parti canadien compta 1800 membres : *L'affaire Tissot. Campagne antisémite en Outaouais*, *Écrits des Hautes-terres*, Montpellier (Québec), 2006, p. 20.

⁷⁰⁰ Adhémar Raynault, 1970, *op. cit.*, p. 112.

l'épiscopat sous prétexte de défendre la religion catholique mais avec leur propre objectif qui est essentiellement antisémite. Ceci ne leur permet pas pour autant de s'attirer une reconnaissance officielle du clergé. Plus tard, en 1936, la guerre éclate en Espagne et Mgr Georges Gauthier alors qu'il est évêque coadjuteur de Montréal lance une croisade contre les communistes. À plusieurs occasions cela se traduit par des manifestations étudiantes qui dégénèrent dans des saccages de locaux identifiés aux groupes communistes, mais aussi à la communauté juive de Montréal. Toute cette agitation favorise l'interdiction des réunions communistes à Montréal et éventuellement l'adoption de la Loi du Cadenas en 1937.

Dès l'automne de 1936, le clergé commence néanmoins à se démarquer plus franchement de la mouvance fasciste. Les autorités diocésaines de Montréal demandent aux aumôniers et membres des mouvements de la jeunesse catholique de ne pas encourager ni adhérer au groupe mené par Adrien Arcand⁷⁰¹. Le 20 mars 1938, Mgr Georges Gauthier, devenu évêque de Montréal publie une Lettre sur le communisme dans laquelle il dénonce aussi le nazisme et le nouveau Parti de l'unité nationale d'Adrien Arcand. Mais l'ambiguïté de l'élite demeure, car encore en 1939 en date du 7 février, le maire Houde commet un discours où il encense le Duce et son régime corporatiste : « Les Canadiens français de la province de Québec sont fascistes sinon de nom du moins par le sang »⁷⁰². Il se rétractera quelques jours plus tard pour dénoncer l'incompatibilité à la fois du fascisme et du communisme avec les valeurs du Canada français. Le fait que le maire Houde fut essentiellement un politicien populiste, mais quand même aguerri, ne fait que confirmer que des idées fascistes traînaient bien encore dans le paysage idéologique des Canadiens français. Encore, à l'occasion des grandes assemblées publiques de la Ligue pour la défense du Canada contre la conscription de 1942, on observe des débordements antisémites. Le

⁷⁰¹ Raymond Ouimet, 2006, *op. cit.*, p. 118.

⁷⁰² *The Gazette*, 8 février 1939, cité par Robert Lévesque et Robert Mignier, *op. cit.*, 1978, p. 159.

11 février, l'assemblée tenue au marché Saint-Jacques et à laquelle assistent dix mille personnes s'est terminée par le saccage des bureaux de la *Gazette* et celui de magasins appartenant à des juifs. Le 24 mars suivant à l'occasion d'une autre assemblée publique du même groupe, on observe encore des manifestations antisémites parmi la foule.

Ces tristes évènements de 1942 ont été rappelés à la mémoire des Canadiens en août 1996. Jean-Louis Roux, alors nouvellement nommé Gouverneur général du Canada, révélait assez candidement à un journaliste avoir participé dans sa jeunesse à l'émeute du 11 février 1942. Militant anti-conscriptionniste et étudiant à l'Université de Montréal, il avait même dessiné une croix gammée sur l'épaule de son sarrau qu'il portait dans les laboratoires de l'institution. Ces aveux soulevèrent un tel tollé qu'il devait démissionner de son poste par la suite. Se portant à sa défense, son ami et sénateur, le regretté Jacques Hébert se souvient :

Nous lisions *Le Devoir*, qui nous affirmait que Pétain était l'homme de la situation, et *De Gaule*, un minable factieux sinon un traître. Pour *Le Devoir*, même les camps de concentration nazis étaient pure invention de la propagande alliée.

Nous étions des adolescents innocents qui n'avaient aucun moyen d'entendre une autre version des faits. Petite anecdote, pour l'ambiance: peu avant la déclaration de la guerre, nos professeurs jésuites trouvaient normal de tolérer que des membres du parti «nazi» d'Adrien Arcand, des vrais ceux-là, viennent en classe dans leur uniforme: chemise noire ou brune, j'ai oublié, mais je me rappelle fort bien la croix gammée qui ornait leur manche⁷⁰³.

Selon Jacques Rouillard il faut mettre en perspective ces souvenirs de Jacques Hébert. Il est vrai selon l'historien que la presse catholique francophone, *Le Devoir* de Montréal et *l'Action Catholique* de Québec, demeurèrent « [...] toujours

⁷⁰³ Débats du Sénat (Hansard) mardi 5 novembre 1996, [En ligne] <http://www.parl.gc.ca/english/senate/deb-f/49db-f.html>

suspicieuse et critique des actions des juifs jusqu'à la fin des années 1940 »⁷⁰⁴. Néanmoins la mémoire de Jacques Hébert serait celle de son milieu privilégié d'étudiants du collège Sainte-Marie, dirigé par les Jésuites et réputé foyer du nationalisme catholique. Hors de ce cénacle, d'autres points de vue circulaient. Des journaux à bien plus fort tirage que *Le Devoir*, comme *La Presse* et *Le Soleil* ainsi que le plus modeste journal *Le Canada* du Parti libéral critiquaient le régime nazi et dénonçaient l'antisémitisme et le fascisme tout au long des années 1930 et 1940.

Pour toute la période de guerre le gouvernement fédéral internera Arcand, le führer canadien. À son retour en 1945, il demeurera toujours un fervent nazi mais ne mobilisera plus guère de sympathisants.

7.6 Les associations catholiques de la vieille école

Malgré ces percées de gauche et d'extrême droite la vie associative des francophones du Québec de l'époque demeure être largement dominée par l'Église catholique. Rumilly en décrit le réseau catholique traditionnel au tournant des années 1930:

La Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal cousine avec l'A.C.J.C. et fraie avec l'Association catholique des Voyageurs de commerce, avec le Conseil central des Syndicats catholiques, avec la Ligue des anciens Retraitants, avec la Fédération des amicales des anciens élèves des frères des Écoles chrétiennes⁷⁰⁵.

Ensemble ils forment le réseau de la vieille école de l'Action catholique et en défendent une version intégriste. Ces associations ont été formées dans l'esprit de

⁷⁰⁴ Jacques Rouillard, « Le Québec était-il fasciste en 1942? », *Le Devoir*, 13 novembre 1996, p. A7.

⁷⁰⁵ Robert Rumilly, 1975, *op. cit.*, p. 366.

l'encyclique *Rerum Novarum* et défendent une vision corporatiste du social.⁷⁰⁶ La solution proposée par les socialistes étant inacceptable puisqu'elle aurait contrevenu au droit naturel de propriété, le Pape engageait les chrétiens à s'entendre entre classes et en toute indépendance de l'État.

Suivant cette approche, ces associations tentent d'influencer les pouvoirs publics de l'extérieur des partis politiques et en se justifiant d'une moralité supérieure à celle de l'esprit de parti. Les associations font campagne pour de grandes causes, les droits des francophones, la liberté de l'enseignement, c'est-à-dire le maintien des écoles confessionnelles, la tempérance ou le respect des bonnes mœurs. Leurs membres agissent aussi comme des auxiliaires de l'Église. Ils font le guet dans leurs villes et villages à l'affût des débits de boisson illégaux, des titres de transport unilingue ou des boutiquiers étrangers qui ne respectent pas la Loi du dimanche.

Nous pouvons les identifier à la vieille école de l'Action catholique et sa « prédilection pour un travail sur des objets (moralité, presse, radio, lectures) plutôt que sur des milieux »⁷⁰⁷, comme ce sera le cas pour l'Action catholique spécialisée. Marcel Fournier et Gilles Houle⁷⁰⁸ proposent une autre distinction entre les deux branches de l'Action Catholique où la première, celle de l'ACJC et des Jésuites,

⁷⁰⁶ L'encyclique de 1891 « sur la condition ouvrière » se voulait être une réponse au problème social de l'époque, la paupérisation massive des classes populaires et leurs relations aux plus riches. Pour Léon XIII, il ne s'agissait pas d'abattre le capitalisme, mais d'en tempérer les excès pour sauvegarder l'ordre social. Il y affirmait que la propriété privée est un droit naturel tout comme seraient naturelles les inégalités sociales. Ce qu'il mettait en cause c'était la déchristianisation des sociétés modernes. En se laïcisant, les États modernes auraient délaissé les références aux valeurs morales qui en faisaient les gardiens du bien commun: « Le dernier siècle a détruit, sans rien leur substituer, les corporations anciennes, qui étaient pour eux [i.e., aux hommes des classes inférieures] une protection; Les patrons ont ainsi pu, librement, se livrer à une concurrence effrénée. À force d'absorption des petits par les grands, de spéculation boursière (que le pape qualifie d'usure dévorante) et de réduction des salaires, un petit nombre de riches « qui imposent ainsi un joug presque servile à l'infinie multitude de prolétaires » Texte reproduit dans Chanoine P. Tiberghien, *L'Encyclique Rerum Novarum sur la condition des ouvriers*, Éd. SPES, Paris, 1936, p. 7-8.

⁷⁰⁷ Gabriel Clément, 1972, *op. cit.*, p. 94.

⁷⁰⁸ Marcel Fournier et Gilles Houle, « La sociologie québécoise et son objet: problématiques et débats », *Sociologie et sociétés*, vol. 12, no 2, octobre 1980, p. 21-43, p. 31-32.

s'intéresse surtout à la question nationale, à l'histoire et à l'économie, tandis que l'autre, la spécialisée, se préoccupe surtout des questions sociales et de sociologie. Les deux approches cohabiteront et parfois même rivaliseront jusqu'aux années soixante-dix alors que l'Église formera la fameuse Commission d'étude sur les laïcs et l'Église, la commission Dumont, pour comprendre et juguler une crise de l'action catholique qui s'était alimentée en bonne partie de leur confrontation.

Le cas de la Ligue du dimanche que rapporte Paul La Verdure⁷⁰⁹ est typique du premier groupe. Comme son nom l'indique, elle milite pour l'application intégrale de la Loi du dimanche⁷¹⁰. Il s'agit surtout d'empêcher les entreprises, notamment les grandes papetières mais aussi tous les patrons non catholiques, de forcer leurs employés canadiens français à travailler le jour du Seigneur. Cette ligue fut créée le 16 avril 1923 à l'instigation du Jésuite Joseph Papin Archambault⁷¹¹ avec le concours des principales associations catholiques du Québec.

Il est à noter que cette Ligue remettait en cause un compromis légal obtenu en 1907 par Henri Bourassa. Grâce à un amendement à la Loi fédérale du dimanche ou « Lord's Day Act » de 1906, s'appliquait depuis en respect de la liberté de

⁷⁰⁹Paul La Verdure, « Sunday in Quebec, 1907-1937 », *CCHA, Historical Studies*, no 62, 1996, p. 47-61 [En ligne]

http://www.umanitoba.ca/colleges/st_pauls/ccha/Back%20Issues/CCHA1996/Laverdure.htm

⁷¹⁰ Sous la gouverne d'Henri Bourassa les parlementaires canadiens avaient adopté la loi canadienne d'observance du dimanche en 1906 (Lords Day Act) avec un amendement qui donnait aux procureurs des provinces l'autorité sur ses modalités d'application. Au Québec donc, l'application se restreignait à tous ceux dont la religion ne prescrivait pas un autre jour de repos.

⁷¹¹ Joseph Papin Archambault (1880-1966) fut un grand promoteur de l'Action Catholique au pays. C'est lui, rapporte Marie-Gérin Lajoie qui fut chargé de commenter l'encyclique *Rerum Novarum* lorsqu'elle parut à Montréal, éditée par les Jésuites : Hélène Pelletier-Baillargeon 1985, *op. cit.* p. 92. Papin-Archambault fut d'abord l'aumônier des *Ligues du Sacré cœur* puis devint le directeur des œuvres catholiques de Montréal au début des années trente. En 1911 il avait collaboré à la fondation de *l'École sociale populaire* dont il dirigea les Semaines sociales de 1929 à 1959. Il participa aussi à la fondation de la *Ligue des droits du français*, en mars 1913, puis à celle de la *Ligue d'Action française*, en 1917 : Rosaire Morin, « Les origines de l'Action Nationale », *L'Action Nationale*, avril 2000. Le père Papin Archambault était membre de la Compagnie de Jésus et, par ses idées, un proche de Lionel A. Groulx.

conscience. Ainsi les membres d'une minorité religieuse, celle des juifs en particulier, pouvaient fermer boutique le samedi plutôt que le dimanche. Cette exemption s'ajoutait aux 24 autres de la loi canadienne qui concernaient les « travaux nécessaires » et les œuvres de charité⁷¹². Mais il y avait aussi le cinéma qui faisait une concurrence assez féroce à la messe dominicale. À telle enseigne que l'évêque de Montréal avait publié en 1907 un mandement dénonçant la fréquentation des cinémas le dimanche et cela avait inspiré l'administration municipale qui peu après, en 1908, adoptait un règlement interdisant les projections de « vues animées » le dimanche. Lamonde rapporte que des manifestations populaires ont eu lieu à Montréal et à Québec contre ces interdictions mais que c'est un jugement de la Cour suprême du Canada qui en a eu finalement raison en 1912⁷¹³.

Toute nouvelle qu'elle soit, la Ligue du dimanche reprenait donc un vieux combat de l'archevêché mais en lui donnant une couleur civile. Elle naquit d'ailleurs assez opportunément, deux journées avant que les évêques du Québec publient une lettre pastorale dans laquelle ils qualifiaient la situation d'alarmante. Ils y dénonçaient les grandes entreprises qui, sous prétexte de nécessité industrielle, ne respectaient pas la Loi. Une enquête menée par l'abbé Eugène Lapointe, pionnier du syndicalisme catholique, révélait qu'encore en 1912 les papetières dérogeaient fréquemment à la Loi. Mais ce n'étaient pas les seuls à bafouer les droits et la conscience des catholiques. Il y avait aussi les « non-chrétiens » qui eux-mêmes exemptés de la Loi au Québec, en auraient profité pour obliger leurs employés canadiens français à travailler le dimanche. Cette lettre rappelait les termes de la Loi civile de la Province et en appelait à son respect intégral en reconnaissant donc implicitement le bien fondé de ses exemptions. Le repos du dimanche y était décrit comme un droit qui consacre

⁷¹² Jacqueline C. Massé, « Le travail du dimanche », *Sociologie et Sociétés*, vol. 2, no 1, 1970, p. 145-161.

⁷¹³ Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec, 1896-1929, V.2*, Fides, Montréal, 2004, p. 86.

l'égalité et la dignité des hommes. Il est nécessaire pour préserver la santé et la force des travailleurs en même temps que pour maintenir l'unité des familles, écrivait en substance l'épiscopat québécois. Mais, malgré l'avis des tribunaux, le clergé n'avait pas abandonné sa croisade contre le cinéma. Les évêques dénonçaient, bien entendu, tous les loisirs, comme le théâtre ou d'autres divertissements qui voulaient se substituer à la messe dominicale et plus précisément ceux « où l'on exige un prix d'entrée »⁷¹⁴.

La Ligue du dimanche, de toute évidence, fut mise sur pied pour coordonner la campagne que tous les mouvements de l'Action catholique allaient mener pour tenter d'amener les pouvoirs publics à appliquer la Loi avec plus de sévérité. Son comité central fut implanté à Montréal mais la Ligue avait aussi des comités diocésains à Québec et Trois-Rivières. La Verdure rapporte que le seul comité de Québec réunissait déjà en 1923, 6 700 membres et que 211 municipalités de ce diocèse avait adopté une résolution contre le travail du dimanche. La plupart des journaux francophones du Québec appuyaient aussi la campagne de la Ligue. Tant et si bien que le gouvernement Taschereau fut forcé de tenir une commission d'enquête sur l'observance de la Loi du dimanche en 1926 et par la suite d'engager des poursuites contre les entreprises fautives. Les amendes étaient cependant trop légères pour dissuader les délinquants. En janvier 1927, la tragédie du Laurier Palace relançait la campagne de la Ligue. Soixante dix huit enfants ont trouvé la mort dans l'incendie de ce cinéma, survenu un dimanche. La Ligue concentre désormais ses efforts sur la question de la fermeture des théâtres le dimanche et sur l'interdiction aux enfants de les fréquenter en tout temps. Les évêques du Québec font appel à la mobilisation des congrégations religieuses et des diverses associations et ligues catholiques: « Une pétition avec plus de cent mille signatures sera déposée au

⁷¹⁴ *Lettre pastorale de son Éminence le cardinal Louis-Nazaire Bégin, archevêque de Québec et nos seigneurs les archevêques et évêques de la province ecclésiastique de Québec, sur la transgression du devoir dominical*, 18 avril 1923 [En ligne] <http://users.mmic.net/maranatha/Dimanche.htm>

Parlement. Il n'y a pas unanimité cependant: les unions ouvrières, même catholiques, s'opposent à la requête de même que quelques «ecclésiastiques isolés»⁷¹⁵. Dans un discours donné cette année là aux membres de l'Union catholique des voyageurs de commerce, Mgr Pâquet, les félicitait en ces termes de leur participation à la campagne: «[...] vous vous élevez avec vigueur contre le travail du dimanche qui s'est abattu comme un fléau, surtout par le fait d'influences étrangères, sur notre catholique province»⁷¹⁶. La campagne de l'Église prenait des allures racistes. Des escouades de militants catholiques sont formées pour vérifier si les commerçants juifs ne profitent pas du laxisme de la loi pour travailler sept jours sur sept au détriment de la compétition catholique qui ne peut œuvrer le dimanche.

Le gouvernement Taschereau forme une nouvelle commission d'enquête pour étudier la question, ce qui lui donne le temps de remporter les élections. Réélu, il fait adopter une loi qui interdit aux enfants de moins de seize ans de fréquenter les théâtres. Un seul sera fermé en vertu de cette loi en 1929. L'échec est patent. Le public du cinéma est massivement catholique et ouvrier car c'est pour eux l'un des rares loisirs accessibles. Les arguments des prohibitionnistes catholiques, l'insalubrité des salles et la fatigue nerveuse qu'imposerait le spectacle n'ont rien pour dissuader les cinéphiles⁷¹⁷.

Plus tard les militants catholiques et nationalistes se radicalisent et exigent le rappel de la Loi québécoise en vue de favoriser l'application intégrale de la Loi canadienne qui ne tolère aucune exemption pour des raisons religieuses. Cette revendication est portée à l'assemblée nationale en 1935 par Maurice Duplessis, qui incidemment est aussi membre honoraire de la Ligue depuis 1932. Taschereau évite

⁷¹⁵ Yves Lever, *L'Église et le cinéma*, Mémoire présenté à la faculté des études supérieures en vue de l'obtention de la maîtrise es arts (théologie - études pastorales) Université de Montréal, mars 1977, p. 38-39.

⁵³ Mgr Louis-Alphonse Paquet, *L'Apostolat laïque*, L'Action sociale, Québec, 1927, p. 19

⁷¹⁷ Yves Lever, 1977, *op. cit.*, p. 35.

de s'opposer directement au puissant lobby catholique et porte la question à la cour d'appel du Québec. Celle-ci donne raison à l'avocat de la Ligue qui plaide en faveur de la reconnaissance de l'autorité supérieure de la Province sur la loi fédérale. La veille de sa démission le Premier ministre se soumet et abroge la Loi. Porté au pouvoir, en partie grâce aux appuis de la Ligue, Duplessis restreint néanmoins l'application de la Loi au dimanche matin. À cet égard, il recommande même aux inspecteurs chargés de l'application de la Loi de concentrer leurs efforts sur les petits commerces et de laisser tranquilles les grandes entreprises. En ces périodes difficiles, le gouvernement fédéral n'était pas plus enclin que le gouvernement provincial à faire appliquer rigoureusement une telle loi. Tant et si bien qu'en 1937 on était revenu à une sanctification du dimanche équivalente à ce qu'il en était en 1907.

Le bilan de la Ligue est donc plutôt pauvre. Au départ elle s'attaque à la surexploitation des ouvriers canadiens français et catholiques par les grandes entreprises. Il est alors question d'appliquer la loi québécoise dans son intégralité, y compris donc avec ses exceptions en faveur de la tolérance religieuse. Les sports, le cinéma et les autres activités de loisirs ne sont nullement concernés par cette loi, c'est le travail qui est interdit. Mais la Ligue s'est empêtrée dans son propre dogmatisme se désolidarisant des revendications populaires pour ne plus mener qu'une campagne morale, intolérante et parfois même xénophobe. Elle nous apparaît être plus une survivance du siècle précédent avec une perspective de re suture morale du tissu communautaire sous la tutelle de l'Église. Ceci la conduisit à ignorer la réalité des conflits et des besoins inhérents à la nouvelle société industrielle qu'était devenue le Canada français.

7.7 De l'Action catholique nationaliste à l'action sociale catholique : Les Jeunes Canada

Dans cette section et dans la suivante nous allons évoquer deux associations que nous pouvons qualifier d'intermédiaires en ce qui a trait au passage des mouvements associatifs de la défense de la tradition cléricale nationaliste à une implication véritablement laïque dans la construction de l'institution sociale. En premier lieu, Les Jeunes Canada, bien que fortement guidés par des aînés de la vieille garde, serviront d'école politique à des hommes qui marqueront fortement leur époque. Il s'agira d'un groupe sans attache officielle à l'Église, ni à un parti politique, et dirigé par ses jeunes membres. Cette indépendance du groupe est toute relative, selon l'aveu même de ses membres, mais néanmoins ils occupèrent pendant quelque temps la scène politique pour y porter des revendications sans doute déjà soutenues par des groupes comme l'Action Nationale ou l'Association de la Jeunesse Catholique, mais ils le faisaient de manière plus polémique, et en se présentant comme porte-parole de la jeunesse victime des attermoissements de la génération précédente.

Nous avons vu que les collèges classiques du Canada français se dotaient depuis les débuts du siècle de différents clubs littéraires et d'associations de jeunesse pour veiller à l'encadrement intellectuel, moral et civique des élèves. L'Action catholique de la jeunesse canadienne y recrute exclusivement ses membres. Dans tous les cas, les associations officielles ou tolérées dans les collèges servent à transmettre la pensée catholique et nationaliste. Mais aux côtés de celles-ci, observe Catherine Pomeyrols⁷¹⁸, se formaient aussi des associations plus ou moins clandestines à l'instigation des étudiants. Au Collège Jésuite de Sainte-Marie on en aurait compté

⁷¹⁸ Catherine Pomeyrols, *Les intellectuels québécois : Formation et engagements 1919-1934*, l'Harmattan, Paris, 1996.

six pour la seule période des années 1926 à 1934. Parmi ceux-là on compte le Cercle Crémazie qui se réunit régulièrement au domicile du jeune André Laurendeau. Pierre Dansereau en fait aussi parti. Il se souvient : « Nous nous réunissions toujours pour parler de littérature, pour brasser des idées, mais il était surtout question de littérature »⁷¹⁹. Rien de bien méchant donc, mais qui valut quand même aux deux compères l'expulsion du collègue.

Dansereau récidive quand même et met sur pied le Club X qui réunit des anciens du Collège Sainte-Marie. C'est encore un groupe de discussion, passablement élitiste mais qui a la particularité de ne pas avoir d'aumônier ni d'affiliation à l'Église. En fait ces jeunes voulaient se démarquer de la génération précédente et de ses politiciens qu'ils qualifiaient d'inertes et de possesseurs tranquilles de leur vérité. C'est dans ce cadre qu'André Laurendeau amène l'idée d'entreprendre une action pour réagir à la nomination d'un anglophone unilingue au poste de percepteur des douanes à Montréal. Les jeunes carabins projetaient d'organiser un chahut pour accueillir deux ministres fédéraux et canadiens français lors de leur éventuelle arrivée à Montréal en gare du Canadien national. Mais l'abbé Groulx les en aurait dissuadé en les conviant plutôt à lancer un Manifeste. Ce sera fait lors d'une assemblée publique tenue au Gesù en décembre 1932. Deux mille personnes iront y entendre la lecture du « *Manifeste de la jeune génération* » donnée par André Laurendeau. Comme l'indique Denis Monière⁷²⁰, ce ne sont pas tant les revendications du groupe qui sont nouvelles que la manière. Ce Manifeste, en effet, n'est ni séparatiste, ni anticapitaliste. On y réclame le respect de l'esprit originel de la Confédération qui serait de sauvegarder les particularités des Provinces en assurant une participation et

⁷¹⁹ Pierre Dansereau, « André Laurendeau : les options réversibles », tiré de *André Laurendeau Un intellectuel d'ici*, sous la direction de Robert Comeau et Lucille Beaudry, Les Presses de l'université du Québec, Québec, 1990, p. 179-184, p. 181.

⁷²⁰ Denis Monière, *André Laurendeau et le destin d'un peuple*, Québec Amérique, Montréal, 1983, p. 52-53.

un développement équitable des peuples⁷²¹. L'impact des Jeunes Canada est démesuré par rapport à la taille réelle du groupe qui ne dépassera jamais qu'une vingtaine de membres. Leur Manifeste est reproduit dans plusieurs journaux : l'Action nationale, Le Devoir, L'Action catholique, le Progrès du Saguenay, Le Quartier latin, La Presse, Le Canada, Le Droit, La Patrie et le Béret. Il est aussi diffusé dans les collèges catholiques et dans les cercles de l'ACJC. Il sera contresigné par 70 000 personnes selon Monière ou 75 000 selon Pomeyrols. Le mouvement de jeunesse se veut indépendant et « [...] que tous sachent que ce manifeste appartient aux jeunes, qu'il a été composé sans qu'aucun corps professionnel ou enseignant, sans qu'aucune société nationale y ait mis la main » écrit Dollard Dansereau dans Le Quartier Latin⁷²². Celui-ci attribue la rédaction du Manifeste à André Laurendeau, mais selon Catherine Pomeyrols c'est Lionel A. Groulx qui en est le véritable auteur. Lorsque Pierre Dansereau⁷²³ se remémore cette période il se rappelle bien que l'indépendance des Jeunes Canada était moindre que ce qu'ils voulaient en dire à l'époque. Il précise que le mouvement était dirigé en sous-main par l'abbé Groulx et que les jeunes du groupe étaient plus ou moins manipulés par leurs aînés. Rappelons qu'à l'époque, l'engagement politique de l'abbé Groulx et de son groupe, la Ligue de l'Action nationale, est par le clergé et qu'ils doivent pour cela garder un profil bas. La mobilisation de ces jeunes leur permet d'extérioriser leurs idées tout en évitant d'en

⁷²¹ Le Manifeste revendique la traduction française de toutes les communications du gouvernement fédéral et l'embauche d'un nombre équitable de canadiens-français dans sa fonction publique. Il dénonce les industriels et commerçants canadiens anglais ou américains qui se refusent à franciser leurs annonces ainsi que les francophones qui renoncent à leur langue pour séduire le touriste américain. Un paragraphe est consacré à dénoncer le laxisme des politiques économiques québécoises qui permettent aux capitalistes étrangers d'exploiter la main d'œuvre et les richesses québécoises à leur unique profit. Le *Manifeste de la jeune génération*, 1932, est reproduit sur le site Quebec History, du Marianopolis College [En ligne]

<http://www2.marianopolis.edu/quebechistoryocs/1930s/Manifestedelajeunegeneration-LesJeunesCanada-HistoireduQuebec.htm>

⁷²² « Manifeste de la jeune génération Commentaires » 2 février 1933 pp. 1-2, reproduit sur le site Internet du collège de Marianopolis : [En ligne]

<http://www2.marianopolis.edu/quebechistoryocs/1930s/Commentaires>

⁷²³ Pierre Dansereau, tiré de *Les temps changent: une génération se raconte*, éd. par Jean-Paul Lefebvre, Éditions Fides, Montréal, p. 60-81, 1988.

être blâmé eux-mêmes. À cet égard si le mouvement est nouveau en ce qu'il met sur la place publique des jeunes, il demeure sur le fond l'expression de la génération précédente des nationalistes.

C'est suite au succès de l'assemblée du Gésu que le groupe prendra officiellement le nom de Jeunes Canada. Ils passent à la radio, sont soutenus par l'Action catholique et le Devoir et publient nombre de tracts et de brochures. Ils tiendront aussi trois autres grandes assemblées. La deuxième tenue le 20 avril 1933 s'intitule « *Les politiciens et les juifs* ». Les Jeunes Canada réagissent alors à une autre assemblée publique qui avait été organisée par la communauté juive de Montréal et à laquelle des politiciens canadiens français avaient participé pour protester contre la montée du nazisme. Les Jeunes Canada reprochent aux politiciens de se préoccuper du sort d'une minorité étrangère alors qu'ils négligeraient celle à laquelle ils appartiennent. L'assemblée verse dans l'antisémitisme. Plus tard, Laurendeau déplorera ce triste épisode; « Les discours de garçons de vingt ans reflètent les idées courantes de leur milieu, celles qui traînaient alors n'étaient pas toujours belles et lucides »⁷²⁴.

Le 13 novembre suivant les Jeunes Canada tiennent une troisième assemblée publique qui porte sur les « Trusts ». On y reprend les arguments traditionnels des nationalistes pour l'achat « chez-nous » et le coopératisme. Ce qui s'y ajoute c'est la perspective de faire intervenir l'État pour concurrencer les entreprises privées. Le Dr Philippe Hamel, en particulier, y fustige le trust de l'électricité et en prône la nationalisation. L'idée sera reprise éventuellement par la formation politique de l'ALN à laquelle participera d'ailleurs le même Dr Hamel et elle deviendra même un

⁷²⁴ André Laurendeau, « Personne n'est hostile. Pourquoi nous rappeler à chaque instant qu'il est juif? », 1970, *op. cit.*, p. 115-119, p. 119.

symbole fort de la Révolution tranquille avec René Lévesque⁷²⁵. La dernière assemblée se tiendra à Québec en présence de 1 500 participants. Le Premier ministre Tashereau avait fortement réagit à la précédente et, ce faisant, avait fourni un bon prétexte aux Jeunes Canada pour récidiver. On les avait accusés de sédition et menacé leurs mentors Jésuites de les priver des bonnes grâces de l'État. Une fois encore, les Jeunes-Canada clament leur indépendance et dénoncent la collusion du parti libéral avec les pouvoirs de l'argent. Tashereau laisse la polémique s'éteindre d'elle-même.

7.8 L'Ordre de Jacques-Cartier : Une société secrète, nationale et catholique

L'Ordre de Jacques-Cartier (OJC) que l'on a aussi connu sous le nom codé de « La Patente » fut une société vouée à la défense des intérêts des Canadiens-français et à la préservation de leur langue et de leur religion. Elle s'apparente ainsi à la vieille école mais son étude permettra d'y voir évoluer la transition de l'action sociale catholique traditionnelle « communautariste » vers une perspective de nationalisme civique plus conforme à la sociabilité moderne. Bien que parente idéologiquement avec l'Action catholique, cette association était officiellement indépendante du clergé. De même que se disant « secrète », elle a sollicité et obtenu son incorporation auprès du Secrétariat d'État du Canada en 1927 sous le nom de Les Commandeurs de l'Ordre de Jacques-Cartier. Avant cette date ses membres fondateurs, au nombre de dix-sept, se réunissaient déjà régulièrement depuis toute une année. Leur première rencontre se serait tenue au presbytère de la paroisse de Saint-Charles d'Ottawa en octobre 1926. Outre le curé de cette paroisse, les autres fondateurs du groupe étaient pour la plupart des fonctionnaires francophones de l'État canadien. Pour ceux-là, il s'agissait sans doute de se regrouper et de se concerter pour promouvoir leur carrière personnelle dans une administration où les postes les plus élevés étaient tacitement

⁷²⁵ André Laurendeau refuse pour sa part de se joindre à l'ALN, à l'époque il est encore réfractaire aux politiciens et à la politique partisane.

réservés aux membres de la communauté anglophone. Cette préoccupation demeurera tout au long de l'histoire de l'Ordre et elle s'étendra même aux fonctionnariats provinciaux. L'Ordre formera, en effet, des regroupements ou des cellules spécialisées à Ottawa, Québec, Montréal et Moncton pour assurer la représentation et l'influence canadienne française au sein des diverses administrations publiques de ces régions. Les lettres patentes de l'organisation, datées du 4 octobre 1927, révèlent néanmoins des fins plus larges, rien de moins que d'assurer le progrès de la « race canadienne-française, en général ».

Les Commandeurs malgré leur nouveauté reprennent essentiellement des causes et des techniques déjà promues par diverses associations nationalistes et catholiques. À l'instar de l'ACJC, de la SSJB ou des membres des caisses populaires Desjardins, l'Ordre prétend que le développement économique du Canada français devait se fonder sur la vertu et l'épargne ainsi que se stimuler d'une pratique d'entraide collective et d'achats « chez-nous ». La préservation de la pratique religieuse et de la fidélité du groupe à l'Église catholique étaient aussi inscrites dans les visées de la « Patente ». L'origine outaouaise de l'OCJC lui conférait sans doute un attachement plus particulier à la défense des écoles françaises hors Québec et à la promotion de l'usage du français dans toutes les affaires publiques bien qu'à ces égards on ne puisse mettre en doute l'engagement de la Fédération des sociétés Saint-Jean Baptiste ou de ses sociétés locales, y compris celle de Montréal⁷²⁶.

La véritable spécificité de l'Ordre tient surtout à trois caractéristiques. Premièrement il y a la volonté de créer une direction d'élites pour le Canada français, ensuite et pour ce faire, la création d'une fraternité secrète et enfin l'Ordre était basé

⁷²⁶ Gratien Allaire, « Le triangle canadien-français au tournant des années 1960 le Conseil de la vie française en Amérique, la Société Saint-Jean Baptiste de Montréal et l'Ordre de Jacques-Cartier », tiré de *Francophonie au pluriel*, L'année francophone internationale, Actes du colloque du 17 au 20 mai, Paris, 2000, 19 mai 2001 : [En ligne] <http://www.ulaval.ca/afi/colloque2001/actes/textes/allaire.htm>

en dehors du Québec, contrairement aux autres grandes associations du Canada français qui visaient, comme elle, un rayonnement national. Les membres de l'O.C.J.C. se recrutaient dans tous les milieux mais les enseignants, les vendeurs d'assurance et les fonctionnaires y étaient quand même les plus nombreux. On y comptait bien quelques ouvriers mais ceux-ci n'agissaient jamais au titre de dirigeant. À l'autre pôle on ne trouvait pas non plus de membres issus de la grande bourgeoisie financière, même si on avait bien souhaité les compter du nombre.

Le mouvement est donc l'affaire d'une alliance étroite entre membres de la nouvelle petite-bourgeoisie et membres de la petite-bourgeoisie marchande, alliance capable d'attirer dans son giron un certain nombre d'ouvriers, un certain nombre de fonctionnaires, un certain nombre de gestionnaires, de même qu'un certain nombre d'hommes politiques⁷²⁷.

Il y aurait eu 70 000 commandeurs initiés au cours des presque quarante années d'existence de l'Ordre. Ce chiffre ne doit pas faire illusion car le taux de rétention à l'organisation était plutôt faible. À son plus fort, au cours des années 50, le mouvement aurait compté plus de 11 000 membres actifs. Mais à partir de la décennie suivante ce nombre ne cesse de dégringoler et en 1964, peu avant sa dissolution, l'OJC ne regroupait encore qu'un peu plus de 5 000 membres répartis en 466 commanderies⁷²⁸.

Le secret de l'organisation était, selon les fondateurs de l'Ordre, nécessaire pour donner la répartition aux sociétés anglophones comme les loges maçonniques et orangistes qu'ils soupçonnaient de contrôler secrètement plusieurs parlementaires

⁷²⁷ Raymond G. Laliberté, *Une société secrète : l'Ordre de Jacques Cartier*, Éditions Hurtubise HMH, 1983, p. 361.

⁷²⁸ Gabriel Bertrand, « L'Ordre de Jacques-Cartier et les minorités francophones » dans Gratien Allaire, et Anne Gilbert (dir.), *Francophonies plurielles : communications choisies*, Colloques du Regroupement pour la recherche sur la francophonie canadienne organisée dans le cadre du Congrès annuel de l'ACFAS, Chicoutimi, 1995, et Montréal, 1996, p.18, cité dans Gratien Allaire, *op. cit.*, 2001.

fédéraux. Les premières démarches de recrutement se faisaient mêmes parfois à l'insu du prospect. Une fois invité, celui-ci devait se soumettre à un rite initiatique secret truffé d'emprunts aux Chevaliers de Colomb ou aux Francs-maçons et de symboles rappelant son adhésion à la morale chrétienne⁷²⁹. Pourtant aucun de ces deux groupes ne pouvait trouver grâce aux yeux des catholiques nationalistes qu'étaient les fondateurs de l'Ordre. Leur opposition aux Francs-maçons est une évidence doctrinale. Mais ils se méfiaient aussi assurément des Chevaliers de Colomb ou Knights of Columbus qui, étaient implantés au Québec depuis 1897 et à Ottawa depuis 1900. Ce mouvement bien que catholique était quand même sous la direction irlando-américaine de New Haven au Connecticut. Or on sait, depuis le fameux discours de Bourassa au Congrès Eucharistique de 1910, le contentieux qui pouvait exister entre les catholiques irlando-américains et ceux francophones du Canada. La lutte de l'OCJC contre ce mouvement sera plus particulièrement active au cours des années 1950. Sa création de l'Ordre des Chevaliers de Champlain en 1957 visera spécifiquement à lui créer un concurrent francophone⁷³⁰. Les fondateurs contournent néanmoins le problème de l'adoption d'un modèle « ennemi » pour défendre la nation française et catholique en se découvrant, comme nous l'avons noté plus haut, une filiation à une société secrète catholique et française du XVII^e siècle. Les « *Chevaliers du Saint-Sacrement* », auraient veillé à la nomination d'un premier évêque au Québec non gallican et fidèle à Rome⁷³¹.

⁷²⁹ Selon Roger Cyr, 1964, *Op. cit.* : La partie « Franc-maçon » du rituel est tiré du roman de Roger Peyrefitte, « Les fils de la lumière » publié chez Flammarion en 1961. La référence est anachronique puisque l'initiation décrite par Cyr se déroulait en 1952.

⁷³⁰ Aussi tard qu'en 1962, on retrouve encore dans une livraison de novembre du journal officiel de l'Ordre, *L'Émerillon* une propagande anti-Irlandaise qui est loin d'être élégante. On peut y lire: « Il existe une légende selon laquelle saint Patrice aurait chassé les serpents d'Irlande. Ce qui est bien beau de sa part. Mais pourquoi, pour l'amour du ciel, les a-t-il tous envoyés au Canada? » Cité dans, Roger Cyr, 1964 *op. cit.*, p. 96.

⁷³¹ Supra, Ch. 3, sec. 1, notule 26 : Émile Lavoie, *Les C.O.J.C.*, (Commandeurs de l'Ordre de Jacques-Cartier), Conférence donnée à la XC Dollard, no 1, le 1^{er} mai 1928, Fonds Jacques-Cartier (OJC), Université d'Ottawa, CRCCF, p. 9. Il s'agit, en fait, de la Compagnie du Saint-Sacrement.

Au moment de la création de l'OJC, d'autres clubs sociaux, neutres et importés des États-Unis, ont commencé à s'installer au Canada et au Québec depuis une dizaine d'années⁷³². Ces Clubs ont les mêmes buts que les Dinner's Club du siècle précédent en ce qu'ils permettent de créer des réseaux d'affaires interpersonnels. Ils n'en sont pas moins une version plus démocratique puisque la masse des membres en sera formée de petits marchands, d'employés et d'entrepreneurs de services et de professionnels, plutôt qu'exclusivement de ces derniers ou de « barons de la finance », comme c'était le cas au XIX^e siècle. En plus les activités de ces clubs, même si elles permettent toujours à leurs membres de se lier entre eux, prennent pour le faire prétextes de causes charitables ou humanitaires. La clientèle de ces associations est assez proche de celle de l'Ordre et leur fonction explicite d'intégration des membres à un réseau social et professionnel est implicitement sans doute celle qui favorise le recrutement de bon nombre des membres de l'Ordre. Pour l'Ordre ces concurrents constituent surtout une menace d'assimilation des catholiques francophones qui pourraient y trouver un lieu de sociabilité au péril de leur religion et de leur langue. C'est pour contrer ce mouvement que l'OJC fonde en 1944 la Société Richelieu. Ce sera une version catholique et francophone de ces clubs. Le premier club Richelieu local apparaît à Ottawa en 1945. Au détour des années soixante on en comptera une centaine dont 78 au Québec⁷³³.

Ce n'était là qu'une activité stratégique de l'Ordre car comme l'indiquait son secrétaire général en 1928, l'OJC fut « [...] fondée pour réunir en un faisceau toutes

⁷³² Ainsi : Le *Rotary Club* fondé à Chicago en 1905 s'est implanté à Montréal en 1913 et à Québec en 1919. Le *Lion's Club* provenant aussi de Chicago (1917) ouvre une première section canadienne en 1920. Le *Kiwanis Club* naît à Détroit en 1915. Il tient son congrès international de 1926 à Montréal où il accueille plus de 5000 membres et annonce la formation d'un club local. Québec avait le sien depuis 1919. Enfin, l'*Optimist Club* originaire de Buffalo en 1911 installe des clubs en Ontario, à Toronto et à Hamilton en 1924.

⁷³³ Centre de recherche en civilisation canadienne-française (CRCCF), 2003, Université d'Ottawa : [En ligne] <http://www.uottawa.ca/academic/crccf/passeport/III/C/C3c/IIIC3c.html>

les têtes dirigeantes de nos différents groupements, nos multiples associations nationales et [en vue] d'imprimer à notre peuple une directive saine, patriotique et franchement nationale »⁷³⁴. L'Ordre se présentera à cet égard comme une oligarchie éclairée. « Toute société secrète, pour subsister doit être autocrate »⁷³⁵ affirmait le Secrétaire générale de l'Ordre en 1928. En 1964 le Conseil régional de Chicoutimi présentait une interprétation originale de la démocratie : « En saine démocratie, la masse doit être consultée; c'est un leurre de croire qu'elle est apte à diriger. Quand elle le fait, c'est de l'anarchie. La direction a le devoir de consulter et la masse a le privilège d'exprimer ouvertement ses opinions »⁷³⁶. Aux fins d'assurer cette direction occulte de la société québécoise, l'ordre formera une pléiade d'association ou tentera de prendre souterrainement le contrôle de celles existantes.

Malgré sa représentation assez peu démocratique de l'ordre social, nous retrouvons à l'époque des membres de l'Ordre en tête de différents mouvements politiques que l'on associera par la suite à la modernisation des mœurs politiques des Québécois. Plusieurs membres de l'Ordre participent au mouvement de l'Action libérale nationale ainsi selon Laliberté au moins six des vingt-six Alénistes élus en 1935 étaient des membres avérés de l'OJC. L'Ordre fut aussi très actif au sein de la Ligue de défense du Canada qui remporta, nous l'avons vu, un grand succès au Québec et qui utilisa ce capital pour former un parti politique, Le Bloc populaire. Or selon J.-Z. Léon Patenaude⁷³⁷, « Le Bloc populaire, c'est l'Ordre », à son avis au moins 90% de ses candidats étaient membres de l'OJC. Il soutient aussi que les quatre élus de 1944 étaient membres de l'Ordre⁷³⁸. Roger Cyr confirme pour sa part

⁷³⁴ Émile, Lavoie, Texte remanié des conférences prononcées les 1^{er} mai 1928 et 12 octobre 1942, Université d'Ottawa, CRCCF, *Fonds Ordre de Jacques Cartier* (C3), C3/10/15, p. 1.

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 5.

⁷³⁶ Cité dans Raymond G. Laliberté, 1983, *op. cit.*, p. 115. Les soulignés sont de Laliberté.

⁷³⁷ Raymond G. Laliberté, 1983, *op. cit.*, p. 19.

⁷³⁸ J.-Z. Léon Patenaude, « André Laurendeau "La patente" et la justice » tiré de *André Laurendeau Un intellectuel d'ici*, sous la direction de Robert Comeau et Lucille Beaudry, Les Presses de l'université du Québec, Québec, 1990, p. 179-184.

que tel était aussi le cas pour la plupart des candidats du Bloc aux élections de 1944-45 dont 48 étaient des officiers de l'Ordre⁷³⁹. Après l'extinction du Bloc, l'action partisane de ses membres se tournait vers l'arène municipale.

Déjà dans la mouvance de la création de L'ALN, le Conseil régional de l'Ordre à Québec avait en 1935 mis sur pied une Ligue de moralité publique vouée à combattre les fraudes électorales et la corruption des administrations publiques. La chancellerie d'Ottawa, organe suprême de l'Ordre, invita ses membres à créer de telles ligues sur leurs territoires respectifs et pour ce faire, à recruter parmi les associations religieuses et nationales. En 1945 la chancellerie récidive et forme la Commission de moralité publique. Son plan de campagne est approuvé par l'épiscopat canadien-français. La Commission formera ainsi une cinquantaine ou peut-être même plus de soixante Ligues d'action civique et de Comités de vigilance dans diverses municipalités du Québec à partir des années 50⁷⁴⁰.

À Montréal un Comité de moralité publique est donc formé en mars 1950. Il recrute 74 requérants⁷⁴¹ qui réclament et obtiennent la création d'une Commission d'enquête sur l'administration de la police de Montréal. Ce sera la Commission Caron, du nom de son président le juge François Caron, elle siègera longuement, de 1950 à 1954. Il en résultera plusieurs condamnations à l'endroit d'officiers et de directeurs de la police trouvés coupables de divers actes de complicité avec le crime organisé. Le recrutement du Comité de la moralité publique déborde cependant de la seule ville de Montréal puisqu'en 1953 il compte quelques 7 000 membres répartis dans huit provinces du Canada⁷⁴². En 1951, le 17 janvier, les dirigeants du Comité

⁷³⁹ Roger Cyr, 1964, *op. cit.*

⁷⁴⁰ Ce nombre varie selon les sources consultées par G.-Raymond Laliberté, *op. cit.*, p. 219

⁷⁴¹ Mon père, Charles Gagné, me confirmait avoir été l'un de ces signataires requérants et bel et bien avoir été recruté pour ce faire par l'*Ordre de Jacques-Cartier* dont il était membre à l'époque. L'association entre les deux mouvements est indéniable.

⁷⁴² Centre de recherche Lionel-Groulx, P47 *Fonds Comité de moralité publique, notice descriptive.*

forment la Ligue d'action civique pour agir plus directement sur le terrain de l'action politique municipale. La Ligue se présente comme un mouvement d'éducation civique et politique qui promeut les droits fondamentaux du citoyen de la Province de Québec. Selon ses lettres patentes, elle est un groupement de citoyens qui n'est affilié à aucun parti politique et ne fait que recommander aux électeurs des candidats aptes à défendre le bien commun par delà les intérêts particuliers. La Ligue appuiera ainsi 34 candidats aux élections municipales de 1954, 28 seront élus dont le nouveau maire de Montréal, Jean Drapeau, qui est l'ex-avocat du Comité de la moralité publique, il a été auparavant un porte-parole de la Ligue pour la défense du Canada puis candidat aux élections provinciales et fédérales de 1944 et de 1943. Il est alors membre de l'OCJ. Aux élections suivantes la Ligue fera élire 33 candidats, mais Drapeau lui-même sera défait. Il se dissociera par la suite de la Ligue d'action civique pour former en 1960 le Parti civique de Montréal avec lequel il reprendra le pouvoir la même année. Il sera réélu sans relâche pendant les 26 années subséquentes.

Entre temps, en 1958, La Ligue d'Action civique avait adopté le projet d'étendre ses activités à toute la province de Québec. Elle voulait doter le Québec « [...] d'un régime de libération sociale, de progrès économique et d'expansion culturelle »⁷⁴³. Une tournée de conférence à travers la province fut organisée dans le but de promouvoir ce projet. Mais cette fois on n'arrivera pas à relancer un nouveau parti nationaliste et la Ligue ne présentera pas de candidat. La perte de son éventuel candidat vedette, Jean Drapeau, ainsi que des dissensions internes à propos de la pertinence de se lancer directement dans l'arène politique auront raison de la Ligue dont on n'entendra plus parler après 1964, c'est-à-dire depuis la dissolution de l'Ordre.

⁷⁴³ Communiqué émis le 18 août 1958 cité dans Laliberté, 1983, *op. cit.*, aussi dans la notice du Fonds Ligue d'action civique, P51 du Centre de recherche Lionel-Groulx.

Peut-on dire en nous appuyant sur ce qui précède que l'Ordre aspirait en fait à prendre le pouvoir au Québec? Pas selon Laliberté, du moins écrit-il: « [...] les priorités de l'Ordre sont pratiquement l'inverse de ce qu'elles devraient être chez tout bon mouvement en quête de maîtrise de la gouverne officielle »⁷⁴⁴. Il est vrai que l'Ordre n'a jamais donné un appui officiel à quelque parti politique que ce soit, mais il est indéniable que la majorité des officiers et membres de l'Ordre se soit consacrée à appuyer les candidatures de leurs « frères » candidats aux élections provinciales ou à l'échevinat de Montréal.

Si l'Ordre n'aspirait pas vraiment à la prise du pouvoir par l'État, il voulait néanmoins se constituer comme une direction occulte du Canada français mais sans avoir l'envergure intellectuelle et organisationnelle pour le devenir. On l'a même décrit comme une « [...] sorte de franc-maçonnerie du pauvre consacrée à la cohésion souterraine des élites canadiennes françaises »⁷⁴⁵. Selon le témoignage du dissident, Roger Cyr, l'Ordre pratiquait un nationalisme enfantin de « *sous-sol de presbytère*. » Duplessis, affirme-t-il, les a roulés dans la farine. Il lui a suffi de nationaliser la Montreal Light and power et d'adopter un drapeau fleurdelisé pour être accrédité bon nationaliste pour le reste de son règne. Passant en revue les bilans annuels de plusieurs cellules de base ou « commanderies »⁷⁴⁶ du début des années 60, Roger Cyr⁷⁴⁷ répertorie des activités qui, somme toute, sont assez banales et de peu d'envergure comme la réfection d'une clôture autour d'une croix érigée à la gloire de Jacques-Cartier; une pétition à un fournisseur de la commission scolaire afin qu'il identifie en français ses produits alimentaires ou encore; une campagne pour encourager les consommateurs à libeller en français leurs chèques adressés en

⁷⁴⁴ Raymond G. Laliberté, 1983, *op. cit.*, p. 352.

⁷⁴⁵ Jean-Jacques Simard, *La longue marche des technocrates*, Éditions coopératives Albert Saint-Martin, Laval, 1979, p. 20.

⁷⁴⁶ Les commanderies étaient aussi désignées par le sigle conventionnel « XC », le Comité directeur ou chancellerie était le « CX » et les membres fr. Ou fr. pour n'en désigner qu'un à la fois.

⁷⁴⁷ Roger Cyr, 1964, *op. cit.*

païement à une compagnie de services publics qui résiste à la bilinguisation.. Pour cet auteur, la politique de l'Ordre c'était du « *saint-jean-baptisme* », un néologisme inventé jadis par le sulfureux Godfroy Langlois⁷⁴⁸ pour ridiculiser les nationalistes qui organisaient des manifestations d'écoliers pour réclamer des timbres bilingues.

Mais non seulement naïf, l'Ordre était, selon Cyr un groupe de droite, se prenant pour un Ku-Klux-Klan catholique et canadien français, antisémite et anti-anglais, mais fédéraliste. Dans ses embardées politique, lire Avec le Bloc Populaire, l'Union-Nationale ou l'Action civique, l'Ordre est toujours à la recherche d'un chef sauveur de la nation. Ces accusations de fascisme et de racisme à l'endroit de l'Ordre peuvent s'étayer du récit de « *l'affaire Tissot* »⁷⁴⁹.

En 1935 Jean Tissot diffuse un article du journal fasciste montréalais, *Le Patriote*, qui dénigre un marchand juif d'Ottawa. Il est poursuivi pour libelle diffamatoire. C'est alors que la commanderie locale de l'Ordre de Jacques Cartier organise un comité de soutien en sa faveur. Peine perdue il sera trouvé coupable. L'amende est légère mais il est forcé de démissionner de son poste dans la police d'Ottawa. La commanderie de Dollard viendra encore à son secours en appelant ses membres à la générosité et en présentant Tissot comme victime de son propre patriotisme. Son fils cadet Edgard qui verse lui aussi dans l'antisémitisme deviendra premier secrétaire de l'Ordre de Jacques-Cartier où il demeurera en poste jusqu'en 1952. De plus, rapporte Ouimet, en 1936 la chancellerie doit répondre à une interpellation de ses membres qui s'inquiètent de la présence de partisans du mouvement d'Adrien Arcand parmi eux. L'organe de direction de l'Ordre réplique de

⁷⁴⁸ « Par saint-jean-baptisme, nous entendons cette mentalité fautive de nos compatriotes qui se croient sincèrement le peuple le plus avancé de la terre et qui le proclament surtout ce jour là », Godfroy Langlois dans *Le Pays* du 4 mars 1991, cité dans Patrice Dutil, *L'avocat du diable Godfroy Langlois et le libéralisme progressiste dans le Québec de Wilfrid Laurier*, Éditions Robert Davies, Montréal, 1996, p. 238.

⁷⁴⁹ Tel que raconté dans Raymond Ouimet, 2006, *op. cit.*

manière sibylline; elle n'est ni pour ni contre ce Parti⁷⁵⁰. Le même auteur repère néanmoins des articles de L'Émerillon, organe de l'Ordre qui encore après le début de la guerre sont franchement antisémites. L'un publié en 1941 fait état de la campagne de la commanderie de Dollard pour interdire aux étudiants juifs en médecine de faire leur internat dans un hôpital catholique, et l'autre en 1942 assimile dans un même sac les communistes, les Francs-maçons, la haute finance et la « juiverie » à des potentiels fomenteurs de la guerre⁷⁵¹.

Néanmoins on ne peut pour cela assimiler complètement l'Ordre à un mouvement antisémite. L'OJC dès les années trente, est divisé entre ces fondateurs de l'Outaouais et le groupe de Montréal. Selon un témoin de l'époque, les Montréalais développent une compréhension de la doctrine sociale de l'Église selon « *l'esprit français* » et en accord avec la toute nouvelle école des Sciences Sociales de l'Université de Montréal⁷⁵².

C'est cet esprit français que découvrira notamment Laurendeau lors de son séjour européen au milieu des années 30 et qu'il rapportera dans ses bagages. La revue *Esprit* et le mouvement personnaliste chrétien transitera avec lui vers le Québec. La parenté de ce mouvement avec les éventuels animateurs de Cité Libre, ex-jécistes des années 1950 est aussi bien connue. Contrairement à ceux-là, cependant, Laurendeau qui a lui aussi été membre de l'OJC, n'interprète pas le personnalisme comme adverse au nationalisme canadien français. Là où les citélibristes voient un carcan, Laurendeau identifie des conditions d'ouverture ou des vecteurs de développement. Toute l'histoire de l'Ordre est traversée par la structuration de ces deux nouveaux courants et leurs efforts pour se détacher du vieux

⁷⁵⁰ *Ibid.*, p. 109.

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 130.

⁷⁵² Raymond Laliberté, 1983, *op. cit.*, p.47.

cadre idéologique ultramontain dans lequel ont été formés les aînés du mouvement nationaliste.

C'est de cette élite que se forme d'abord l'OJC. On reconnaît encore son nationalisme canadien fondé sur la solidarité de tous les groupes francophones du Canada et même avec ceux de la Nouvelle Angleterre associé à un catholicisme rigoureux et résolument romain. Mais l'idée d'utiliser la province de Québec comme foyer et locomotive du développement du Canada-français prend de plus en plus de force au fil des expériences politiques du groupe. Assez tôt, émerge de là une rivalité entre le groupe de Montréal et la vieille garde des fondateurs à Ottawa encore empreinte du rêve laurentien. Ce sont ces tensions qui prennent forme en 1964 à Montréal, alors que le Comité régional d'orientation de l'Ordre produit un Manifeste intitulé « *Éléments d'une doctrine nationale pour les temps nouveaux* ». Ce document prône une certaine démocratisation du mouvement, du moins, une répartition des postes de direction et des pouvoirs qui soit établie au pro rata des membres de chacune des divisions. En fait, cette modification aux règlements de l'Ordre, si elle avait été adoptée, aurait conféré l'essentiel de la direction du mouvement au groupe montréalais. En plus ce Manifeste proposait à l'Ordre d'adopter une option constitutionnelle pour le Canada, celle des états associés. Ce n'était pas encore du séparatisme, mais il s'agissait quand même de doter le Québec d'un statut particulier et de pouvoirs différents de ceux des autres provinces. Cela ne pouvait être accepté par les divisions hors Québec de l'Ouest du Canada, de l'Acadie et de l'Ontario. Ce fut plutôt la dissolution de l'Ordre qui fut voté à la réunion de la Chancellerie des 27 et 28 février 1965 à Ottawa.

Ce débat sera relancé avec les États généraux du Canada français. Le projet, rapporte Beauchemin⁷⁵³, origine de la fédération des Sociétés Saint-Jean Baptiste en 1961. Les premières assises ne s'en tiendront cependant qu'en 1966. Le projet prend son véritable essor en 1965 alors que les membres de l'Ordre de Jean Talon, qui est formé des membres de la section québécoise de l'O.J.C. d'après sa dissolution, en prennent le contrôle. Il y aura des assises préliminaires en 1966 et la tenue de deux grandes sessions régulières en 1967 puis en 1969. Pour assurer la représentativité des délégués, la SSJB recrute et organise des élections dans les 108 circonscriptions du Québec. Chacune des circonscriptions a droit à 15 délégués et à 5 substituts⁷⁵⁴. On s'assure aussi de la participation de centaines de « corps intermédiaires », c'est-à-dire de divers groupes associatifs d'envergure locale, régionale ou nationale. On comptera aussi avec la participation de quelques centaines de délégués hors Québec⁷⁵⁵. À l'assemblée générale du Canada français qui mettait un terme au projet, on comptait plus de 2400 délégués et 300 observateurs⁷⁵⁶. Tous ces chiffres témoignent d'une vigueur certaine du mouvement associatif du début des années 1960. Une résolution finale de l'événement affirme que « Les Canadiens-français constituent une nation et que le Québec constitue le territoire national ». Le nouveau nationalisme « Québécois » est officiellement né. Les États généraux se déroulent pratiquement en simultanéité avec la formation du mouvement Souveraineté Association (novembre 1967) qui deviendra le Parti québécois en avril 1968.

Selon Laliberté ces formations politiques sont héritières de l'Ordre et de son « césarisme ». Le nom même du parti, le Parti « Québécois », amalgame son projet politique à l'identité même des électeurs. Le P.Q. partage avec l'ancien OJC une base

⁷⁵³Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, VLB Éditeur, 2002, p. 87-90.

⁷⁵⁴Communiqué de presse de la commission technique des états généraux présentés dans le *Devoir* du 15 avril 1967, p. 3.

⁷⁵⁵À la session du 23 novembre 1967 tenue à la Place des arts de Montréal, on dénombre 1075 délégués dont 167 proviennent des réseaux associatifs québécois et 364 de l'extérieur de la province.

⁷⁵⁶Jacques Beauchemin, 2002, *op. cit.*, p. 87.

militante formée d'un fort contingent d'animateurs sociaux ou de « *socialisateurs de métier* » issus des milieux universitaires, syndicaux et associatifs. Ses propositions de « tripartisme de collaboration » que l'on retrouve dans son programme et sa mise sur pied de sommets socio-économiques lorsqu'il sera au pouvoir ne sont pas, en effet, sans rappeler les velléités d'harmonisation du corporatisme social.

L'O.J.C. fut une organisation secrète et à ce titre n'avait pas d'activités officielles. Son intervention se faisait par le biais des techniques de noyautage et d'extériorisation⁷⁵⁷. On lui a attribué, à cause de cela, le titre d'État dans l'État. Outre sa présence dans différents partis politiques, ses membres noyautaient diverses associations nationalistes, des organismes de loisirs, des conseils d'administration de caisse populaire ou des commissions scolaires. Ce fut certainement un lieu où se sont tissés des réseaux personnels politiques importants mais il serait exagéré d'en faire le *deus ex machina* de la grande noirceur.

L'Ordre a prolongé le projet de l'Économie sociale du début du siècle. Il a soutenu l'expansion du mouvement Desjardins et suscité la création de compagnies d'assurances canadiennes-françaises. Il a aussi contribué à l'expansion des sociétés Saint-Jean-Baptiste et à la mise sur pied de clubs sociaux francophones, les Clubs Richelieu et les Chevaliers de Champlain. L'OCJ a aussi été très actif pour pousser à l'adoption du fleurdelisé comme drapeau national et est souvent intervenu pour soutenir les droits des francophones auprès des administrations publiques. L'Ordre a aussi de par ses campagnes de moralisation de la politique certainement contribué à hausser le niveau des débats et à assainir les pratiques électorales au Québec. Malgré ses racines qui puisent aux idées d'Ancien Régime et de la Nouvelle-France, les débats qui ont conduit à son sabordement se prolongent encore aujourd'hui dans la

⁷⁵⁷ On ne peut s'empêcher de faire un parallèle avec les techniques employées par les groupes communistes des années 1970 et 1980 au Québec pour se rallier les « masses populaires » présentes dans les organismes populaires de leur époque.

politique québécoise. Néanmoins l'Ordre avait fait la preuve qu'il était une organisation dépassée. En refusant de démocratiser ses structures à l'encontre des demandes de ceux qui représentaient alors le plus gros de ses troupes, ses dirigeants se réfugiaient dans un autoritarisme social d'une époque révolue.

7.9 L'Action catholique spécialisée

Tout au long de ce chapitre nous avons évoqué l'influence d'une nouvelle forme de l'action catholique. Les autres formules, Ligues du Sacré cœur, Dames de Sainte-Anne et autres Enfants de Marie sont toujours actives, mais leurs activités de sanctification personnelle et de charité à petite échelle paraissent bien impuissantes et même naïves dans le contexte des années vingt. En Europe, en plus de toutes ses séquelles, la première grande guerre a aussi prélevé son tribut dans l'Église. Bien des prêtres sont morts et d'autres, découragés et démoralisés, ont fait défection. C'est pourquoi Rome appelle davantage aux concours des laïcs pour poursuivre l'œuvre apostolique. La situation n'est pas la même au Canada français et le modèle d'action catholique autoritaire d'antan avec ses grandes campagnes de moralisation dirigées par les évêques demeurera le favori d'une partie significative du clergé.

Néanmoins l'Église canadienne doit aussi prendre compte de la première encyclique de Pie XI, *Ubi arcano Dei consilio*. Émise en 1922, elle veut relancer l'Action catholique et sa mission de rechristianisation des sociétés où elle évolue. Selon Gabriel Clément, *Ubi arcano* renouvelle la conception de l'apostolat laïc en lui conférant une mission spécifique alors qu'auparavant cette contribution des fidèles n'était considérée par l'Église que comme supplétive à celle du clergé⁷⁵⁸. L'Action catholique spécialisée qui apparaît en Europe, plus précisément en Belgique, au milieu des années vingt met en œuvre cette révolution de l'apostolat laïc en l'Église.

⁷⁵⁸ Gabriel Clément, 1972, *op. cit.*, p. 11. .

Dans une banlieue de Bruxelles, l'abbé Cardijn responsable des œuvres féminines a initié une méthode originale de pastorale. Il s'agit d'enseigner la doctrine sociale de l'Église en l'appliquant à la réalité et aux problèmes vécus par les jeunes ouvrières et non plus en la leur imposant comme un code de conduite auquel il ne suffirait que de se conformer. Cette méthode sera développée puis consignée dans le Manuel de la JOC en 1925. La Jeunesse Ouvrière Catholique (JOC) est ainsi la première née des mouvements d'Action catholique spécialisée, fondés sur trois grands principes qui les démarqueront des sociétés charitables et des associations pieuses qui constituaient jusque là le gros de l'action catholique reconnue par l'Église. Ces principes sont: « Entre eux, par eux, pour eux; voir, juger, agir; formation à l'action par l'action ».

Pour Meunier et Warren, l'Action catholique spécialisée fut le principal vecteur de diffusion d'une nouvelle théologie qui voulait « renouer avec la vitalité de l'Église primitive »⁷⁵⁹ et redonner aux chrétiens un rôle actif dans la vie de l'Église ainsi que dans le développement social. Cette seule référence à l'Église primitive indique déjà qu'un travail de mémoire était à l'œuvre. Un peu comme jadis les fondateurs de Montréal l'ont fait, les personnalistes des années trente et peut-être aussi leurs mémorialistes d'aujourd'hui légitiment ainsi, à l'avance, leur projet de réforme, par ailleurs assez radical, en lui attribuant une plus grande fidélité à la tradition que celle qu'en aurait préservé l'institution de l'Église elle-même. Empruntant à l'œuvre sociologique de Max Weber, Martin Meunier et Warren qualifient la philosophie personnaliste qui s'associe rapidement au mouvement d'action catholique spécialisée, de nouvelle éthique catholique à laquelle on peut aussi amalgamer les animateurs de la revue Cité libre, de l'École des sciences sociales de l'université Laval ou de la CTCC. Cette nouvelle éthique rompt avec le conservatisme traditionnel de l'Église et notamment avec l'idée que l'ordre établi devrait être maintenu en tant qu'expression temporelle de la création divine. Au

⁷⁵⁹ E. Martin Meunier, et Jean-Philippe Warren, 2002, *op. cit.*, p. 56.

contraire pour les personalistes, la vérité révélée serait celle d'un projet d'émancipation auquel le chrétien doit participer. Le chrétien soumis du XIX^e siècle doit céder la place au chrétien engagé du XX^e. Dans ces années difficiles de l'après guerre, de la crise et d'un second conflit mondial la jeunesse allait trouver là un mouvement qui offrait à tous ces bouleversements un sens et des perspectives d'action pour l'avenir. À cet effet l'action catholique spécialisée jouait sur les mêmes cordes que ses ennemis les communistes : valorisation des classes opprimées, action syndicale, contestation des excès du capitalisme et revendication de services divers. De plus elle bénéficiait de l'appui du Pape, ce qui en favorisait certainement l'implantation par delà les résistances d'une bonne partie du clergé québécois qui demeurait plutôt conservateur.

L'épiscopat canadien emboîtera néanmoins le pas. Dès 1926, l'archevêché de Montréal mandate l'abbé Boileau pour aller étudier la J.O.C. en Belgique. À son retour, en 1927, il organise un premier groupe de jeunes ouvriers dans la paroisse de Saint-Edouard de Montréal. Le véritable fondateur de la J.O.C. au Canada serait néanmoins le Père Henri Roy, vicaire de la paroisse de Saint-Pierre Apôtre qui a organisé la première section jociste en mai 1931. L'abbé Roy était aussi l'aumônier des syndicats catholiques. Peu après il fut envoyé en Belgique pour étudier le mouvement et pour participer à la première rencontre internationale des aumôniers jocistes. Il en rapporta les statuts, les insignes et les publications officielles avec un droit exclusif pour leur distribution au Canada. Gabriel Clément⁷⁶⁰ signale que pour la période l'entre-deux guerre, la J.O.C. canadienne se constitue en effet comme une imitation assez fidèle de la J.O.C. belge. Suivant le principe premier de la doctrine de l'Action catholique spécialisée, « *Entre eux et par eux* », on verra aussi se mettre sur pied divers mouvement de jeunesse, chacun s'adressant à un « milieu » particulier.

⁷⁶⁰ Gabriel Clément, 1972, *op. cit.*, p. 14.

Un manuel de la Ligue ouvrière catholique⁷⁶¹ (L.O.C.) canadienne précisera que ces « *milieux* » sont délimités par des frontières « naturelles » à l'intérieur desquelles les individus partagent des lois, des organisations, un type d'habitation et de loisirs, etc. L'appel à la transformation d'un milieu ne pourrait être pleinement crédible que lancé de son intérieur, par une personne qui en a vécu les souffrances et les joies.

Au fil des années trente apparaîtront ainsi la Jeunesse étudiante catholique (JEC) en 1935, la Jeunesse agricole catholique (JAC), la Jeunesse indépendante catholique (JIC) en 1936 et la Ligue ouvrière catholique (LOC) en 1938. À cette division de la jeunesse en corps sociaux intermédiaires s'ajoute le fait que chacune de ces composantes soit dirigée par une communauté religieuse différente, La JIC par les Jésuites, la JEC par les Clercs de Ste-Croix, la JOC par les Oblats et la JAC par les Clercs de Saint-Viateur. Le nombre des structures qui seront tour à tour mises en place par l'épiscopat pour coordonner le mouvement témoigne de la difficulté qu'ont les évêques à s'entendre sur le degré et la forme d'encadrement nécessaire au mouvement⁷⁶².

Le premier groupe d'action catholique spécialisée à apparaître au Québec fut la JOC. Son congrès de fondation tenu à Montréal en 1935 réunissait 5 000 personnes et une séance publique en attira jusqu'à 15 000. Le mouvement était déjà présent dans quatre provinces canadiennes ainsi qu'en Nouvelle-Angleterre. Il comptait alors 6 000 membres, quelques années plus tard en 1940, ils seront 40 000. La JOC était doté de deux secrétariats nationaux, l'un pour les garçons et l'autre pour les filles, la JOCM et la JOCF. On retrouvera une même division dans les autres regroupements de jeunesse. L'Action catholique spécialisée qu'inaugurait la JOC se démarque de L'ACJC sur plusieurs points. Elle recrute, comme son nom l'indique, des jeunes

⁷⁶¹ Claire Aubin et coll., 1947, *op. cit.*, p. 177.

⁷⁶² Louise Bienvenue, 2003, *op. cit.*, p. 66-70. Voir Aussi Gabriel Clément, 1972, *op. cit.*, p. 90-97.

travailleurs plutôt que la fine fleur des collègues. S'il est encore question de former des chefs chrétiens, il ne s'agit plus d'en faire uniquement les porte-parole des clercs mais de véritables agents de changements dans leur milieu. Suivant les directives pontificales, le mouvement se veut apolitique et non nationaliste. Son champ d'investissement est le social. Résolument anticommuniste, la JOC combat le feu par le feu. Ses militants forment « *l'armée de droite* », ce sont des « *extrémistes* », « *effrontément catholiques* ». Son autre ennemi est le libéralisme et sa solution le corporatisme social. Pour la période d'avant guerre, donc, le projet de transformation sociale en est un de restauration de l'ordre. La condition ouvrière doit être améliorée, certes, mais cela dans la perspective de sauvegarder en l'état la pyramide sociale. À cet égard la JOC lance une série de services pour répondre aux besoins de la jeunesse ouvrière. En même temps les services étaient de solides arguments de recrutement. Selon Clément⁷⁶³ cette production et la distribution de services étaient en fait devenues les principales activités du mouvement pour la période de 1935 à 1940.

Très tôt, avant 1935 même, la JOC a mis sur pied un service médical, un service d'épargne, des bibliothèques et un service des camps. En 1936 la JOC ouvre à Montréal deux refuges, l'un pour les garçons et l'autre pour les filles. On y offre gratuitement un abri pour la nuit, des repas et des vêtements. De tels abris seront par la suite implantés à Sherbrooke, Trois-Rivières et Hull-Ottawa. Ces Maisons jocistes sont chapeautées par le Service de l'aide aux désemparés, c'est-à-dire aux jeunes sans travail, aux vagabonds, aux anciens pensionnaires des écoles de réformes, aux ex-prisonniers et aux filles-mères, auxquels on offre aussi de l'assistance juridique, un service de placement ou que l'on s'efforce de réorienter vers le foyer familial ou vers l'école. En 1936 le Congrès de la JOC lance le service de l'Organisation des loisirs. L'année suivante, l'aumônier de la JOC, le Père Roy, est mandaté par le gouvernement québécois pour soumettre un plan d'organisation provinciale des

⁷⁶³Gabriel Clément, 1972, *op. cit.*, p. 37.

loisirs, lequel est approuvé mais, semble-t-il, sans être rattaché au mouvement.⁷⁶⁴ Enfin, en 1938, la JOC crée un service d'orientation professionnel et de placement. « À l'été 41, on parle de bureaux de placement en pleine activité à la centrale et dans les fédérations. On n'en entend plus parler après cette date »⁷⁶⁵.

La guerre avait affecté négativement le développement de la JOC. Les jeunes hommes s'enrôlaient volontairement ou étaient appelés au front, tandis que ceux qui restaient au pays ainsi que les jeunes filles trouvaient plus facilement des emplois et étaient mieux rémunérés qu'auparavant. Les services de la JOC n'étaient plus adaptés aux besoins de cette jeunesse ouvrière qui était de moins en moins aux prises avec les affres du chômage. Du coup, ces jeunes avaient moins de temps à consacrer au militantisme catholique mais disposaient aussi de plus de ressources pour se payer des loisirs qui autrefois leurs étaient inaccessibles.

Les mêmes problèmes affectent tous les mouvements de jeunesse catholiques. On y recrute moins et on note qu'ils perdent de leur force surtout auprès des jeunes urbains et des hommes en particulier. Les choses ne s'arrangent pas avec l'après-guerre. Les jeunes hommes démobilisés de l'armée ne rallient pas pour autant les mouvements d'action catholiques et semblent même éviter tout engagement qui pourrait leur rappeler l'embrigadement militaire. Cette baisse continue du recrutement questionne la mission même du mouvement. Le débat sur sa réorganisation et sa réorientation opposera assez radicalement l'épiscopat aux directions nationales des mouvements de jeunesse et plus particulièrement de la JEC au cours des années soixante. Mais les tensions étaient déjà bien palpables depuis les années cinquante.

⁷⁶⁴ Le service d'organisation des loisirs disparaît de la liste des services de la JOC après 1937 ce qui fait postuler qu'il est alors devenu autonome : Gabriel Clément, 1972, *Ibid.*, p. 41.

⁷⁶⁵ *Ibid.*

Peu avant la guerre d'anciens jocistes avaient formé la Ligue Ouvrière Catholique pour poursuivre leur engagement chrétien dans leur vie d'adulte et de parents. La L.O.C. devait obéir au même modèle que les autres associations du mouvement. C'est-à-dire que dans tous les cas il s'agit de rejoindre directement une couche sociale, cette fois les familles ouvrières, sans se soumettre à autre institution, comme un parti politique ou une corporation professionnelle. Le mouvement doit néanmoins obéir à la hiérarchie de l'Église et ne pas se mêler des affaires de l'État. Dans le cas de la L.O.C. en particulier cette position était ambiguë⁷⁶⁶. Pour des « *raisons tactiques* », peut-on en effet lire dans un manuel de la L.O.C.⁷⁶⁷, les mouvements ouvriers chrétiens ne peuvent avancer dans leur milieu en brandissant franchement la doctrine sociale de l'Église : « Car on sait que nos ouvriers sont de plus en plus imbus de doctrine libérale et communisante. De moins en moins ils croient que l'église à affaire dans les questions sociales et économiques ». La L.O.C. veut constituer un « mouvement de masse » et un « corps représentatif » des ouvriers « entre eux, par eux et pour eux ». Les techniques d'entrisme, de noyautage et de création d'associations « neutres » sont les mêmes qu'utilisent à la même époque les communistes et les fascistes, elles visent d'ailleurs le ralliement des même groupes cibles. La L.O.C. est non partisane mais certainement pas apolitique comme elle le prétend. Elle critique le régime des allocations familiales, dénonce les communistes et intervient auprès des divers paliers de gouvernement notamment pour favoriser la construction de nouveaux logements. Ce modèle, si on en abstrait les orientations idéologiques, n'est en rien étranger au discours actuel du mouvement communautaire autonome; rejoindre directement la population, favoriser son organisation en dehors des cadres institutionnels et en particulier de ceux de l'État et se constituer comme un

⁷⁶⁶ Fernand Dumont, « Structure d'une idéologie religieuse » Recherches sociographiques, Vol. 1, no 2, 1960, p. 161-187 signale cette ambiguïté à partir de l'analyse du manuel de la L.O.C. de 1947; Claire Aubin et col. *op. cit.*

⁷⁶⁷ Claire Aubin et col., 1947, *op. cit.*, p. 177-182.

rassemblement citoyen non partisan mais néanmoins orienté vers un changement social.

Mais malgré ce discours prônant l'indépendance des organismes intermédiaires par rapport à l'État, on sait combien l'Église institutionnelle tolérait mal par contre l'existence d'associations qui ne lui étaient pas directement affiliées. Deux cas connus sont ceux du Cercle des fermières et de l'Ordre du Bon Temps dans son incarnation des années quarante et cinquante. Dans les deux cas, les clercs se sont efforcés de convaincre les membres de ses organisations de plutôt joindre les rangs des organisations regroupées sous la tutelle de l'Action catholique. Les incitations sont diverses et pas toujours très honorables. Au simple refus de louer la salle paroissiale pour la tenue des activités de l'organisation ou d'en faire la publicité, dans certains diocèses on serait allé jusqu'à refuser la communion aux membres des Cercles des fermières⁷⁶⁸. Dans le cas des mouvements d'action catholique spécialisée qui bien déjà intégrés à l'Église l'enjeu était pour elle de s'assurer de les maintenir sous la direction effective de sa hiérarchie. L'Église est une institution séculaire et cela lui confère une puissante force d'inertie ou de résistance aux changements. Or l'action catholique spécialisée constituait une force novatrice et porteuse d'une nouvelle éthique qui remettait en cause son mode autoritaire de direction.

Ainsi depuis la formation d'une première cellule jociste en 1931 jusqu'au dépôt du rapport de la Commission d'étude sur les laïcs et l'église, la Commission Dumont, en 1971, le haut clergé s'efforcera de réduire la relative autonomie du mouvement en tentant de rapatrier sa direction, à Québec sous l'autorité directe des diocèses, et au Canada en tentant de l'insérer dans un mouvement binational des jeunes catholiques. Le mandat de coordination fut d'abord donné à l'ACJC qui était issue de la vogue corporatiste et dont les racines puisaient dans une encyclique du

⁷⁶⁸ Yvonne Rialland Morissette, 1980, *op. cit.*, p. 144.

XIX^e siècle. Son orthodoxie était certaine et pour cela, elle serait en mesure de faire respecter la doctrine sociale de l'Église. En 1934 elle devenait officiellement le regroupement de tous les mouvements d'action catholique de la jeunesse en même temps que le point de ralliement pour toutes les autres œuvres catholiques. Cela ne va pas sans heurts. L'ACJC est résolument nationaliste alors que les jocistes considèrent que la question nationale appartient à la sphère politique et que pour cela elle ne relève pas de l'action catholique proprement dite. Mgr Charbonneau alors qu'il est encore grand vicaire à Ottawa, commande un rapport au dominicain Georges-Henri Lévesque afin que celui-ci clarifie les liens entre l'action catholique et l'action nationale. Les deux hommes sont réputés être favorables à l'action catholique spécialisée. Dès lors, le rapport de Lévesque, déposé en 1935, ne propose rien de moins que la division du mouvement en deux organismes distincts l'un consacré à l'action catholique et l'autre à l'action nationale. Mais il faudra attendre 1941, alors que Mgr Charbonneau, devenu archevêque de Montréal (août 1940), retire à l'ACJC son mandat de direction des mouvements de jeunesse d'action catholique spécialisée. Les JOC, JEC, JIC et JAC acquéraient une direction autonome au sein de l'Église. Entre temps en 1938 le secrétaire à la délégation apostolique représentant le Pape auprès de l'Église canadienne, Mgr Mozonni, avait demandé à l'ACJC de former l'Union des jeunesses catholiques canadiennes (UCJCC). L'UCJCC devait regrouper toutes les associations catholiques de jeunesse au Canada pour ainsi renforcer la présence catholique au sein de la *Canadian Youth Association* avec le résultat que nous avons déjà évoqué. Le mouvement spécialisé a déjà renoncé à s'associer à un mouvement qui permet aux communistes de se faire valoir. Les membres de l'ACJC, quant à eux, y défendent des positions nationalistes qui les opposent aux autres Canadiens. Prenant acte des tensions entre les deux secteurs linguistiques, l'épiscopat abandonnait la formule pancanadienne et dissolvait l'UCJCC en 1942. La formation subséquente de deux fédérations, l'une pour le Canada anglais, et l'autre pour les francophones, n'arrive pas à donner meilleur allant à la formule dont on n'entend plus guère parler jusqu'à la fermeture définitive de ses bureaux d'Ottawa en juin 1944. Un

autre facteur à l'insuccès de l'UJCC sera la formation parallèle du Comité provincial d'Action catholique (CPAC). Il s'agissait de regrouper là aussi tous les mouvements d'action catholiques, spécialisés ou non, sur une base diocésaine. Les évêques du Québec voulaient ainsi rapatrier le contrôle des mouvements, pratiquement autonomes avec leur propre secrétariat, vers les directions des diocèses. Encore une fois la fusion n'opère pas et l'organisme fonctionne le temps de la guerre en se faisant plus ou moins le censeur du comportement des catholiques pendant la période. Le rôle du CPAC est entravé par des tensions internes qui opposent les diocèses les uns aux autres et aussi les mouvements de jeunesse aux groupes d'adultes. L'épiscopat provincial met fin à ces deux expériences en 1945. Mais toujours en ayant en tête de relier et de coordonner tous les mouvements d'action catholique, il fonde le Comité national de l'Action catholique et mobilise le mouvement dans une nouvelle grande campagne de moralité. La même année la Conférence catholique canadienne (CCC) a constitué le Comité épiscopal de l'action catholique (CEAC) qui devenait l'autorité suprême et le répondant de l'action catholique auprès des évêques canadiens. À partir de-là les structures nationales des mouvements d'action catholique spécialisée perdaient leur accès direct aux évêques canadiens.

Les conflits ou « crises » entre l'épiscopat et les directions nationales des mouvements d'action catholique, tels que recensés par Gabriel Clément mettent tous en jeu l'autonomie relative de ces derniers. En 1954 la direction des JEC s'oppose à la nomination d'un aumônier par le CEAC parce qu'elle le juge incompetent. Le conflit dure deux années. Claude Ryan, secrétaire national de l'action catholique, a été nommé enquêteur mais a remis sa démission à cause de l'intransigeance du CEAC. Le scénario se répète à l'inverse, lorsqu'en 1961 l'aumônier de la JEC tente de désigner lui-même son successeur. Le CEAC s'y oppose et nomme finalement son remplaçant en 1963.

En 1964, c'est le journal *Vie étudiante* de la JEC qui soulève la colère de l'épiscopat en publiant en feuilleton un roman d'André Major, *Le cabochon*. L'auteur est membre de *Parti Pris* et donc socialiste. Ce qui est en cause c'est l'indépendance du journal. Est-il un journal du milieu ou est-il l'organe de l'Église? Le CEAC opte pour la deuxième réponse.

La rupture des communications sera encore plus radicale au cours de la période du Concile de Vatican II (1962-1965) alors que les évêques canadiens seront évidemment encore moins disponibles pour se préoccuper des affaires courantes. Enfin au milieu des années soixante la défection des membres met en question la survie même de l'action catholique. L'Église elle-même est en perte de vitesse⁷⁶⁹. Dans ce contexte les revenus des services offerts par les différents mouvements de l'action catholique périllicitaient et, augmentait en échange la charge de l'Église pour les soutenir. Cela a conduit à une crise financière. Le CEAC a voulu recentrer les mouvements d'action catholiques sur ses objectifs apostoliques tout en exigeant que le financement des organismes soit prioritairement à la charge de leurs membres. L'épiscopat prévoyait ainsi d'enfin rapatrier les directions nationales des mouvements sous la gouverne des diocèses. L'enjeu financier qui présidait officiellement à cette décision, remettait aussi en question l'autonomie relative dont avaient bénéficié jusque là les directions nationales des mouvements. Les mouvements d'action catholique s'opposent donc à l'épiscopat et portent le conflit sur la place publique en octobre 1966. Peu après le CEAC suspendait la constitution de l'action catholique canadienne et confirmait clairement son intention de retirer aux secrétariats nationaux leur rôle de direction et de le rapatrier dans les diocèses. Deux années plus tard la

⁷⁶⁹Beaucoup de religieux ont quitté le sacerdoce et le taux de recrutement s'amointrit inéluctablement passant de 2000 ordinations de nouveaux prêtres en 1946 à 135 en 1960. Il n'y en aura pas plus de 60 en 1969. La pratique religieuse décroît rapidement au Québec. À Montréal, du moins, on évaluait que le taux d'assistance des fidèles à la messe du dimanche est passé de 61% qu'il était en 1961 à 50% en 1969 et il n'est plus que de 30% en 1971. Voir : Commission d'étude sur les laïcs et l'église (Commission Dumont), *L'Église du Québec : un héritage, un projet*, Fides, 1971, p. 25; et Nive Voisine, 1971, *op. cit.*, p. 82-85.

direction de la JEC quittera l'Église. Pour trouver une solution à la crise et pour rétablir la place des laïcs en l'Église, l'épiscopat crée la Commission d'études sur les laïcs et l'Église, la commission Dumont qui déposera son rapport en 1972. Elle ne pourra que confirmer l'extinction progressive du mouvement.

[...] la JEC, emportée par les crises des dernières années et par la réforme scolaire, n'existe plus qu'à l'état clairsemé dans neuf diocèses et n'a plus de centrale nationale. Quant aux autres mouvements spécialisés, ils groupent ensemble environ 3 000 militants répartis dans quelque 500 équipes locales⁷⁷⁰.

Nous⁷⁷¹ avons déjà mentionné que la Ligue ouvrière catholique, en particulier mais tout en rappelant qu'elle appartenait bien au même paradigme d'intervention sociale de toute l'action catholique spécialisée, pouvait être considérée comme un maillon qui liait le mouvement populaire des années 1960 à celui des associations et confréries catholiques des siècles précédents. Il importe d'y revenir pour décrire comment dans cette transmission se repositionnent, plutôt que ne renversent, les composantes dures d'une identité groupale. Les cadres paroissiaux des associations catholiques autant que leurs divisions en « milieux de vie » socioprofessionnels ne correspondaient plus à la réalité sociale, ni aux aspirations populaires. Le déclin de la pratique religieuse routinière signalait déjà que l'offre des appartenances se multipliait et débordait de plus en plus celles du voisinage, ce qui permettait aux individus de s'émanciper des contraintes normatives d'une communauté « tissée serrée ». Le déploiement de l'État providence, l'enrichissement de la population, l'explosion des nouvelles sources de loisirs et d'information ont ouvert de nouveaux enjeux aux sociabilités qui ne se limitent plus à cette proximité ni à celle des aires de

⁷⁷⁰ Commission d'étude sur les laïcs et l'église (Commission Dumont), 1971, *op. cit.*, p. 210.

⁷⁷¹ Voir chapitre 2, section 2. Jean-Pierre Collin, *La ligue ouvrière catholique canadienne 1938-1954*, Boréal, Montréal, 1996, p. 174.

travail. Tous ces développements s'accroissent au fil des années soixante-dix et quatre-vingt pour permettre de penser la société idéale non plus comme un horizon commun prescrit et qui appelle en son nom au sacrifice personnel, mais comme un projet d'émancipation assuré par une coexistence négociée et constamment en évolution. Les anciens «lieux» des communautés s'étiolent mais d'autres se forment par élection parce qu'il faut toujours que vivre ensemble ait un sens. C'est sur cette nouvelle trame que se tissera le mouvement communautaire autonome qui émerge dès le début des années soixante.

CONCLUSION

L'œil ne peut pas être à la fenêtre
et se regarder passer dans la rue.

Auguste Comte

Pour conclure ce parcours il me faudra en reprendre le fil depuis l'émergence du questionnement de départ qui tout au long du travail d'écriture s'est déplacé du champ pratique vers un espace théorique. De l'interrogation déontologique « quoi faire et comment le faire? », j'en suis venu à une préoccupation éthique, c'est-à-dire à une recherche qui porte plus sur le sens de l'action ou du « pourquoi faire? », en l'occurrence celle de l'action communautaire. Pour décrire ce travail, je me permets de reprendre l'image du chantier souvent évoquée par Fernand Dumont qui en a fait le titre d'un de ses ouvrages, et que Castoriadis⁷⁷² utilisait à son tour dans sa préface à *L'institution imaginaire de la société*. Pour ces deux auteurs les chantiers de la réflexion sur la société et sur la culture ont ceci de particulier qu'ils sont interminables. Nous avons précédemment mis en correspondance les concepts majeurs de ces deux auteurs qui fondent cette affirmation : l'institution imaginaire de la société de Castoriadis et le dédoublement de la culture chez Dumont. L'institution imaginaire de la société est définie comme une conjonction de deux couches d'imaginaire, l'une instituée et l'autre instituant. L'imaginaire institué serait l'ensemble des significations données au réel par une société à un moment déterminé de son histoire. Nous pouvons le comprendre comme le versant statique ou stabilisateur du sens donné au monde pour cette société, alors que l'imaginaire instituant en serait le versant dynamique et créateur, mais qui ne peut se déployer autrement qu'en s'étayant sur le socle de cohérence du déjà institué. Cette lente mais

⁷⁷² Nous référons aux introductions des ouvrages : « Intentions », de *Chantiers, Essais sur la pratique des sciences de l'homme*, 1973, p. 9 - 20 *op. cit.*; et « Préface » de Castoriadis, 1975, *op. cit.*, p. 5-10.

continuelle auto-altération des significations sociales partagées est aussi décrite par le dédoublement de la culture proposée par Dumont:

[La culture première] est solidarité de la conscience avec elle-même et avec le monde [alors que la culture seconde] s'infiltré par les fissures que la première veut masquer, elle suggère que la conscience ne saurait être enfermée ni dans le monde ni en elle-même; de ce malaise, elle fabrique les fragments d'un autre monde⁷⁷³.

Pour eux deux, la société est toujours faite et à faire. Et si cet « à faire », bien que certainement conditionné par ce qui est déjà là; la pensée héritée, la culture et l'économie politique du moment; il n'en est pas pour autant déterminé⁷⁷⁴. Le chantier est interminable. En cela la rigueur consiste non pas à le nettoyer autant que de tenter d'en sécuriser les échafaudages et d'identifier quels pourraient être, au moins en partie, les problèmes à résoudre pour la poursuite des travaux.

Un écrit sociologique que l'on présenterait comme œuvre achevée ne serait jamais qu'un monument dogmatique ignorant alors qu'il n'est qu'une élaboration possible parmi d'autres. Le sociologue est toujours nécessairement partiel et partial comme l'indique la citation en exergue de Comte. Or s'il ne peut s'abstraire de son sujet, il peut en toute rigueur tenir compte de son poste d'observation et évaluer au mieux, non seulement ce qu'il lui permet de voir, mais peut-être surtout, ce qui pourrait en être les angles morts.

Retour sur un chantier

L'idée de cette recherche a émergé au fil des années 1995 à 2000, alors qu'au Québec le gouvernement préparait une Politique de reconnaissance de l'action

⁷⁷³ Fernand Dumont, 1968, *op. cit.*, p. 63-64.

⁷⁷⁴ Cornelius Castoriadis, 1990, *op. cit.*, p. 267-268.

communautaire⁷⁷⁵. J'étais alors très actif dans le milieu communautaire en tant que porte-parole et coordonnateur d'un regroupement national d'organismes. Le dilemme que posait ce projet pour notre association comme pour l'ensemble des organismes communautaires qui se représentait comme « mouvement alternatif », citoyen ou de changement social était de saisir cette reconnaissance étatique comme une opportunité pour institutionnaliser un espace de créativité sociale tout en prenant le risque de se voir récupéré par le l'appareil gouvernemental avec la perspective de ne devenir qu'une pièce de sa techno bureaucratie. C'était aussi l'occasion de donner un nouvel allant au projet inaugural des organismes communautaires que nous avons identifié au chapitre premier, celui d'une « démocratisation sociale » ou des services collectifs. C'est ainsi que :

Réuni en instance nationale exceptionnelle, les deux tiers du mouvement communautaire ont trouvé cette Politique acceptable et l'ont entérinée en mai 2001. Par ailleurs, les regroupements dissidents [...] ne pouvaient accepter qu'un mouvement "autonome" accueille, à bras ouverts, un document qui consacrait les "ententes de service" comme mode de financement. Ils concluaient que la Politique était plus utile au gouvernement qu'aux organismes d'action communautaire autonome⁷⁷⁶.

Malgré quelques réserves, la majorité des représentants désignés du mouvement évalua que la Politique méritait son appui car elle jetait les bases d'avancées prometteuses pour la reconnaissance et le financement des organismes communautaires. La consolidation de ces dites « avancées » devenait l'enjeu d'une « négociation continue » entre le gouvernement et ces organismes⁷⁷⁷.

⁷⁷⁵ Il s'agit de *L'action communautaire Une contribution essentielle à l'exercice de la citoyenneté et au développement social du Québec*, Gouvernement du Québec, Québec, 2001.

⁷⁷⁶ Vincent Greason, « Une nouvelle pièce du casse-tête de la réingénierie... », *Relations*, no décembre, 2004 (697), p.5-6.

⁷⁷⁷ Rapport d'activités du Comité aviseur à l'action communautaire autonome du 1er avril 2001 au 31 mars 2002.

Ce nouvel épisode dans l'histoire des organismes communautaires avait des airs de « déjà vu ». Il ne pouvait que nous rappeler la lutte des cliniques populaires qui, à près de trente années de distance, avaient formé un front commun pour s'opposer à la menace de leur « récupération » par la technocratie étatique via leur intégration au réseau des Centres locaux des services sociaux et de santé (CLSC), telle qu'elle était prévue dans le projet de Loi 65 de 1971⁷⁷⁸. Le mouvement s'était alors divisé, de même qu'en 2001, entre ceux qui persistèrent dans le refus, et les autres qui acceptèrent finalement la loi comme un compromis. Pour les opposants à la transformation des cliniques populaires, en effet, la création des CLSC permettait au gouvernement de récupérer leurs efforts en se donnant le crédit de répondre aux revendications populaires de services publics plus conviviaux avec un contrôle accru de leurs planifications par les usagers. Mais cela sans changer, comme voulaient le faire les pionniers des cliniques populaires, les modèles de gestion ni le rapport des citoyens aux experts, notamment celui des médecins aux patients⁷⁷⁹. De fait, la formule CLSC réduisait l'influence de la population dans la définition des services qui leurs étaient destinés en comparaison de celle qu'elle avait pu exercer sur les anciennes cliniques communautaires.

Cette problématique de la « récupération » telle que posée encore aujourd'hui par le mouvement communautaire en situe néanmoins l'enjeu central dans sa propre pérennisation. L'adoption de ses valeurs et pratiques par la société ne pourraient s'institutionnaliser autrement qu'en maintenant tels quels les organismes communautaires avec leurs modèles d'organisation et de financement. C'est déjà là

⁷⁷⁸ Louis Favreau, *Mouvement populaire et intervention communautaire de 1960 à nos jours Continuités et ruptures*, Le Centre de formation populaire\Les Éditions du Fleuve, Montréal, 1989, p 21 : Ce front commun était formé des cliniques de la Pointe St-Charles, de celle des citoyens de St-Jacques, de St-Henri et de St-Louis ainsi que des embryons de CLSC de Centre-Sud et de Hochelaga-Maisonneuve.

⁷⁷⁹ Gérald Divay, *La décentralisation en pratique quelques expériences montréalaises, 1970-1977*, INRS-Urbanisation, Montréal, 1979, p.123-124; Vincent Lemieux et Pierre Labrie, « Le système gouvernementique des CLSC » *Recherches sociographiques*, vol. 20, no 12, 1970, p.149-171.

une attitude typique d'une institution dont la finalité est toujours de se reproduire à l'identique, même si heureusement elle y échoue le plus souvent, sans quoi il n'y aurait pas d'histoire⁷⁸⁰. D'autre part, la nouvelle « reconnaissance » étatique du milieu communautaire s'appuie paradoxalement sur une valorisation de la prise en charge de leurs milieux de vie par les citoyens et donc de leur autonomie, mais dans une perspective de planification sociale ou de santé publique qui suppose l'intégration de la rationalité techno-scientifique dans les significations et pratiques quotidiennes de la société. Pour arriver à un tel résultat l'État doit nécessairement assurer un certain encadrement des pratiques communautaires qui autrement tendront à homologuer des « communautés » électives qui par leur multiplication accentueront l'anomie du social. Cette perspective d'éclatement est un point critique de l'imaginaire institutionnel de la société moderne avancée. Sa représentation de l'individu comme un « ayant droit » aux ressources collectives dévalorise les références communes et par-là, celle de la légitimité d'un encadrement idéologique et pratique de la société comme ensemble.

La double valence de l'imaginaire instituant, à la fois orienté vers la reproduction d'un être ensemble inchangé, tout en laissant place à sa destruction, suscite inévitablement des arrangements idéologiques ou des « fictions commodes » comme le disait Halbwachs, qui permettent de donner sens à cette poussée paradoxale. Celle qui apparaît au cours des années 1960 au Québec prend la forme de l'idéologie de la « participation ». Elle se traduit par une stratégie de récupération/altération des revendications des différents groupes sociaux dits « intermédiaires » à l'époque. Ce sont les organismes populaires, les syndicats mais aussi les chambres de commerce ou les corporations professionnelles qui obtiennent alors une reconnaissance en tant que porte-parole de leurs milieux pour se joindre au grand chantier de la modernisation du Québec. Cette stratégie de harnachement de la

⁷⁸⁰ Cornelius Castoriadis, 1975 *op. cit.*, p.293-296 ; et 1990, *op. cit.*, p. 119.

société civile (au sens le plus large de toute organisation civique non gouvernementale) prend depuis la fin des années quatre-vingt le nouveau nom de « partenariat ». Pour les organismes communautaires l'enjeu de leur instrumentalisation demeure. Le partenariat avec l'État ou le secteur privé, en tout ou même en partie, signifie la désappropriation de leur potentiel rassembleur et suturant au profit d'un projet et d'une signification de l'être ensemble qui serait défini de leur extérieur. Leur mouvement deviendrait hétéronome. Ce dont il est question ce n'est pas tant la sauvegarde d'une culture d'entraide, que le recours à la référence de la solidarité ou de l'entraide comme une « technique d'appoint » à un projet de société rationnel-technocratique⁷⁸¹. Malgré certaines ressemblances apparentes d'une époque à l'autre qui pourraient laisser croire que l'histoire se répète, il faut bien admettre que le contexte actuel dans lequel se posent les enjeux de la solidarité ou de l'entraide est différent et que c'est peut être plutôt notre mémoire qui nous joue un tour en nous faisant interpréter une situation inédite à partir de schémas familiers mais structurés par des situations qui n'ont plus cours. De là l'idée de prendre une position plus distanciée de l'action.

La position théorique de Cornelius Castoriadis qui a inspiré notre réflexion privilégie la dimension imaginaire à l'œuvre dans tous les processus constitutifs du social ce qui nous obligeait à adopter une vue historique d'ensemble. Cette institution imaginaire est au premier abord, avons-nous vu, un tissu de significations imprécises et difficilement cernées que Castoriadis⁷⁸² définit comme un ensemble flou formé de trois dimensions indissociables : l'intention, l'affect et la représentation. Toute société, pour être société, doit organiser ce magma suivant la logique des ensembles pour regrouper et distinguer les éléments à partir desquels elle peut se représenter et agir. Ce faisant, l'institution imaginaire de la société définit son éthique ou ce qui

⁷⁸¹ Fernand Dumont, 1995, *op. cit.*, p. 51.

⁷⁸² Cornelius Castoriadis, 1990, *op. cit.*, p. 122.

peut y être mis en discussion. De là aussi elle dépasse et englobe la politique. Ces ensembles s'harmonisent et se confrontent autour et à partir d'une signification centrale. Ainsi pourrions nous dire que reproduire sur terre la cosmogonie chrétienne fut au centre de l'imaginaire de la société médiévale européenne, tandis que le capitalisme et son projet insatiable de production et de consommation l'est pour celles de l'Occident moderne. De cette signification centrale de l'institution qui définit une société donnée, et la distingue des autres, découle la formation d'institutions secondaires qui en renforcent la clôture du sens. L'Église, l'État, l'Économie, entre autres, positionnés relativement à ce centre se chargent d'assurer la continuité et le fonctionnement de la société. Ce sont les institutions au sens courant du terme. Elles s'incarnent à leur tour dans des institutions que nous pouvons qualifier de tertiaire ou d'organisation, l'école du quartier, la mairie, l'hôpital ou cette maman là, plénipotentiaire en quelque sorte, et interprétation incarnée pour l'enfant de « l'institution - mère ». Ce troisième niveau de l'institution est celui où l'on forme les individus depuis leur naissance. La présence continue des diverses organisations par lesquelles se transmet l'éducation et la discipline assujettit les individus et fait violence à leur psychisme ou à leur « [...] soif première de totalité magique, [leur] archaïsme premier »⁷⁸³. Mais cette « contention/éducation » du psychisme est toujours partielle et celui-ci demeure être l'instance subjective de l'imaginaire radical ou de la créativité. La socialisation du « moi-tout » primaire de l'*infans* assure la viabilité du sujet à venir, elle pénètre la monade psychique infantile et y instille le principe de réalité. Le processus d'institution d'une société a sa contrepartie imaginaire chez le sujet singulier; le social et sa culture sont voués à être reproduits et entretenus par des institutions secondes ou tertiaires. Tels sont bien les « rôles » des institutions concrètes dont Castoriadis dirait qu'elles transmettent un imaginaire bridé ou incomplet. Mais il arrive néanmoins parfois que l'« imaginaire radical » perce la

⁷⁸³ Gérard Mendel, *La crise est politique, la politique est en crise*, Payot, Paris, 1985, p. 70.

coque de la socialisation normée du moment historique, et remette en cause les significations convenues.

L'institution imaginaire de la société ne se limite pas à produire des institutions secondes, mais aussi une manière de les faire être. Mais si l'institution des significations imaginaires de la société prescrit un certain *statu quo*, elle est aussi travaillée par d'autres noyaux référentiels porteurs de changement instituant. La première ligne de l'imaginaire instituant, indique Castoriadis⁷⁸⁴, est la négation de son origine sociale, l'ordre est attribué à une force transcendantale, divine ou naturelle et se présente comme incontestable et hors de portée de l'intention humaine. Toute proposition de transformation pourra ainsi être légitimement rejetée comme étant une hérésie ou une irrationalité. Néanmoins il arrive que ce barrage de sens soit franchi, la seconde parade de l'institution consistera alors à s'efforcer d'interpréter la nouveauté comme étant issue de ses propres prescriptions et intégrée à son univers global⁷⁸⁵.

Nous avons vu que les agents de changements revêtaient parfois des apparences orthodoxes, pour le temps de faire s'intégrer leurs pratiques au champ institué. La « fiction commode » de la continuité qu'avait identifiée Halbwachs pour décrire le mode d'émergence de la bourgeoisie sous les traits d'une aristocratie d'extraction récente en est un exemple. De même l'avons nous vu aussi avec les confréries religieuses du XVII^e siècle ou avec le catholicisme libéral du XIX^e, l'auto altération de la société peut s'effectuer sous le masque d'une interprétation soi-disant plus rigoureuse de la tradition. La ruse de l'imaginaire instituant, pourrions-nous dire est alors de présenter le changement comme un redressement du parcours identitaire

⁷⁸⁴ Cornelius Castoriadis, 1990, *op. cit.*, p. 121.

⁷⁸⁵ « Dire que l'institution peut prévoir, régler, gérer son propre changement c'est encore dire qu'elle l'institue comme son non-changement à elle, qu'elle prétend régler le temps, qu'elle refuse d'être altérée comme institution », Cornelius Castoriadis, 1975, *op. cit.*, p. 295.

dont on aurait dévié. Ainsi même la Révolution tranquille, et une de ses « œuvres », les comités de citoyens, ont pu s'y associer en tant que gardiens de la solidarité de la société québécoise. C'est pourquoi sans doute cette révolution a pu si bien se qualifier de « tranquille »⁷⁸⁶. Elle aura certes permis l'instauration d'une technocratisation inédite des rapports sociaux sous l'égide de l'État mais, en même temps elle s'est présentée comme une poursuite de l'affirmation nationale du Canada-français avec ses valeurs d'entraide et de bonne entente entre les élites et la population, cela cependant sous l'égide d'une nouvelle rationalité, moderne et plus efficace⁷⁸⁷. Les stratégies « récupératrices » de l'imaginaire instituant ne sont évidemment pas des complots délibérés fomentés par des acteurs sociaux repérables, mais des figurations de mouvement qui se font en grande partie à leur insu. Elles se posent comme des rationalisations qui contiennent la représentation du changement dans les balises de l'institution imaginaire de la société et évitent de cette manière à ses membres d'être trop directement confrontés à la vertigineuse indétermination de la création sociale-historique.

Suivant notre compréhension de l'institution imaginaire de la société, celle-ci se présenterait comme un emboîtement gigogne. Au cœur et à l'origine il y a la monade psychique du sujet singulier qui se trouve nourrie et déterminée par une succession de formations institutionnelles : en premier lieu la mère socialisée par un ensemble d'institutions\organisations concrètes, mère elle-même « instituée » en quelque sorte, par tous les noyaux langagiers dont elle a hérité et dont elle est porteuse, et qu'elle transmet à son tour à l'enfant. La mère est pour l'enfant la matrice des significations premières attribuées à l'existence. Puis, à une seconde couche de

⁷⁸⁶ E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, 2002, *op. cit.*, p. 166.

⁷⁸⁷ La Révolution tranquille, du début à la fin des années 1960 se présente comme une alliance entre la bourgeoisie et le mouvement syndical pour déconfessionnaliser une large part des institutions sociales (écoles, hôpitaux, loisirs, etc.) et pour y faire entrer des rapports sociaux modernes ou « capitalistes ». Cette alliance englobe éventuellement les corporations professionnelles, le milieu étudiant et même une partie du clergé et des chrétiens engagés qui, en outre, seront très actifs dans la formation des nouveaux comités de citoyens.

transmissions des significations, se trouvent les institutions/idéologies qui déterminent les conditions de la socialisation du sujet, celles qui l'amèneront à devenir un acteur social interprétant les signes attribuables au temps auquel il appartient.

Les organismes communautaires sont un sous-ensemble institutionnel qui prend forme d'institutions intermédiaires idéales pour tester les hypothèses inspirées des propositions théoriques de Castoriadis. Notre parcours historique témoigne que de tels organismes incarnent le processus de l'imaginaire instituant au Québec en donnant lieu à l'entrechoquement de principes institués avec une recherche de formulations nouvelles de l'être ensemble collectif. Ces organismes se présentent comme des agents de transformation sociale tout en respectant certains codes de contestation. Ils ne sont pas des mouvements de masse spontanés ni des mouvements révolutionnaires. Nous pourrions plutôt les associer par analogie aux modèles d'inconduites observés par les ethnologues. Ces schèmes de comportements, par exemple décrits par Devereux, à la suite de l'anthropologue Ralph Linton, se constituent à partir de prescriptions plus ou moins tacites que la culture d'un groupe donne à ses soi-disant « déviants »⁷⁸⁸, en cas de situations traumatiques reconnues comme telles par la société : deuil, séparation, guerre, etc. Les « modèles d'inconduite » alors autorisés ont l'avantage de rendre prévisibles et éventuellement contrôlables des crises jugées inévitables. Devereux observe que les injonctions plus ou moins paradoxales, sous forme de « ne le fais pas, mais si tu le fais, fais-le de telle manière » permettent à la société d'exprimer par délégation contrôlée sa propre négation ou autorisent l'expression de comportements socialement utiles mais

⁷⁸⁸ Par analogie au concept anthropologique des modèles d'inconduite, Georges Devereux, « Normal et anormal » dans *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris, 1977 (3^{ième} éd.), p. 1-83.

normalement interdits⁷⁸⁹. Le déviant « obéissant » obtient un statut social qui pour être marginal est néanmoins inclus dans la signification globale de la société.

La comparaison par analogie des organismes communautaires avec des « modèles d'inconduite » peut être acceptable dans la mesure où ces organismes semblent s'être en effet toujours conformés à des dispositifs socio-historiques de la maîtrise du désordre. La reconnaissance de l'action communautaire par le politique approfondit son inscription institutionnelle, mais elle ne l'initie pas, tout comme la logique instituante qui a porté les comités de citoyens préexistait à leur naissance formelle.

Trois matrices au soubassement de l'imaginaire instituant québécois

L'institutionnalisation imaginaire est toujours sociale-historique, dit Castoriadis, à la fois reprise d'une mémoire et création de solutions adaptées à l'état du social contemporain. Le parcours de l'histoire des associations citoyennes et des organismes communautaires depuis la Nouvelle-France a permis, selon nous, d'identifier des matrices de significations dans lesquelles se coulent, d'une génération à l'autre, des programmes même si ceux-ci peuvent par ailleurs différer les uns des autres. Ce sont ce que nous avons nommé en nous inspirant de Cornelius Castoriadis, logiques instituantes. Nous employons ces termes pour désigner plus spécifiquement les formes de l'imaginaire créatif qui seraient spécifiques à une société donnée. Ainsi, nous avons pu repérer trois matrices de significations qui nous ont semblé prépondérantes et récurrentes. Ces trois matrices nous paraissent avoir été organisatrices des idéologies dont se réclament les divers mouvements associatifs

⁷⁸⁹ Ainsi, le métier de coureur des bois est interdit aux habitants (paysans) de Nouvelle-France mais les déviants bénéficièrent à quelques reprises d'une ordonnance d'amnistie (1681; 1714; 1737). Serge Lambert, 2001, *op. cit.*, p. 35. La traite des fourrures était un commerce des plus lucratifs que les autorités ne voulaient pas éliminer mais contrôler. À cet effet elles vendaient à partir de 1696 des permis de traite aux « voyageurs » ce qui permettait de réguler le marché et de préserver le monopole des grands marchands.

canadiens français depuis l'« intégrisme » catholique des sociétés et confréries de la Nouvelle-France, jusqu'au mouvement communautaire « autonome » d'aujourd'hui : soit, l'impératif d'entraide, le dessein messianique d'une identité collective et, enfin la désignation d'un autre, « corps étranger hostile » envahisseur du corps commun, et responsable de l'inaccomplissement du projet originaire.

Ces trames inscrites dans le récit mémoriel de l'histoire du Québec tel que repéré par l'enquête de Létourneau et Moisan⁷⁹⁰ à travers ses quatre phases composantes: l'âge d'or de la Nouvelle-France, le retournement du destin qu'entraîne la conquête, la renaissance de la Révolution tranquille et l'incertitude qui persiste depuis l'échec des référendums de 1980 et 1995. L'auteur principal de l'enquête écrira que les jeunes répondants ont exprimé :

[...] une vision cohérente, forte dans sa simplicité, de l'aventure historique de leur collectivité, mais cette vision est empêtrée dans les quatre mythistoires sur lesquels se fondent l'identitaire et l'imaginaire dominants au Québec français: la survivance, la quête de soi, le destin dévié et la faute à l'Autre⁷⁹¹.

Il n'y a rien d'étonnant à ce que l'on retrouve la même concordance des pôles imaginaires dans les récits des associations⁷⁹². Se confirme là l'existence d'un récit transverse de l'aventure québécoise. Ce récit est une sorte d'institution au sens qu'il impose un réseau d'interprétations à la société qu'il raconte, et de là en balise les limites pensables de sa mémoire et de son destin. Les associations se situent au carrefour de l'imaginaire instituant et de l'institution.

⁷⁹⁰ Létourneau et Moisan, 2004, *op. cit.*, p. 337-338.

⁷⁹¹ Jocelyn Létourneau, « Le Conseil de la souveraineté du Québec n'a pas à s'inquiéter », *Le Devoir*, 3 novembre 2006, A6.

⁷⁹² La Nation est elle-même une signification première au sens où elle est sans référent, non spéculaire, comme en témoigne la recherche incessante de sa définition au Québec : donnée ethnique ou politique, destin d'indépendance ou d'autonomie relative dans un plus grand ensemble?

Au soubassement de la société en formation en Nouvelle-France se trouvent des cadres sociaux importés d'Europe puis altérés pour contenir des « symptômes » locaux de désorganisation. Nous avons vu que des institutions françaises comme la paroisse, les hôpitaux généraux ou les confréries de dévots prirent ici une coloration particulière. Aucune de celles-ci ne peut être identifiée comme association volontaire de citoyens. Ce serait imposer un cadre moderne à une société qui ne l'était pas. Par contre, leurs altérations progressives témoignent de la faiblesse du cadre importé dès lors qu'il est confronté à des foyers de « désorganisation sociale » dus aux conditions politiques, géographiques et démographiques de la colonie.

Les rivalités religieuses sont moins exacerbées, les autorités civiles et celles du clergé sont plus solidaires, la pauvreté, bien que présente, menace plus rarement l'ordre public de même que la ségrégation des classes sociales est moins étanche que dans la mère patrie. Si le discours tenu par les autorités coloniales ressemble à celui qui se tient en France, les applications concrètes sont plus nuancées. Bien que le protestant soit fustigé par les prêtres, et officiellement interdit de séjour en Nouvelle-France, il bénéficie d'une tolérance tacite à cause de ses talents de navigateur et de commerçant⁷⁹³. La mendicité et le nomadisme sont dénoncés comme facteurs de troubles et d'appauvrissement de la nouvelle communauté, mais ils sont rarement l'objet d'une répression directe de la part des pouvoirs publics. Ils font plutôt l'objet d'un devoir de solidarité et d'entraide. Nous avons vu aussi à cet égard que la séparation des pouvoirs mondains et spirituels était peu marquée en Nouvelle-France et que le clergé et l'autorité laïque dirigeante collaboreront plus de trois siècles dans la gestion commune de ces problèmes de pauvreté⁷⁹⁴.

⁷⁹³ Robert Laurin, *Brève histoires des protestants en Nouvelle-France et au Québec (XVIe-XIXe siècles)*, Éditions de la paix, Saint Alphonse de Granby (Québec), 1998.

⁷⁹⁴ Serge Lambert, 2001, *op. cit.*, p. 192.

Fernand Dumont⁷⁹⁵ observe que ces altérations du régime métropolitain en Nouvelle-France font émerger assez tôt chez ses habitants un sentiment d'identité distincte qu'il qualifie de « sentiment national », lequel ne pourra néanmoins se transformer en conscience politique distincte que suite à la Conquête. Ce « sentiment national » émergent s'exprime chez une petite partie de l'élite, et surtout chez l'habitant et les prêtres d'origine canadienne, qui protestent occasionnellement contre l'arrogance ou le manque de probité des administrateurs et prêtres venus de France. Comme tout nationalisme, peut-on ajouter, celui-ci se construit en se distinguant d'un « corps étranger ».

Ce dépôt au sous-bassement de l'imaginaire social québécois constamment réactivé et travaillé au fil du temps, se retrouve actif dans sa version moderne. La rencontre forcée avec le conquérant britannique aura ouverte la communauté canadienne française aux notions de nationalité et de républicanisme. Néanmoins ces représentations de la Nation seront infiltrées de significations antérieures. Comme dans un effet de vortex, en référer à la Nation, sous-entendra la triade de significations entremêlées : « mission/entraide/peuple distinct ».

L'utopie première de l'évangélisation de toute l'Amérique perdurera longtemps; cela témoigne du lent déplacement des significations originelles de l'imaginaire de la société québécoise. On retrouvera par exemple ce type de discours messianique des fondateurs de la Nouvelle-France, longtemps presque en l'état. Encore en 1925, dans une monographie que l'abbé Denis-Michel-Aristide Magnan, vicaire de Saint-Antoine de New Bedford consacrait à une paroisse franco-américaine du Massachusetts, celui-ci attribuait le maintien de la ferveur catholique des franco-américains « [...] à des organisations qui disciplinent les énergies, stimulent les volontés et éliminent le laisser-aller ou la routine si favorable à la léthargie

⁷⁹⁵ Fernand Dumont, 1993, *op. cit.*, « Une conscience nationale? » p. 84-86.

spirituelle »⁷⁹⁶. Il y écrivait: « L'histoire de notre Dame-de Lourdes de Fall River [...] nous fera peut-être toucher du doigt une preuve frappante de ce dessein providentiel »⁷⁹⁷. Il désignait ainsi les confréries pieuses importées dans les villages canadiens français des États-Unis qui souvent agissaient comme des mutuelles d'entraide ou des comités de secours pour les familles dans le besoin.

Cet écrit est contemporain du mouvement dit de colonisation intérieure que nous avons décrit. Celui-ci se présente comme une réaction à l'autre envahisseur qui menace l'intégrité et la survie même de la Nation canadienne-française. Cet autre-envahisseur fut, après la conquête britannique et surtout suite à l'échec des rébellions et à la confédération du pays, rapatrié. L'ennemi étranger n'était plus à nos portes mais dans la maison. Le projet d'établir des Canadiens français sur toutes les terres encore vierges du Canada français se présentait comme la volonté de se réappropriier le pays à la manière des ancêtres colons français, par une re-conquête de l'intérieur et un encerclement de « l'ennemi intérieur ».

Ce projet et cette vision se retrouvent clairement dans le discours de certaines élites du XX^e siècle avec le: « Notre État français nous l'aurons » proclame l'abbé Groulx en 1937; le «Rendez-nous notre butin» qu'exige Maurice Duplessis du gouvernement fédéral en 1954, ou encore, le devenons « Maître chez-nous » que propose le parti libéral du Québec en 1962. Les années suivantes verront naître un mouvement séparatiste d'une ampleur jamais connue, avec l'adoption de la charte de la langue française en 1977 (Loi 101) et deux référendums sur l'accession du Québec à la souveraineté. Si la dimension proprement messianique du projet originaire de la Nouvelle-France s'est estompée, la définition de ce que serait le « nous » québécois fait, nous le savons depuis plus de trente ans, l'objet de débats politiques passionnels.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 134.

⁷⁹⁷ Denis-Michel-Aristide Magnan, *Notre-Dame de Lourdes de Fall-River*, Mass., Québec, Imprimerie Le Soleil Limitée, 1925, p. 25.

Ainsi demeure latent dans le *corpus* des significations instituant de l'être ensemble québécois ce qui en serait distinct d'une identité « canadienne », un noyau matriciel, une langue, une religion et des coutumes en processus de constantes reconfigurations.

L'impératif d'entraide qui avait été imposé par les conditions adverses de la vie de la colonie, est demeuré actif tout au long de l'aventure canadienne française/québécoise. Depuis la Nouvelle-France, avons nous vu, jusqu'aux années 1960, il se présentait comme devoir moral qui s'imposait à tous. Sous le régime français l'autorité représentant le Roi n'intervenait qu'en dernier recours auprès des personnes isolées et sans parenté. Par la suite l'Église, surtout à partir des années 1840 jusqu'aux années 1960, a exercé le rôle de gardienne de cette morale d'entraide mise à mal par le paupérisme de classes prolétaires et l'essor de l'industrialisation et de l'urbanisation. Pour ce faire l'Église catholique a multiplié les associations placées sous sa tutelle et s'est efforcée de « récupérer » les initiatives venues d'autres horizons référentiels. À cet égard l'Église n'a pas agi comme un simple « éteignoir » d'initiatives contestataires de la tradition. Elle a aussi, parfois presque à son corps défendant, avec la mise sur pied des paroisses, d'associations charitables et de groupes d'animation de milieux sociaux, la création de sociétés littéraires, d'associations féminines ou des syndicats catholiques, un agent accélérateur du changement politique et de la laïcisation progressive de l'action d'entraide. L'imaginaire qui puisait dans la seule tradition les sources de devoir d'entraide, a été en effet peu à peu débordé par les nouveaux apports venus des mouvements migratoires du XIXe siècle, la prolétarisation des populations urbaines, la participation canadienne aux guerres mondiales etc. Autant de changements qui favoriseront l'instauration d'un État laïc en tant qu'institution centrale et porteuse des significations, tant passées que nouvelles, par exemple, les valeurs consuméristes d'une société capitaliste avancée.

J'affirmerais ainsi que certaines idéologies politiques dont l'État contemporain se fait le porteur par exemple celle dite de la « participation » au début des années 1960, ou celle du « partenariat » depuis le tournant des années 1990, reconduisent, de façon détournée, l'impératif d'entraide originel de l'imaginaire de la société québécoise. L'État a repris à son compte le rôle de gardien de cette morale et comme jadis l'Église, il en encadre les expressions et les oriente en fonction de sa propre « doctrine sociale » de développement local et régional. Ce que serait la prise en charge par la population de la résolution des problèmes sociaux m'apparaît être une sorte de résurgence d'un mythe fondateur transmué en utopie, bien plus qu'une réalité tangible. On n'échappe que très rarement et que fort lentement à l'imaginaire institué.

L'utopie d'une communauté « autonome » n'est pas pour autant à rejeter. Je dirais pour ma part, que plutôt que de nier l'attraction de l'institué qui s'exerce constamment sur la dimension créative de l'instituant, pour reprendre une fois de plus l'opposition entre ses deux termes conceptualisés par Castoriadis, le mouvement communautaire devrait s'attacher à mieux comprendre la part d'héritage dont il est peu ou prou le relais.

L'action du mouvement communautaire est celle d'une action continue dans un espace interstitiel de l'institué. Il s'agit pour lui non pas de prétendre être le gardien d'un imaginaire social radical, ce qui est une impossibilité, mais de savoir s'ouvrir à la reconnaissance de nouvelles demandes sociales et de problèmes inédits pour contribuer à tisser un projet d'auto altération de la société et de la culture globale : soit son inscription dans un processus instituant, c'est-à-dire jamais achevé, ni pré-définissable quant aux objectifs à atteindre, ni tout à fait explicite, ni surtout contrôlable.

L'opposition proposée par Castoriadis entre institué et instituant, on l'aura compris, met le mortifère du côté de l'institué, et laisse la possibilité très éventuelle de la vie et de la créativité du côté des forces instituanes. Le meilleur destin pour l'action communautaire serait donc de savoir demeurer le plus possible du côté de la force de l'instituant, à ceci près, et Castoriadis ne s'y trompe pas, que la force instituanne n'est pas exempte d'une mémoire et d'un imaginaire culturel organisateurs de significations transmises. L'instituant et l'institué sont donc en quelque sorte indiscernables l'un de l'autre, les deux fibres indissociables du travail de la culture sur elle-même.

Le mouvement communautaire, pas plus que le reste du social, ne peut échapper à ce paradoxe inhérent à l'institution sociale. Si se laisser réduire à « une technique démocratique » parmi d'autres, n'est sans doute pas une réponse satisfaisante pour le mouvement communautaire, se croire exempt dans les représentations qui portent ses acteurs, de toute forme passée, n'est pas non plus une position de sagesse. Demeure peut-être une autre piste d'interrogation politique « critique » : celle de trouver, ce qu'a tenté de faire cette thèse dans le retour sur la généalogie des formes institutionnelles que l'entraide a connu au travers des 400 ans de l'histoire du Québec, les sources originales, parfois balbutiantes, parfois plus organisées, parfois génératrices de transformations profondes, par lesquelles s'est construit un espace éthique du social original et parfaitement spécifique à la culture québécoise.

BIBLIOGRAPHIE

- ACJC. 1909. *Le congrès de la jeunesse à Québec en 1908, Rapport officiel du Congrès tenu à Québec par l'Association Catholique de la Jeunesse Canadienne-Française les 23, 24, 25 et 26 juin 1908 à l'occasion des fêtes du deuxième centenaire de MGR de Laval, premier évêque de la Nouvelle France*, Montréal : ACJC.
- ACJC. 1910. *Le Congrès de la jeunesse à Ottawa en 1910, 24, 25, 26 et 27 juin 1910*, [s.é.].
- ACJC. 1915. *Le devoir social au Canada Français, Rapport officiel du Congrès décennal de l'ACJC, Montréal du 28 juin au 1^{er} juillet 1914*, [s.é.].
- ACJC. 1923. *Secouons le joug, Rapport officiel du 19^e Conseil fédéral tenu par l'ACJC à Hull, P.Q., 1^{er} et 2 juillet 1922*, Montréal, Secrétariat général de l'ACJC, [s.é.].
- ACJC. 1934. *L'Établissement des jeunes au Canada français, Congrès de l'ACJC*. Montréal : Éditions Albert Lévesque.
- Agrikoliansky, Éric. 2000. « Carrières militantes et vocation à la morale : les militants de la LDH dans les années 1980 », *Revue Française de science politique*, vol. 51, no 1-2, p. 27 – 46.
- Allaire, Gratien. 2001. « Le triangle canadien-français au tournant des années 1960 le Conseil de la vie française en Amérique, la Société Saint-Jean Baptiste de Montréal et l'Ordre de Jacques-Cartier », tiré de *Francophonie au pluriel, L'année francophone internationale, Actes du colloque du 17 au 20 mai, Paris, 2000*, 19 mai: [En ligne]
<http://www.ulaval.ca/afi/colloque2001/actes/textes/allare.htm>
- Alinsky, Saül. 1976. *Manuel de l'animateur social*. Paris : Seuil.
- Anctil, Hervé et Marc-André Bluteau. 1986. « La santé et l'assistance au Québec 1886-1986 », *Santé et Société*, édition spéciale, Québec : Ministère de la Santé et des Services sociaux.
- Angenot, Marc. 1984. « Le discours social : problématique d'ensemble », *Cahiers de recherche sociologique*, vol. 2, no 1, p. 19–44.

- Archambault, Joseph-Papin, s.j. 1930. *Esquisses sociales*. Montréal : Librairie d'Action Canadienne-française.
- Archambault, Joseph-Papin, s.j. 1938. *L'action catholique d'après les directives pontificales*. Montréal : Édition École Sociale Populaire.
- Arès, Richard, s.j. (sous la direction de). 1965. *L'État et les corps intermédiaires*. Semaines sociales du Canada, 39^e session. Montréal : Les Éditions Bellarmin.
- Asselin, Olivar. 1970. *Trois textes sur la liberté*. Montréal : HMH.
- Aubin, Claire et col., 1947. *La L.O.C. Canadienne mystique et technique*. Montréal : Fides.
- Audy, Diane. 2003. *Les zouaves de Québec au XX^e siècle*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Augé, Marc. 1992. *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris : Seuil.
- Batifoulier, Francis. 2000. « L'association d'action sociale Un modèle en crise? », *Les cahiers de l'Actif*, no 292/293, p. 23–49.
- Baudin, Louis, Frédéric. 1947. *Le Play textes choisis et préface*. Paris: Librairie Dalloz, 316 p. Collection des grands économistes, reproduit dans: la collection: "Les classiques des sciences sociales" : [En ligne]: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
- Baum, Gregory. 1998. *Le nationalisme perspectives éthiques et religieuses*. Montréal : Bellarmin.
- Beauchemin, Jacques. 2002. *L'histoire en trop La mauvaise conscience des souverainistes Québécois*. Montréal : VLB Éditeur.
- Beaudoin, Lucie et Louis Favreau. 2000. « Pratiques d'insertion auprès des jeunes au Québec. Itinéraire du Carrefour jeunesse emploi de l'Outaouais : les années d'émergence et d'affirmation (1985-1995) », *Cahier CJEO*, no 1.
- Béchar, Henri. 1992. *Les audacieuses entreprises de Le Royer de la Dauversière*. Montréal : Éditions du Méridien.

- Béique, F.-L. 1939. *Quatre-vingts ans de souvenirs Histoire d'une famille*. Montréal : Éditions Bernard Valiquette-Les Éditions de l'Action Canadienne-Française.
- Bélanger, André J. 1977. *Ruptures et constantes: quatre idéologies du Québec en éclatement. La Relève, la JEC, Cité libre, Parti pris*. Montréal : Hurtubise HMH.
- Bélanger, Jean-Pierre. 1995. *Les organismes communautaires: un secteur de l'économie sociale à consolider et à développer*, [s.é.]. Juillet.
- Bélanger, Jean-Pierre. 1999. « Les organismes communautaires, une composante essentielle de ce tiers secteur », *Nouvelles Pratiques Sociales*, vol. 12, no 2, p. 89–102.
- Bélanger Paul R. 1988. « Les nouveaux mouvements sociaux à l'aube des années 1990 », *Nouvelles Pratiques sociales*, vol. 1, no 1, p.101 – 114.
- Bélanger, Paul R. et Benoît Lévesque. 1985. « Le mouvement populaire québécois, nouveaux enjeux », *Relations*, no 510, p. 120 – 123.
- Bélanger, Paul R. et Benoît Lévesque. 1987. « Le mouvement social au Québec : continuité et rupture (1960-1985) », dans *Animation et culture en mouvement*, (sous la dir. de) Bélanger, Paul, R., Benoît Lévesque, Réjean Mathieu et Franklin Midy. Québec : Presses de l'Université du Québec, p.253-266.
- Bélanger, Paul R. et Benoît Lévesque. 1992. « Le mouvement populaire et communautaire : de la revendication au partenariat (1963-1992) », dans *Le Québec en jeu : comprendre les grands défis*, (sous la dir. de) Daigle, G. et G. Rocher. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, p. 713–747.
- Bellavance, Marcel. 2000. « La rébellion de 1837 et les modèles théoriques de l'émergence de la nation », *Revue d'histoire d'Amérique française*, vol. 53, no 3, p. 367-400.
- Bellefleur, Michel. 1989. « L'Ordre du Bon Temps (1946-1954) : un cas de censure de la vie associative au Québec », dans *De la sociabilité Spécificité et mutations*, (sous la dir. de) Roger Levasseur. Montréal : Boréal.
- Bergeron, Gérard. 1997. *Révolutions tranquilles à la fin du XIXe siècle Honoré Mercier, Félix-Gabriel Marchand*. Montréal : Fides.
- Bernard, Jean-Paul. 1973. *Les idéologies québécoises au 19^e siècle*. Montréal : Les Éditions Boréal Express.

- Bernier, Gérald et Daniel Salée. 1994. *Entre l'Ordre et la liberté colonialisme, pouvoir et transition vers le capitalisme dans le Québec du XIXe siècle*. Montréal : Boréal.
- Bertrand, Gabriel. 1996. « L'Ordre de Jacques-Cartier et les minorités francophones » dans *Francophonies plurielles : communications choisies, Actes du colloque du Regroupement pour la recherche sur la francophonie canadienne organisée dans le cadre du Congrès annuel de l'ACFAS*, (sous la dir. de) Gratien Allaire, et Anne Gilbert.
- Bienvenue, Louise. 2003. *Quand la jeunesse entre en scène L'action catholique avant la Révolution tranquille*. Montréal : Boréal.
- Binan Villeneuve, Alphonse. 1872. *Le grand-Vicaire Raymond et le libéralisme-catholique*. Montréal : Imprimerie le Franc Parleur.
- Blanchette-Lessard, Lucie et Nicole Daigneault-Saint-Denis. 1975. *Groupes sociaux patriotes et les rebellions de 1837-38 : Idéologies et participation*. Mémoire présentée à Montréal comme exigence partielle de la maîtrise es Arts (Histoire), UQAM.
- Boivin, Louise et Marc Fortier (sous la dir. de). 1998. *L'économie sociale, l'avenir d'une illusion*. Montréal : Fides.
- Boivin, Robert. 1988. *Histoire de la clinique des citoyens de Saint-Jacques (1968-1988) Des comités de citoyens au CLSC du Plateau Mont-Royal*. Montréal : VLB Éditeur.
- Bonardi, Christine et Nicolas Roussiau. 1999. *Les représentations sociales*. Paris : Dunod.
- Bonenfant, Jean C. et Jean C. Falardeau. 1946. « Cultural and Political Implications of French Canadian Nationalism », *Report of the Annual Meeting*, vol. 25, no 1, p. 56-73.
- Bourassa, André-G. et Gilles Lapointe. 1988. *Refus Global et ses environs 1948-1988*. Montréal : L'Hexagone – Ministère des Affaires culturelles Bibliothèque nationale du Québec.
- Bourdieu, Pierre. 1980. *Questions de sociologie*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Bourque, Denis et Louis Favreau. 2003. « Le développement des communautés et la santé publique au Québec », *Service Social*, vol. 50, p. 295-308.

- Bourque, Denis. 2006. *Ententes de services et nouveau partenariat public/communautaire : quatre études de cas*, Montréal, CÉRIS, Université du Québec en Outaouais/LAREPPS, Université du Québec à Montréal, École de travail social.
- Bourque, Gilles. 1970. *Classes sociales et question nationale au Québec, 1760-1840*. Montréal : Parti Pris.
- Bourque, Gilles et Jules Duchastel. 1988. *Restons traditionnels et progressifs*. Montréal : Boréal.
- Boutin, Pierre. 1988. *La franc-maçonnerie l'Église et la modernité*. Paris : Desclée De Brouwer.
- Bovey, Wilfrid. 1940. *Les Canadiens-français d'aujourd'hui*. Montréal : Les éditions de L'A.C. – F.
- Bruchési, Jean. 1950. *Rameau de Saint-Père et les Français d'Amérique*. Montréal : Les Éditions des Dix.
- Brunet, Michel. 1980. *Les Canadiens après la conquête 1759/1775*. Montréal: Fides.
- Buck, Tim. 1952. *Thirty Years: 1922-1952 The story of the communist movement in Canada*. Toronto: Progress Books.
- Buies, Arthur. 1964. *La Lanterne, propos révolutionnaires et chroniques scandaleuses confessions publiques, textes choisis et commentés par Marcel A. Gagnon*. Montréal : Les Éditions de l'homme. Montréal.
- Cambron, Micheline. 1989. *Une société, un récit Discours culturel au Québec (1967-1976)*. Montréal : L'Hexagone.
- Cambron, Micheline (sous la dir. de). 2005. *La vie culturelle à Montréal vers 1900*. Montréal : Fides/Bibliothèque nationale du Québec.
- Carrier, Joachim (et coll.). 1979. *Des Cadiens aux Gervaisiens*, Beauce : Imprimerie Le Guide Inc.
- Castel, Robert. 1981. *La gestion des risques*. Paris : Les éditions de Minuit.
- Castoriadis, Cornelius. 1975. *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil.

- Castoriadis, Cornélius. *Entretien avec Cornélius Castoriadis*, Centre de recherche sur l'Imaginaire Social et L'Éducation, Université Paris 8, France, [En ligne] http://www.barbier-rd.nom.fr/Entretien_Castoriadis.html
- Castoriadis, Cornelius. 1990. *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*. Paris : Seuil.
- Castoriadis, Cornelius. 1996. *La montée de l'insignifiance, Les carrefours du labyrinthe IV*. Paris, : Seuil.
- Cellard, André et Dominique Nadon. 1986. « Ordre et désordre : Le Montreal Lunatic Asylum et la naissance de l'asile au Québec », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol 39, no 3, p. 345 – 367.
- Centre catholique des intellectuels canadiens. 1952 *Le rôle des laïcs dans l'Église*. Montréal : Fides.
- Chapais, Thomas. 1890. « Une séance littéraire à Québec en 1809 », *Le Canadien*, vol. 31, no décembre.
- Charlot, Jean. 1971. *Les partis politiques*. Paris : Armand Colin.
- Chèvrefils, Aline. 1978. *Le rôle des animateurs sociaux*. Montréal : Éditions coopératives Saint-Martin.
- Chiasson, Béatrice (et coll.). 1979. *Histoire du mouvement ouvrier au Québec (1825-1976)*. Montréal : coédition CSN-CEQ.
- Choko, Marc. 1980. *Crises du logement à Montréal (1860-1939)*. Montréal : Éditions Albert Saint-Martin.
- Clément, Gabriel. 1972. *Histoire de l'action catholique au Canada français*, Commission d'étude sur les laïcs et l'Église. Montréal : Fides.
- Cliche, Marie-Aimée. 1988. *Les pratiques de dévotion en Nouvelle-France, comportements populaires et encadrement ecclésial dans le gouvernement de Québec*. Québec : Presses de l'Université de Laval.
- Colin, Jean-Pierre. 1996. *La ligue ouvrière catholique canadienne 1938-1954*. Montréal : Boréal.
- Colin, Louis. 1971. *Zouaves pontificaux canadiens à leurs compagnons de France*. ICMH 26282. Montréal : L'Écho du Cabinet de lecture paroissial.

- Comeau, Paul-André. 1998. *Le Bloc Populaire, 1942-1948*. Montréal : Boréal.
- Comeau, Robert et Lucille Beaudry (sous la dir. de). 1990. André Laurendeau *Un intellectuel d'ici*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Comité d'orientation et de concertation sur l'économie sociale. 1996. *Entre l'espoir et le doute, Rapport du comité d'orientation et de concertation sur l'économie sociale*, [s. é.].
- Commission d'étude sur les laïcs et l'Église (Commission Dumont). 1971. *L'Église du Québec : un héritage, un projet*. Montréal : Fides.
- Contamin, Jean-Gabriel. 2002. « Le mouvement des feuilles (usages de la pétition), entretien avec Jean-Gabriel Contamin », par Stanley Grelet, *Vacarme*, no avril [En ligne], [http :www.vacarme.eu.org/artilec275](http://www.vacarme.eu.org/artilec275)
- Corbeil, Michel. 1970. « Historique de l'animation sociale au Québec », *Relations*, no mai, p. 139 – 147.
- Corten, André et Marie-Blanche Tahon (sous la dir. de). 1987. *La radicalité du quotidien Communauté et informatique*. Montréal : VLB Éditeur.
- Côté, Denyse et Marie-Paule Maurice. 1999. « L'organisation communautaire avant la révolution tranquille : portrait de trois précurseures », *Intervention*, no 110, octobre, p. 39 – 52.
- Curien, Pauline. 2003. *L'identité nationale exposée. Représentations du Québec à l'Exposition universelle de Montréal 1967 (Expo 67)*. Thèse présentée Philosophiæ doctor (Ph.D.)-Université Laval.
- Cyr, Roger. 1964. *La Patente*. Montréal : Les Éditions du Jour.
- D'Allaire, Micheline. 1997. *Les communautés religieuses de Montréal Tome I, Les communautés religieuses et l'assistance sociale à Montréal 1659-1900*. Montréal : Méridien.
- Dansereau, Bernard. 2004. « Une expérience de l'extrême gauche au Québec : le Parti communiste ouvrier », *Bulletin d'histoire Politique*, vol. 13, no 1, p. 25 – 35.
- Dansereau, Pierre. 1988. « Contribution de Pierre Dansereau ». dans *Le temps changent: une génération se raconte*, (sous la dir. de) Jean-Paul Lefebvre. Montréal : Fides, p. 60 – 81.

- Darnton, Robert. 1984. *Le grand massacre des chats*. Paris : Robert Laffont/Pluriel.
- Daveluy, Marie-Claude. 1965. *La Société Notre-Dame de Montréal 1639-1663, son histoire, ses membres, son manifeste*. Montréal : Fides.
- De Bellefeuille Lefebvre, Edouard. 1868. *Le Canada et les zouaves pontificaux Mémoires sur l'origine, l'enrôlement et l'expédition d'un contingent canadien à Rome pendant l'année 1868 Compilés par ordre du Comité canadien des zouaves pontificaux*. Montréal, [s.é.], Typographie du journal *Le Nouveau Monde*.
- De Casson François Dollier. 1992. *Histoire du Montréal*. Édition critique par Marcel Trudel et Marie Baboyant. Montréal : HMH.
- De Certeau, Michel. 1975. *L'écriture de l'histoire*. Paris : Gallimard.
- De Certeau, Michel. 1987. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris : Gallimard.
- De Gaspé, Philippe Aubert. 1866. *Mémoires*. Ottawa : G.-E. Desbarats.
- De Lagrave, Jean-Paul. 1993. *L'époque de Voltaire au Canada Biographie politique de Fleury Mesplet*. Montréal-Paris : L'Étincelle Éditeur.
- De Lespinasse, René et François Bonnardot. 1879. *Les métiers et corporations de la ville de Paris XIIIe siècle. Le livre des métiers d'Étienne Boileau*. Paris : Impr. Nationale.
- D'Erbrée, Jean (le Père Jésuite Édouard Hamon). 1883. *La Franc-Maçonnerie dans la province de Québec en 1883*. Québec, [s.é.].
- Desbiens, Josée. 1998. *Au service du couple et de la famille Albert Lapointe Les foyers Notre-Dame Le Mouvement Couple et Famille*. Montréal : Fides.
- Descent, David, Louis Maheu, Martin Robitaille et Gilles Simard. 1989. *Classes sociales et mouvements sociaux au Québec*. Montréal : St-Martin.
- Deslauriers, Jean-Pierre. 1985. « De l'animation à la révolution », *Service social*, vol. 34, no 2-3, p. 369 – 388.
- Des Rivières. Madeleine. 1984. *Ozanam un savant chez les pauvres*. Montréal – Paris : Bellarmin/Cerf.

- De Tocqueville Alexis: 1840. *De la démocratie en Amérique II* (1^{re} et 2^e parties). Édition électronique, Les classiques des sciences sociales, UQAC[En ligne] http://classiques.uqac.ca/classiques/De_tocqueville_alexis/democratie_2/democratie_t2_1.pdf
- Devereux, Georges. 1977. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. 3^{ième} éd. Paris : Gallimard.
- Dion, Léon. 1973. *La prochaine révolution*. Ottawa : Leméac.
- Dion, Léon. 1998. *La révolution déroutée 1960-1976*. Montréal : Boréal.
- Dionne, Jean-Claude. 2002. « En parcourant l'histoire. La santé et la sécurité du travail au Québec », *Pistes*, vol. 4, no 1.
- Divay, Gérard (avec la collaboration de Jacques Godbout). 1979. *La décentralisation en pratique quelques expériences montréalaises, 1970-1977*. Montréal : INRS-Urbanisation.
- Doutre, Joseph. 1852. « Le sixième anniversaire de la fondation de l'Institut Canadien », dans *Institut Canadien en 1852*, (sous la dir. de) Dorion, Jean-Baptiste-Éric. Montréal : W.-H. Rowen, p. 63 – 102.
- Doyon, Nova. 2002. *Valentin Jautard (1736-1787) et la Gazette littéraire de Montréal (1777-1789) : vers un paradigme littéraire au Québec*. Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en Études Littéraires, UQAM.
- Drolet, Gustave-Adolphe. 1893. *Zouaviana : étape de vingt-cinq ans, 1868-1893 : lettres de Rome, souvenirs de voyages, études, etc.* Montréal : Eusèbe Sénécal & fils, imprimeurs-éditeurs.
- Dubinsky, Ira. *Annuaire de L'Institut Canadien pour 1867*. Institut Canadien Archives [En ligne] http://collections.ic.gc.ca/icma/en/documents/annuaire_1867.html
- Durkheim, Émile. 1976. *Le suicide*. Nouvelle édition de 1930. Paris : Presses Universitaires de France.
- Dumas, Evelyn. 2002. *Ensemble se donner une voix pour mieux être 1977-2002 Histoire du Front commun des personnes assistées sociales du Québec*. Montréal : FCPASQ Éditeur.

- Dumont, Fernand. 1960. « Structure d'une idéologie religieuse », *Recherches sociographiques*, vol. 1, no 2, p. 161 – 187. Reproduit par : « Les classiques des sciences sociales » [En ligne]: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
- Dumont, Fernand. 1968. *Le lieu de l'homme La culture comme distance et mémoire*. Montréal : HMH.
- Dumont, Fernand. 1973. *Chantiers Essais sur la pratique des sciences de l'homme*. Montréal : HMH.
- Dumont, Fernand. 1993. *Genèse de la société québécoise*. Montréal : Boréal.
- Dumont, Fernand. 1995. *Le sort de la culture*. Nouvelle édition revue et corrigée, [éd. originale Hexagone, 1987]. Montréal : Typo.
- Dumont, Fernand. 1995. *Raisons communes*. Montréal : Boréal.
- Dumont, Fernand. 1995. *L'avenir de la mémoire*. Paris : Nuit Blanche Éditeur/CEFAN.
- Dumont, Fernand. 2000. *Un témoin de l'homme. Entretiens colligés et présentés par Serge Cantin*. Montréal : L'Hexagone.
- Dumont, Fernand, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy (sous la dir. de). 1981. *Idéologie au Canada français 1940-1976. T. III Les Partis politiques – L'Église*. Québec : Les Presses de L'Université Laval.
- Dumont, Fernand et Yves Martin (sous la dir. de). 1962. *Situation de la recherche sur le Canada français*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Dussault, Gabriel. 1983. *Le curé Labelle Messianisme, utopie et colonisation au Québec 1850-1900*. Montréal : HMH.
- Dutil, Patrice. 1996. *L'avocat du diable Godfroy Langlois et le libéralisme progressiste dans le Québec de Wilfrid Laurier*. Montréal : Éditions Robert Davies.
- Eliade, Mircea. 1963. *Aspects du mythe*. Paris : Gallimard.
- Enjolras, Bernard. 1996. « Associations et isomorphisme institutionnel », *Revue internationale de l'économie sociale*, no 261, p. 68 – 76.

- Falardeau, Jean-Charles. 1950. *Paroisses de France et de Nouvelle-France au XVIIIe siècle*. Cahiers de l'École des sciences sociales, politiques et économiques de Laval. Québec : Éditions du cap Diamant.
- Falardeau, Jean-Charles. 1964. *L'essor des sciences sociales au Canada français*. Québec : Ministère des Affaires culturelles.
- Falardeau, Paul. 2002. *Sociétés secrètes en Nouvelle-France*. Saint-Zénon : Louise Courteau éditrice.
- Farro, Antimo, L. 2000. *Les mouvements sociaux*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Favreau, Louis. 1989. *Mouvement populaire et intervention communautaire de 1960 à nos jours continuités et ruptures*. Montréal : Le centre de formation populaire/Les éditions du Fleuve.
- Favreau, Louis et Benoît Lévesque. 1996. *Développement économique communautaire économie sociale et intervention*. Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec.
- Fecteau, Jean-Marie. 1985. « Régulation sociale et répression de la déviance au Bas-Canada au tournant du XIXe siècle (1741-1815) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 36, no 4, p. 499-521.
- Fecteau, Jean-Marie. 1988. *Association et autonomie populaire : l'émergence de l'idéal coopératif et l'État au Québec 1850-1914*. Chaire de coopération Guy-Bernier, Cahier 003.
- Fecteau, Jean-Marie. 1989. *Un nouvel ordre des choses; la pauvreté, le crime, l'État au Québec de la fin du XVIIIe siècle à 1840*. Montréal : VLB Éditeur.
- Fecteau, Jean-Marie. 2002. « La dynamique du catholicisme québécois au XIXe siècle : éléments pour une réflexion sur les frontières et les conditions historiques de possibilité du « social » », *Histoire sociale*, vol. 35, no 70, p. 497 – 515.
- Fédération des Travailleurs du Québec. 1988. *L'histoire de la FTQ des tout débuts jusqu'en 1965*. FTQ, [s.é.].
- Ferreti, Lucia. 1992. *Entre voisins, la société paroissiale en milieu urbain Saint-Pierre Apôtre de Montréal 1848-1930*. Montréal : Boréal.

- Ferreti, Lucia. 1999. *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*. Montréal : Boréal.
- Ferreti, Lucia. 2003. « Lionel Groulx La voix d'une époque », *L'Action nationale*, vol. XCIII, no 8.
- Ferland, Catherine. 2003. « Entre la croix et la bouteille: l'Église et la question de l'alcool au Canada français, 17e 20e siècles ». Conférence donnée le 12 mars 2003 au Centre interuniversitaire d'études sur les lettres, les arts et les traditions au pavillon Charles-De Koninck, de l'Université Laval à Québec. Propos rapportés dans le journal *Le Fil*, 20 mars 2003, par Yvon Larose.
- Fichet, Mme Jacques. 1952. « Histoire du laïcat dans l'Église », dans *Le rôle des laïcs dans l'Église, Carrefour 1951*. Montréal : Fides.
- Filion, Gérard. 1989. *Fais ce que peux En guise de mémoires*. Montréal : Boréal.
- Foisy, Richard. 2004. *Les Casoars En souvenir des dîners du Casoar-Club*. Montréal : Les Éditions Varia.
- Fortin, Andrée. 1991. « La participation : des comités de citoyens au mouvement communautaire » dans *La participation politique, leçons des dernières décennies*, (sous la dir. de) Jacques T. Godbout. Institut québécois de la culture, p.219 – 225.
- Foucault, Michel. 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard.
- Fourastié, Jean. 1979. *Les trente glorieuses*. Paris : Fayard.
- Fournier, Jules. 1965. *Mon encrier*, Montréal : Fides.
- Fournier, Marcel. 1972. « De l'influence de la sociologie française au Québec », *Revue française de sociologie*, no 12, p. 630 – 665.
- Fournier, Marcel. 1979. *Communisme et anticommunisme au Québec 1920-1950*. Montréal : Les Éditions coopératives Albert Saint-Martin.
- Fournier, Marcel et Gilles Houde. 1980. « La sociologie québécoise et son objet: problématiques et débats », *Sociologie et sociétés*, vol. 12, no 2, p. 21 – 43.
- Fréchette, Louis. 1943. *Originaux et détraqués Douze types québécois*. Québec : Beauchemin.

- Fréchette, Louis. 1961. *Mémoires intimes*. Montréal-Paris : Fides.
- Frégault, Guy et Marcel Trudel. 1963. *Histoire du Canada par les textes*. Tome 1. Montréal : Fides.
- Gagnon, Philéas. 1898. « Le Club des douze apôtres », *Bulletin de recherches historiques*, vol. 4, no 3, p. 88 – 90.
- Gagnon, Robert. 1989. « Capital culturel et identité sociale : les fonctions sociale du discours sur l'encombrement des professions libérales au XIXième siècle », *Sociologie et Sociétés*, vol. 21, no 2, p. 129 – 146.
- Galarneau, Claude. 1956. « Histoire de l'Europe et histoire du Canada Esquisse pour une histoire de la mentalité religieuse au Canada français » *Report of the annual Meeting*, vol. 35, no 1.
- Galarneau, Claude. 2004. « Sociabilité et associations volontaires à Québec », *Cahiers des dix*, no 58, p. 171 – 212.
- Garneau, François-Xavier. 1882. *Histoire du Canada depuis la découverte jusqu'à nos jours*. Quatrième édition en trois volumes. Montréal : C.O. Beauchemin & Fils, Libraires-Imprimeurs.
- Gauchet, Marcel. 1998. *La religion dans la démocratie, parcours de la laïcité*. Paris : Gallimard/Folio.
- Gauvreau, Michael, 2008, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides.
- Gavarini, Laurence. 2005. « L'institution des sujets : essai de dépassement du dualisme et de l'influence du néolibéralisme dans les sciences humaines », *Revista do Departamento de Psicologia*, vol. 17, no 1, p. 11 – 28.
- Gendron, Mario (sous la dir. de). 1999. *Histoire du Piémont-des-Appalaches*. Québec : Presses de l'Université Laval/IQRC.
- Genton, Bernard, 2005, « Le “rêve américain” : idéal-type ou slogan de circonstance », *Sources*, no 18, p. 95 – 112.
- Geremek, Bronislaw. 1987. *La potence ou la pitié L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*. Paris : Gallimard.
- Gérin, Léon. 1946. *Aux sources de notre histoire*. Montréal : Fides.

- Gérin-Lajoie, Paul. 1989. *Combats d'un révolutionnaire tranquille Propos et confidences*, Montréal, CEC.
- Giddens, Anthony. 1994. *Les conséquences de la modernité*. Paris : l'Harmattan.
- Godbout, Jacques. 1983. *La participation contre la démocratie*. Montréal : Saint Martin.
- Godbout, Jacques T. 1987. *La démocratie des usagers*. Montréal : Boréal.
- Godbout, Jacques T. 1990. «Le communautaire et l'appareil», dans *Entraide et association*, (sous la dir. de) Brault, Marie-Marthe et Lise St-Jean. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, p. 239 – 259.
- Godbout, Jacques et Jean-Pierre Collin. 1977. *Les organismes populaires en milieu urbain contre-pouvoir ou nouvelle pratique professionnelle?* Montréal : INRS Urbanisation.
- Gohiet, François, O.M.I. et Révérend Père Chanoine. 1892. *Conférences sur la question ouvrière données à l'église Saint-Sauveur à Québec*. Québec : Éditeurs Leclerc & Roy.
- Gouvernement du Québec. 1987a. *Rapport du comité de réflexion et d'analyse des services dispensés par les CLSC*. Québec : MSSS.
- Gouvernement du Québec. 1987b. *Pour un partenariat élargi : projet de politique de santé mentale pour le Québec*. Québec : Comité de la politique de santé mentale, MSSS.
- Gouvernement du Québec. 1988. *Rapport de la commission d'enquête sur les services de santé et les services sociaux*. Québec : Les Publications du Québec.
- Gouvernement du Québec. 2001. *Politique gouvernementale l'action communautaire une contribution essentielle à l'exercice de la citoyenneté et au développement social du Québec*. Québec : Direction des communications, Ministère de l'emploi et de la solidarité sociale.
- Gouvernement du Québec. 2004. « Actions collectives », *SACAction.com*, vol.1, no 3.
- Greason, Vincent. 2001. « Un point final pour l'action communautaire », *Relations*, no 672, p. 8 – 9.

- Griffiths, Naomi E.S. 1993. *The Splendid Vision: Centennial History of the National Council of Women of Canada 1893-1993*. Ottawa: Carleton University Press.
- Groulx, Lionel, A. 1902. *Une croisade d'adolescents*. Québec Imp. : L'Action Sociale Limitée.
- Groulx, Lionel, A. 1930 (édition originale, 1919). *La naissance d'une race*. Montréal : Librairie d'action canadienne-française.
- Groulx, Lionel, A. 1970. *Mes Mémoires. Tome 1, 1878-1920*. Montréal : Fides.
- Groulx Lionel, A. 1974. *Mes mémoires. Tome 4, 1940-1967*. Montréal : Fides.
- Guay, Lorraine. 1989. *L'avant projet de loi sur la santé et les services sociaux : impact et défi pour le mouvement communautaire*. (sous la dir. de) Jocelyne Lamoureux. L'R des Centres de femmes du Québec/le Regroupement des ressources alternatives en santé mentale du Québec.
- Guay, Lorraine. 1999. *Pour un mouvement communautaire citoyen*. Regroupement des organismes communautaires des Laurentides.
- Gupta, Giri Raj. 1993. *Sociology of Mental Health*. Massachussets : Allyn and Bacon.
- Halbwachs, Maurice. 1930. *La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*. Thèse de doctorat présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris. Paris: Félix Alcan, 1913, 1re édition, 495 p. Réimpression: Gordon et Breach, 1970, 496 p. Reproduit par : « Les classiques des sciences sociales » [En ligne]: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
- Halbwachs Maurice. 1967. *La mémoire collective*. 2^{ième} édition (1950). Paris : Presses Universitaires de France. Reproduit par: « Les classiques des sciences sociales » [En ligne]: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
- Halbwachs Maurice. 1994 (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Albin Michel.
- Halbwachs, Maurice. 2006. « Le culte de la raison. Cours à la Sorbonne en 1938 », *Les cahiers de psychologie politique*, no 9, juin, p.3 - 4. [En ligne] <http://a.dorna.free.fr/intermediaire.htm>

- Hamel, Pierre et Jean-François Léonard. 1981. *Les organismes populaires l'État et la démocratie*. Montréal : Nouvelle Optique.
- Hardy, René. 1980. *Les zouaves une stratégie du clergé québécois au XIXe siècle*. Montréal : Boréal.
- Hardy, René. 1999. *Contrôle social et mutation de la culture religieuse au Québec 1830-1930*. Montréal : Boréal.
- Harvey, Janice. 1994. « Louisa Goddard Frothingham Molson : Une remarquable mécène au XIXe siècle », dans *Ces femmes qui ont bâti Montréal : La petite et la grande histoire des femmes qui ont marqué la vie de Montréal depuis 350 ans*, (sous la dir. de) Maryse Darsigny et coll. Montréal : Les Éditions du Remue-Ménage, p. 104 – 105.
- Hébert, Karine. 1999. « Une organisation maternaliste au Québec La Fédération Nationale Saint-Jean Baptiste et la bataille pour le vote des femmes », *Revue d'Histoire de l'Amérique Française*, vol. 52, no 3, p. 1 – 29.
- Hentsch, Thierry. 2002. *Raconter et mourir Aux sources narratives de l'imaginaire occidental*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Hilaret, Sabine. 2002. *Montreal Local Council of Women*. [En ligne] <http://www.er.uqam.ca/nobel/m140644/index.htm>
- Horton, Donald. 1992. *J. André Laurendeau, La vie d'un nationaliste 1912-1968*. Montréal : Bellarmin.
- Howard, Robert H. 2002-2004. *History of Odd Fellowship in Canada*. [En ligne] http://www.ioof.org/history_-_canada.htm
- Huot, Abbé J.-Antoine. 1906. *Le fléau maçonnique*. Québec : Typ. Dusseault et Proulx, [s.é.].
- Hurtubise, Pierre (et coll.). 1972. *Le laïc dans l'Église canadienne-française de 1830 à nos jours*. Montréal : Fides.
- Jetté, Christian. 2006. *Pistes de réflexion pour le développement de l'action communautaire au XXIe siècle*. Montréal : LARREPPS/UQAM.
- Jodelet, Denise. 1991. « Représentation sociale », dans *Grand Dictionnaire de la psychologie*. Paris : Larousse.

- Jolin, Louis et Georges LeBel (sous la dir. de). 2001. *L'association du contrôle à la liberté*. Montréal : Éditions Wilson & Lafleur Martel Ltée.
- Jones, Richard. 1974. *L'idéologie de l'Action Catholique, 1917-1939*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Julien, Denis et Monique Panaccio. 1987. « Clinique communautaire en CLSC : la parole désintégrée », *Santé mentale au Québec*, vol. XII, no 2, p. 40 – 46.
- Lachance, André. 1984. *Crimes et criminels en Nouvelle-France*. Montréal : Boréal Express.
- Lachance, François. 1870. *Prise de Rome Odyssée des Zouaves Canadiens de Rome à Québec, Extrait du courrier du Canada*. Québec : Atelier typographique de Léger Brousseau, [s.é.].
- Lacombe, Sylvie. 2002. *La rencontre de deux peuples élus Comparaison des ambitions nationale et impériale au Canada entre 1896 et 1920*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Lachapelle, René. 2003. *L'organisation communautaire en CLSC, Cadre de référence et pratiques*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Lacroix, Bernard. 1981. *Durkheim et le politique*. Montréal : Presses de la fondation nationale des sciences politiques/Presses de l'Université de Montréal.
- Lafortune, Ambroise. 1983. *Par les chemins d'Ambroise*. Montréal : Leméac.
- Lajeunesse, Marcel. 1982. *Les Sulpiciens et la vie culturelle à Montréal au 19^e siècle*. Montréal : Fides.
- Lajeunesse, Marcel. 2004. *Lecture publique et culture au Québec XIX^e et XX^e siècles*. Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec.
- Laliberté, G. Raymond. 1983. *Une société secrète : l'Ordre de Jacques-Cartier*. Montréal : HMH.
- Lambert, Pierre. 1991. *Les origines de Beloeil*. Montréal : Méridien.
- Lambert, Pierre. 1994. *Le mouvement patriote, les insurrections de 1837-38 et les paroissiens de Beloeil*. Sillery : Les cahiers du septentrion.

- Lambert, Serge. 2001. *Entre la crainte et la compassion, Les pauvres à Québec au temps de la Nouvelle-France*. Sainte-Foy : Les Éditions GID.
- Lamonde, Yvan. 1990. *Gens de parole Conférences publiques, essais et débats à l'Institut Canadien de Montréal, 1845-1871*. Montréal : Boréal.
- Lamonde, Yvan. 1991. *Territoires de la culture québécoise*. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval.
- Lamonde, Yvan. 2000. *Histoire sociale des idées au Québec 1760-1896*. Montréal : Fides.
- Lamonde, Yvan. 2004. *Histoire sociale des idées au Québec 1896-1929*. Montréal : Fides.
- Lamoureux, Henri. 1996. *Le citoyen responsable L'éthique de l'engagement social*. Montréal : VLB Éditeur.
- Lamoureux, Henri, Jocelyne Lavoie, Robert Mayer et Jean Panet-Raymond. 2003. *La pratique de l'action communautaire*. 2^{ième} édition revue et corrigée. Sainte-Foy : Presses de l'université du Québec.
- Lamoureux, Jocelyne. 1994. *Le partenariat à l'épreuve, l'articulation paradoxale des dynamiques institutionnelles et communautaires dans le domaine de la santé mentale*. Montréal : Saint-Martin.
- Lamoureux, Jocelyne. 1999. *Citoyenneté et pensée métisse, Rapport de recherche remis dans le cadre de la participation du ministère des Relations avec les citoyens et l'Immigration du Québec au projet du Conseil de l'Europe Éducation à la citoyenneté démocratique*, [s.é.] 165 p.
- Lamoureux, Jocelyne, Michèle Gélinas et Katy Tari. 1993. *Femmes en mouvement, trajectoires de l'Association féminine d'éducation et d'action sociale AFÉAS, 1966-1991*. Montréal : Boréal.
- Lanctôt, Gustave. 1966. *Montréal sous Maisonneuve 1642-1665*. Montréal : Beauchemin.
- Langlois, Simon et Yves Martin (sous la direction de). 1995. *L'horizon de la culture. Hommage à Fernand Dumont*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval/Institut Québécois de recherche sur la culture.

- Lapointe, Renaude. 1962. *L'histoire bouleversante de Mgr Charbonneau*. Montréal : Les Éditions du jour.
- Lapointe-Roy, Huguette 1987. *Charité bien ordonnée Le premier réseau de lutte contre la pauvreté à Montréal au 19^e siècle*. Montréal : Boréal.
- Lavabre, Marie-Claire. 2000. « Usages et mésusages de la mémoire », *Critique internationale*, no 7, p.48 – 57.
- Larin, Robert. 1998. *Brève histoire des protestants en Nouvelle-France et au Québec (XVI^e-XIX^e siècle)*. Saint Alphonse de Granby : Édition de la paix.
- Larivière, Claude. 1979. *Albert Saint-Martin militant d'avant-garde (1865-1947)*. Vimont : Éditions coopératives Albert-Saint Martin.
- Larose, Gérald. 2000. *Proposition de politique de soutien et de reconnaissance de l'action communautaire : Le milieu communautaire : un acteur essentiel au développement du Québec*. Rapport de consultation publique présenté au ministre de la solidarité sociale, monsieur André Boisclair, [s.é.].
- Latraverse, Claire. 2003. « Congrès eucharistique international de Montréal en 1910 : Foi et solennité », dans *Cahier du groupe de recherches sur les entrées solennelles*, (sous la dir. de) Louise Frappier et Claire Latraverse. Montréal : Université Concordia.
- Laurendeau, André. 1935. *Notre nationalisme*. tract No 5, Jeune-Canada, octobre, Montréal, *Le Devoir*, reproduit sur le site du collège Marianopolis [En ligne] <http://faculty.marianopolis.edu/c.belanger/quebechistory/docs/1930s/Notrenationalisme-AndreLaurendeau-JeuneCanada-HistoireduQuebec.htm>
- Laurendeau, André. 1970. *Ces choses qui nous arrivent. Chronique des années 1961-1966*. Montréal : HMH.
- Lavallée, André. 1967. « 20 avril 1871 : « Un programme électoral catholique ». In, Albert Desbiens, *Histoire du Canada. Une expérience tricentenaire*. Montréal : Éditions Sainte-Marie, pp. 109-127.
- La Verdure, Paul. 1996. « Sunday in Quebec, 1907-1937 ». CCHA, *Historical Studies*, vol. 62, p. 47 - 61, [En ligne]: http://www.umanitoba.ca/colleges/st_pauls/ccha/Back%20Issues/CCHA1996/Laverdure.htm

- Lavigne, Marie, et Yolande Pinard (sous la dir. de). 1977. *Les femmes dans la société québécoise*. Montréal : Boréal.
- Laville, Jean-Louis. 2002. « L'association comme lien social », *Connexions*, no 77, p.43-54.
- Laville, Jean-Louis. 2001. « Une association est-elle aussi un agent économique ? », *Les annales de la recherche urbaine*, no 89, p. 23-28.
- Laville, Christian. 2002. « Que (re) viendrait faire la mémoire dans l'enseignement de l'histoire », *Encounters on Education*, vol. 3 (automne), p. 5 – 25.
- Lavoie, Émile. *Texte remanié des conférences prononcées les 1^{er} mai 1928 et 12 octobre 1942*. Ottawa : Université d'Ottawa, CRCCF, Fonds Ordre de Jacques Cartier (C3), C3\10\15.
- Lavoie, Yolande. 1981. *L'Émigration des Québécois aux États-Unis de 1840 à 1930*. Québec : Éditeur officiel du Québec, [En ligne] : <http://www.cslf.gouv.qc.ca/publications/PubD101/D101ch4.html>
- Lecomte, Yves et Jean Gagné (sous la dir. de). 2000. *Les ressources alternatives de traitement*. Montréal : Regroupement des ressources alternatives en santé mentale du Québec/Revue Santé Mentale au Québec.
- Lemieux, Raymond et Jean-Paul Montminy. 2000. *Le catholicisme québécois*. Québec : Les Éditions de l'IQRC.
- Lemieux, Vincent et Pierre Labrie. 1970. « Le système gouvernementique des CLSC », *Recherches sociographiques*, vol. 20, no 12, p.149 – 171.
- Lemieux, Vincent. 1981. « Municipalités, partis et associations dans une société locale », dans *De la sociabilité : spécificité et mutations*, (sous la dir. de) R. Levasseur. Montréal : Boréal.
- Lemire, Maurice (sous la dir. de). 1991. *La vie littéraire au Québec, T.I : La voix française des nouveaux sujets britanniques (1764-1805)*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Lemire, Maurice (sous la dir. de). 1992. *La vie littéraire au Québec, T. I : Le projet national des canadiens (1806-1839)*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.

- Lemire, Maurice (sous la dir. de). 1996. *La vie littéraire au Québec T.III : Un peuple sans histoire ni littérature (1840-1869)*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval.
- Le Moine, Roger. 1989. « La franc-maçonnerie sous le régime français », *Les Cahiers des Dix*, no 44, p. 115 – 134.
- Le Moine, Roger. 1991. *Deux loges montréalaises du Grand Orient de France*. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa.
- Le Moine, Roger. 1993. « Francs-Maçons francophones au temps de la Province of Quebec 1763-1791 », *Les Cahiers des dix*, no 48, p. 87-118.
- Leroux, Éric. 2001. *Gustave Francq : Figure marquante du syndicalisme et précurseur de la FTQ*. Montréal : VLB Éditeur.
- Les Semaines Sociales du Canada. 1965. *L'État et les corps intermédiaires*. 39^e session. Montréal : Bellarmin.
- Létourneau, Jocelyn et Sabrina Moisan. 2004. « Mémoire et récit de l'aventure historique du Québec chez les jeunes Québécois d'héritage canadien-français : coup de sonde, amorce d'analyse des résultats, questionnements », *The Canadian Historical Review*, no 84 (juin), p. 325 – 356.
- Levack, David. 1956. *La confrérie de Sainte-Anne à Québec*. Tricentenaire 1657-1957, Sainte-Anne de Beaupré : Librairie de la bonne Sainte-Anne.
- Lever, Yves. 1977. *L'Église et le cinéma*. Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en théologie, Université de Montréal.
- Lévesque, Andrée. 1994. *Ces femmes qui ont bâti Montréal*. Montréal : Éditions du Remue-Ménage.
- Lévesque, René. 1986. *Attendez que je me rappelle*. Montréal : Québec/Amérique.
- Lévesque, Robert et Robert Migner. 1978. *Les boss politiques à Montréal : Camillien et les années vingt, suivi de Camillien au goulag : cartographie du houdisme*. Montréal : Éditions des Brûlés, 1978.
- Lindenberg, Daniel, Olivier Mongin, Marc-Olivier Padis, Joël Roman et Jean-Louis Schlegel. 2002. « Esprit une revue dans l'histoire (1932-2002) », *Esprit*, no 282, p. 3-75.

- Linteau, Paul-André, René Durocher et Jean-Claude Robert. 1979. *Histoire du Québec contemporain. Tome I. De la Confédération à la crise (1867-1929)*. Montréal : Boréal.
- Linteau, Paul-André, René Durocher, Jean-Claude Robert et François Ricard. 1979. *Histoire du Québec contemporain : le Québec depuis 1930*. Montréal : Boréal.
- Luigi, Alexis Pelletier. 1873. *Il y a du libéralisme et du Gallicanisme en Canada*. Montréal : Imprimerie Le Franc Parleur.
- Magnan, Charles-Joseph. 1919. *Le docteur Painchaud, fondateur de la société Saint-Vincent de Paul au Canada, 1819-1919*. Montréal : L'Oeuvre des Tracts, 16 p.
- Magnan, Denis-Michel Aristide. 1919. *Notre-Dame de Lourdes de Fall-River Mass*. Québec : Imprimerie Le Soleil.
- Maheu Louis. 1969. « Problème social et naissance du syndicalisme catholique », *Sociologie et Sociétés*, vol. 1, no 1, p. 69 – 88.
- Maheu, Louis, 1983, « Les mouvements de base et la lutte contre l'appropriation étatique du tissu social », *Sociologie et sociétés*, vol. 15, no 1, p. 77 – 92.
- Malausséna, Katia. 1999. « La célébration de la Saint Jean-Baptiste au Québec: lieu de mémoire et lieu de conflit anglophone-francophone », Congrès SAES, Chambéry, 21 - 23 mai [En ligne]
<http://www.univparis13.fr/CRIDAF/CRIDAF-07textes.htm>
- Malausséna, Katia. 2002. « Commémoration et lien territorial. L'Angleterre et le Québec en comparaison », *Recherches sociographiques*, vol. 43, no 1, p. 79 – 110.
- Malo, Marie Claire. 1991. « Les associations au sein de l'économie sociale », *Interaction*, no spécial (octobre), p. 39 – 47.
- Malouin, Marie-Paule. 1998. *Le mouvement familial au Québec. Les débuts 1937-1965*. Montréal : Boréal.
- Marmette, Joseph. 1880. « Le Club des barons en 1807 et le Club des 21 en 1879 », dans Premio-Real, Comte de, « *Scrap Book* » contenant divers souvenirs personnels du Canada et des « 21 », quelques poésies etc., etc., Québec [s.é.], p.1 – 5.

- Massé, Jacqueline C. 1970. « Le travail du dimanche », *Sociologie et Sociétés*, vol.2, no 1, p. 145 – 161.
- Massicotte, Édouard Z. 1917. « La Saint Eloi et la corporation des armuriers à Montréal au 17^e siècle », *Bulletin de recherches Historiques*, vol. 23, p. 343 – 346.
- Massicotte, Édouard Z. 1922. *Faits curieux de l'histoire de Montréal*. Montréal : Librairie Beauchemin.
- Massicotte, Édouard Z. 1927. « Le Club des dix », *Bulletin de recherches Historiques*, vol. 33, p. 743 – 747.
- Mathieu, Réjean, Raymonde Bourque et Yves Vaillancourt. 1988. *Les entreprises communautaires dans les services sociaux au Québec*. Montréal : Comité conjoint UQAM-CSN-FTQ.
- Maurault, Olivier. 1937. *Le Cercle Ville-Marie : seize années de vie, 1916-1932*. Montréal [s.é.] 95 p.
- Maurault, Olivier. 1946. « Question de mesure », *Les Cahiers des Dix*, no 11, Montréal, p. 9 – 24.
- McGraw, Donald. 1978. *Le développement des groupes populaires à Montréal (1963-1973)*, Montréal : Les Éditions Albert Saint-Martin.
- Meluci, Alberto. 1983. « Mouvements sociaux, mouvements post-politiques », *Revue Internationale d'Action Communautaire*, vol. 10, no 50 (automne), p. 13 – 30.
- Meluci, Alberto. 1989. « Société en changement et nouveaux mouvements sociaux », *Sociologie et sociétés*, vol. 10, no 2, octobre, p. 36 – 53.
- Melucci, Alberto. 1993. « Vie quotidienne, besoins individuels et actions volontaire », *Sociologie et sociétés*, vol. 25, no 1, p. 189 – 198.
- Melucci, Alberto. 1996. *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Meunier, Martin E. et Jean-Philippe Warren. 2002. *Sortir de la grande noirceur : l'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*. Sillery : Les cahiers du Septentrion.

- Minville, Esdras. 1935. « Ce que nous voulons », *L'Action Nationale*, octobre, p. 92 – 102.
- Minville, Esdras. 1946. *Le citoyen canadien-français*. Montréal : Fides.
- Mispelblom, Frederik. 1981. « Pistes pour pratiques silencieuses : ébauches d'une méthodologie d'analyse-intervention « socio-historique » en travail social individuel », *Contradictions*, no 29, p. 71 – 100.
- Monet-Chartrand, Simone. 1990. *Pionnières québécoises et regroupements de femmes d'hier à aujourd'hui*. Montréal : Remue-Ménage.
- Mongeau, Serge. 1967. *Évolution de l'assistance au Québec*. Montréal : Éditions du Jour.
- Monière, Denis. 1973. *Le développement des idéologies au Québec des origines à nos jours*. Montréal : Québec/Amérique.
- Monière, Denis. 1983. *André Laurendeau et le destin d'un peuple*. Montréal : Québec/Amérique.
- Morin, Renée. 1967. *Un bourgeois d'une époque révolue : Victor Morin notaire 1865-1960*. Montréal : Éditions du Jour.
- Morin, Rosaire. 2000. « Les origines de l'Action Nationale », *L'Action Nationale*, avril, p. 99 – 110.
- Morin, Victor. 1887. *Historique du Cercle et Rapport général du secrétaire pour l'année 1886-1887*. Montréal : Imprimerie de l'Étendard.
- Morin, Victor. 1948. « Club et Sociétés notoires d'autrefois », *Les Cahiers des Dix*, no 13, p. 109 – 137.
- Morin, Victor. 1949. « Club et Sociétés notoires d'autrefois » *Les Cahiers des Dix*, no 14, p. 187 – 222.
- Morin, Victor. 1950. « Club et Sociétés notoires d'autrefois » *Les Cahiers des Dix*, no 15, p. 185 - 218.
- Morin, Victor. 1951. « Clubs et sociétés notoires d'autrefois, *Les Cahiers des dix*, no 16, p. 233 – 270.

- Moscovici, Serge. 1976. *La psychanalyse son image et son public*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Nora, Pierre. 1977. « Mémoire de l'historien, mémoire de l'histoire, Entretien avec J.-B. Pontalis », *Nouvelles Revue de Psychanalyse*, no 15, printemps, p. 221 – 232.
- OCDE. 1987. *Gestion et financement des services urbains*. Paris : OCDE.
- Offe, Claus. 1985. « New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics », *Social Research*, vol. 52, no 4, p. 817 – 868.
- Ouellet, Fernand. 1963. « Nationalisme Canadien-Français et laïcisme au XIXe siècle », *Recherches Sociographiques*, vol. 4, no 1, p.47 – 70.
- Ouellet, Fernand. 1966. *Histoire économique et sociale du Québec, 1760-1850*. Montréal : Fides.
- Ouimet, Raymond. 2006. *L'affaire Tissot. Campagne antisémite en Outaouais*. Montpellier (Québec) : Écrits des Hautes-Terres.
- Painchaud Francoeur, Mimi (et coll.). 2001. *La famille Painchaud de Québec : Deux siècles de mémoire*. Saint-Sauveur-des-Monts, [s. éd.].
- Paquet, Mgr Louis.-Adolphe. 1917. *L'œuvre des jeunes; bureaux de Comité régional québécois de l'A.C.J.C.* Québec : Tract no 4.
- Paquet, Mgr Louis-Adolphe. 1927. *L'apostolat laïc*. Québec : L'Action sociale.
- Parazelli, Michel. 1994a. *Des enjeux politiques autour de la définition du communautaire*. Regroupement des organismes communautaires autonomes jeunesse du Québec.
- Parazelli, Michel. 1994b. « La coalition des organismes communautaires du Québec (1985-1991) : d'une pratique démocratique à un mimétisme adhocratique », *Nouvelles Pratiques Sociales*, vol. 7, no 1, p. 111 – 130.
- Parent, Étienne. 1850. « L'industrie considérée comme moyen de conserver notre nationalité [Prononcée le 22 janvier 1846] » tiré de *Discours prononcés par M. É. Parent devant l'Institut Canadien de Montréal*. Montréal : Imprimerie de Lovel et Gibson, p. 3 – 21.

- Pelletier-Baillargeon, Hélène. 1980. « Québécoises d'hier et d'aujourd'hui », publié originalement dans *Critère*, no. 27, printemps; consulté dans l'Encyclopédie de L'Agora, [En ligne] <http://agora.qc.ca>.
- Pelletier-Baillargeon. 1985. *Marie Gérin-Lajoie. De mère en fille, la cause des femmes*. Montréal : Boréal.
- Pernot, Hélène. 1997. *Militantisme moral et estime de soi, enquête auprès de vingt militants associatifs*. Mémoire de fin d'études. Lyon : Institut d'Études Politiques de Lyon, Université Lumière Lyon2.
- Perru, Olivier. 2000. « Pour une épistémologie du concept d'association chez Émile Durkheim et chez Max Weber », *Philosophiques*, automne, p. 351 – 376.
- Personnel du Service de soutien aux organismes communautaires du ministère de la Santé et des Services sociaux. 1986. *Mémoire présenté à la Commission d'enquête sur les services de santé et les services sociaux (Commission Rochon), Les organismes communautaires Réflexion sur les enjeux actuels et à venir*, [s.é.].
- Petitclerc, Martin. 2007. « *Nous protégeons l'infortune* » *Les origines populaires de l'économie sociale au Québec*. Montréal : VLB Éditeur.
- Petitclerc, Martin. 2004. *Une forme d'entraide populaire : Histoire des sociétés québécoises de secours mutuels au 19^e siècle*. Thèse présentée comme exigence partielle du doctorat en histoire, UQAM.
- Petitclerc, Martin. 2002. *La solidarité face au marché, quelques réflexions sur l'histoire de la mutualité au Québec*. Collection « working paper », Cahiers du CRISES, no 0207.
- Pichette, Robert. 1998. *Napoléon III, L'Acadie et le Canada français*. Moncton : Les Éditions d'Acadie.
- Pie X. 1911. « Lettre encyclique aux archevêques et évêques français », lettre encyclique donnée le 25 août 1910, *Acta Apostolicae Sedis*, vol. 2, no 16, [En ligne] <http://ddata.over-blog.com/xxxxyy/0/18/98/43/lettre-sur-le-sillon.pdf>
- Pie XI. 1922. *Lettre encyclique Ubi arcano Dei consilio, aux patriarches, primats, archevêques, évêques et autres ordinaires en paix et communion avec le siège apostolique. De la paix du Christ dans le règne du Christ. 23 décembre*, [En ligne] <http://membres.lycos.fr/lesbonstextes/pxiubiarcanodeiconsilio.htm>

- Pie XI. 1937. *Lettre encyclique Divini redemptoris, le communisme athée, 19 mars*
[En ligne]
http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19031937_divini-redemptoris_fr.html
- Piotte, Jean-Marc. 1987. *La communauté perdue. Petite histoire des militantismes*.
Montréal : VLB Éditeur.
- Plamondon, Louis. 1809. *Séance de la Société littéraire de Québec, tenue samedi, le 3^e juin 1809*. Québec : J. Neilson.
- Pomeyrols, Catherine. 1996. *Les intellectuels québécois : formation et engagements 1919-1939*. Paris : L'Harmattan.
- Pomeyrols, Catherine. 2002. « Les intellectuels nationalistes québécois et la condamnation de l'Action Française », *Vingtième siècle, Revue d'histoire*, no 73, janvier-mars, p. 83 – 98.
- Poulin, Pierre. 1990. *Histoire du mouvement Desjardins, T.1 : Desjardins et la naissance des Caisses populaires 1900-1920*. Montréal : Québec/Amérique.
- Provencher, Jean. 1988. *Les quatre saisons dans la vallée du Saint-Laurent*.
Montréal : Boréal.
- Quesney, Chantale. 1998. *Pour une politique de restauration familiale : une analyse du discours de l'École Sociale Populaire dans le Québec de l'entre-deux guerres*. Mémoire présenté comme exigence partielle de la maîtrise en histoire, UQAM.
- Rajotte, Pierre. 1991. *Les mots du pouvoir ou le pouvoir des mots*. Montréal : L'Hexagone.
- Raulet, Gérard et Jean-Marie Vaysse (sous la dir. de). 1995. *Communauté et modernité*. Paris : L'Harmattan.
- Raynault, Adhémar. 1970. *Témoin d'une époque*. Montréal : Éditions du jour.
- Reeves-Morache, Madame. 1971. « Doux visage de la canadienne d'autrefois », *Québec Histoire*, vol.1, nos 3-4, p. 88 – 95.
- Rialland-Morissette, Yvonne. 1980. *Le passé conjugué au présent, Cercles des fermières Historique 1915-1980*. Montréal : Les éditions Pénélope.

- Ricoeur, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil.
- Robichaud, Suzie. 1998. *Le bénévolat entre le cœur et la raison*. Chicoutimi : Les Éditions JLC.
- Robin, Régine. 1986. « Enjeux. Récit de vie, discours social et parole vraie », *Vingtième siècle, Revue d'histoire*, vol. 10, no 10, p. 103 – 110.
- Robin, Régine. 1990. *Le roman mémoriel : de l'histoire à l'écriture du hors lieu*. Montréal : Préambule.
- Robin, Régine. 1996. « L'impossible Québec pluriel : la fascination de la souche ». In *Frontières de l'identité. Modernité et postmodernité au Québec*, sous la direction de Michaël Elbaz, Andrée Fortin et Guy Laforêt. Québec/Paris : Les Presses de l'Université Laval/L'Harmattan, p. 295 – 310.
- Robin, Régine. 1998. « La mémoire saturée », [En ligne]
http://www.arts.mcgill.ca/PROGRAMS/RAICC/RAICC%20accueil_fichiers/MOSCOV98.html
- Roby, Yves. 2007. *Histoire d'un rêve brisé? Les canadiens français aux Etats-Unis*. Sillery : Septentrion.
- Rouillard, Jacques. 1979. *Les syndicats nationaux au Québec de 1900 à 1930*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- Rouillard, Jacques. 1989. *Histoire du syndicalisme québécois*. Montréal : Boréal.
- Rouillard, Jacques. 1998a. « La révolution tranquille, rupture ou tournant ? », *Revue d'études canadiennes*, vol. 32, no 4, p. 23 – 51.
- Rouillard, Jacques. 1998b. *Compte-rendu: KEALEY, Gregory S. et Reg WHITAKER, dir., 1997. Security Bulletin, The depression Years, V: 1938-1939 (St. John's, Canadian Committee on Labour History, 508 p.)*, *RHAF*, vol. 52, no 1.
- Rouleau, Charles-Edmond. 1881. *Souvenirs de voyage d'un soldat de Pie XI*. ICMH 12804. Québec : Imprimerie de L.J. Demers et Frères.
- Rouleau, Charles-Edmond. 1924. *Les zouaves pontificaux Précis historique*. Québec, [s.é.].
- Routhier, Gilles. 2004. « La rencontre de la théologie et des sciences sociales au Québec », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, no 3, hiver, p. 389 – 405.

- Roy, Mathieu. 2003. « Saint-George's Society », *Source*, avril: [en ligne]: <http://cgi.cvm.qc.ca/Patriotes/analyse>,
- Ruelland, Jacques G. 2002. *La pierre angulaire, Histoire de la franc-maçonnerie régulière au Québec*. Outremont : Les Éditions Point de Fuite.
- Rumilly, Robert. 1972. *Histoire de Montréal, Tome III*. Montréal : Fides.
- Rumilly, Robert. 1975. *Histoire de la société Saint-Jean Baptiste de Montréal des patriotes au fleurdelysé 1834-1948*. Montréal : L'Aurore.
- Sabourin, Paul. 1997. « Perspectives sur la mémoire sociale de Maurice Halbwachs », *Sociologie et sociétés*, vol. 29, no 2, p. 139 – 161.
- Saillant, Francine et Éric Gagnon (sous la dir. de). 2005. *Communautés et socialités. Formes et force du lien social dans la modernité tardive*. Montréal : Liber.
- Saint-Pierre, Arthur. 1914. *Questions et œuvres sociales de chez-nous*. Montréal : L'École Sociale Populaire.
- Savard, Pierre. 1980. *Aspects du catholicisme canadien-français au XIX^e siècle*. Montréal : Fides.
- Secrétariat à l'Action Communautaire Autonome du Québec. 2000. *Le milieu communautaire : un acteur essentiel au développement du Québec*. Québec : SACA.
- Shragge, Eric. 2006. *Action communautaire : dérives et possibles*. Montréal : Écosociété.
- Simard, Jean-Jacques. 1979. *La longue marche des technocrates*. Laval: Éditions Albert Saint-Martin.
- Simmel, Georg. 1994. *Conflict and the Web of Group-Affiliation*. Glencoe: The Free Press of Glencoe.
- Simpson, Patricia. 1999. *Marguerite Bourgeoys et Montréal, 1640-1645*. Montréal : Mc Gill-Queens University Press.
- Stacey, Charles P. 1979. *La vie doublement secrète de Mackenzie King*. Montréal : Pierre Tisseyre.

- Suissa, Amnon Jacob. 2001. « La construction d'un problème social en maladie. Le cas de l'alcoolisme en Amérique du Nord ». In *Problèmes sociaux, T.1, Théories et méthodologies*. Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec, p. 135 – 154.
- Taillon, Alain. 1990. *La Compagnie du Saint-Sacrement (1629-1667)*. Paris : Les Éditions du Cerf.
- Têtu, Mgr H, et C.-O Gagnon. 1889. *Mandements, Lettres pastorales et Circulaires des Évêques de Québec. Nouvelle Série. Son Éminence le cardinal Taschereau. Volume premier*. Québec : Imprimerie Générale A. Côté et Cie, p. 336 – 341.
- Thériault, J. Yvon. 1985. *La société civile ou la chimère insaisissable*. Montréal : Québec/Amérique.
- Thério, Adrien. 2000. *Joseph Guibord victime expiatoire de l'évêque Bourget : L'Institut canadien et l'affaire Guibord revisités*. Montréal : XYZ.
- Tiberghien, Chanoine P. 1936. 6^{ième} Édition, mise à jour avec divisions, notes marginales et commentaires à l'usage des Cercles d'Études, *L'encyclique Rerum Novarum « sur la Condition des Ouvriers » à l'usage des Cercles d'Études*. Paris : Éditions SPES.
- Tönnies, Ferdinand. 1977. *Communauté et société*. Paris : Retz CEPL.
- Toubianna, Éric. 1988. *L'héritage et sa psychopathologie*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Touraine, Alain. 1992. *Critique de la Modernité*. Paris : Fayard.
- Trépanier, Pierre. 1986. « La société canadienne d'économie sociale de Montréal 1888-1911; ses membres, ses critiques et sa survie », *Histoire sociale*, vol.19, no 38, p. 299 – 322.
- Trépanier, Pierre. 1986b. « La société d'économie sociale de Montréal; sa fondation, ses buts, ses activités », *Canadian Historical Review*, vol. 67, no 3, p. 343 – 363.
- Trudel, Marcel. 1968. *Initiation à la Nouvelle-France, Histoire et institutions*. Austin : Holt, Rinehart et Winston.
- Trudel, Marcel. 1983. *Histoire de la Nouvelle-France, La seigneurie des cent associés. T. II*. Montréal : Fides.

- Trudel, Marcel. 1999. *Histoire de la Nouvelle-France, t. X, Le Régime militaire et la disparition de la Nouvelle-France (1759-1764)*. Montréal : Fides.
- Trudel, Marcel. 2001. *Mythes et réalités dans l'histoire du Québec*. Montréal : HMH.
- Vaillancourt, Yves. 1988. *L'Évolution des politiques sociales au Québec 1940-1960*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- Veilleux, Christine. 1997. *Aux origines du Barreau québécois 1779-1849*. Sillery : Septentrion.
- Vibert, Stéphane. 2007. *La communauté au miroir de l'État La notion de communauté dans les énoncés québécois de politiques publiques en santé*. Québec : Presses de l'Université de Laval
- Vincent, Bernard. 2005. « “The American Dream”: When was the Phrase Born? », *Sources*, no 18, p. 81 – 94.
- Voisine, Nive. 1971. *Histoire de l'Église catholique au Québec (1608-1970)*. Montréal : Fides.
- Watt, Steven. 2001. « Petitioning and Political Culture in Lower Canada and Maine, 1820-1841 ». *Colloque annuel de la Canadian Historical Association*, Québec, 27 mai.
- Zaoui, Pierre. 2006. « Le monde ensorcelé des gouvernants », *Vacarme* 34, [En ligne] www.vacarme.eu.org/article550.html;

Articles de journaux

- Cauchy, Clairandrée. 2003. « Recensement 2001 Religion le paradoxe québécois », *Le Devoir*, 14 mai, p. A1 et A8.
- Dallaire, Gilles. 1999. « Le dernier survivant du bloc populaire n'est plus », *La Tribune de Sherbrooke*, 8 avril.
- Leclerc, Jean-Claude. 1980. « L'UQAM et son problème marxiste », *Le Devoir*, 17 novembre.
- Regroupement des ressources alternatives en santé mentale du Québec. 1995. « Non à la mainmise de la technocratie sur la solidarité collective », *Le Devoir*, mardi 11 juillet.

Rouillard, Jacques. 1996. « Le Québec était-il fasciste en 1942? », *Le Devoir*, 13 novembre, p. A7.

Sources électroniques

Bibliothèque Nationale de France, Gallica, [En ligne] <http://gallica.bnf.fr/>

Centre de recherche en civilisation canadienne-française (CRCCF), 2003, Université d'Ottawa : [En ligne]
<http://www.uottawa.ca/academic/crccf/passeport/III/C/C3c/IIC3c.html>

Centre de recherche Lionel-Groulx, <http://site.rdaq.qc.ca/CRLG/images/p1.htm>

Débats du Sénat (Hansard) mardi 5 novembre 1996, [En ligne]
<http://www.parl.gc.ca/english/senate/deb-f/49db-f.html>

Dictionnaire biographique du Canada en ligne, Bibliothèques et Archives Canada :
<http://www.biographi.ca/FR/>

L'Encyclopédie de L'Agora, <http://agora.qc.ca>

Le Quotidien, 7 février 2005, Statistique Canada [En ligne]
<http://www.statcan.ca/Daily/Francais/050207/q050207b.htm>

Quebec History, Marianopolis College :
<http://www2.marianopolis.edu/quebechistory/>