

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE MOUVEMENT LAÏQUE DE LANGUE FRANÇAISE :
LAÏCITÉ ET IDENTITÉ QUÉBÉCOISE DANS LES ANNÉES 1960

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR

NICOLAS TESSIER

JANVIER 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire 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

Je souhaiterais remercier toutes les personnes qui m'ont appuyé au cours de la rédaction de ce mémoire. J'aimerais tout particulièrement remercier Lucien Tessier, Cécile Richard et Geneviève Allard, dont les lectures et conseils m'ont grandement aidé à venir à bout de cet ouvrage. Aussi, je salue Martin Bradette, Michelle Morin, Dominique Vanier et Alain Robitaille pour leurs appuis qui, en s'étant manifesté de manières diverses, ont tous été grandement utiles. Finalement, je remercie grandement ma directrice Fernande Roy, sans qui ce travail n'aurait pu voir le jour.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABBRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES	vii
RÉSUMÉ	viii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
HISTORIOGRAPHIE ET PROBLÉMATIQUE	2
1.1 Laïcité, laïcisation, sécularisation	2
1.1.1 La laïcité, un concept politique	3
1.1.2 Laïcisation, sécularisation : des concepts sociaux	6
1.2 Examen de l'historiographie	7
1.2.1 À propos de la laïcité dans l'histoire du Québec	7
1.2.2 À propos de la Révolution tranquille	10
1.2.3 À propos du Mouvement laïque de langue française	13
1.2.4 À propos des revues <i>Cité libre</i> et <i>Parti pris</i>	15
1.3 Problématique	18
1.4 Sources	20
1.4.1 Les archives du MLF	20
1.4.2 Publications reliées au MLF	22
1.4.3 Articles de journaux	23
1.4.4 Revues d'idées	23
1.4.5 Autres écrits de membres du MLF.....	24

CHAPITRE II

LA FORMATION DU MLF.....	26
2.1 Le contexte de création	26
2.1.1 Le Québec de l'après-guerre.....	26
2.1.2 La critique du cléricisme et de l'Église.....	28
2.1.3 La convergence des multiples débats vers la question scolaire	32
2.2 Un rassemblement autour de la laïcité	35
2.2.1 Le congrès du 8 avril 1961.....	36
2.3 L'organisation et la gestion du MLF.....	41
2.3.1 Son mandat.....	41
2.3.2 Son administration	43
2.3.4 Ses finances.....	44
2.3.5 Son membership.....	45
2.3.5.1 L'étendue et la provenance.....	45
2.3.5.2 Le noyau du MLF.....	45
2.4 Les réactions à la création du MLF.....	48
2.5 Conclusion	50

CHAPITRE III

L'EXPANSION DU MLF	52
3.1 1961-62 : la période de consolidation	52
3.1.1 La réplique de <i>Liberté</i>	52
3.1.2 Le congrès de novembre 1961	54
3.1.2.1 Les fondements historiques	55
3.1.2.2 Comparaison avec d'autres modèles scolaires	59
3.1.2.3 Critique de la pédagogie	61

3.1.2.4 La solution Lacoste.....	62
3.1.2.5 Réactions au projet scolaire.....	64
3.1.3 Un fragile consensus autour d'une position modérée.....	66
3.2 1962-63 : assauts sur d'autres fronts.....	67
3.2.1 Accalmie et expansion.....	67
3.2.2 Ouverture de nouveaux dossiers.....	69
3.2.2.1 L'état civil.....	69
3.2.2.2 Campagne pour la nationalisation des collèges classiques.....	72
3.2.3 Difficulté de trouver un consensus en dehors du projet scolaire.....	74
3.3 Retour sur la question scolaire.....	75
3.3.1 La bataille du bill 60.....	75
3.3.2 La seconde tranche du rapport Parent.....	80
3.4 Conclusion.....	83

CHAPITRE IV

RADICALISATION ET DÉCLIN DU MLF.....	85
4.1 Question scolaire : la poursuite de l'objectif principal.....	85
4.1.1 La création d'une commission scolaire neutre.....	85
4.1.2. Premier constat d'échec.....	88
4.2 La radicalisation du MLF.....	91
4.2.1 Le changement de garde de 1966.....	91
4.2.1.1 Les raisons du changement.....	91
4.2.2 La branche « radicale ».....	93
4.2.2.1 Ses origines.....	93
4.2.2.2 Vue de l'extérieur.....	95

4.2.3 Une nouvelle doctrine	97
4.2.3.1 Critique de l'Église catholique dans l'histoire du Québec	98
4.2.3.2 Une déconfessionnalisation de fait	100
4.2.3.3 Une nouvelle conception de la laïcité.....	103
4.2.3.4 Laïcité et nationalisme.....	106
4.2.4 Une action à un autre niveau.....	108
4.2.5 La dernière tranche du rapport Parent et le nouveau projet scolaire.....	109
4.3 Le déclin du MLF.....	114
4.3.1 La dernière tentative de création d'écoles neutres	114
4.3.2. Le déclin du MLF	118
4.3.3 La fin du MLF.....	123
CONCLUSION.....	124
BIBLIOGRAPHIE.....	128

LISTE DES ABRÉVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

CECM	Commission des écoles catholiques de Montréal
DIP	Département de l'instruction publique
FTQ	Fédération des travailleurs du Québec
MLF	Mouvement laïque de langue française

RÉSUMÉ

Le Mouvement laïque de langue française (MLF), dont la période d'activité est de 1961 à 1969, est un groupe ayant fait la promotion de la laïcité au Québec durant la Révolution tranquille. Le MLF est issu de la confluence de mouvements dénonçant le cléricalisme sous le régime de Maurice Duplessis, d'une volonté de réformer le système d'éducation, ainsi que d'une prise de conscience du pluralisme croissant de la société québécoise. Concentrant ses activités principalement dans le domaine scolaire, le MLF a notamment fait la promotion à la commission Parent (instituée quelques semaines avant sa fondation) de l'urgence de réformer le système scolaire vers une éducation divisée selon la langue plutôt que selon la religion et vers un secteur neutre, respectueux des libertés de conscience des minorités. Cette entreprise s'est avérée une demi-victoire pour le MLF, qui a vu les minorités religieuses et non confessionnelles être intégrées à un réseau demeuré confessionnel, quoique plus ouvert et tolérant sur le plan religieux.

Toutefois, l'évolution du MLF traduit la manière dont s'est laïcisé le Québec lors de la Révolution tranquille. Son arrivée sur la scène publique illustre une prise de conscience du pluralisme de la société, que les institutions publiques, en pleine réforme, doivent prendre en considération. Par la suite, il devient plus radical, adopte une conception plus sociale, plus identitaire de la laïcité, ce qui l'amène graduellement à subsumer son combat dans la question nationale du Québec. Somme toute, le MLF, qui s'identifie ouvertement à la culture francophone, témoigne d'une mutation de l'identité québécoise, qui se dissocie de ses références religieuses pour s'axer davantage sur une identité linguistique.

Mots-clés: Histoire – Québec – Laïcité – Identité – Révolution tranquille – 1960-1969

INTRODUCTION

La Révolution tranquille est considérée par plusieurs comme un moment clé de l'histoire québécoise. Parmi les idées maîtresses de cette brève période, on peut nommer le nationalisme, la planification économique sous le modèle de l'État-providence, ainsi que la laïcité. Celui-ci, qui veut introduire une séparation entre l'Église de l'État, a connu un cheminement accéléré tout au long de la décennie 1960, dans laquelle une partie des institutions québécoises, confessionnelles en 1960 seront dénuées de leur caractère religieux en 1970. Le Mouvement laïque de langue française (MLF), qui a existé entre 1961 et 1969, est le groupe qui a fait de la laïcité son unique fer de lance et qui a tenté d'instaurer cette réalité tant dans les institutions publiques que dans la société en général.

Cette étude tentera de suivre le parcours de la laïcité à travers le MLF, à savoir de quelle manière celle-ci s'est articulée à mesure que la société québécoise, qui est en pleine mutation, se redéfinit elle-même. Cela dit, l'objet de cette étude n'est pas de mesurer l'impact direct des pressions du mouvement sur l'appareil gouvernemental, mais plutôt d'utiliser le MLF pour mieux comprendre l'évolution de l'idée de laïcité au cours de cette période caractérisée par des phénomènes de décléricalisation et de déconfessionnalisation. En tant qu'acteur et témoin des enjeux que suscite le parcours de la laïcité, le MLF est une voie d'accès privilégiée aux multiples évolutions du débat, ainsi qu'aux réactions que celui-ci a entraînées.

Regroupant un certain nombre de membres issus des milieux académiques, artistique et intellectuel du grand Montréal, le MLF a suscité, directement ou indirectement, une multitude de témoignages permettant de comprendre les enjeux de la laïcité.

CHAPITRE I

HISTORIOGRAPHIE ET PROBLÉMATIQUE

Afin de bien cerner les enjeux que soulève l'existence du MLF, il importe de prendre en considération les différents éléments qui serviront à son analyse. Dans un premier temps, il est approprié d'apporter certains éclaircissements au concept de laïcité, qui par sa nature abstraite peut être sujet à de multiples interprétations. De plus, le MLF s'inscrivant dans une période quasi mythique de l'histoire, qui a été abondamment traitée par les historiens, il est tout aussi important de faire un survol de l'historiographie concernant les questions de la laïcité, de la Révolution tranquille et du MLF. Par la suite, nous aborderons la problématique que ces premières informations soulèvent ainsi que les sources et la méthode utilisée pour éclaircir la question.

1.1 Laïcité, laïcisation, sécularisation

Appartenant au monde des représentations, l'idée de laïcité est modelée et se manifeste dans des sociétés, des lieux et des époques différentes. Elle peut être véhiculée par divers groupes, qui eux-mêmes peuvent en faire la promotion plus ou moins active, que ce soit sur le plan politique ou devant les tribunaux. Elle peut se formuler en tant que revendication (politique, juridique ou autre), ou bien se retrouver au sein d'une société (dans certaines institutions, dans la culture, en tant que tradition, etc.) sans nécessairement y faire l'objet d'une théorisation complexe ou de tensions particulières. Considérant cela, il est important d'apporter une nuance entre deux

concepts, souvent confondus, se rapportant à la laïcité, mais n'exprimant pas exactement la même chose : la laïcité en tant qu'idée, ainsi que la laïcité « réelle » ou « de fait », plus souvent formulée en termes tels que laïcisation ou sécularisation.

1.1.1 La laïcité, un concept politique

Le mot « laïcité », à l'origine, prend racine dans le vocabulaire religieux, désignant comme laïque ce qui est à l'extérieur de l'institution religieuse proprement dite : un laïc étant l'individu qui, tout en pouvant se réclamer d'une foi religieuse (en étant baptisé, dans le cas du chrétien), n'est pas un clerc. Cependant, le concept a tendance à s'élargir vers une définition évoquant de plus en plus la neutralité par rapport à ce qui est religieux. Ce faisant, la laïcité ramène aujourd'hui, dans sa définition la plus générale, à un principe de séparation du religieux d'avec le politique. Par surcroît, si le concept de laïcité introduit une telle séparation, il force, du même coup, une redéfinition des deux termes dissociés, auxquels on attribue un espace respectif. Considérant que ces espaces peuvent varier selon les cas, l'idée de laïcité qui en découle peut aussi diverger, ouvrant ainsi la voie à de multiples interprétations du concept.

De manière générale, l'espace appartenant à la sphère politique englobe ce qui est le même pour tous, ce qui est du ressort de l'intérêt général. Dans cette optique, tous les citoyens d'une communauté politique (le *laos*) sont considérés, du moins en principe, comme étant libres et égaux, ce qui garantit à chacun la liberté de conscience. La laïcité intervient en venant séparer cette sphère politique de la sphère religieuse, de ce que Guy Haarscher définit comme étant une « conception de la vie bonne », par nature subjective, afin d'éviter que l'une de celles-ci utilise l'espace

politique pour s'imposer aux autres, brimant ainsi leur liberté de conscience¹. En mettant l'accent sur l'émancipation du politique face au religieux, la laïcité intervient afin d'accorder au politique un espace commun pour les idées non religieuses, tout en s'assurant que chacun puisse jouir de ses libertés individuelles.

Il est cependant possible de pousser le raisonnement plus loin lorsque l'État, qui concrètement incarne l'espace politique en société, doit articuler son détachement de l'influence religieuse. Ce faisant, il peut établir la laïcité dans sa conception la plus stricte, sans brimer les individus dans leur liberté d'exercer un culte religieux (liberté de conscience et de culte), tout en ne reconnaissant officiellement et ne subventionnant aucun culte.

Cette séparation de l'Église et de l'État, telle qu'établie en France par la loi de 1905, peut être complétée par une nouvelle fonction que prend parfois la laïcité. L'État, par l'instauration de la laïcité, peut en venir à se charger de fonctions auparavant détenues par les Églises. L'instauration d'un système d'éducation laïque (tel qu'il a été fait en France en 1905) est un exemple de cette nouvelle tâche, auparavant détenue par l'Église. Ce nouveau rôle de l'État revêt une grande importance, puisque l'école, surtout lorsque fréquentée par une majorité de la population, constitue l'un des lieux de prédilection du combat de la laïcité : en tant que lieu de socialisation des individus, elle permet à ceux qui la contrôlent de « façonner les consciences »². Dans cette optique, l'établissement de la laïcité dans l'éducation peut avoir été perçu comme un geste antireligieux, puisqu'elle remet directement en question le pouvoir des Églises.

En appliquant ainsi le principe (strict) de séparation de l'Église et de l'État dans les écoles publiques, ce dernier se retrouve garant du lien social (la morale et

¹ Guy Haarscher, *La laïcité*, 3^e éd. Coll. « Que sais-je? », Paris, Presses Universitaires de France, p.7.

² *Ibid.*, p.25.

l'éthique de la communauté) qui était auparavant assurée par l'éducation confessionnelle. Dans ce contexte, la laïcité peut être poussée à créer une morale laïque, où l'identité citoyenne est assurée par le lien politique entre l'individu et l'État, selon des valeurs se voulant universelles, plutôt que par l'appartenance à un autre groupe, comme une communauté religieuse. La laïcité prend de cette manière une nouvelle fonction, normative, garante du lien politique de la communauté. Ce faisant, elle tend à confiner les questions religieuses à la sphère privée et individuelle.

Si la séparation du politique et du religieux peut emmener l'État laïque à prendre la place occupée par les Églises, il est aussi possible de concevoir autrement la place du religieux par rapport au politique. Sur ce sujet, on peut diviser la laïcité en « deux faces » : d'un côté, la laïcité permet de séparer l'État des Églises; de l'autre, la laïcité peut permettre aux Églises de se protéger de l'emprise de l'État³. Dans le premier cas, le religieux et le politique sont séparés dans le but de protéger les Églises entre elles, l'une ou certaines d'entre elles pouvant être reconnue ou avantagée par le biais de l'État. Dans le second, la laïcité peut être revendiquée dans le but de protéger l'ensemble des Églises du pouvoir de l'État qui pourrait tenter d'accaparer ce qui appartient au domaine spirituel.

Cette conception de la laïcité, que Guy Haarscher qualifie de « communautarienne », se manifeste généralement dans des contextes où le pluralisme religieux est plus enraciné, dans des sociétés comprenant plusieurs communautés religieuses établies. Par rapport à la question scolaire, la conception communautarienne de la laïcité peut se manifester par la coexistence de plusieurs secteurs scolaires confessionnels soutenus par l'État. Dans ce contexte, le secteur laïque est considéré de la même façon et égal aux autres confessions religieuses. Selon Haarscher, la laïcité ainsi conçue exprime une conception plus libérale (ou libertarienne) de l'État, dont le rôle d'arbitre le rend « garant de ce que les

³ *Ibid.*, p.84.

conceptions de la vie bonne différentes qui émergent de la société ne se manifestent pas par la violence et l'exclusion⁴ ». L'État se décharge ainsi d'inculquer une identité citoyenne aux individus et il ne se fait pas le promoteur d'une morale laïque particulière, reléguant aux communautés religieuses toutes les questions considérées d'ordre moral.

1.1.2 Laïcisation, sécularisation : des concepts sociaux

Dans la réalité, une laïcité « pure » (au sens de séparation totale du politique et du religieux) est plus un idéal conçu qu'une chose concrète et évidente. Considérant cela, la laïcité est toujours en tension avec son contraire, la confessionnalité, dans l'aménagement de l'espace politique⁵. Elle s'inscrit ainsi dans un processus de laïcisation, en constante redéfinition et prenant une forme qui lui est propre, selon la société dans laquelle il agit. La séparation du politique du religieux est en constante tension, où le politique tend vers le collectif, tandis que le religieux est souvent ramené à la sphère privée et individuelle.

De plus, il est possible de faire une différenciation entre la laïcisation et un autre phénomène qui lui est semblable, la sécularisation. Plus souvent employé dans le monde anglo-saxon, la sécularisation, tout comme la laïcisation, signifie une perte d'influence de la religion à l'intérieur des sociétés modernes. Ce processus fait partie de l'aménagement d'un espace politique au sein de l'État moderne, qui évacue les questions religieuses, puisque celles-ci sont de moins en moins en mesure d'être garantes du lien collectif d'une communauté ou d'une société⁶. Toutefois, le terme

⁴ *Ibid.*

⁵ Micheline Milot, *Laïcité dans le Nouveau Monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, 2002, p.16.

⁶ Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard, p.11.

sécularisation, s'il peut être utilisé dans le même sens que laïcisation, peut s'en différencier du fait qu'il est moins guidé par une intentionnalité politique, étant plutôt provoqué par la poussée d'autres forces liés à la modernité⁷.

1.2 Examen de l'historiographie

1.2.1 À propos de la laïcité dans l'histoire du Québec

La question de la laïcité prend racine profondément dans l'histoire du Québec. Elle est, et elle a abordée par des historiens qui se sont penchés sur certaines périodes chaudes de l'histoire politique québécoise, notamment le milieu du XIX^e siècle et la Révolution tranquille. Toutefois, la question de la laïcité est souvent abordée de biais, en tant que compagne d'autres phénomènes tels que le libéralisme ou le nationalisme.

Chez les historiens traditionnalistes, dont certains étaient membres du clergé, la question de la laïcité est parfois traitée avec une certaine méfiance. Le catholicisme étant considéré comme une composante essentielle de l'identité québécoise, l'influence de l'Église catholique sur l'État québécois est généralement perçue comme l'un des éléments ayant contribué à la survivance des Canadiens français. L'idée de laïcité est abordée lorsqu'on fait mention de leurs promoteurs, notamment au XIX^e siècle, qui remettent le pouvoir de l'Église en question⁸. Ils sont alors souvent accusés, à tort ou à raison, d'être antireligieux.

La compréhension de l'évolution des idées laïques au XIX^e siècle est approfondie notamment avec les travaux de Jean-Paul Bernard, qui se penche sur

⁷ Milot, *op. cit.*, p.32.

⁸ Un bon exemple de cette interprétation se retrouve chez Lionel Groulx, dans son étude sur l'évolution du système scolaire. Lionel Groulx, *L'enseignement français au Canada*, Tome 1, 2^e éd., Montréal, Librairie Granger Frères, 1933, p.223.

l'idéologie du « rougisme »⁹. Cette dernière est composée de trois piliers, que sont le libéralisme, le nationalisme et l'anticléricalisme. Les Rouges défendent une version du libéralisme en son sens radical, insistant constamment sur les principes de liberté, d'égalité et de souveraineté populaire. Cet essor du libéralisme se fait parallèlement à celui du nationalisme, les Canadiens français du XIX^e siècle étant de plus en plus conscients de former une nation distincte, dans laquelle on aimerait implanter des principes et des institutions démocratiques.

C'est dans ce contexte que Bernard se penche aussi sur le l'idée de laïcité, à travers la critique anticléricale des Rouges. L'essor du libéralisme et de ses valeurs inhérentes conduit les Rouges à devenir très critiques des privilèges du clergé, lesquels sont contraires au principe de séparation des pouvoirs temporels et spirituels que les Rouges aimeraient bien voir se concrétiser. Ainsi, les Rouges s'opposent constamment, voire avec acharnement, au pouvoir temporel du clergé, prônant de cette manière une plus grande séparation de l'Église et de l'État. Bernard vient aussi atténuer le côté antireligieux dont on affublait ces individus en remarquant qu'ils sont, pour la plupart, de sincères croyants et qu'ils ne remettent pas en question l'importance de la religion pour l'individu.

Plus récemment, d'autres études viennent se pencher directement sur la question de la laïcité dans l'histoire du Québec. L'une d'entre elles est celle de la sociologue Micheline Milot, qui aborde la question dans une période couvrant la Conquête jusqu'à la fin des années 1990. Plutôt que de se concentrer uniquement sur les périodes déjà abordées par l'historiographie, Milot indique que des éléments de laïcité sont présents dès le traité de Paris de 1763 et l'Acte de Québec de 1774, qui reconnaissent une certaine forme de pluralisme religieux en accordant aux

⁹ Jean-Paul Bernard, *Les Rouges. Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIX^e siècle*. Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1971, 394 pages. Voir aussi Fernand Ouellet, « Nationalisme canadien-français et laïcisme au XIX^e siècle », *Recherches sociographiques*, vol. IV, no.1, janvier-avril 1963, pp.47-70.

catholiques une relative liberté de culte¹⁰. Par la suite, le processus de laïcisation continue lentement de se développer, même si le XIX^e siècle est marqué par un accroissement considérable de l'influence de l'Église catholique au Québec, notamment dans le secteur scolaire. Le pluralisme religieux est confronté à maintes reprises aux ambitions hégémoniques de l'Église, mais Milot remarque qu'il est toutefois réaffirmé à plusieurs reprises par les tribunaux, au nom de la liberté de conscience¹¹.

C'est pendant l'après-guerre que le Québec connaît, selon Milot, un fort courant laïcisant. Les institutions publiques sont particulièrement touchées par cette laïcisation accélérée, qui est parallèle au développement de l'État québécois¹². Face à l'accroissement de la population, l'Église catholique est de moins en moins en mesure de s'acquitter de ses tâches, notamment dans le domaine de l'éducation. Elle a de plus en plus recours à l'aide des laïcs pour pallier son manque d'effectifs, et devient fortement dépendante de l'aide financière accordée par le gouvernement. L'État prend progressivement en charge les secteurs confessionnels, amenant ainsi au premier plan la question de la laïcité des institutions publiques. Cette laïcisation, qui se faisait de plus en plus pressante n'aurait pas opposé les croyants aux non-croyants. Bien qu'elle soit réclamée à maintes reprises par les milieux libéraux et modernistes, elle a aussi été voulue par des organisations catholiques telles que la Jeunesse étudiante catholique ou la Jeunesse ouvrière catholique, ainsi que par certains membres du clergé¹³.

¹⁰ *Ibid.*, pp.44-47.

¹¹ *Ibid.*, p.110.

¹² *Ibid.*, p.114.

¹³ *Ibid.*

1.2.2 À propos de la Révolution tranquille

Depuis les années 1960, la Révolution tranquille est reconnue pour avoir été, tant dans l'historiographie que dans la mémoire populaire, le berceau de plusieurs transformations et bouleversements importantes dans l'histoire du Québec. Les mutations qui ont eu lieu durant cette période (1959-1968) rompent, du moins selon ceux qui s'en faisaient les promoteurs, avec « l'obscurantisme » des années Duplessis. Même si l'on tend, avec le recul, à atténuer la coupure entre ces deux périodes, en soulignant que plusieurs des fondements de ladite révolution étaient depuis un certain temps jetés, il reste que les transformations que le Québec a connues au cours des années soixante, bien qu'amorcées au cours des décennies précédentes, se sont faites de façon accélérée et ont indéniablement modifié la société québécoise¹⁴.

L'un des éléments clés de la Révolution tranquille est l'État québécois qui, pendant cette période, est redéfini et restructuré. Inspirée entre autres par les théories keynésiennes, la société québécoise modernise ses institutions selon le modèle de l'État-providence, devenant ainsi beaucoup plus interventionniste dans l'activité socio-économique. La période est aussi caractérisée par un fort courant nationaliste, illustré par la volonté des différents gouvernements qui se sont succédé de faire des projets étatiques les instruments de promotion des habitants francophones. Comme le remarque Lucia Ferretti, la confluence de ces courants réformistes et nationalistes, entre 1959 et 1968, vient donner un caractère spécifique à la Révolution tranquille¹⁵. Pendant cette période, l'État prend rapidement une place prépondérante dans la société québécoise, ce qui force, du même coup, cette société à se redéfinir elle-

¹⁴ Paul-André Linteau, « Un débat historiographique : l'entrée du Québec dans la modernité et la signification de la Révolution tranquille », dans Yves Bélanger et al. (dir.), *La Révolution tranquille : 40 ans plus tard. Un Bilan*, Montréal, VLB, p.35.

¹⁵ Lucia Ferretti, « La Révolution tranquille », *L'action nationale*, vol. LXXXIX, no. 10, décembre 1999, p.62-63.

même : si l'on veut construire un nouvel État il importe aussi de définir pour qui on le fait. Le nationalisme bouillonnant, en pleine redéfinition, de la Révolution tranquille se détache graduellement du nationalisme traditionnel, canadien-français et catholique, pour s'axer davantage sur la langue française et le territoire québécois.

Toutefois, il est généralement reconnu que ces deux aspects de la Révolution tranquille ne sont pas nouveaux ni propres à l'histoire et à la société québécoise. Le nationalisme connaît plusieurs périodes chaudes dans l'histoire canadienne-française depuis le XIX^e siècle, tandis que l'élaboration d'un État-providence peut remonter jusqu'au second quart du XX^e siècle, et se poursuit dans les années 1970. Dans cette optique, la Révolution tranquille conçue comme l'entrée du Québec dans la modernité ne saurait se réduire à une période aussi courte et serait, somme toute, peu originale, puisqu'à long terme on constate que le Québec a suivi un parcours semblable aux autres sociétés industrialisées¹⁶.

Ainsi, un autre élément clé peut s'ajouter à la Révolution tranquille, soit une autre dimension accompagnant la création de l'État québécois et la mutation du nationalisme. Pour plusieurs promoteurs de la Révolution tranquille, la modernisation du Québec implique un certain rejet des aspects qui ont caractérisé la période précédente. L'établissement de l'État-providence se fait au détriment de plusieurs institutions qui occupaient des secteurs qu'on souhaite désormais assumer collectivement. L'Église catholique fait partie, parfois malgré elle, de ceux qui ont dû céder leur place. La remise en question de son rôle dans la société constitue un élément important des idées soulevées par ceux qui désiraient une modernisation du Québec. Cette remise en question se fait dans plusieurs secteurs de la société et la laïcité des institutions politiques et de la société québécoise devient, de cette manière, un enjeu important de la Révolution tranquille.

¹⁶ Linteau, *op. cit.*, p.33.

La compréhension de ce courant laïcisant qui caractérise la Révolution tranquille est notamment éclairée par les travaux de Jean-Phillipe Warren et E.-Martin Meunier¹⁷. Pour eux, la Révolution tranquille est rendue possible par une mutation du sentiment religieux. La laïcisation de la société québécoise ne se serait pas faite sous les coups des forces laïcistes et anticléricales, mais plutôt par une « sortie religieuse de la religion », au sein même de la communauté catholique québécoise.

Cette conversion prend racine dans la diffusion de la morale personaliste dans le monde catholique, au début du XX^e siècle, qui vient adapter la foi catholique aux transformations que connaissent les sociétés industrialisées. Dans les années 1930, plusieurs penseurs cherchent une solution de rechange à la montée des extrémismes fascistes et communistes. Les personalistes catholiques veulent que l'Église soit plus active sur le plan social et dans les différents débats qui animent la société, en devenant plus accessible, plus proche des valeurs humaines et sociales.

Selon Meunier et Warren, les idées personalistes trouvent fortement écho au Québec, notamment à travers les différents mouvements d'action catholiques, telles que la Jeunesse étudiante catholique, mais aussi dans la revue *Cité libre* et l'École des sciences sociales de l'Université Laval. À la fin des années 1950, de plus en plus de clercs (comme Louis O'Neil et le Frère Untel) se joignent aux laïques dans l'opposition au gouvernement de l'Union nationale, mais aussi de la hiérarchie catholique, percevant le cléricisme omniprésent de la société québécoise comme une entrave à la diffusion du réel message religieux. De cette manière, la laïcisation des institutions québécoises devient de plus en plus acceptée par l'Église catholique, surtout après le deuxième concile du Vatican, sous Jean XXIII, qui intègre la doctrine sociale de l'Église à la plupart des thèses personalistes.

¹⁷ E-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « grande noirceur »: l'horizon « personaliste » de la Révolution tranquille*, Sillery, Septentrion, 2002, 207 pages.

Ainsi, les recherches de Meunier et Warren proposent que la Révolution tranquille ait été rendue possible en grande partie par ce changement d'attitude des catholiques québécois, et par la suite de son clergé. Toutefois, en restant au niveau global, cette approche n'analyse pas les événements par lesquels cette transformation se serait opérée. L'étude des groupes et organismes qui ont fait partie de ces transformations peut aider à comprendre de quelle manière elles se sont articulées. C'est le cas du MLF.

1.2.3 À propos du Mouvement laïque de langue française

Dans l'historiographie québécoise, le MLF est généralement identifié, lorsqu'on aborde la question de la Révolution tranquille, en tant que groupe de pression en faveur de la laïcité du système scolaire. Il n'a toutefois pas été beaucoup étudié en profondeur par les chercheurs en sciences humaines et sociales.

À ce jour, il n'existe qu'une seule étude portant directement sur le Mouvement laïque de langue française. Publiée en 1971, elle analyse le MLF en tant que groupe de pression et, plus particulièrement, sur la question scolaire. En tant qu'objet central de l'étude, le mouvement y est décrit de façon détaillée, même si son auteur, Gaëtan Rochon, ne prétend pas en effectuer une analyse exhaustive.

Peut-on parler d'un succès ou d'un échec du MLF? En soulevant cette question, Rochon constate que, en tant que groupe de pression, le mouvement n'a pas joué un rôle déterminant dans les débats qui ont entouré la question scolaire¹⁸. Le système d'éducation qui est créé à la suite du rapport Parent reste, en partie, confessionnel et aucune école laïque n'existe encore en 1971. Toutefois, Rochon note que le MLF n'a

¹⁸ Gaëtan Rochon, *Le Mouvement laïque de langue française (MLF) et la question scolaire: 1961-1969*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 1971, p.263.

pas été uniquement un groupe de pression, mais aussi un mouvement idéologique, son impact s'étant peut-être situé à ce niveau.

L'auteur soulève aussi deux tendances au sein du MLF. Celles-ci seraient présentes dès les débuts du mouvement : la première s'impose du début du mouvement jusqu'en 1966, tandis que la seconde prend les rênes de cette date jusqu'à sa fin, en 1969¹⁹. La première tendance soulevée est celle des partisans d'une laïcisation sectorielle, se voulant surtout pragmatique. Elle ne vise pas l'abolition d'institutions, mais prône plutôt des réajustements pour une plus grande justice sociale, notamment pour la défense des droits de la minorité agnostique²⁰. Cette tendance pourrait s'illustrer par le projet scolaire du mouvement, qui propose des solutions concrètes au problème du système d'éducation. Rochon remarque aussi que le MLF des premières années se rapproche beaucoup de la revue *Cité libre*.

La seconde tendance exprime un « durcissement idéologique » opéré par le MLF à la suite d'un changement de direction en 1966. À partir de cette date, le mouvement se fait le promoteur d'une laïcisation complète des institutions québécoises. Il se veut moins pragmatique et plus idéologique, rattachant la question de la laïcité à plusieurs autres problèmes liés à la société québécoise, telles que la question nationale. Cette tendance est exprimée, entre autres, dans la volonté de voir s'établir un système scolaire complètement public et laïque, séparé par la langue plutôt que par la religion, permettant ainsi d'éviter une ghettoïsation de la société en confessions catholiques, protestantes et neutres²¹. Elle témoignerait aussi d'un rapprochement du mouvement avec les revues *Liberté* et *Parti pris*.

¹⁹ *Ibid.*, p.25.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, pp.110-11.

En préférant centrer son mémoire sur l'étude des moyens de pression utilisés par le MLF, Rochon approfondit peu l'analyse des différentes idéologies véhiculées par le mouvement. Par conséquent, la nature de la radicalisation ou mutation qu'il observe reste plutôt obscure. Les différents éléments soulevés permettent néanmoins de repérer certaines pistes donnant l'occasion de mieux cerner l'évolution du MLF. L'examen des liens que ce dernier entretiendrait avec les revues *Cité libre*, *Liberté* et *Parti pris* pourrait aider à mieux comprendre le parcours suivi. À cet égard, certaines études postérieures au travail de Rochon s'avèrent pertinentes sur les revues engagées de la période.

Les deux tendances au sein du MLF sont aussi perçues par Micheline Milot, qui identifie le mouvement comme le premier groupe se donnant comme mission exclusive la promotion de la laïcité²². Elle perçoit, dans le MLF des premières années, deux conceptions de la laïcité qui se superposent²³. La première conception voit les laïcs comme une communauté possédant les mêmes droits que les autres communautés religieuses. Ce groupe se retrouve ainsi en droit d'exiger un secteur scolaire laïque parallèle aux secteurs confessionnels déjà existants. La seconde conception perçoit la laïcité comme un « cadre normatif », nécessaire à l'implantation d'un libre exercice de la démocratie.

1.2.4 À propos des revues *Cité libre* et *Parti pris*

En tant que mouvement idéologique, le MLF partage des liens avec d'autres groupes ayant été identifiés comme promoteurs d'idéologies. Une étude d'André J. Bélanger, qui étudie les idéologies de transition du milieu du XX^e siècle, est

²² *Ibid.*, p.117. Pour les quelques pages qu'elle consacre au MLF, Milot utilise comme source principale le travail de Rochon, *op. cit.*

²³ *Ibid.*, p.118.

révélatrice sur les rapports qu'entretiennent deux revues qui semblent avoir des affinités avec le MLF : *Cité libre* et *Parti pris*. Pour Bélanger, la seconde est à la fois en continuité et en rupture avec la première²⁴. Au niveau idéologique, *Cité libre* représenterait l'émergence de l' « homme abstrait » : opposés au régime de Duplessis, les citélibristes dénoncent l'hégémonie clérico-nationale qui existerait au Québec, à laquelle ils opposent l'individu et le rationalisme²⁵. Ils introduisent ainsi la question de la laïcité dans leurs revendications, invoquée surtout dans une optique de défense des droits individuels. Bélanger remarque que la pensée de plusieurs des collaborateurs de *Cité libre* reste ancrée dans la contestation, et a du mal à s'articuler dans un projet politique concret²⁶. Cet avis est aussi partagé par Léon Dion, qui note que le nombre de collaborateurs à la revue s'accroît, à la toute fin des années 1950 et au début des années 1960, et que les points de vue sur la société se font tout aussi variés²⁷. De cette manière, le consensus qui pouvait régner au début de *Cité libre* s'effrite à partir de la fin des années 1950, surtout après la victoire des libéraux en 1960. Une partie des nouveaux intellectuels se sentent moins concernés par les principaux thèmes abordés par la revue et sont plus intéressés par des questions d'ordre national, telles que les « motifs d'insatisfaction commune » ou l' « esprit de révolte »²⁸.

Ce serait dans ce contexte que plusieurs quittent *Cité libre* pour rejoindre *Parti pris*. Cette revue, constate Bélanger, est animée par la recherche d'un nouveau « collectif », en remplacement de l'identité canadienne-française qu'on considère

²⁴ André J. Bélanger, *Ruptures et constantes : quatre idéologies du Québec en éclatement: la Relève, la JEC, Cité libre, Parti pris*. LaSalle, Hurtubise HMH, 1977, p.139.

²⁵ *Ibid.*, p.130.

²⁶ *Ibid.*, p.131.

²⁷ Léon Dion, *Québec : 1945-2000. Tome 2: Les intellectuels et le temps de Duplessis*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, p.282.

²⁸ *Ibid.*, p.306.

désuète et que l'on souhaite maintenant transformer²⁹. Cette volonté de redéfinition d'un nouveau nationalisme peut avoir des répercussions sur la question de la laïcité. Pour *Parti pris*, le cléricalisme qui caractérise la société traditionnelle qu'aurait été le Québec est perçu comme un facteur de repli sur soi-même et d'infériorisation par rapport à l'autre³⁰. Pour ses membres qui ont abordé la question, la déconfessionnalisation en tant que simple rejet des valeurs cléricales ne mène nulle part : la laïcité que l'on prône doit être porteuse d'un esprit et d'une morale nouvelle³¹. De cette manière, le laïcisme de *Parti pris* s'inscrirait dans la redéfinition d'un « nous » porteur d'une identité nouvelle, dépourvue de références religieuses.

Si les deux revues ont fait la promotion de la laïcité, il semblerait que celle-ci se soit insérée dans des paradigmes divergents. Les débats entourant la question nationale, tels que l'articulation des libertés individuelles et collectives dans un projet politique (que ce soit socialiste ou indépendantiste), constituent l'un des éléments de rupture au sein des intellectuels québécois. Les différents débats qui sont alors suscités par ces questions peuvent avoir une part d'influence sur celle de la laïcité.

On peut cependant noter que si ces auteurs (Bélanger et Dion) abordent la question de la laïcité, ils ne font pratiquement pas référence aux relations que pouvaient entretenir ces intellectuels avec le MLF. Bélanger note que Pierre Maheu, de *Parti pris*, était membre du mouvement, tandis que Dion relève que la création du MLF, en 1961, approfondit la désunion au sein des intellectuels « modernistes », certains y adhérant alors que d'autres (pourtant détracteurs du duplessisme et du cléricalisme) le jugent trop radical dans ses revendications³². Par contre, Gaëtan Rochon dépeint le mouvement des premières années comme modéré et peu radical. Même s'il remarque

²⁹ Bélanger, *op. cit.*, p.145.

³⁰ *Ibid.*, p.147.

³¹ *Ibid.*, p.185.

³² Dion, *op. cit.*, p.407.

que la création du MLF fut suivie d'une levée de bouliers de la part de la société québécoise en général, l'étiquette radicale qui lui fut donnée était surtout, selon lui, l'œuvre des éléments les plus conservateurs et réactionnaires de la société³³.

1.3 Problématique

Si, de manière générale, la laïcisation qui accompagne la création de l'État québécois semble constituer l'un des éléments clés de la Révolution tranquille, le rôle joué par le Mouvement laïque de langue française dans cette mutation reste plutôt obscur. Le MLF, qui a fait de la laïcité son cheval de bataille, par ses actions et par les écrits qu'il a laissés, est à la fois témoin et acteur des différentes mutations que connaît le Québec dans les années 1960. On peut toutefois remarquer que le MLF ne détient pas le monopole de l'idée de laïcité, que cette dernière s'est manifestée bien avant la création du mouvement, et que celui-ci n'est pas le seul à en faire la promotion. Par contre, l'étude de son évolution peut éclairer les différentes facettes de ce concept qui, il faut le dire, peut être interprété de multiples manières. L'analyse du MLF peut ainsi éclairer le cheminement de la laïcité, du moins dans l'optique de ceux qui en ont fait la promotion active.

Comme l'ont déjà soulevé certains observateurs, l'évolution du mouvement peut se caractériser par deux tendances qu'il aurait empruntées. L'évolution de ces tendances est intéressante, et pourrait être l'expression de conceptions différentes de la laïcité. Cette relation pourrait ne pas être étrangère aux liens entretenus avec d'autres groupes (avec lesquels le MLF partagerait des membres). Si, pour reprendre les expressions d'André J. Bélanger, *Cité libre* représente l'émergence de « l'homme abstrait » tandis que *Parti pris* suit avec la quête d'un « nouveau collectif », il serait intéressant de voir comment cette évolution se répercute particulièrement sur la

³³ Rochon, *op. cit.*, p.56.

question de la laïcité. Certains éléments de réponse sont déjà apportés par Milot et Rochon qui notent que le MLF des dernières années associe étroitement la question de la laïcité à celle du nationalisme. Toutefois, il s'agit ici d'analyses plutôt sommaires (Rochon s'intéressant principalement à la question scolaire, tandis que Milot couvre une période beaucoup plus large). Cette question, à savoir ce que représentent les relations entre ces deux tendances du MLF, se pose comme problématique centrale de la présente étude.

On peut déjà supposer que le MLF des premières années, auquel correspondrait la première tendance, se rapproche d'une conception plus libérale de la laïcité. Décrite par Rochon comme plus pragmatique, elle prônerait la laïcité dans une optique de défense des droits individuels et de la liberté de conscience. Elle se poserait en tant que moyen d'adaptation au pluralisme qui caractérise de plus en plus la société québécoise. Ces hypothèses méritent d'être confirmées et approfondies dans une étude portant directement sur l'idéologie promue par cette tendance. De plus, il est intéressant d'identifier les membres qui sont les promoteurs d'une telle conception de la laïcité. Font-ils partie des citélibristes? Quels sont les arguments invoqués à l'appui de cette laïcité?

Par la suite, le mouvement, qui prend de l'ampleur jusqu'en 1963, a l'occasion de complexifier sa conception de la laïcité. On l'a déjà soulevé, le MLF insère la question de la laïcité dans plusieurs débats de la scène publique. Cette période voit se dessiner une autre tendance (minoritaire au début du mouvement), décrite comme étant plus radicale, et qui prend les rênes du mouvement en 1966. Cette radicalisation semble créer une dissension au sein du mouvement, provoquant ainsi une certaine rupture parmi son membership.

Comment expliquer cette rupture? Est-elle associée à un essoufflement de la première tendance? Quel lien peut-on faire entre cette rupture et la « crise » qui a lieu parmi les intellectuels de *Cité libre* et la fondation de *Parti pris*? Quelles sont ses

répercussions sur la conception de la laïcité défendue par le MLF? À cet égard, le lien fait entre laïcité et nationalisme par le MLF des dernières années est très intéressant du point de vue identitaire. Les membres du MLF semblent alors percevoir la laïcité comme une pièce essentielle à l'établissement d'une nouvelle identité, en remplacement de l'ancienne identité canadienne-française et catholique. Cette conception de la laïcité témoigne-t-elle d'un nationalisme duquel on aurait évacué ses anciennes références religieuses?

1.4 Sources

Les réponses aux questions posées précédemment nécessitent l'examen de sources contenant les idées qui appuient les revendications du MLF. Celles-ci peuvent contenir plusieurs arguments et idées, rendant ainsi possible d'y déceler quelques-uns de ses fondements idéologiques, ainsi que leur évolution. De plus, l'analyse portera sur le parcours de certains de ces intellectuels membres du MLF, afin d'y déceler les convergences et les divergences que l'on pourrait associer aux deux tendances empruntées par leur mouvement.

1.4.1 Les archives du MLF

Pour ce qui est des sources disponibles afin d'étudier le MLF, il va de soi de penser, en premier lieu, à l'ensemble des archives produites par le mouvement durant sa période d'activité. Déposé au Service des archives de l'UQAM, le fonds d'archives compte plusieurs séries divisées selon les différentes activités du mouvement. Il est possible de distinguer les documents contenus dans les archives en deux catégories : ceux qui ont rapport à l'organisation du mouvement en tant que tel, et ceux qui relatent des idées défendues et véhiculées par le MLF.

Dans un premier temps, les archives comprennent des documents qui peuvent être liés à la gestion du groupe, c'est-à-dire son administration, ses finances ainsi que ses membres. Les documents et les séries consacrés à ces aspects du mouvement, même s'ils ne sont pas très nombreux, peuvent s'avérer utiles pour comprendre la dynamique du mouvement et la façon dont il fonctionne, en mesurant notamment ses moyens, sa portée et son efficacité. Les procès-verbaux des différentes assemblées tenues par le MLF contiennent notamment les noms de plusieurs intervenants qui y participaient ainsi que les sujets qui y étaient abordés. Leur étude peut ainsi permettre de voir lesquels étaient les plus actifs ainsi que les idées principales dont ils se faisaient les défenseurs, qu'elles aient été convergentes ou divergentes des idées officielles du mouvement.

La deuxième catégorie, qui touche les aspects plus idéologiques du mouvement, comprend des écrits de natures diverses. La charte fixe les grandes lignes et la raison d'être du MLF, tandis que différents communiqués de presse relatent des positions prises en rapport avec l'actualité.

On peut inclure dans cette catégorie le mémoire que le mouvement a déposé à la Commission royale d'enquête sur l'enseignement (Commission Parent), qui constitue le plus gros document des archives avec 88 pages. Cet ouvrage expose l'ensemble des recommandations du MLF sur la question scolaire.

Un autre mémoire, beaucoup plus court celui-là (seulement 8 pages), présenté en 1966 au Conseil supérieur de l'Éducation, présente sans trop élaborer les positions du Mouvement par rapport à l'école laïque. Ce mémoire est intéressant puisqu'il contient de nouvelles positions sur la question scolaire, étant produit après le changement de direction d'avril 1966.

1.4.2 Publications reliées au MLF

Le MLF a aussi financé lui-même la publication de quelques ouvrages, qui reprennent la plupart des idées abordées lors de ses congrès. L'une des sources intéressante pour comprendre les circonstances de création du MLF est un petit ouvrage, publié en 1961, qui s'intitule *L'école laïque*. Ce livre regroupe l'ensemble des conférences faites lors du congrès de fondation du mouvement le 8 avril 1961. On y retrouve les communications de Maurice Blain (premier président du mouvement), Marcel Rioux, Jean Le Moyne, du pasteur Jacques Beaudon, de Gérard Pelletier ainsi que David Amar. De plus, Jacques MacKay, son premier vice-président (poste qu'il partage avec Judith Jasmin), y explique que ces conférences illustrent la diversité des points de vue quant à la question de la laïcité, en plus de préciser les objectifs que se donne le MLF à cette date, notant au passage que la question scolaire sera centrale pour le mouvement.

Un autre volume du même genre est *Justice et paix scolaire*, qui reprend les conférences prononcées lors du premier congrès annuel tenu par le MLF en novembre 1962. Ces textes portent pratiquement tous sur la question scolaire et élaborent plus longuement la position du mouvement sur cette question, dans ce qui deviendra la « solution Lacoste » (du nom de son principal instigateur, Paul Lacoste, professeur de droit à l'Université de Montréal).

En 1966, le MLF publie une série de cinq courtes brochures dont l'objectif est de résumer les principales idées défendues par le mouvement. Ces ouvrages illustrent la nouvelle orientation que se donne le mouvement, à la suite du changement de direction qui a lieu la même année.

1.4.3 Articles de journaux

Comme l'ont mentionné certains commentateurs, le MLF a disposé, tout au long de son histoire, d'une couverture médiatique considérable. Les quotidiens montréalais *Le Devoir* et *La Presse*, notamment, ont suivi et parlé abondamment des activités du MLF, lui accordant de bons espaces pour y mettre ses communiqués de presse. Plusieurs articles traitent de l'action du mouvement, des activités qu'il organise et des messages qu'il veut transmettre. Ces articles sont des sources riches pour comprendre le parcours du MLF, pour voir de quelle manière ses revendications ont été reçues, mais aussi véhiculées, par ces médias.

Ces journaux ont aussi servi, par le biais des éditoriaux et des lettres des lecteurs, de plateforme donnant le droit de parole à maintes reprises à des personnalités publiques voulant se prononcer sur le MLF ou sur la laïcité. Ces textes viennent ainsi indiquer de quelle manière la question de la laïcité, ainsi que le MLF, ont été perçus dans la société québécoise.

En octobre 1968, *La Presse* fait paraître un article spécial sur le MLF, dans lequel Lysiane Gagnon fait un bilan du mouvement, en interviewant certains de ses membres, tout en s'interrogeant sur la pertinence de son action dans les années à venir.

1.4.4 Revues d'idées

On l'a vu, le MLF a entretenu des liens avec d'autres groupes, notamment avec les revues *Cité libre*, *Liberté* ainsi que *Parti pris*. Les nombreux textes publiés par ces revues touchent abondamment à la question de la laïcité et certains de leurs auteurs étaient membres du MLF.

Dans le cas de *Cité libre*, il est intéressant de remonter aux années qui précèdent la fondation du MLF pour mieux cerner les idées et le contexte qui a mené à sa fondation. Cette revue est identifiée comme plus libérale, ayant une certaine affinité avec les idées personalistes ainsi que de nombreux collaborateurs issus des Jeunesses catholiques. On peut déjà identifier certains collaborateurs qui ont écrit au sujet de la laïcité : Gérard Pelletier, Maurice Blain, Jean Le Moyne ainsi que Marcel Rioux.

La revue *Liberté*, de son côté, est plus jeune et regroupe des intellectuels du milieu littéraire et du cinéma. Plus nationaliste et socialisante, *Liberté* parle abondamment de la question de la laïcité, et suit assidument les premières années d'existence du MLF, avec qui elle partage quelques membres, tels que Jacques Godbout, Jacques Bobet et Fernand Ouellette.

Par la suite, les numéros de *Parti pris* sont précieux pour compléter les sources reliées à la phase « radicale » du MLF. Les nouveaux dirigeants du MLF après 1966, Pierre Maheu et Jacques Godbout, sont aussi au comité de rédaction de cette revue.

Enfin, la revue *Maintenant* est aussi une source intéressante pour suivre le parcours de la laïcité et du MLF. Dirigée en majeure partie par des membres du clergé, *Maintenant* se fixe comme objectif de réétudier la vie religieuse, sous la loupe des sciences sociales. Fondée en 1962, *Maintenant* suit aussi les activités du MLF, dont elle donne un aperçu provenant d'un milieu plus critique à son endroit.

1.4.5 Autres écrits de membres du MLF

Aussi, certains écrits des membres du MLF, mais effectués en dehors du mouvement, seront utilisés pour la recherche. Ces ouvrages serviront à mieux cerner la pensée de certains membres, pouvant ainsi venir nuancer l'idéologie « officielle »

du mouvement, et la replacer parmi les autres idées de la période. Ces sources peuvent prendre la forme d'ouvrages académiques ou littéraires, d'articles de revues ou de journaux.

Le traitement de ces différents éléments permet de retracer l'évolution du MLF, qui sera abordée de manière chronologique. Le parcours du mouvement peut être divisé en trois parties. La première est la période qui voit se mettre en place, après la Seconde Guerre mondiale, les éléments permettant la naissance du MLF en 1961. Par la suite, la seconde étape de son parcours s'étend de 1961 à 1965, où le mouvement se consolide et prend de l'expansion. Finalement, la troisième étape est celle qui va de 1965 à 1969, où le mouvement radicalise ses prises de positions tout en périlissant graduellement. Ces étapes constitueront les prochains chapitres de la présente étude.

CHAPITRE II

LA FORMATION DU MLF

La période d'après-guerre, au Québec, voit se développer plusieurs phénomènes qui culmineront dans les années 1960, lors de la Révolution tranquille. Les idées maîtresses des groupes réformateurs, tels que le MLF, prennent racine et se développent lors de cette période. Afin de bien comprendre les tendances empruntées par le groupe, il est nécessaire d'examiner les principaux mouvements qui permettront sa naissance. Celle-ci se concrétisera lorsque certaines idées maîtresses se réuniront autour du concept de laïcité. Par la suite, le mouvement se donne des dirigeants, une organisation et des objectifs, qui détermineront certainement son parcours. Finalement, la création du MLF suscite plusieurs réactions, qui démontrent de quelle manière il est accueilli sur la scène politique québécoise.

2.1 Le contexte de création : la volonté croissante de réforme des années 1950

2.1.1 Le Québec de l'après-guerre

D'une perspective plus générale, la période qui précède 1960 est souvent associée, au Québec, comme l'âge de la « grande noirceur », faisant ainsi référence au régime de Maurice Duplessis. Pourtant, l'après-guerre est aussi associé à un essor économique et démographique qui touche les sociétés industrialisées, dont font partie le Canada et le Québec.

Sur le plan social, le Québec de l'après-guerre connaît des bouleversements qui modifient considérablement son visage. D'un côté, le *baby-boom*, combiné à une chute de la mortalité, modifie le portrait démographique. En 1951, 25 % de la population québécoise a moins de 10 ans¹. La période connaît aussi une nouvelle vague d'immigration : de 1951 à 1961, la proportion d'habitants nés hors Québec passe de 5,6 % à 7,4 %. Toutefois, l'arrivée de ses immigrants (dont la majorité provient du sud de l'Europe) ne modifie pas le paysage religieux québécois, qui reste très majoritairement catholique à 88 % (en 1961). Dans la région de Montréal, la population juive, alors composée majoritairement d'ashkénazes (et s'exprimant surtout en anglais) voit, à partir de 1957, l'arrivée de Juifs sépharades, majoritairement francophones. Cela contribue à l'impression de pluralisation des communautés religieuses québécoises, d'autant plus que les sépharades observent des rites religieux différents des ashkénazes².

Du côté économique, la fin de la Deuxième Guerre mondiale annonce une période de croissance et de prospérité, qui s'étend sur une période de trente ans (1945-1975), d'où son nom de « Trente glorieuses ». Cette prospérité est aussi caractérisée par l'accroissement du marché de masse et l'élargissement de la classe moyenne, mais aussi par un rôle plus prédominant de l'État dans l'économie. Inspiré entre autres par les théories keynésiennes, l'État se voit confier un rôle prédominant dans plusieurs secteurs, notamment l'éducation, la santé et le service social. Dès la fin des années 1940, le gouvernement canadien emboîte le pas aux Américains et se convertit au modèle keynésien et met graduellement en place un État providence.

La réforme du rôle de l'État crée cependant des frictions avec certaines provinces, dont le Québec, qui sont réticentes aux programmes fédéraux qui s'ingèrent dans les

¹ Paul-André Linteau (et al.), *Histoire du Québec contemporain. Tome 2 : Le Québec depuis 1930*. Montréal, Boréal compact, 1989, p.214.

² *Ibid.*, p.331.

compétences provinciales. Le gouvernement de l'Union nationale (1944-60), au nom de l'autonomisme provincial, refuse d'adhérer à certains programmes fédéraux, tels que le régime d'assurance-maladie en 1958 ainsi que les subventions dans le domaine de l'éducation. L'État québécois, lui aussi en développement, est plus hésitant à suivre la tendance à l'élargissement, et conserve ses structures qui donnent une place importante à l'Église catholique. Celle-ci, souvent perçue comme l'une des institutions prédominantes de la société canadienne-française, est de plus en plus débordée par l'accroissement démographique et l'urbanisation effrénée de la période. Ses charges dans les domaines de l'éducation, de la santé et des services sociaux, notamment, deviennent plus lourdes, ce qui la rend de plus en plus dépendante de l'aide financière du gouvernement. De plus, l'influence non négligeable que l'Église exerce sur la scène politique est aussi contestée, et est de plus en plus dénoncée.

2.1.2 La critique du cléricalisme et de l'Église

Les années 1950 voient se déployer une nouvelle génération d'auteurs, se définissant comme intellectuels, prenant la parole pour dénoncer le régime duplessiste. Ces intellectuels « modernistes »³, dont certains deviendront membres du MLF, investissent quelques institutions et y développent une idéologie contestataire, dans laquelle s'articule la question de la laïcité. Certaines centrales syndicales, qui s'opposent fréquemment au libéralisme conservateur du gouvernement Duplessis, ainsi que des groupes politiques gravitant autour du Parti libéral du Québec sont des pôles où se regroupent plusieurs de ces modernistes. Dans le milieu académique, le Département de sciences sociales de l'Université Laval, sous

³ Léon Dion, *Québec : 1945-2000. Tome 2 : Les intellectuels et le temps de Duplessis*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993. Selon la typologie proposée par l'auteur, les intellectuels de l'époque peuvent être divisés en traditionalistes, qui gravitent auprès du régime et du clergé; en transitionalistes, qui se font critiques et prônent certaines modernisations; ainsi que les modernistes, qui souhaitent une modernisation plus radicale.

la direction du père Georges-Henri Lévesque, contribue à la formation d'intellectuels modernistes. Du côté des publications, la revue *Cité libre*, fondée en 1950, est un élément qui favorise le renouveau intellectuel de la période, en publiant fréquemment des articles contestant le régime en place. Ces intellectuels, cherchant à comprendre et à participer à la modernisation de leur société, abordent une multitude de sujets et entreprennent des débats qui touchent (ou toucheront) à la question de la laïcité.

La revue *Cité libre* est certes l'un des chefs-lieux de la critique du cléricalisme et de l'abus de pouvoir de l'Église. Comptant plusieurs membres ayant été formés dans les mouvements d'action catholique, où circulaient plusieurs idées personalistes, la revue, dès ses premiers numéros, aborde fréquemment la question de l'atmosphère religieuse au Québec. Celle-ci est souvent décriée, identifiée comme mal en point, et le cléricalisme omniprésent est souvent dénoncé : en 1952, Gérard Pelletier déplore que « les laïcs évitent les problèmes religieux⁴ », tandis qu'en 1955 Jean Le Moyne écrit que « caractériser par le cléricalisme notre atmosphère religieuse, c'est reconnaître une évidence criante, c'est exposer une situation dramatique faite de scandale, d'aliénation, de désaffection, d'amoindrissement, d'ennui, d'usure et de solitude⁵ ». Cette critique, selon Léon Dion, se fait de plus en plus virulente à mesure que la décennie progresse : la timidité des laïcs canadiens-français, que l'on dénonce au début des années 1950, se transforme en une sévère réprimande des institutions religieuses à l'aube des années 1960⁶. Le message, aussi, devient de plus en plus répandu : la revue bénéficie d'un nombre croissant d'instruments de diffusion, tels que l'Institut canadien des affaires publiques et l'Union des forces démocratiques⁷. Ces groupes, qui partagent plusieurs membres avec la revue, offrent

⁴ Gérard Pelletier, « Crise d'autorité ou crise de liberté » *Cité libre*, nos.1-2, juin-juil. 1952, p.10.

⁵ Jean Le Moyne, « L'atmosphère religieuse au Canada français », *Cité libre*, no.12, mai 1955.

⁶ Dion, *op. cit.*, p.277.

⁷ *Ibid.*, p.283.

une tribune plus large aux idées et aux écrits contestataires, donnant l'image qu'ils ne sont plus l'apanage de *Cité libre*.

La critique du cléricalisme provient parfois du milieu religieux lui-même. Un article, paru en août 1956 dans *Le Devoir*, voit deux abbés, Gérard Dion et Louis O'Neill, vilipender l'Union nationale. On y dénonce vertement la rhétorique chrétienne utilisée lors des élections ayant eu lieu plus tôt durant l'été. Pour ces prêtres, la morale professée par le clergé et par les politiciens traditionalistes stigmatise des périls qui sont exagérés ou n'existent même pas. L'utilisation d'épouvantails tels que le communisme et le socialisme, ainsi que la répression des Témoins de Jéhovah par le gouvernement démontrent une confusion entre le religieux et le politique. Celle-ci pourrait être corrigée par une morale plus positive, dans laquelle les prêtres n'ont « pas pour rôle d'être les porte-parole, [mais où] ils ont la lourde responsabilité d'en être les inspireurs et de l'aider en lui fournissant les principes théologiques sûrs »⁸. De cette manière, on tend à donner un nouveau sens au rôle du clergé, qui désormais est encouragé à s'éloigner de la sphère temporelle, afin de se concentrer sur la sphère spirituelle.

À cette critique du cléricalisme se joint aussi, à la fin des années 1950 et tant dans les milieux traditionalistes que chez les modernistes, un débat sur le déclin de la pratique religieuse. Gérard Pelletier, qui aborde directement le sujet dans un article devenu célèbre, croit annoncer, en écrivant « feu l'unanimité », la rupture de l'unité de la foi qui caractérise, selon lui, la société canadienne-française. Il remarque qu'une partie croissante de la population bascule dans l'agnosticisme, constat qu'il attribue à « une religion de somnambules, faite de rites mal éveillés et d'adhésion somnolente à une foi sans vie »⁹. Sans en faire une analyse exhaustive, il note que

⁸ L'article est reproduit dans : Gérard Dion et Louis O'Neill, *L'immoralité politique dans la province de Québec*, Montréal, Comité de moralité publique de Montréal, 1956, p.17.

⁹ Gérard Pelletier, « Feu l'unanimité », *Cité libre*, vol.11, no.30, oct. 1960. p.8.

cette réalité reste encore occultée, mais constitue un mouvement irréversible, comportant sa part de risques. Selon lui, il est important d'amorcer une action commune de reconnaissance de l'autre, afin d'éviter les « luttes déprimantes qui déshonorèrent le XIX^{ième} siècle français »¹⁰.

L'abbé Louis O'Neill, cette fois dans les pages de *Cité libre*, aborde aussi cette question dans un article intitulé « Athéisme ouvert et athéisme caché »¹¹. Contrairement à Pelletier, il note que l'agnosticisme et l'athéisme ont toujours côtoyé le christianisme. Il y évoque qu'historiquement, les non-croyants se sont souvent donné l'image et l'apparence de la foi, donnant ainsi l'impression de vivre dans une société uniformément chrétienne. Or, le monde actuel voit de plus en plus ces non-croyants afficher ouvertement leurs convictions. Puisque l'athéisme est une donnée que les croyants ne peuvent plus ignorer, O'Neill s'interroge sur les bienfaits de la propension qu'ont certains à rechercher l'unanimité religieuse : « Une société ouverte à tous les courants d'idées peut rendre service aussi à ces chrétiens de bonne volonté mais un peu obscurantistes qui s'engagent dans les causes religieuses comme si l'Église était un parti politico-religieux »¹². Il ajoute que les tenants du pouvoir temporel de l'Église « sont plus soucieux de défendre la vérité que de la connaître », et que « s'ils la connaissent, c'est seulement par voie d'autorité et sans le complément d'un effort personnel d'intelligence ».¹³ Cette manière zélée de défendre la vérité de l'Église n'échappe pas à ses adversaires, qui rapidement critiquent ses malhonnêtetés, discréditant ainsi les chrétiens qui ont accepté la rencontre franche avec l'incroyance. De cette manière, conclut O'Neill, la foi est essentiellement une quête spirituelle, que la tolérance peut laisser parler librement : « Voilà pourquoi le premier appui que les

¹⁰ *Ibid.*, p.11.

¹¹ Louis O'Neill, « Athéisme ouvert et athéisme caché », *Cité libre*, vol. 11, no.25, mars 1960.

¹² *Ibid.*, p.18.

¹³ *Ibid.*

chrétiens doivent chercher du pouvoir temporel, ce n'est pas un secours matériel, c'est la liberté »¹⁴.

La critique du cléricisme et la dénonciation de la piètre qualité de la vie religieuse sont des idées privilégiées par les promoteurs de modernisation. Plus souvent articulées en tant que réaction à l'ordre établi, ces critiques sont aussi liées à des problèmes plus concrets touchant la société québécoise.

2.1.3 La convergence des multiples débats vers la question scolaire

Parallèlement aux questions d'ordre religieux, un débat sur le système d'éducation prend progressivement de l'ampleur sur la place publique. Sous financé et de plus en plus dépendant des subventions gouvernementales, le système éducatif fait l'objet des critiques pour son incompétence et son manque d'accessibilité. En 1958, une importante conférence sur l'éducation, organisée par la Société Saint-Jean-Baptiste, recommande la tenue d'une commission royale d'enquête sur la question. Cette demande reste sans suite, alors que le premier ministre Duplessis s'oppose, au nom de l'autonomisme provincial, aux volontés de changement et à l'injection massive de fonds publics fédéraux dans le système d'éducation. Ce n'est qu'après sa mort, en septembre 1959, que ses successeurs, Paul Sauvé et Antonio Barrette, concluent des ententes avec Ottawa et augmentent le financement des collèges classiques et des commissions scolaires.

Alors que le débat sur la place du clergé prend de l'ampleur, *Le Devoir* publie, entre octobre 1959 et juin 1960, une série de lettres provenant de Jean-Paul Desbiens, dénonçant la situation du français dans les écoles du Québec. Rassemblées plus tard sous forme de livre, intitulé *Les insolences du frère Untel*, ces lettres ont un impact

¹⁴ *Ibid.*, p.19.

important dans le milieu intellectuel. Le frère Untel s'attaque aux valeurs de la société en ce qui a trait à l'éducation, la langue et la religion. Écrites de la main d'un enseignant, les lettres exposent surtout une virulente critique du système scolaire québécois, particulièrement dans le secteur public, qui est qualifié de véritable échec. Le problème, pour le frère Untel, ne résiderait pas tant dans le manque de financement que dans les structures mêmes du système scolaire.¹⁵

À la suite de la prise du pouvoir des libéraux, en juin 1960, jusqu'au début de 1961, le gouvernement Lesage annonce une série de mesures, connue sous le nom de « Grande charte de l'éducation », visant à réformer le système d'éducation. L'une d'entre elles est la mise sur pied, le 23 février 1961, d'une commission royale d'enquête sur l'organisation et le financement de l'enseignement au Québec (appelée par la suite « commission Parent »). Ce contexte politique a tôt fait d'avoir des répercussions dans les milieux intellectuels qui, tout en poursuivant les débats déjà entamés, se penchent plus fréquemment sur les réformes à apporter dans le domaine de l'éducation.

Ces questions intéressent notamment la revue *Liberté* (fondée en 1959), qui fait paraître à la toute fin de 1960 un numéro dans lequel plusieurs articles traitent de la laïcité. Ce numéro prend l'aspect d'un appel en faveur de l'école laïque. Jacques Godbout, directeur de la revue, écrit dans l'éditorial « qu'il est un seul enseignement qui fasse la part du profane et du sacré : l'école neutre avec cours de religions (facultatifs), ou un réseau neutre à côté d'un réseau confessionnel »¹⁶. L'ingérence des religieux dans les maisons d'édition, dans les gouvernements, dans l'école et dans la censure motive son anticléricalisme. La revue exprime clairement ainsi sa position sur la question scolaire.

¹⁵ Jean-Paul Desbiens, *Les insolences du frère Untel*, 11^e éd. Montréal, Les éditions de l'homme, 1960.

¹⁶ Jacques Godbout, « Notes éditoriales », *Liberté*, vol.2, no.6, 1960. p.317.

L'article le plus imposant de ce numéro sur la laïcité du système scolaire est l'œuvre de Maurice Blain, qui critique sévèrement un projet jésuite de créer une université catholique privée à l'aide des fonds récemment débloqués par le gouvernement¹⁷. Tout en dénonçant la rhétorique utilisée par certains religieux pour discréditer les opposants à ce projet, Blain expose un plaidoyer pour une éducation laïque. Il remarque que la société vit plusieurs changements affectant la vie religieuse : au niveau politique, la démocratie tend vers une séparation plus nette de l'Église et de l'État, surtout dans le domaine de l'éducation, où l'État seul devrait jouer le rôle d'arbitre et de gardien. Cela a des répercussions sur le plan spirituel, puisque la communauté catholique semble en voie d'éclatement face à sa propre doctrine, à savoir si elle renonce ou non au pouvoir temporel auquel elle a longtemps prétendu. Il note aussi que la société religieuse, au Québec, est désormais pluraliste, comprenant des minorités francophones non catholiques. Face à ses réalités, Blain conclut que la laïcité devra succéder au cléricalisme, que la liberté de l'acte de foi ne sera assurée que lorsque l'État assumera la responsabilité de les garantir en toute neutralité¹⁸.

Un autre texte, écrit par Fernand Ouellette, traite du phénomène de la perte de foi dans la population canadienne-française. Il remarque, d'emblée, que le phénomène est plus exactement une « prise de conscience » de l'absence de cette foi, chez ceux qui la cherchent¹⁹. Cette absence de foi est expliquée par l'échec de l'éducation religieuse, qui a été incapable de penser le fait religieux en dehors du fait moral. L'éducation des jeunes Canadiens français inculque ainsi une morale qui ne peut diverger du dogme catholique. La religion, articulée de manière à ce qu'on évite de penser ou de discuter du fait religieux, a propulsé le Canadien français dans un

¹⁷ Maurice Blain, « De la fin du colonialisme spirituel », *Liberté*, vol.2, no.6, 1960. p.325.

¹⁸ *Ibid*, p.329.

¹⁹ Fernand Ouellette, « Croyants ou pseudo-croyants », *Liberté*, vol.2, no.6, 1960. p.346.

« monde imaginaire sans aucune relation avec le phénomène, avec la personne et avec l'histoire »²⁰. Prenant conscience du vide causé par cette pseudo-croyance, l'intellectuel peut désormais s'ouvrir à une vérité autre que religieuse, accédant ainsi à la liberté. Ouellette est aussi l'un des seuls à tenter une explication de la désertion des églises par les masses populaires. Il estime que c'est davantage par « la pénétration volcanique de la civilisation américaine au Québec », plus que par angoisse existentielle, que le peuple se détache de l'Église : « fasciné par le confort, noyé par une marée d'images de luxe lui suggérant l'ombre d'une vie libre, l'homme du peuple devient graduellement un indifférent »²¹.

2.2 Un rassemblement autour de la laïcité

C'est au début de 1961 que les réformateurs commencent à manifester la volonté de créer un groupe de pression en faveur d'une éducation laïque. En février, certaines assemblées sont organisées afin de préparer la formation d'une « Association laïque de langue française », qui serait un groupe de pression en faveur de la laïcité²². Quelques semaines après l'annonce de la création d'une Commission d'enquête sur l'éducation, le 28 février 1961, un congrès de fondation est organisé au début d'avril pour fonder le mouvement. Dans cette optique, la formation du MLF se veut une réaction directe aux réformes annoncées dans le domaine de l'éducation, et il entend avoir une influence directe dans le débat public.

²⁰ *Ibid.* p.347.

²¹ *Ibid.* p.349.

²² Gaëtan Rochon, *Le Mouvement laïque de langue française (MLF) et la question scolaire: 1961-1969*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 1971. p.22.

2.2.1 Le congrès du 8 avril 1961

Le Mouvement laïque de langue française naît officiellement lors d'un congrès, qui attire plusieurs centaines de personnes, le 8 avril 1961 à l'Université de Montréal. Des conférenciers sont invités à traiter des différents enjeux de la laïcité. Ces conférenciers ne sont pas étrangers à la question, plusieurs d'entre eux l'ont abordée à maintes reprises dans les mois et les années qui ont précédé le congrès. Celui-ci leur fournit toutefois l'occasion de préciser leur vision de la laïcité, en apportant des solutions plus concrètes et en s'appuyant sur certaines bases communes.

Pour Maurice Blain, l'arrivée d'un groupe faisant la promotion explicite de la laïcité arrive à la bonne heure. Lors des mois précédant le congrès, il est probablement celui qui a abordé le plus couramment la question, principalement dans les revues telles que *Liberté* et *Cité libre*, afin d'exposer ses arguments en faveur de la laïcité. Il défend cette idée, qu'il associe étroitement à la question scolaire, surtout dans une optique de défense des droits et libertés.

Selon lui, il existe trois principales causes rendant nécessaire un débat sur la laïcité : la première est l'existence de minorités, au Québec, qui sont laissées à elles-mêmes. Une minorité, sur le plan religieux, francophone mais non catholique (protestante ou juive), est forcée d'agir contre sa conscience pour obtenir un enseignement dans sa langue. Par surcroît, il existe aussi des minorités agnostiques ou athées, qui ne peuvent obtenir un service d'éducation conforme à leurs croyances.²³

Blain rappelle que, parallèlement à ces injustices, l'unanimité qui caractériserait le Québec traditionnel tiendrait plus du mythe que de la réalité. En fait, il remarque que la société québécoise a reconnu dans ses bases mêmes la biculture et la

²³ Maurice Blain, « Situation de la laïcité », dans Mackay, Jacques (dir.), *L'école laïque*, Montréal, Éditions du jour, 1961. p.45.

biconfessionnalité²⁴. Depuis le dernier quart de siècle, elle tendrait à devenir de plus en plus plurielle : « le temps de la pluralisation est désormais engagé dans un mouvement irréversible »²⁵.

Finalement, Blain évoque le fait que le Québec est sur le point d'entreprendre une réforme de son système d'éducation. Il souligne que dans une société démocratique, l'État se voit confier un pouvoir « extraordinaire » qui lui confère plusieurs responsabilités : il doit assurer une éducation de qualité dans le respect de la liberté qu'ont les parents de choisir le type d'éducation que recevront leurs enfants (religieuse ou non); assurer le droit de représentation des parents dans le système d'éducation; et assurer que cette éducation, pour qu'elle soit démocratique, doit respecter une certaine égalité sociale, par le biais de la gratuité scolaire²⁶.

Dans ce contexte, l'arrivée du MLF sur la scène publique peut certainement mettre à l'avant-plan la question de la laïcité, qui est soulevée par cette nouvelle donne. Cette laïcité doit tenir compte de deux libertés fondamentales : sur le plan spirituel, la liberté de l'acte de foi et, sur le plan temporel, la liberté civile d'exercer une religion²⁷. De cette manière, la laïcité se définit comme étant le consentement du citoyen à l'arbitrage garanti et institutionnalisé, par l'État, de ces deux libertés indissociables. En tant que consentement, cette laïcité doit être perçue, par tous les membres d'une société, comme « l'achèvement même de la démocratie, intellectuelle et politique »²⁸.

²⁴ *Ibid.*, p.46.

²⁵ *Ibid.*, p.47.

²⁶ *Ibid.*, p.48

²⁷ *Ibid.*, p.51.

²⁸ *Ibid.*, pp.52-53.

Sur le strict plan scolaire, Blain voit deux options pouvant s'offrir au MLF. La première, plus proche de la réalité québécoise, est celle d'un « concordat » entre les différents groupes qui composent la société. L'enseignement religieux pourrait être conservé dans un secteur multiconfessionnel, tandis qu'un secteur neutre (et complètement indépendant) lui serait parallèle. Ces secteurs pourraient être administrés par des comités divisés à partir d'une distinction culturelle, plutôt que selon la confession. Le tout serait placé sous l'égide d'un ministère de l'Instruction publique, qui agirait comme arbitre entre les deux secteurs. Blain préconise cette option pour le MLF, qui plus tard l'adoptera dans sa constitution²⁹.

Toutefois, il admet qu'une autre solution serait de laïciser intégralement le système scolaire. Ce système, entièrement géré par l'État, devrait assurer une entière liberté d'enseignement, tout en permettant aux individus de professer leur foi et leur culte de manière optionnelle. Il reconnaît cependant que cette forme de laïcité n'est pas envisageable dans l'immédiat, puisqu'elle requiert une profonde évolution des mentalités vers la liberté intellectuelle, une refonte des rapports entre Église et la nation, ainsi que l'avènement d'une démocratie authentique.

Un autre conférencier à prendre la parole, lors de ce congrès de fondation, est le professeur Marcel Rioux. Pour cet anthropologue, les problèmes de la laïcité et de l'éducation, au Québec de 1961, se formulent en termes de rattrapage. La société québécoise sortant, en quelque sorte, de son « moyen âge », les hommes politiques devraient désormais regarder autour d'eux, dans le « monde moderne », afin d'y trouver des modèles pour entrer dans « l'âge de l'État démocratique moderne »³⁰. Rioux remarque que, dans la majorité des sociétés modernes, l'éducation fait l'objet d'un quasi-monopole d'État, y étant perçue comme un moyen de mettre en valeur la richesse humaine. Au Québec, cependant, une partie du système d'éducation est

²⁹ *Ibid.*, pp.55-56.

³⁰ Marcel Rioux, « Laïcité, démocratie et enseignement » dans Mackay (dir.), *op. cit.*, p.64.

confiée au domaine privé, notamment aux institutions religieuses. Cela s'expliquerait par la volonté, surtout chez le clergé, de défendre le caractère catholique et francophone des Canadiens français. Or, d'un point de vue juridique, il remarque que l'État québécois est officiellement laïque depuis une loi officialisée en 1852, qui n'établit aucune religion officielle et qui garantit le droit de tout individu à exercer la religion de son choix³¹.

Selon Rioux, la solution résiderait dans l'étatisation du système d'éducation. Le secteur public serait entièrement financé par l'État et deviendrait laïque, tandis que les personnes désirant recevoir une éducation confessionnelle pourraient aller dans des secteurs confessionnels privés, subventionnés en partie par l'État.

Il s'impose, par ailleurs, de souligner que le MLF a invité des conférenciers provenant des différents secteurs de la société, dans le but de diversifier le plus possible les points de vue sur l'école laïque. De cette manière, on invite aussi Jacques Beaudon et Guillaume de Maillard, de l'Église unie du Canada, Gérard Pelletier et Jean Le Moyne, catholiques pratiquants et citélibristes, ainsi que David Amar, immigrant de confession juive.

Dans une lettre lue au congrès, le révérend Beaudon donne l'exemple de sa propre expérience à l'école laïque française. Le modèle français, explique-t-il, voit se côtoyer plusieurs confessions au sein des mêmes écoles. Loin de créer des divisions, ce système permettrait l'échange de valeurs communes entre les différentes confessions. Cette opinion est aussi partagée par De Maillard, qui souligne que les francophones protestants n'ont d'autres alternatives, dans le système actuel, que fréquenter une institution dont ils n'embrassent pas la confession ou de s'angliciser³². Beaudon plaide donc en faveur d'une école laïque et francophone. Il ajoute

³¹ *Ibid.*, p.63.

³² Mackay (dir.), *op. cit.*, p.81.

cependant une mise en garde : « Croyez à ma fidélité, à une condition : c'est que notre association n'utilise jamais son caractère laïque pour dégénérer en un groupe qui deviendrait basement antireligieux. Restons neutres en toutes choses. »³³.

Quant à Gérard Pelletier, qui est invité au congrès sans toutefois devenir membre du mouvement, et Jean Le Moyne, qui représente la branche catholique progressiste du mouvement, ils réitèrent leur appui à un système scolaire laïque. Tous deux reconnaissent l'injustice faite aux minorités non croyantes et de confessions autres que catholiques. Ils expliquent que la légitimation de leurs droits dans le domaine scolaire, sous l'égide de la laïcité, n'est pas un acte contraire à la foi catholique. Pelletier rappelle qu'en abolissant les injustices faites aux non catholiques, on évite de recréer les conditions qui ont mené aux guerres religieuses européennes³⁴.

Reflétant l'opinion de la minorité juive francophone, le témoignage de David Amar, originaire du Maroc, corrobore le discours de la minorité protestante. Citant un leader de sa communauté, Amar rappelle qu'on ne fournit pas à l'immigrant les moyens de s'intégrer à sa société d'accueil : « Les Néo-canadiens de langue française, qu'ils soient catholiques, protestants ou juifs, ainsi que ceux qui sont nés au pays et qui ont fait du Canada leur nouvelle patrie, peuvent être les défenseurs de la culture française à condition qu'ils puissent y participer »³⁵. Ce faisant, il révèle un aspect jusqu'ici sous-entendu mais non dit dans le projet du MLF. Le mouvement voit aussi dans la laïcité un moyen de défendre la culture francophone du Québec.

Cette vision de la laïcité est bien représentée par la position de Jacques Godbout. Ce dernier rejoint Marcel Rioux dans sa volonté de voir le secteur scolaire public être

³³ *Ibid.*, p.80.

³⁴ Gérard Pelletier, « Chez qui sommes-nous donc? », dans Mackay (dir.), *op. cit.*, p.89.

³⁵ David Amar, « Témoignage d'un Néo-Canadien », dans Mackay, *op. cit.*, p.95.

intégralement laïcisé, mais il y ajoute l'élément linguistique. Interviewé lors du congrès, Godbout déplore le fait que le système actuel (et il sous-entend ainsi que la solution proposée jusqu'ici par le MLF répéterait la même erreur) sépare les gens selon leur religion plutôt que selon leur culture. Cette division crée aussi des problèmes financiers, comme le démontrerait l'exemple d'une petite ville qui aurait à bâtir une école pour chacune des confessions qui y sont présentes (ce qui serait beaucoup trop coûteux pour la municipalité et pour l'État). Il prône alors un système complètement laïcisé, séparé selon les langues, dans lequel des cours de religions pourraient être donnés à ceux qui le souhaitent, ainsi que des « cours civiques » pour les non-croyants³⁶. Cette position en faveur d'une laïcisation intégrale du système scolaire reste cependant marginale. Lors du congrès de fondation, une motion demandant que le MLF adopte officiellement cette position fut défaite par plusieurs centaines de voix contre six.

2.3 L'organisation et la gestion du MLF

2.3.1 Son mandat

Selon sa constitution, le MLF se donne comme mission principale la reconnaissance et l'établissement de la laïcité, qu'on définit comme l'absence de confessionnalité, au sein des institutions politiques. Cette laïcité doit se faire dans « le respect de toutes idéologies, doctrines et opinions et exclut formellement toute forme de discrimination ou d'intolérance »³⁷. Le mouvement entend accueillir toute personne qui reconnaît ses principes et ses buts, peu importe ses tendances intellectuelles et religieuses. Il s'engage aussi à défendre la liberté religieuse et les

³⁶ Archives de Radio-Canada. Reportage radiophonique du 10 avril 1961, dans le cadre de l'émission « Métro magazine ».

³⁷ Extrait de la constitution du MLF.

intérêts « légitimes » des groupes qui composent la société, et se propose de se porter à la défense des individus et des groupes dont les droits à la confessionnalité ou à la non-confessionnalité seraient lésés d'une manière ou d'une autre. Ce faisant, le MLF reconnaît aussi l'athéisme et l'agnosticisme comme étant des libertés individuelles, au même titre que la liberté de foi religieuse. En tant que défenseur des droits et des libertés individuelles, le MLF, comme le mentionne Jacques Mackay, se veut avant tout un « mouvement de démocratisation »³⁸.

En plus de défendre de manière générale le principe de laïcité, le MLF inscrit dans sa constitution un objectif plus concret : l'établissement d'un secteur scolaire non confessionnel parallèle et égal en droit aux secteurs catholiques et protestants déjà existants. Cette importance accordée à la question scolaire n'est pas fortuite : le mouvement est fondé un peu plus d'un mois après que le gouvernement ait annoncé une commission d'enquête sur le système d'éducation.

Le MLF, en se donnant un objectif aussi précis, veut se positionner de manière réaliste. Si l'objectif général du mouvement est l'établissement de la laïcité de l'État, la solution immédiate n'est pas, dans le domaine scolaire, la laïcisation complète du système d'éducation. De ce fait, si certains de ses membres prônent une « laïcisation intégrale » des institutions, le mouvement préfère opter pour une alternative plus accessible : « De même que certains idéalistes peuvent encore rêver abstraitement d'une théocratie qu'ils ne prétendent pas imposer dans un contexte sociologique qui ne s'y prête pas, ainsi certains théoriciens peuvent examiner les avantages d'une laïcisation intégrale de l'enseignement sans pourtant prétendre l'imposer dans un contexte sociologique qui ne s'y prête pas non plus »³⁹.

³⁸ Mackay (dir.), *op. cit.*, p.23.

³⁹ *Ibid.*, p.22.

Le MLF se veut ainsi pragmatique, mais il se veut surtout prudent. Comme maints intervenants le répètent, la laïcité défendue par le MLF n'est et ne doit pas conduire à la dénonciation de la liberté de foi, à une croisade contre la religion. Les membres du mouvement ne prennent pas un tel soin d'éviter cette étiquette sans raison : les récents débats sur l'éducation ont démontré que le débat pouvait être très houleux. Plusieurs intervenants, comme Maurice Blain et Marcel Rioux, remarquent que le débat souffre de la tendance qu'ont certains membres du clergé à exploiter les peurs collectives de la population, et dénoncent les accusations gratuites ciblant les tenants de la laïcité⁴⁰. D'autres, comme Gérard Pelletier, ont manifesté leur inquiétude de voir se reproduire au Québec des guerres de religions semblables à celles qu'a connues la France du XIX^e siècle. Anticipant de telles accusations, le MLF s'applique à les nier d'emblée.

2.3.2 Son administration

Dès sa fondation, le MLF se dote d'une direction composée de deux comités. Le comité exécutif s'occupe de l'administration du mouvement, tandis qu'un comité consultatif est chargé de conseiller, orienter et valider les actions du mouvement.

Si l'autorité suprême du mouvement est le congrès annuel, le pouvoir est détenu, en pratique, par le comité exécutif qu'on y a élu. Celui-ci sert à promouvoir les objectifs définis par la constitution, ainsi qu'à former des sous-comités si le besoin s'en fait sentir. C'est au sein de ce comité que les décisions les plus significatives sont prises, quant à l'action et l'orientation du mouvement.

Le comité consultatif a un rôle moins proactif dans l'administration du mouvement. Son rôle consiste à orienter et conseiller l'élaboration de la doctrine du

⁴⁰ Maurice Blain, « La Guerre de Troie n'a pas eu lieu », *Cité libre*, vol.12, no.36, avril 1961. p.10.

mouvement, à stimuler l'opinion publique ainsi qu'à conduire des travaux de recherche et de publication sur la laïcité. En fait, comme le mentionne Gaëtan Rochon, son rôle est surtout d'améliorer la crédibilité et la visibilité du mouvement, en étant composé d'individus occupants des postes prestigieux dans le paysage public québécois⁴¹.

2.3.4 Ses finances

La cotisation pour les membres est d'abord fixée à 1\$ par année, mais on décidera par la suite de l'augmenter. Celles-ci s'avèrent être une source de revenus relativement stable, mais elles ne constituent pas les seules sources de financement. Le mouvement se finance aussi à l'aide de nombreux dons de la part de membres souhaitant contribuer plus largement que par la somme prévue par la cotisation. Ces dons sont recueillis lors de campagnes de financement fréquemment organisées par l'exécutif du MLF.

Selon Rochon, le MLF est handicapé par ses faibles ressources financières et il doit souvent renoncer à certains projets ou à se publiciser davantage. La faiblesse de ses moyens serait l'une des principales raisons de la difficulté qu'aura le mouvement à pénétrer sérieusement le milieu populaire⁴².

⁴¹ Gaëtan Rochon, *op. cit.*, p.27.

⁴² *Ibid.*, p.32.

2.3.5 Son membership

2.3.5.1 L'étendue et la provenance

La région de Montréal, qui est la plus multiethnique et la plus multiconfessionnelle du Québec, est la région où le MLF prend forme et concentre le plus ses activités. Le milieu intellectuel y aborde souvent les questions du pluralisme linguistique, religieux et culturel, et la laïcité est proposée comme solution dans leur aménagement. Au départ, le membership du mouvement est surtout composé d'individus provenant du milieu académique et artistique montréalais, et n'a vraisemblablement pas de grandes assises dans le milieu populaire. Son nombre initial de membres, d'après le nombre de participants au congrès de fondation à l'Université de Montréal, est de 600 à 800 personnes. Si la majorité des membres se définit comme catholique ou agnostique, on peut noter, comme en témoigne la nature des conférences prononcées lors de ce congrès, que le MLF compte aussi sur des minorités issues de communautés francophones protestantes et juives. Ainsi, le MLF se dresse comme un groupe plutôt hétérogène, sa composition témoignant d'une certaine diversité pouvant refléter les différentes attentes de ses membres quant à l'orientation du mouvement et quant à la laïcité que l'on souhaite promouvoir.

2.3.5.2 Le noyau du MLF

Le premier président du MLF est Maurice Blain. Diplômé en droit à l'Université de Montréal en 1949, il exerce le métier de notaire tout en collaborant à de multiples périodiques dont *Cité libre* (dont il est l'un des membres fondateurs), *Esprit* ainsi que *Liberté*. Il collabore aussi à la section « Arts et Lettres » au journal *Le Devoir*.

Le MLF compte aussi deux vice-présidents. Le premier est le docteur Jacques Mackay, psychiatre. Peu mêlé aux débats sur la laïcité avant la création du MLF, il y joue rapidement un rôle de premier plan, notamment en collaborant largement à la

rédaction du livre *L'école laïque* en mai 1961. Il partage ce poste avec Judith Jasmin, journaliste à la télé de Radio-Canada et spécialisée dans les reportages sur les questions internationales.

Pierre Lebeuf, réalisateur, est élu secrétaire tandis que Gilles Rochette, acteur et scénariste, devient le trésorier.

L'exécutif compte aussi une série de conseillers. Jacques Godbout, auteur et cinéaste, est déjà engagé dans les débats intellectuels en tant que directeur de la revue *Liberté* et il collabore fréquemment à *Cité libre* et à *Maclean's*. On peut affirmer la même chose de Jean Le Moyne, un collaborateur important de *Cité libre* et un membre fondateur de la revue *La Relève*, dans les années 1940. Jacques Guay, journaliste à *La Presse*, et Jean-Marie Bédard, syndicaliste, complètent l'équipe de conseillers.

Finalement, au comité se greffent des « adjoints à l'exécutif », qui agissent sur des questions plus ciblées : Gilles Duguay, avocat, s'occupe des affaires juridiques; Mireille Fortier devient secrétaire-archiviste et Claude Devirieux, journaliste à Radio-Canada, publiciste.

Les membres composant le noyau du MLF peuvent aussi se retrouver dans le comité consultatif. La liste, divisée selon le secteur de provenance, des membres du comité consultatif à la suite du congrès de fondation se lit comme suit :

Milieu académique :

- Théo Chentrier, psychanalyste et professeur au Département d'hygiène de l'Université de Montréal.
- Pierre Cinq-Mars, professeur et directeur de l'école Cinq-Mars.
- Guy Dubreuil, anthropologue et directeur du Département d'anthropologie de l'Université de Montréal.

- André Lussier, psychanalyste et professeur à la Faculté de psychologie de l'Université de Montréal.
- Bertrand Rioux, professeur à la Faculté de philosophie de l'Université de Montréal.
- Marcel Rioux, anthropologue et professeur à la Faculté des sciences sociales de l'Université de Montréal.

Milieu artistique :

- Jaques Bobet, écrivain et réalisateur cinématographique.
- Marcel Dubé, auteur et président de la Fédération des auteurs et des artistes.
- Robert Élie, écrivain.
- Jean Simard, écrivain et professeur à l'École des beaux-arts.
- Jean-Louis Roux, comédien et président de la Société des auteurs dramatiques.

Médias :

- Solange Chaput-Rolland, journaliste et directrice du périodique *Points de vue*.
- Pierre de Bellefeuille, journaliste et directeur du magazine *MacLean's*.

Autres :

- Jacques Beaudon, pasteur de l'Église unie du Canada.
- Jacques V. Morin, syndicaliste.

Le rôle de ces individus dans le MLF est inégal. Certains interviennent couramment sur la place publique, que ce soit à titre de citoyen ou dans le cadre de leur profession, en se prononçant sur la question de la laïcité. Puisque d'autres occupent des fonctions où il est plus difficile de prendre position en faveur de la laïcité, ou par crainte de subir quelconques représailles, ils semblent jouer un rôle plus discret, sans qu'on les voit militer activement pour le MLF.

2.4 Les réactions à la création du MLF

La création du MLF provoque rapidement des réactions dans la société québécoise. Plusieurs acteurs de la scène politique se prononcent sur la venue d'un groupe ayant l'intention de faire la promotion de la laïcité.

Deux jours après le congrès de fondation, *Le Devoir* consacre deux pages complètes sur la création du MLF. On résume l'ensemble des communications qui y ont eu lieu, tout en annonçant quels sont ses objectifs principaux. On insiste sur le fait que la création du MLF s'est déroulée généralement dans un climat de consensus, sans être marquée par des sentiments antireligieux ou anticléricaux. On relève toutefois certaines « confusions dans les idées »⁴³.

Le 11 avril, l'éditorialiste du *Devoir*, Gérard Filion, se prononce sur le congrès du 8 avril. Il perçoit la création du MLF comme étant une volonté de faire table rase en matière de structures scolaires, afin de proposer en échange des solutions abstraites, dénotant « une méconnaissance absolue du milieu québécois et des forces de résistance passive qu'il contient ». Selon lui, le MLF ne servira qu'à permettre une coalition de ces forces de résistances qui, en s'opposant à tout changement, viendront nuire aux « esprits lucides » qui proposent de véritables solutions au

⁴³ *Le Devoir*, 10 avril 1961.

problème. Somme toute, le MLF ne serait qu'un « petit groupe de gens plus soucieux d'aventures politiques que de progrès scolaires » et aura l'effet contraire de ce qu'il désire.⁴⁴

Une semaine après sa fondation, le MLF est vertement critiqué par la Société Saint-Jean-Baptiste. Dans une lettre publiée dans *Le Devoir*, on accuse les leaders du MLF de faire des « réclamations antidémocratiques », puisqu'ils entendent, au nom de la démocratie, « imposer à leurs concitoyens la laïcité intégrale et d'utiliser le pouvoir de l'État pour parvenir à ses fins ». La SSJB considère que le MLF veut retirer les droits de la majorité catholique, qui s'est donnée un système d'enseignement confessionnel répondant pleinement à ses besoins et idéaux, afin de l'adapter aux revendications de minorités. Ce faisant, le MLF aurait une conception de l'État inspirée par une « idéologie totalitaire ».⁴⁵

Le premier juin, lors d'un discours à la collation des grades de l'Université de Montréal, le premier ministre Jean Lesage se prononce sur la question de l'école neutre. Reconnaissant que certaines confusions entre les sphères spirituelles et temporelles pouvaient exister, il ajoute qu'« au Canada français, la liberté des cultes est garantie par la loi, mais l'État est officiellement chrétien ». Celui-ci « recherche [la lumière de l'Église] auprès de la hiérarchie catholique, qui est le guide spirituel de l'immense majorité des citoyens ». Pour Lesage, l'organisation scolaire actuelle reflète l'harmonie religieuse de la société québécoise, et elle doit être conservée. Il n'entend pas donner un traitement de faveur à « quelques intellectuels, qui s'empressent d'aller tenir leur débat intérieur et intime sur la place publique ». Les tenants de « l'école athée » devront faire avec les structures actuelles, ajoutant que le Québec leur doit « la même mesure de justice qu'aux autres citoyens et il leur offre les mêmes lois : ni plus, ni moins ». Il conclut en rappelant que « jamais l'État du

⁴⁴ *Le Devoir*, 11 avril 1961.

⁴⁵ *Le Devoir*, 15 avril 1961.

Québec ne se fera complice de la propagation de l'athéisme, cette maladie de l'esprit qu'il faut, certes, traiter avec autant de charité et de justice, mais non pas favoriser par un traitement d'exception, en trahissant la presque totalité d'un peuple qui se sent en possession tranquille de la vérité ».⁴⁶

Le chef de l'Union nationale, Daniel Johnson, critique lui aussi les objectifs du MLF. Dans un témoignage rapporté par *La Presse*, il se dit en désaccord avec de grands bouleversements du système scolaire, se demandant « pourquoi on changerait un système qui a fait ses preuves, et qu'il suffit simplement d'adapter pour réformer aux besoins des non-catholiques ». Selon lui, les minorités confessionnelles et non croyantes devraient être prises en charge par le secteur protestant. En faisant allusion au MLF, il ajoute : « La province ne doit pas se soumettre à un petit groupe [...] Ces personnes ont droit à leur opinion, mais ce n'est pas pour cela qu'ils ont le droit de chambarder les exigences de la majorité ».⁴⁷

2.5 Conclusion

Malgré toutes les précautions prises par les membres du MLF pour ne pas être perçu comme un groupe radical, il semblerait que les premières réactions à sa formation furent plutôt vives. Même si le mouvement ne s'est pas donné comme objectif premier la laïcisation intégrale du système scolaire, ses détracteurs ne semblent pas le reconnaître et s'opposent fortement à ses propositions au nom de l'unité catholique. Surtout perçu comme un point de ralliement d'une minorité athée, il est rapidement attaqué ou diminué. Toutefois, comme le démontrent l'abondance et la vigueur des attaques, le MLF n'est pas du tout ignoré et fait indéniablement parler de lui.

⁴⁶ *La Presse*, 1^{er} Juin 1961.

⁴⁷ *La Presse*, 30 novembre 1961.

Après sa formation, le groupe cherche à se consolider, tout en se consacrant principalement à la question scolaire. Il cherche aussi à enrichir son équipe et à raffiner ses positions afin de faire des propositions réalistes et concrètes pour la création d'un système scolaire neutre. Les années qui suivent lui permettent de prendre de l'ampleur et ainsi avoir une plus grande visibilité sur la place publique, notamment lors du dépôt des premières tranches du rapport Parent et dans les débats entourant l'adoption du bill 60.

CHAPITRE III

L'EXPANSION DU MLF

Après sa fondation, le MLF connaît une période d'expansion qui va durer jusqu'au dépôt de la deuxième tranche du rapport Parent, en 1964. Cette expansion est étroitement liée au consensus existant autour de la question scolaire, qui reste le fer de lance du mouvement. Toutefois, ce dernier aborde aussi d'autres dossiers qui parfois s'éloignent des objectifs fixés lors de sa fondation.

3.1 1961-1962 : La période de consolidation

Au cours de l'année 1961, le MLF se cherche des appuis, tout en continuant de se concentrer sur la question scolaire, notamment avec l'élaboration d'un projet scolaire concret, qui sera déposé sous forme de mémoire à la commission Parent. L'été qui suit sa naissance est cependant consacré à répondre aux attaques formulées à son endroit.

3.1.1 La réplique de *Liberté*

À l'automne, la revue *Liberté*, dont plusieurs collaborateurs sont membres du MLF, fait paraître un autre numéro presque exclusivement consacré à la laïcité. Ce numéro se veut, en quelque sorte, une réponse aux premières attaques faites à l'endroit du MLF. Le directeur de la revue, Jacques Godbout, rejette les arguments

de ceux qui accusent les défenseurs de l'idée laïque de vouloir briser avec la tradition canadienne-française. Il rétorque que leur objectif est, au contraire, de renouer avec elle. Il rappelle que le combat pour la laïcité n'est pas sorti de nulle part, et qu'il a notamment animé le XIX^e siècle québécois, avant d'être évacué en moins de dix ans, selon lui, avec la montée du pouvoir de l'Église catholique¹. Même s'il spécifie que sa revue n'est pas celle du MLF (lui-même occupe le poste de conseiller à l'exécutif du mouvement), Godbout note que plusieurs écrivains s'intéressent à l'idée laïque parce qu'elle est synonyme de démocratie, de respect de la pluralité des opinions. Sur ces points, il cautionne les idées du MLF. Toutefois, il soulève une idée non abordée par le mouvement en se demandant pourquoi, en cette période où l'État québécois nationalise ses ressources naturelles, on ne songerait pas aussi à nationaliser l'enseignement².

Dans le même ordre d'idées, André Langevin, auteur et journaliste, répond directement au discours prononcé par Jean Lesage quelques mois plus tôt. Ce dernier affirmait ne vouloir donner aucun traitement de faveur à l'école athée, invoquant le caractère catholique de la société canadienne-française. Langevin se demande comment le premier ministre, « au nom de la liberté des cultes, écrase la liberté de conscience, et, au nom du droit des parents en éducation, refuse aux parents neutres des écoles de leur choix »³. Ainsi, et comme l'avait fait auparavant Maurice Blain, Langevin expose clairement la tension entre deux libertés que soulève la question de laïcité : lorsqu'instituée dans certaines branches de l'État, la liberté de religion peut brimer la liberté des individus de vivre selon leur propre conscience. L'État, en s'affirmant neutre sur le plan religieux et en laïcisant ses institutions, pourrait assurer ces deux libertés. En réaffirmant le caractère chrétien de la société québécoise,

¹ Jacques Godbout, « Joyeux anniversaire », *Liberté*, numéro spécial, mai-octobre 1961, p.593.

² *Ibid.*, p.594.

³ André Langevin, « Un homme aux cheveux blancs », *Liberté*, numéro spécial, mai-octobre 1961, p.595.

Lesage ne reconnaît que l'une de ces deux libertés. De plus, en qualifiant l'athéisme de « maladie de l'esprit », il bafoue explicitement la liberté de conscience. Langevin s'insurge contre cette manière de concevoir les choses qui, en plus d'être antidémocratique, risque de dresser les minorités brimées contre la majorité catholique⁴. Puisque des membres du MLF semblent obligés de le répéter, cet aspect de la question ne semble pas vouloir être abordé (ou compris) par les détracteurs du MLF.

De manière générale, ce numéro de *Liberté* réaffirme les mêmes arguments qui ont été soulevés jusqu'ici en faveur de la laïcité et de l'école laïque. La revue donne cependant plusieurs exemples de l'école publique en France, qui est présentée comme un modèle de laïcité. Elle s'écarte ainsi de la position officielle du MLF, qui jusqu'ici désire la création d'écoles neutres en marge des commissions scolaires confessionnelles existantes. Dans cette optique, il est intéressant de constater que les membres de *Liberté* sont les plus rapides à défendre l'idée laïque à la suite des critiques émises à l'endroit du MLF. Du même coup, la laïcité prônée par la plupart de ses collaborateurs se veut plus intégrale, plus radicale que les solutions proposées par le mouvement. En ce sens, *Liberté* participe au débat en répondant aux détracteurs du MLF, mais sa position sur la question scolaire peut cependant alimenter les critiques faites par certains opposants, comme Gérard Filion, qui taxent le mouvement de radicalisme.

3.1.2 Le congrès de novembre 1961

Le congrès du 4 et 5 novembre 1961, premier des « congrès annuels » prévus dans la constitution, se penche exclusivement sur la question scolaire. Puisque le mouvement a été accusé par ses détracteurs de manquer de crédibilité, les participants

⁴ *Ibid.*

sont conviés à élaborer un programme détaillé, ainsi qu'à définir les moyens pour le réaliser. Ce congrès sert ainsi à élaborer ce qui deviendra la doctrine scolaire du mouvement.

Ce congrès donne aussi l'occasion au MLF se renouveler son exécutif. Le changement principal est l'élection de Jacques Mackay en tant que nouveau président, en remplacement Maurice Blain, qui se joint au comité consultatif du mouvement. De plus, le deuxième poste de vice-président est désormais comblé par Jacques Godbout.

Selon la même formule utilisée lors du congrès de fondation, une série de conférenciers se prononcent, divulguant les résultats d'études faites par des comités sur les différents aspects de la question, tandis que l'ensemble des membres tranchent pour établir la position officielle du mouvement⁵. La diversité des communications faites au congrès montre qu'on tente de fournir une analyse exhaustive du problème, afin d'y apporter des solutions crédibles.

3.1.2.1 Les fondements historiques

Pour bien cerner les enjeux profonds du problème de la confessionnalité dans les écoles, André Morel, professeur de droit à l'Université de Montréal, analyse l'histoire du système d'éducation québécois. En revenant sur les multiples débats antérieurs sur l'éducation, il explique de quelle façon les écoles de niveau primaire et secondaire en sont arrivées à un statut confessionnel qui crée son lot de problèmes.

Pour Morel, les racines du cadre confessionnel des écoles du Québec remontent au début du XIX^e siècle. Après l'échec d'établir un système scolaire gratuit, public et

⁵ Tout comme lors du congrès du 8 avril 1961, l'ensemble des communications sont publiées par le MLF peu après dans un livre destiné à une diffusion plus large. Jacques Mackay (dir.), *Justice et paix scolaire*, Montréal, Éditions du Jour, 1962, 174 pages.

laïque (échec en partie imputable au clergé catholique qui s'y opposa fortement, en y voyant une tentative d'assimilation des catholiques), le gouvernement décide, en 1824, de donner aux paroisses le pouvoir de créer et de diriger des écoles « de fabrique ». Même si ces écoles de fabrique n'ont pas longtemps existé, cette loi fixe le cadre de l'éducation selon le fonctionnement des paroisses, ouvrant la porte à la division de l'enseignement selon la confessionnalité. Elles sont rapidement remplacées par des écoles de syndics qui, tout en étant grandement financées par l'État, sont dirigées par un syndic élu par les habitants. Celles-ci connaissent un développement soutenu jusqu'en 1836, où la loi qui permet leur existence n'est pas renouvelée, à cause des différends entre les deux chambres d'assemblées.

Toutefois, remarque Morel, « si on excepte la loi sur les écoles de fabrique, aucune loi antérieure à 1841 ne reproduisait dans le domaine scolaire la non-homogénéité de la population sur le plan religieux »⁶. Il ajoute qu'« aucune ne se souciait ni de l'enseignement de la foi, ni de la croyance des instituteurs, ni de celle des syndics » ce qui l'amène à penser que « l'école était juridiquement une école commune, religieusement une école mixte »⁷.

La religion entre cependant dans les écoles à partir du milieu du XIX^e siècle. Le principe de séparation des écoles selon la confession est officiellement reconnu dans la loi scolaire de 1841, lorsqu'on inclut un droit de dissidence pour une minorité se sentant lésée sur le plan religieux. Ce droit lui donne la possibilité de nommer des syndics, lui permettant de créer en marge des écoles communes des écoles convenant à ses croyances. Dans les paroisses catholiques, la dissidence permet aux protestants d'avoir leurs écoles, tandis que l'inverse est aussi possible pour les catholiques des

⁶ André Morel, « Histoire de la confessionnalité scolaire au Québec », dans Mackay (dir.), *Justice et paix scolaire*, p.27.

⁷ *Ibid.*, p.27.

les milieux à majorité protestante. De plus, il ne peut y avoir qu'une seule dissidence par paroisse, et ce privilège n'est accordé qu'aux catholiques ou aux protestants⁸.

La confessionnalité des écoles est aussi accentuée lorsque l'Église catholique obtient un rôle déterminant en éducation, notamment lors de la création du Conseil de l'instruction publique en 1856. À la base conçu comme une institution mixte, il est divisé en 1869 en deux comités, l'un catholique et l'autre protestant, auxquels on y rattache les écoles respectives. En 1875, le comité catholique est réformé de façon à ce qu'il soit composé de tous les évêques des diocèses catholiques de la province et d'un nombre égal de laïcs (au sens de catholiques ne faisant pas partie du clergé), consacrant ainsi le caractère religieux des écoles québécoises.

Pour Morel, la situation juridique du système scolaire est incohérente : en principe ouvertes, les écoles sont dirigées par un clergé alors que le clivage confessionnel est renforcé par le droit de dissidence. « Cette séparation étant réalisée dans les faits, on s'est mis à légiférer comme si toutes les écoles étaient de droit confessionnelles, alors qu'elles n'étaient en vérité que religieuses et chrétiennes »⁹. Il conclut qu'avec l'hétérogénéité croissante de la société québécoise, les protagonistes du débat sur l'éducation pourraient tenir compte des racines plus profondes du système scolaire, qui tendait originalement vers la neutralité¹⁰.

Cette interprétation de l'histoire de la laïcité dans l'éducation est innovatrice lorsque comparée à celles qui la précèdent. Pour Lionel Groulx, qui a abordé la question au début des années 1930, les tentatives de création d'écoles publiques au début du XIX^e siècle s'inscrivent dans une première volonté de l'État de soutenir la reconstruction d'un système d'éducation viable au Bas-Canada. Toutefois, cette

⁸ Paul Lacoste, « L'aspect juridique du problème de l'école non-confessionnelle », dans Mackay (dir.), *op.cit.*, p.64-65.

⁹ André Morel, *op. cit.*, p.32.

¹⁰ *Ibid.*, p.34.

volonté d'établir un régime laïque et public est plutôt redevable à un certain esprit du temps qu'à une tendance lourde, tel que le soutient Morel. Se basant sur l'idée que « le moyen le plus sûr de maintenir l'accord entre races et croyances [est] de mettre chacune chez soi », Groulx remarque favorablement que la loi de 1824 des écoles de fabrique va dans le sens de l'école confessionnelle¹¹. Les parlementaires bas-canadiens, influencés par « un naturalisme envahissant [...] qui supporte mal, surtout dans le domaine scolaire, la suprématie spirituelle de l'Église » rejettent cette voie, quelques années plus tard, avec la création des écoles de syndics publiques et laïques¹². Cette manière de concevoir les choses, répandue notamment en France et aux États-Unis est, selon Groulx, inspirée par un « libéralisme facile, outré, qui, sous prétexte d'accorder d'accommoder les droits de tous n'accommoder d'ordinaire les droits de personne »¹³.

Toutefois, après l'union des Canadas, l'enseignement obtient une large part d'autonomie face au pouvoir étatique, ce qui, selon Lionel Groulx, donne aux écoles l'opportunité de graduellement redevenir confessionnelles.

Le particularisme national venait de lui [le Bas-Canada] obtenir une large autonomie; le particularisme religieux saurait-il lui apporter le glorieux privilège de la confessionnalité? La neutralité ne saurait se justifier, en son cas, par le mélange des croyances. Sauf dans les villes et quelques rares localités, et sauf encore dans les cantons de l'est peuplés d'immigrants américains ou britanniques, la population du Bas-Canada présente, pour près de ses quatre cinquièmes, des groupements homogènes de foi catholique et de langue française. D'autre part, on s'en souvient, une détestable tradition pesait déjà sur la législation scolaire. L'école légalement neutre avait obtenu, avant 1840, les préférences par trop manifestes des parlementaires du Bas-Canada.¹⁴

¹¹ Lionel Groulx, *L'enseignement français au Canada*, Tome 1, 2^e éd., Montréal, Librairie Granger Frères, 1933, p.148.

¹² *Ibid.*, p.150.

¹³ *Ibid.*, p.148.

¹⁴ *Ibid.*, p.223.

L'analyse de Morel, différente par rapport à celle de Groulx, peut s'expliquer par la prise en compte du concept de pluralisme, qui intéresse grandement les intellectuels québécois au début des années 1960¹⁵. Pour Morel, la diversité croissante (voire irréversible) de la société québécoise fait qu'on ne peut plus considérer que les catholiques sont automatiquement francophones et les protestants tous anglophones. De même, les individus ne sont plus considérés comme étant tous croyants. Dans cette optique, l'école neutre et commune paraît plus nécessaire que « mettre chacun chez soi », comme le souhaitait Groulx.

La lecture de Morel de l'histoire de la confessionnalité du système scolaire se rapproche beaucoup plus des analyses contemporaines, comme celle de Jean-Pierre Charland. Celui-ci place aussi le début de la confessionnalité du système public avec la loi de 1841 qui, même si elle crée des écoles se voulant en théorie « communes », sont des écoles confessionnelles de fait. Puisque les maîtres sont libres de donner l'enseignement selon leurs propres convictions, l'enseignement est souvent confessionnel, au point que la loi permet aux minorités religieuses de déclarer leur dissidence et de créer leurs propres écoles. Par la suite, l'État abandonne peu à peu sa mainmise sur l'éducation sous les pressions de l'Église, avant de la reprendre en 1960.¹⁶

3.1.2.2 Comparaison avec d'autres modèles scolaires

En plus de l'histoire, le MLF cherche aussi à explorer la façon dont la question scolaire est a été abordée ailleurs. Trois modèles sont comparés par Dominique Lefebvre : la France, la Belgique et les Pays-Bas.

¹⁵ Voir chapitre II.

¹⁶ Jean-Pierre Charland, *Histoire de l'éducation au Québec : de l'ombre du clocher à l'économie du savoir*, Montréal, ERPI, 2005, pp.64-78.

La France, qui a un lourd passé de guerres religieuses, est identifiée comme le modèle de laïcité intégrale sur le plan scolaire. Le secteur public, obligatoire et gratuit, se veut totalement neutre et ouvert, ne faisant aucune référence à la religion. Des écoles confessionnelles sont permises, mais elles doivent être financées totalement par des intérêts privés.

La Belgique, de son côté, offre un modèle un peu plus tolérant envers l'enseignement confessionnel. Parallèlement à un secteur public et gratuit, des écoles libres (souvent confessionnelles) peuvent être créées, tout en étant en partie subventionnées par l'État.

Le dernier modèle scolaire donné en exemple est les Pays-Bas. Sur le plan confessionnel, le pays voit plusieurs religions se côtoyer dans un système qui fait place à des écoles publiques et privées. Les écoles les plus financées doivent respecter certains principes d'ouverture et de neutralité sur le plan religieux, tandis que les écoles privées sont beaucoup moins contraintes par la non-confessionnalité.

À la lumière de ces comparaisons, Lefebvre voit l'enjeu de la laïcité dans le réseau scolaire comme la conciliation à faire entre deux extrêmes. D'un côté, la laïcité stricte à travers un système public ne favorisant pas la dissension, comme le modèle français, crée sa part d'insatisfaits qui se font plus nombreux à mesure que la réalité sociale évolue. En ce sens, il émet implicitement des réserves sur la position qu'a prise *Liberté*, qui vante grandement les mérites du système français. De l'autre côté, l'État qui se décharge de ses responsabilités en matière d'éducation, en la confiant aux Églises, ne protège pas les droits des confessions minoritaires et des non-croyants, comme ce serait le cas au Québec du début des années 1960. L'équilibre pourrait se trouver par l'instauration d'un secteur public garantissant la neutralité, et par le soutien partiel du secteur privé déjà existant. De cette manière, l'État respecte

la liberté de conscience des citoyens tout en donnant les moyens de la faire valoir, en assurant une certaine équité sur le plan du financier¹⁷.

3.1.2.3 Critique de la pédagogie

Le MLF cherche aussi à examiner, en plus des structures scolaires, la qualité de l'enseignement donné dans les écoles québécoises. Cette analyse s'avère être une virulente critique de l'enseignement, puisqu'aucun conférencier n'a de bons mots pour le système actuel d'éducation primaire et secondaire.

Dans un premier temps, André Lussier, psychanalyste et professeur à l'Université de Montréal, se penche sur les effets de l'enseignement confessionnel sur l'enfant. Il soutient que, d'un point de vue psychologique, le cadre religieux des écoles n'aide pas l'élève à bien s'adapter à la société pluraliste. L'école laïque, au contraire, pourrait permettre une telle ouverture. Elle pourrait facilement convenir aux aspirations des chrétiens si elle «trouve son inspiration dans le culte de cet humanisme de base, si sa passion est de cultiver la joie de connaître, le respect des consciences, le culte de la compétence et la conquête de la gouverne de soi dans la liberté »¹⁸. Cet humanisme, défini par Théo Chentrier comme «une prise de conscience de notre Humanité, de nous-mêmes au sein de cette humanité », devrait être la principale valeur véhiculée par les écoles, d'autant plus qu'il est concevable autant par les croyants que les non-croyants¹⁹.

¹⁷ Dominique Lefebvre, « Étude comparative de quelques systèmes scolaires », dans Mackay (dir.), *op. cit.*, p.50.

¹⁸ André Lussier, « Notre école confessionnelle et l'enfant », dans Mackay (dir.), p.111.

¹⁹ Théo Chentrier, « Principes d'une pédagogie humaniste », dans Mackay (dir.), p.140.

3.1.2.4 La solution Lacoste

Le congrès donne aussi l'occasion au MLF d'élaborer en détail ses revendications dans le débat scolaire que connaît le Québec. Paul Lacoste, professeur de droit à l'Université de Montréal, est chargé d'élaborer un programme qu'on nommera plus tard la « solution Lacoste ». Contrairement à la position que le MLF s'est donnée dans sa constitution, Lacoste renonce à demander la création pure et simple d'un secteur scolaire laïque, parallèle en droit aux secteurs confessionnels déjà existant. Il veut éviter ainsi une guerre artificielle où la question scolaire pourrait devenir, comme elle l'a été ailleurs, « empoisonnée par l'incompréhension des uns ou l'agressivité des autres »²⁰. De plus, il dissocie sa solution de celle de membres plus radicaux (tels que certains collaborateurs de *Liberté*) qui revendiquent une laïcisation intégrale de l'éducation : « Certains laïcisants, consciemment ou non, donnent l'impression de soulever le problème d'une minorité française dans le but de provoquer éventuellement la laïcisation intégrale de l'école publique »²¹. Cette position, pour Lacoste, ne sert qu'à provoquer l'ire des conservateurs, et va à l'encontre de l'opinion de la majorité, qui désire toujours une école confessionnelle. Il choisit plutôt de proposer une adaptation concrète et rapidement réalisable des structures scolaires actuelles, dans l'objectif de « rendre justice à une minorité, sans léser la majorité »²².

La première proposition de Lacoste est d'accorder aux parents non-croyants un droit à la dissidence, autorisant ainsi la création de commissions scolaires neutres pour leurs enfants. Ce droit étant jusqu'alors réservé aux confessions chrétiennes,

²⁰ Paul Lacoste, *op. cit.*, p.51.

²¹ *Ibid.*, p.54.

²² *Ibid.*, p.51.

Lacoste voudrait que ceux qui ne se reconnaissent pas dans les écoles confessionnelles puissent l'obtenir.

Toutefois, cette dissidence soulève la question du financement des écoles neutres qu'elle permet de créer. Afin de remédier au problème, Lacoste propose de réformer la méthode de financement actuelle, qui subventionne les écoles selon la confession des parents. Le changement préconisé ferait absorber une partie des coûts des écoles neutres par la majorité confessionnelle, de manière à ce que les parents neutres n'aient pas à défrayer seuls les coûts des écoles non confessionnelles²³.

Du côté des structures du système d'éducation, Lacoste propose un remaniement du Conseil de l'instruction publique. Celui-ci serait divisé, dans un premier temps, selon la langue plutôt que selon la religion, afin d'éviter la multiplication des secteurs et l'éclatement de l'enseignement. Ensuite, pour chacun des deux comités, il y aurait une seconde division afin de traiter des questions religieuses ou morales. De cette manière, l'éducation resterait globalement divisée en deux, selon les deux langues majoritaires du Québec, tandis que les questions confessionnelles seraient traitées par des sous-comités reflétant les réalités propres à chacun de ces deux groupes. Ainsi, certaines minorités francophones ne voulant pas de l'éducation catholique pourraient avoir des écoles qui conviennent plus à leur conscience, sans aller dans des écoles protestantes anglophones.

Finalement, Lacoste propose que l'ensemble du système d'éducation soit pris en charge par l'État, avec la création d'un ministère de l'Éducation. L'ensemble des réformes proposées se ferait ainsi sous l'égide de cet organe étatique, qui posséderait les pouvoirs et la légitimité nécessaires pour instaurer une plus grande justice dans le domaine scolaire.

²³ *Ibid.*, p.68.

La solution Lacoste est acceptée par l'assemblée, et on se charge par la suite de rédiger un mémoire devant être déposé à la commission Parent. Le 17 février 1962, l'exécutif du MLF convoque un congrès spécial où l'on vote et amende le mémoire. Hormis quelques détails techniques à propos de la reconnaissance juridique de l'égalité des droits des neutres, les dirigeants reprennent essentiellement les recommandations de la solution Lacoste.

3.1.2.5 Réactions au projet scolaire

Le mémoire du MLF est présenté et défendu quelques mois plus tard, le 6 juin, par Jacques Mackay, Pierre Lebeuf, Maurice Blain et Paul Lacoste lors d'audiences publiques tenues à Montréal par la commission Parent. Selon un compte-rendu de cette rencontre fait par Claude Ryan dans les pages du *Devoir*, la présentation du MLF était « d'excellente qualité » et a été, dans l'ensemble, bien reçue par les commissionnaires. Toutefois, les idées présentées par le mouvement semblent éveiller les soupçons des observateurs. Ainsi, même si Ryan se dit en accord avec les principes généraux que défend le MLF, soit « l'impartialité de l'État et la justice scolaire », il émet quelques réserves sur les solutions concrètes proposées par le mouvement. Selon lui, les représentants du mouvement ont eu de la difficulté à apporter des précisions sur les détails des structures qu'ils veulent modifier, ce qui reflèterait « une pensée flottante qui, au fond, se cherche encore ». Il conclut que « malgré certaines formules flamboyantes dont il aime à parer ses interventions publiques, [le MLF] n'a pas de plan tout fait pour la réforme de notre système d'enseignement ».²⁴

Malgré ces critiques, la solution Lacoste est reçue de manière favorable dans des milieux qui auparavant pouvaient sembler réfractaires aux idées laïcistes. La revue

²⁴ *Le Devoir*, 8 juin 1962.

catholique *Maintenant*, qui est fondée en 1962, entend s'intéresser à la vie religieuse et spirituelle, tout en restant à l'affût des évolutions politiques et sociales qui transforment la vie du chrétien²⁵. Ainsi, dans les pages de cette revue, Louis O'Neil accueille la solution Lacoste avec un certain enthousiasme. Selon lui, la séparation de l'éducation selon la langue plutôt que selon la religion est un moyen efficace d'organiser l'éducation, tout en offrant un « avantage culturel » indéniable : « Respectueuse de la culture, une telle division du système d'enseignement est particulièrement conforme à la nature même de la société civile qui, en tant qu'entité naturelle, prend forme à partir de la réalité culturelle et linguistique comme un de ses caractères distinctifs fondamentaux »²⁶. Il ajoute que le défi des partisans de l'école neutre est d'en définir les normes, en évitant la création d'une école laïque à la française, selon lui trop hostile à la religion. De l'autre côté, O'Neil remarque que la nature du problème scolaire réside peut-être du côté des écoles confessionnelles elles-mêmes. Pour lui, les écoles confessionnelles devraient être plus ouvertes à la liberté des consciences, en respectant les croyances des élèves non catholiques, qui seraient ainsi moins réfractaires à fréquenter ces établissements : « En réalité, ce n'est peut-être pas la non-confessionnalité que réclament certains catholiques non pratiquants ou les agnostiques, c'est parfois simplement une confessionnalité plus accueillante, moins exhibitionniste »²⁷.

La solution Lacoste est accueillie favorablement par certains collaborateurs de *Maintenant*, mais il en va autrement du mouvement lui-même, qu'on soupçonne d'avoir un « agenda caché » : derrière une façade de défense de la liberté de conscience, il serait fondamentalement antireligieux. Denis Duval exprime bien ce soupçon envers le MLF, en citant quelques membres plus radicaux du MLF, comme

²⁵ « Un nouveau départ », *Maintenant*, vol. 1, no. 1, janvier 1962, p.2.

²⁶ Louis O'Neil, « Projet Lacoste : une solution? », *ibid.*, p.13.

²⁷ *Ibid.*, p.14.

Marcel Rioux, qui se sont prononcés en faveur d'une laïcisation intégrale de l'école²⁸. De plus, Duval ne manque pas de rappeler qu'un article de la constitution du mouvement souhaite voir la société parvenir, éventuellement, à la laïcité de l'ensemble des institutions publiques. Selon lui, le MLF gagnerait en crédibilité s'il parvenait à se dissocier de ses éléments sectaristes, ce qui permettrait une véritable coalition entre chrétiens et non-croyants.

3.1.3 Un fragile consensus autour d'une position modérée

À la lumière de ce qui a été dit dans sa première année d'existence, il est intéressant de constater que le MLF cherche toujours à se donner une image plus modérée. Sans doute pour répondre à leurs détracteurs, les divers conférenciers qui ont participé au congrès de novembre 1961 se sont appliqués à montrer que les solutions proposées par le mouvement ne sont ni nouvelles ni radicales, qu'elles visent surtout à corriger des injustices. À ceux, comme Gérard Filion, qui l'accusent de vouloir faire table rase du système scolaire, le MLF répond avec un projet scolaire qui, tout en proposant un changement important permettant la création d'écoles neutres, tente le plus possible de préserver certaines structures en place, notamment l'enseignement confessionnel dans une majorité d'écoles. Puisque la réalisation de ce projet scolaire a drainé l'ensemble de l'énergie déployée lors de sa première année d'existence, les attentes sont très élevées quant au succès de cette entreprise.

Âgé d'un an, le MLF est aussi une organisation encore en pleine expansion. En novembre 1961, elle reçoit un appui important lorsque le congrès de la Fédération des travailleurs du Québec (FTQ) adopte, de manière quasi unanime, une déclaration de principe en faveur de la création d'écoles neutres. S'inspirant de la « solution

²⁸ Denis Duval, « Le Mouvement laïque... incompris? », *Maintenant*, vol. 1, no.7-8, juillet-août 1962, p.245.

Lacoste », que Jacques Mackay est allé présenter au congrès, la FTQ contribue ainsi à donner de la crédibilité au mouvement dans la lutte scolaire.²⁹

3.2. 1962-63 : assauts sur d'autres fronts

3.2.1 Accalmie et expansion

Après le dépôt de son mémoire, le MLF reste généralement discret et travaille surtout sur des questions internes. En mai, le secrétaire du mouvement, Pierre Lebeuf, se rend à Amsterdam afin de participer à un congrès organisé par la Ligue internationale de l'enseignement, de l'éducation et de la culture populaire. À l'issue de cette rencontre, Lebeuf annonce la création de deux comités, l'un au Québec et l'autre en France, dans le but d'entretenir des relations entre les sympathisants de la laïcité des deux continents. Toutefois, le MLF n'adhère pas officiellement à la Ligue, par crainte d'être lié étroitement à un groupe pouvant être jugé trop radical. Cela ne l'empêche pas d'être dénoncé par Gérard Filion, qui consacre un éditorial sur l'évènement intitulé « Ne venez pas m'enfirouâper »³⁰. Pour lui, ce rapprochement avec des laïcistes de France ne fait que confirmer ses prédictions, à l'effet que le MLF ne servirait qu'à importer de vieilles querelles du XIX^e siècle : « la Ligue de l'enseignement, il convient sûrement de le noter, incarne en France ce qu'il y a de plus antireligieux, anticlérical, anticonfessionnel, ce qu'il y a de plus buté, têtu, obtus, étroit, mesquin »³¹. Il ajoute que « pour la Ligue de l'enseignement, la neutralité est un bien transcendant [qui] est valable partout, toujours et pour tous »³².

²⁹ *Le Devoir*, 27 novembre 1961.

³⁰ *Le Devoir*, 30 mai 1962.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

Après une période plus tranquille durant l'été, le reste de l'année 1962 voit le MLF consolider ses appuis. Le compte-rendu fait par l'exécutif lors du congrès annuel de novembre 1962 montre que le MLF a pris une expansion au courant de l'année. Selon les estimations faites lors du congrès, le mouvement accueille environ 1000 nouveaux membres. Cette expansion est notamment due à une plus grande publicisation du MLF, à l'aide d'un dépliant informatif distribué à plus de 10 000 exemplaires, et aussi avec la publication d'un bulletin informatif, *Nouvelles laïques*, dont six numéros ont été tirés à 3000 exemplaires chacun.³³

Le MLF s'étend aussi géographiquement, avec la création d'une section basée à Québec, et présidée par Marcel Trudel, professeur d'histoire à l'Université Laval. Celui-ci se présente comme le représentant d'un organe indépendant de l'exécutif montréalais, et entend suivre ses recherches sur la laïcité de manière autonome. Trudel, qui définit le MLF de Québec comme une branche plus conservatrice du mouvement laïque canadien, prétend concevoir la laïcité comme une opportunité de donner un soutien à son groupe ethnique, sans fonder son patriotisme sur la religion. Il entend de plus se pencher, à l'aide de collègues philosophes et juristes, sur l'évolution des relations entre Église et État.³⁴

Malgré ces signes de développement, la question du financement semble freiner quelque peu l'expansion du MLF. Le compte-rendu du congrès de novembre exprime plusieurs inquiétudes par rapport aux moyens limités qu'a le mouvement en 1962. Les dons de membres constituent la principale source de revenus, et le mouvement s'est même incorporé et a créé une fondation (la Fondation Louis-Joseph-Papineau) afin que les donateurs puissent déduire ces montants de leurs impôts. Cette initiative s'est toutefois avérée être un échec, à la suite du refus du gouvernement

³³ Compte-rendu du congrès de novembre 1962, disponible dans les archives du mouvement.

³⁴ Marcel Trudel, *Liberté*, vol.5, no.3, mai-juin 1963, p.207.

fédéral d'accorder la déductibilité à la fondation. De plus, l'exécutif du mouvement décide d'augmenter la cotisation annuelle afin d'augmenter ses revenus, mais il revient rapidement sur cette décision et la ramène à 1\$, afin de ne pas nuire à l'accroissement du nombre de membres. Le MLF a aussi tenté, durant l'année, de s'offrir un secrétariat permanent, mais il est dissout après quelques mois d'activités, étant jugé trop coûteux. De plus, on remarque que malgré l'intention annoncée de vouloir poursuivre la « tradition » de publier les études des congrès annuels sous forme de petit livre, le mouvement devra se résigner et la chose ne sera jamais refaite, faute de financement.³⁵

3.2.2 Ouverture de nouveaux dossiers

3.2.2.1 L'état civil

Le mouvement commence aussi à se pencher sur d'autres dossiers que la seule question des écoles neutres. Le congrès annuel, qui a lieu à Montréal les 16 et 17 novembre 1962, voit l'adoption de résolutions sur deux dossiers différents.

La première résolution est une prise de position dans l'« affaire Guérin », professeur à l'École normale Jacques-Cartier, qui a été renvoyé avec cinq collègues à la suite de pressions faites par le DIP. Soupçonnant ces renvois d'être un règlement de compte entre certains membres du DIP et les professeurs congédiés, le MLF réclame, en plus de la « réinstallation » des individus congédiés, une réforme de l'École normale Jacques-Cartier, ainsi qu'une réforme « radicale » du comité catholique du DIP et des institutions qui régissent l'enseignement secondaire³⁶.

³⁵ Compte-rendu du congrès de novembre 1962, disponible dans les archives du MLF.

³⁶ *La Presse*, 19 novembre 1962.

Cependant, l'adoption de cette résolution soulève des divisions au sein de membres du MLF, qui ont été rapportées dans les journaux. Certains membres, comme Jacques Godbout et André Morel, exigeaient au départ que le MLF réclame la démission en bloc des 22 évêques et des 22 laïcs du DIP. Cette proposition, plus radicale, est vertement critiquée par Maurice Blain qui souhaite une prise de position plus modérée, moins susceptible d'ameuter l'opinion publique³⁷. À la suite de vifs débats, les membres finissent par s'entendre sur la proposition modérée.

Outre cette résolution, le congrès se penche principalement sur le thème de l'état civil. Cette question est abordée par différents comités qui traitent des aspects théoriques, pratiques et juridiques de la question.

La question de l'état civil, telle que résumée par Marcel Trudel, soulève plusieurs problèmes à cause de la confusion qui existe entre fonctionnaire civil et ministre du culte. Cette confusion prend racine en Nouvelle-France, où l'État se lie à l'Église catholique, en refusant notamment les protestants dans la colonie. Après la conquête, les autorités britanniques, plus pour s'assurer de la loyauté des Canadiens français que pour reconnaître leur droit à la liberté religieuse, consacrent l'autorité de l'Église catholique. Ainsi, les naissances, les mariages et les décès étant confiés par l'État aux Églises, celles-ci tiennent leurs propres registres qui font office d'état civil.³⁸

Pour Trudel, cette manière de faire cadre de moins en moins avec la société pluraliste. Le mariage obligatoirement religieux ne tient pas compte des non-croyants, qui se voient dans l'obligation d'aller à l'étranger ou dans une autre province pour se marier civilement.

³⁷ *Le Devoir*, 19 novembre 1962.

³⁸ *La Presse*, 19 novembre 1962.

La question du divorce crée aussi des problèmes, puisque l'Église s'y objecte et que, par ailleurs, le divorce ne relève pas de la compétence provinciale. Un couple ne peut alors divorcer qu'en obtenant un bill privé du gouvernement fédéral moyennant des frais prohibitifs³⁹.

Cette incohérence de l'état civil, selon Trudel, crée une confusion entre l'État et l'Église, qui ne cadre pas avec une société de plus en plus pluraliste. Afin de pallier ces problèmes, il plaide pour l'institution d'un état civil laïque, ce qui permettrait à l'État d'accorder les mêmes services pour l'ensemble de ses citoyens, et aux Églises de mieux se consacrer à leurs tâches spirituelles.⁴⁰

C'est d'ailleurs cette position que prend le MLF, en adoptant une résolution réclamant le « départage entre le fonctionnaire civil et le ministre du culte », ainsi que la création de tribunaux de divorce dans la province de Québec. Un second différend survient entre, d'une part, Maurice Blain et, de l'autre côté, Gilles Duguay et les membres de l'exécutif du mouvement. Le premier, inquiet de voir la résolution du MLF être « taillée en pièces » par des juristes, demande la création de comités chargés d'approfondir la question afin de prendre une position réfléchie et défendable. Les seconds (dont Jacques Mackay, Jacques Godbout et André Morel) s'opposent à cette idée en soutenant qu'il ne faut pas confondre « prise de position » et « étude détaillée » de la question. La proposition de Blain est par la suite rejetée.⁴¹

Il est à noter qu'avec environ 75 participants, le congrès n'attire pas autant de membres que le précédent sur la question scolaire, ou encore lors de la fondation du

³⁹ Gaëtan Rochon, *Le Mouvement laïque de langue française (MLF) et la question scolaire: 1961-1969*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 1971, p.46.

⁴⁰ *La Presse*, 19 novembre 1962.

⁴¹ *Le Devoir*, 19 novembre 1962.

mouvement⁴². Toutefois, comme le remarque Jean Lebas, secrétaire du MLF section Québec, les journées d'étude ne sont pas ponctuées par des interventions extrémistes, « voltairiens et intégristes s'étant abstenus d'y participer »⁴³. Il interprète ce fait comme un signe de maturité. Toutefois, les comptes-rendus faits par les journalistes relèvent plusieurs divisions qui l'ont animé, entre modérés et radicaux.

3.2.2.2 Campagne pour la nationalisation des collèges classiques

Le 23 janvier 1963, l'exécutif du MLF réagit à une demande de la fédération des collèges classiques, qui souhaite une augmentation du financement de ces institutions privées, en réfutant ces demandes et en soulevant l'idée de nationaliser ces institutions⁴⁴. Les collèges classiques, qui représentent alors le meilleur moyen d'accéder à l'université, sont des institutions privées de plus en plus dépendantes du financement de l'État. Puisque qu'ils ne sont pas accessibles à l'ensemble de la population, une proposition est faite par l'exécutif afin de démocratiser cette section de l'enseignement secondaire⁴⁵. Cependant, cette position, qui n'est pas conforme à celle que le MLF s'est donnée sur la question scolaire, est vertement critiquée autant de l'intérieur que de l'extérieur du mouvement.

Gérard Pelletier, rédacteur en chef de *La Presse*, recommande au MLF de repenser sa déclaration, qui implique de « supprimer d'un trait de plume deux siècles de tradition culturelle, y compris une chose que la grande majorité des États occidentaux

⁴² *Ibid.*

⁴³ Bulletin du MLF section Québec, à propos du congrès annuel du MLF à Montréal.

⁴⁴ *Le Devoir*, 23 janvier 1963.

⁴⁵ Rochon, *op. cit.*, p.83.

respecte et subventionne : un secteur privé de l'enseignement »⁴⁶. Par la suite, l'Association des professeurs laïques de l'enseignement classique dénonce la déclaration du MLF qui, selon eux, contredit les demandes faites jusqu'alors par le mouvement : « comment se fait-il que l'on revendique, à grands cris, pour certains individus et certains groupes, des droits et des privilèges et que, d'autre part, l'on veuille les refuser à d'autres? »⁴⁷

Cette déclaration a aussi des répercussions au sein du comité consultatif du mouvement. Maurice Blain y voit une incohérence flagrante avec la position adoptée officiellement par le mouvement lors du congrès de novembre 1961. Pour lui, cette proposition, en plus d'être irréaliste à court terme, ne respecte pas le pluralisme des idées dont le MLF se fait lui-même défenseur. Il remarque que la solution Lacoste, qui est sensée être la position officielle du mouvement, recommande la création d'un secteur secondaire laïque et public, mais ne parle pas d'y intégrer le secteur privé et confessionnel existant⁴⁸. En réaction à cette prise de position, Blain annonce sa démission du comité consultatif, mais entend tout de même rester membre du MLF⁴⁹.

De son côté, Paul Lacoste écrit une lettre dans laquelle il dissocie la solution Lacoste de la prise de position faite par l'exécutif du mouvement. Finalement, Bertrand Rioux annonce son retrait pur et simple du comité consultatif et du MLF. Cette dispute avec le comité consultatif rompt définitivement les relations avec l'exécutif, qui officialisera sa dissolution lors de son congrès annuel, à la fin de l'année⁵⁰.

⁴⁶ *La Presse*, 26 janvier 1963.

⁴⁷ *Le Devoir*, 2 février 1963.

⁴⁸ *Le Devoir*, 18 février 1963.

⁴⁹ Rochon, *op. cit.*, p.82.

⁵⁰ *Ibid.*, p.29.

Devant la levée de boucliers suscitée par son communiqué, le MLF organise une journée d'étude sur le statut des collèges classiques au Québec, le 16 mars 1963, durant laquelle il tentera de clarifier sa position. À l'issue de cette rencontre, les membres en présence cautionnent la position de l'exécutif, en votant majoritairement en faveur de la « nationalisation » des collèges classiques. On prend soin toutefois de spécifier que par nationalisation, on entend que les collèges qui acceptent des fonds publics seraient intégrés aux commissions scolaires existantes, et ne seraient pas contrôlés directement et uniquement par l'État. Les membres se prononcent aussi contre une solution alternative, proposée par Paul Lacoste, voulant généraliser une formule semi-publique déjà en cours au collège Saint-Paul. Cette proposition demandait que les collèges classiques soient transformés en sociétés dirigées à la fois par les parents, les professeurs, l'Église et l'État. Selon Lacoste, cette formule serait plus facilement réalisable et parviendrait sensiblement aux mêmes résultats que la proposition de nationalisation. Après le rejet de sa proposition, Lacoste se dit contrarié par une attitude largement répandue au sein du mouvement, qui préférerait les solutions radicales, tout en faisant des procès d'intention à ceux qui préconisent des positions intermédiaires et conciliantes.⁵¹

3.2.3 Difficulté de trouver un consensus en dehors du projet scolaire

Si le MLF réussit à prendre de l'expansion lors de ses deux premières années d'existence, force est de constater que ce développement est surtout redevable à l'engouement que suscite la réforme scolaire et la création de la commission Parent. En dehors de sa proposition scolaire, le MLF n'attire pas les foules. Le deuxième congrès annuel, dédié à la question de l'état civil, n'a pas eu le retentissement du

⁵¹ *Le Devoir*, 18 mars 1963.

précédent, tandis que la prise de position sur les collèges classiques a créé une importante controverse en son sein-même. Le concept de laïcité étant de nature abstraite, les acteurs du MLF réalisent que son application concrète implique des prises de position pouvant ne pas faire l'unanimité au sein même de ses partisans. Toutefois, le mouvement doit rapidement se rallier à son projet d'écoles neutres, lorsque la réforme de l'éducation revient à l'avant-scène alors que la commission Parent dépose la première tranche de son rapport.

3.3 Retour sur la question scolaire

3.3.1 La bataille du bill 60

En avril, le débat scolaire reprend de plus belle, lors du dépôt de la première tranche du rapport Parent. Ce premier tome traite des structures supérieures de la réforme à effectuer dans le système d'éducation.

À première vue, les recommandations faites par les commissaires semblent pointer dans le même sens que les demandes du MLF. On propose, afin de chapeauter l'ensemble du système scolaire, de remplacer le DIP par un ministère de l'Éducation, confirmant ainsi l'État comme autorité suprême en cette matière. Cette recommandation est une victoire pour le MLF, dont les interventions étaient en faveur d'une plus grande mainmise de l'État dans l'éducation. Toutefois, plusieurs aspects du rapport viennent nuancer cette laïcisation qui accompagne la création du Ministère de l'Éducation. On confère à ce dernier un caractère confessionnel en recommandant une profession de foi catholique ou protestante pour certains postes de fonctionnaires, tels que les sous-ministres. De plus, le ministère serait secondé par un Conseil supérieur de l'Éducation, organe consultatif composé de deux comités, l'un catholique et l'autre protestant. Sur ces points, les commissaires ont préféré garder

une partie du système actuel en place, en divisant ce conseil selon la confession plutôt que selon langue, comme le demandait le MLF.

De manière générale, les recommandations des commissaires garantissent la confessionnalité de l'éducation publique au Québec. Cette garantie n'est cependant pas une défaite pour le MLF, puisque que celui-ci ne réclamait pas la laïcisation intégrale du système scolaire. Étant donné que cette première tranche du rapport n'aborde pas les structures inférieures du système scolaire, on n'est pas encore en mesure de savoir si les commissionnaires vont recommander l'établissement d'écoles neutres, tel que réclamé par le mouvement. De plus, la création du ministère de l'Éducation, en mettant l'État à la tête de l'éducation, ouvre la porte à une éventuelle déconfessionnalisation de l'éducation. Certains passages du rapport indiquent que le système d'éducation permettra la confessionnalité des écoles tant et aussi longtemps que la majorité de la population le désirera : « on oublie qu'on ne pourra jamais laïciser l'école, dans un régime vraiment démocratique, tant que la majorité n'en aura pas décidé ainsi ; les barrières juridiques qu'on pourrait ériger contre la laïcisation finiraient par céder devant la volonté d'une majorité »⁵².

Le gouvernement libéral donne suite aux recommandations faites par la première tranche du rapport Parent en déposant, le 26 juin, un projet de loi visant à créer le ministère de l'Éducation et le Conseil supérieur de l'Éducation. Ce projet de loi, appelé « bill 60 », fait l'objet d'un intense débat pendant plusieurs mois, jusqu'à l'adoption de sa version modifiée, en février 1964. Différents groupes de la société québécoise tenteront alors de convaincre le gouvernement d'amender le projet de loi en fonction de leurs intérêts.

⁵² Alphonse-Marie Parent, *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec*, tome I, Québec, Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1963, paragraphe 127.

Lors de ce débat, le MLF intervient à maintes reprises, en appuyant les objectifs généraux du projet de loi, tout en revendiquant fermement certains amendements en faveur d'une plus grande laïcité. L'une des premières critiques est faite par le secrétaire du mouvement, Pierre Lebeuf, qui s'insurge de fait que la commission ne recommande pas de séparer l'éducation selon la langue plutôt que selon la religion : « tôt ou tard, il faudra bien que l'on reconnaisse que nous sommes français avant d'être religieux »⁵³. Il reconnaît, du même coup, que la question des écoles neutres sera traitée plus tard par les commissionnaires et que le MLF pourrait bien changer sa stratégie si ses demandes ne sont pas entendues : « il est certain que cette information ultérieure influencera grandement l'orientation du MLF ».⁵⁴

En août 1963, le MLF fait officiellement part de ses revendications en envoyant une lettre au premier ministre Lesage, ainsi qu'au ministre de la Jeunesse, Paul Gérin-Lajoie. Dans ce communiqué, le mouvement déplore que le bill 60 « consacre la confusion des pouvoirs religieux et civils qui depuis si longtemps empoisonne chez nous aussi bien le climat de la liberté de conscience que les valeurs religieuses elles-mêmes »⁵⁵. Afin de garantir une plus grande neutralité, il demande que des ajustements soient apportés au projet de loi pour respecter la solution Lacoste.

Dans un premier temps, il recommande la suppression des postes de sous-ministres qui exigent une profession de foi catholique ou protestante, afin que le ministère de l'Éducation n'ait aucune connotation confessionnelle.⁵⁶

De plus, il souhaite que le Conseil supérieur de l'Éducation soit composé de membres choisis indépendamment de leur appartenance à une foi quelconque,

⁵³ Pierre Lebeuf, « Le Mouvement laïque: deux ans après », *Liberté*, vol.5 no.3, mai-juin 1963, p.182.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Le Devoir*, 17 août 1963.

⁵⁶ *Ibid.*

permettant ainsi la nomination de membres autres que catholiques ou protestants. Il suggère aussi la création d'un comité non confessionnel, qui s'ajouterait aux deux autres comités confessionnels.⁵⁷

Le MLF, réitérant ainsi l'annonce faite par Pierre Lebeuf, annonce du même coup que le mouvement pourrait abandonner ses positions plus modérées et donner une place plus importante à ses éléments radicaux si ses demandes ne sont pas écoutées. Cette déclaration, qui dévoile un certain malaise chez l'exécutif du MLF, s'adresse en réalité plus aux membres du MLF qu'au gouvernement. Les tenants d'une réforme modérée étant probablement satisfaits des premières recommandations du rapport Parent, le mouvement veut poursuivre ses revendications en faveur d'une laïcisation plus poussée de l'éducation, tout en attendant la prochaine tranche du rapport.

Le MLF a cependant l'occasion de revenir sur la scène publique lorsque l'Assemblée des évêques intervient publiquement dans le débat, le 29 août, en demandant au gouvernement d'apporter des changements au bill 60. Cette intervention est vertement critiquée par le MLF qui y voit une tentative d'incursion du religieux dans les affaires publiques. Contredisant deux ministres libéraux, Paul Gérin-Lajoie et René Lévesque, qui affirment que les propositions de la hiérarchie catholique ne divergent pas du bill initial, le MLF soutient pour sa part que cette intervention est en « contradiction flagrante » avec l'esprit du rapport Parent⁵⁸.

Le 14 janvier 1964, le gouvernement dépose un second projet de loi, qui prend en considération les recommandations faites par les multiples groupes et organismes ayant soumis des propositions d'amendement. Somme toute, le second bill 60 reprend sensiblement celui de juin 1963 : « en déposant le document, le premier ministre déclara avec raison que le nouveau bill reproduisait l'essentiel du projet

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Le Devoir*, 25 septembre 1963.

initial. [...] Le second bill 60 [...] manifestait la primauté de l'influence gouvernementale dans l'étape finale du processus tout comme ailleurs dans les étapes antérieures »⁵⁹. Donc, malgré l'énergie considérable déployée par l'Assemblée des évêques pour garantir la confessionnalité du système scolaire, le gouvernement ne plie pas devant les pressions. Il rassure la hiérarchie catholique sur la confessionnalité de l'enseignement (ce qui peut paraître comme une concession de sa part), mais cette position demeure dans l'esprit des recommandations du rapport Parent, qui lui aussi reconnaissait la nécessité d'une telle garantie.

Le MLF, de son côté, réagit prudemment à ce nouveau bill en faisant publier un nouveau communiqué, dans lequel il dit se réjouir de certaines modifications apportées à la loi. Ainsi, il accueille favorablement le renforcement de l'autorité du ministère de l'Éducation, par la déconfessionnalisation des fonctions de sous-ministres associés, des présidents et secrétaires des comités du Conseil supérieur de l'éducation. Toutefois, il déplore l'absence « de toute disposition explicite sur le statut de l'école publique non confessionnelle », et il proteste « contre le silence de la démission de l'État devant des revendications de stricte justice scolaire ».⁶⁰

Somme toute, le MLF se retrouve, à l'issue de la bataille du bill 60, dans une position difficile. Si, de manière générale, certaines de ses revendications ont été entendues, sa raison d'être principale, l'établissement d'écoles neutres, n'est pas encore réglée. Dans cette optique, ses demandes modérées ne sont qu'en partie entendues. Par surcroît, son objectif général (l'établissement de la laïcité dans l'ensemble des institutions publiques), ne semble pas accessible à court terme, étant donné que le bill 60 préserve le statut confessionnel de l'éducation publique. Le malaise est bien exprimé par Maurice Blain qui, à l'automne de 1963, avait déjà pris ses distances face à l'exécutif du MLF :

⁵⁹ Léon Dion, *Le bill 60 et la société québécoise*, Montréal, Éditions HMH, 1967, p.105.

⁶⁰ *Le Devoir*, 25 janvier 1964.

Aujourd'hui, il faut le craindre, les jeux paraissent sur le point d'être faits. Entre d'une part, l'Assemblée épiscopale qui, même consciente d'un renouveau démocratique, s'est efforcée d'enfermer l'enseignement public dans une citadelle de garanties confessionnelles qui, en fait comme en droit, vont perpétuer l'Église comme puissance politique et arbitre de la vie culturelle de la nation; et l'État, d'autre part, qui par pusillanimité a consenti à une démission de sa souveraineté dont la démocratie scolaire d'abord, et sa liberté de gouvernement ensuite n'ont pas fini de payer le prix.⁶¹

En écoutant les demandes de l'Église qui veut garantir l'éducation confessionnelle, l'État risque de compromettre l'essence de la réforme qu'il a entreprise. Blain plaide pour un renforcement de la souveraineté de l'État par rapport à l'Église, sans rien céder sur le principe de laïcité de ses organismes supérieurs. Une trop grande garantie de confessionnalité pourrait, en plus d'être contradictoire au principe de laïcité, compromettre l'établissement d'un régime scolaire ouvert aux éventuels changements sociologiques.

3.3.2 La seconde tranche du rapport Parent

La suite tant attendue du rapport Parent est déposée en décembre 1964. Traitant des structures pédagogiques du système scolaire, le rapport propose notamment l'intégration de tous les niveaux d'enseignement au ministère de l'Éducation. On parle notamment d'un secteur préuniversitaire public, offrant une formation à la fois générale et spécialisée. Ceci constitue un début de victoire pour le MLF qui, l'année précédente, réclamait la nationalisation des collèges classiques afin de rendre plus démocratique l'accès à l'université.

Sur le plan religieux, les commissaires jugent bon de dissocier la morale de la religion. Pour eux, l'éducation doit servir notamment à inculquer une morale positive et humaniste chez l'enfant, ce qui est aussi conforme à la position du MLF. Le

⁶¹ Maurice Blain, « Réflexions sur la démocratie scolaire », *Cité libre*, no.61, p.7.

rapport soutient aussi que cette éducation humaniste peut être complétée par l'apprentissage d'une religion, catholique pour la majorité francophone. On se permet cependant de spécifier que la proportion du temps de cours consacré à l'apprentissage de la religion devrait être d'environ deux heures par semaine⁶². De plus, quant à la place que la religion devrait occuper dans l'éducation, on évoque une « pédagogie » religieuse, fortement inspirée par le personnalisme :

L'acte religieux étant l'acte de la plus éminente liberté et l'attitude religieuse se fondant elle-même sur la liberté humaine, la pédagogie de la religion s'efforcera d'obtenir de l'enfant une adhésion vraiment personnelle, intérieure et libre à ce qui constitue *l'essentiel de la religion*. À cette fin, non seulement devra-t-on renouveler entièrement l'instruction religieuse, comme on a déjà entrepris de le faire, pour qu'elle offre à l'enfant la *synthèse d'un christianisme vivant, plutôt qu'un ensemble de notions théologiques abstraites*, mais on devra aussi, nous semble-t-il, cesser d'appuyer cet enseignement, comme on l'a fait longtemps dans trop d'établissements catholiques, sur la participation obligatoire et régulière des élèves aux cérémonies du culte et à de nombreux exercices religieux.⁶³

Désormais, l'éducation religieuse proprement dite est confinée à certaines plages horaires, consacrées à « l'essentiel de la religion », plutôt que de jouer un rôle englobant dans l'éducation de l'enfant.

De plus, les commissaires viennent nuancer le caractère proprement catholique de l'éducation, en évoquant le souhait que la pratique du culte se fasse de manière participative :

Une initiation au culte public de l'Église est certes nécessaire, initiation qui revient inévitablement à l'action conjointe des parents et des catéchistes plutôt qu'à la décision du jeune enfant. Cette éducation doit cependant avoir pour terme une activité spontanée de l'enfant, qui désire participer au culte. Aussi faut-il se soucier d'éveiller l'intérêt et de stimuler ce désir, plutôt que de compromettre l'enseignement religieux par une obligation trop contraignante de participer à des

⁶² Alphonse-Marie Parent, *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec*, tome III, Québec, Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1964, recommandation 309.

⁶³ *Ibid.*, paragraphe 1000.

cérémonies religieuses surrogatoires. Il y a là aussi une question d'âge ; à mesure que l'enfant grandit, on doit compter davantage avec sa liberté et son autonomie.⁶⁴

Cette autonomie que l'on souhaite promouvoir peut aussi accorder, à ceux qui ne souhaitent pas être initiés à la pratique religieuse, le droit de s'en soustraire :

S'il importe de respecter, dans toute la mesure du possible, la liberté de l'enfant dans la façon de l'instruire de sa propre religion, il importe encore plus que l'enseignement d'une religion particulière, même s'il est fait dans le meilleur esprit, ne puisse être imposé à des enfants d'une autre croyance religieuse ou auxquels leurs parents auraient choisi de n'en donner aucune. Nous traiterons dans un autre volume de notre rapport, au sujet de la confessionnalité de notre système scolaire, de *la nécessité de reconnaître clairement aux parents le droit de faire dispenser leurs enfants de l'instruction religieuse.*⁶⁵

Ce passage, le plus pertinent de toute cette tranche du rapport Parent en matière de confessionnalité des écoles, ne fait toutefois pas de recommandation immédiate sur la question des écoles neutres. Il constitue cependant une avancée quant au droit des neutres de ne pas recevoir d'éducation confessionnelle. De cette manière, les membres de la commission Parent reconnaissent officiellement la liberté de conscience que le MLF réclame depuis sa création.

Ces déclarations sont considérées comme une demi-victoire par les dirigeants du MLF, qui déplorent que les commissaires repoussent une fois de plus le problème des écoles neutres, en affirmant vouloir préciser la question dans un tome ultérieur. Pour donner suite à cette tranche du rapport, le MLF convoque une conférence de presse le 15 décembre 1964, afin de rendre public ses réactions. Même si l'exécutif du MLF se réjouit du « respect de l'intelligence créatrice » dont font part les commissaires avec cette deuxième tranche de leur rapport, il déplore que celle-ci ne puisse complètement être mise à l'œuvre puisque l'on « maintient le monopole de l'enseignement

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

confessionnel, sans lui imposer la concurrence d'un secteur neutre »⁶⁶. Ainsi, Jacques Mackay interprète la déclaration sur le droit des parents à dispenser leurs enfants de l'instruction religieuse comme une intention d'intégrer les neutres au réseau confessionnel. Cette solution n'est pas considérée comme la plus adéquate : le MLF voudrait que les neutres puissent obtenir leurs propres écoles. Toutefois, advenant que ces derniers soient intégrés à l'école confessionnelle, comme semble le sous-entendre le rapport Parent, Mackay indique que cette option pourrait engendrer une lutte scolaire⁶⁷.

3.4 Conclusion

Après le dépôt de la seconde tranche du rapport Parent, le MLF envisage de plus en plus de repenser sa stratégie scolaire. De toute évidence, la position qui a abouti à la solution Lacoste n'a pas été totalement retenue ni par la commission d'enquête, ni par le gouvernement. La réforme a permis l'étatisation de l'enseignement, ce qui est conforme à l'idée de laïcité prônée par le MLF. Toutefois, pour l'exécutif du mouvement, en reconnaissant le droit de la majorité d'avoir des écoles qui correspondent à sa confession (la liberté de conscience), la réforme aurait dû permettre l'établissement d'écoles neutres. Mais, près de quatre ans après la fondation du mouvement, il n'existe aucune école qui respecte ce droit des neutres d'avoir des établissements scolaires publics et laïques, ce qui est l'objectif premier du MLF.

À la lumière de la seule information donnée à cet effet dans la deuxième tranche du rapport Parent, la laïcisation semble vouloir se faire à l'intérieur même du système confessionnel. En séparant l'éducation morale de l'éducation religieuse, tout en

⁶⁶ *Le Devoir*, 16 décembre 1964.

⁶⁷ *Ibid.*

permettant aux parents de soustraire leurs enfants à cette dernière, les dernières recommandations des commissaires ouvrent la porte à un système d'éducation plus intégré, au lieu d'un système divisé. Cette ouverture ne semble pas, pour l'instant, être envisagée par les membres du MLF pour élaborer un nouveau projet scolaire.

De plus, en son sein même, le MLF commence à se remettre en question et à se diviser. Après avoir atteint un sommet lors de la bataille du bill 60, avec environ 3000 membres, l'adhésion au mouvement se met à diminuer. Le consensus autour de son premier projet scolaire qui caractérisait ses premières années d'existence commence à s'effriter.

CHAPITRE IV

RADICALISATION ET DÉCLIN DU MLF

Après le dépôt de la seconde tranche du rapport Parent, le MLF se retrouve dans une situation difficile. Ceux qui souhaitent toujours l'instauration d'un secteur scolaire complètement neutre et totalement indépendant des autres secteurs confessionnels réalisent que cette option ne semble pas progresser. Le MLF décide alors de ne plus attendre et il entreprend lui-même la création d'une commission scolaire neutre dans la région de Montréal.

D'un autre côté, les partisans d'une laïcisation plus intégrale souhaitent, étant donné que la position modérée leur semble de moins en moins tenable, voir le MLF changer de stratégie. Jusqu'ici, le MLF s'est contenté de formuler la laïcité dans une optique de respect des droits de certaines minorités. Pour ces membres, le concept de laïcité peut être poussé plus loin et vers d'autres horizons. Ainsi, le MLF doit devenir le promoteur d'une laïcité plus complète dans l'ensemble de la société. Le mouvement devient plus radical, voire parfois antireligieux.

4.1. Question scolaire : la poursuite de l'objectif principal

4.1.1 La création d'une commission scolaire neutre

Après l'élaboration de son projet scolaire, le MLF attend longuement une décision de la commission Parent et du gouvernement qui donnerait le feu vert à l'établissement d'écoles neutres. Toutefois, à la fin de 1964, soit près de deux ans

après le dépôt de son mémoire, le MLF attend toujours cette autorisation. Ainsi, lors d'une conférence de presse tenue le 15 décembre 1964, le MLF annonce son intention de procéder lui-même à la création d'une commission scolaire neutre.

Cette initiative est motivée par la décision de la commission Parent, dans sa deuxième tranche, de repousser sa décision sur la création d'un secteur laïque. Les dirigeants du MLF, pour leur part, décident de ne pas attendre cette décision, soutenant que, dans la seule région de Montréal, une quantité non négligeable de parents (représentant plus de 3000 enfants) seraient intéressés par ces écoles¹. Les dirigeants du mouvement souhaitent ainsi forcer la main des commissaires et du gouvernement, afin d'être en mesure de créer ces écoles à temps pour la rentrée de l'automne de 1965. Même s'ils reconnaissent l'illégalité de cette démarche (il ne peut encore exister, selon leur interprétation des choses, que des commissions catholiques ou protestantes), Jacques Mackay et Jacques Godbout ne veulent pas pour autant que ces écoles deviennent privées. Selon Godbout, « la régionale laïque sera publique et illégale »². Ils ne précisent toutefois pas de quelle manière le mouvement compte s'y prendre pour faire reconnaître ces écoles par le ministère de l'Éducation.

Le 23 janvier 1965, le MLF organise une assemblée à Montréal pour procéder à l'élection des dirigeants de la commission scolaire. Pour donner à cette élection un caractère le plus démocratique possible, on publie plusieurs communiqués dans les journaux lors des semaines qui précèdent l'assemblée, invitant les parents intéressés (et non seulement les membres du MLF) à y participer. Ainsi, environ 800 personnes se réunissent afin d'élire sept commissaires, chacun pour un mandat d'un an³. Dans ce contexte sont élus : Françoise Loranger-Michaud, écrivain; Guy Beaugrand-Champagne, conseiller en organisation communautaire; Pierre Binder, marchand;

¹ *Le Devoir*, 16 décembre 1964.

² *Ibid.*

³ *Le Devoir*, 23 janvier 1965.

Pierre Harvey, économiste; Paul Tourigny, ingénieur conseil; Jean Lebas, ingénieur de marine ainsi que Ghislaine Godbout. Cette élection donne aussi l'occasion aux participants de déterminer les objectifs principaux de la commission scolaire neutre, qui sont :

- inspirer un programme de législation qui garantisse la mise sur pied sans délai d'un secteur public d'écoles neutres dans la région de Montréal.
- agir comme négociateur auprès du ministère de l'Éducation afin d'obtenir la reconnaissance légale de la commission.
- réclamer les pouvoirs, obligations et droits équivalents à ceux déjà accordés aux commissions scolaires existantes dans les domaines financier, administratif et pédagogique.

Afin de donner une plus grande crédibilité à cette entreprise, le MLF indique qu'il compte environ 80 professeurs parmi ses membres, ce qui permettrait à la commission scolaire neutre d'y puiser ses enseignants⁴.

L'assemblée s'avère aussi être un coup d'éclat du MLF, qui réussit à attirer certaines personnes qui semblaient s'éloigner du mouvement lors des dernières années. Ainsi, les journaux rapportent que des membres des communautés juives et protestantes de langue française ont participé à l'élection.

Toutefois, même si le MLF se targue d'avoir créé une commission scolaire neutre, la tâche à effectuer pour qu'elle en soit vraiment une est grande. En janvier 1965, celle-ci n'existe que virtuellement, puisqu'elle n'obtient aucune reconnaissance légale. De plus, malgré les efforts pour dissocier la commission du mouvement qui l'a enfantée, elle reste proche du MLF, avec qui elle partage une bonne partie de ses membres. Dans cette optique, la commission scolaire neutre est plutôt un sous-

⁴ *La Presse*, 23 janvier 1965.

groupe de pression visant à l'établissement d'écoles neutres qu'une véritable commission scolaire.

Après cette élection, la commission scolaire neutre consacre ses énergies à étudier en profondeur la faisabilité de son projet. Les commissaires se nomment comme président Guy Beaugrand-Champagne, conseiller en organisation communautaire, et qui doit superviser les pressions et les négociations permettant la création d'écoles neutres. Toutefois, tout indique que la commission reste absente de la scène publique, préférant examiner privément les aspects politiques, juridiques et financiers de la question. Durant cette période, elle n'émet aucun communiqué de presse, ne produit pas de travaux ou d'études qui auraient été dévoilés par la suite. Ce faisant, la longueur de ses travaux repousse la date d'ouverture d'écoles neutres, prévue initialement à l'automne de 1965.

4.1.2. Premier constat d'échec

Ce n'est qu'en décembre que la commission scolaire neutre redonne signe de vie, par une conférence de presse visant à faire le point sur l'état de son projet. Pierre Harvey, porte-parole de l'organisation pour cette conférence, reconnaît alors que cette dernière se retrouve dans un cul-de-sac juridique, les lois actuelles ne permettant pas la création de telles écoles et le gouvernement refusant de s'engager concrètement dans ce dossier. Parmi les divers moyens imaginés pour faire pression, les commissaires ont songé à demander une dissidence neutre, ce qui n'est pas possible juridiquement parce que la loi ne permet qu'une dissidence catholique ou protestante. Justifiant ce constat d'échec, la commission scolaire indique qu'elle a pensé faire un recensement des parents intéressés par l'école neutre, ce qui est considéré trop coûteux, en plus de nécessiter la collaboration des commissions scolaires confessionnelles, qui sont d'ordinaire réfractaires à collaborer avec un organisme promouvant la laïcité. Les commissaires indiquent qu'« actuellement, il n'est même

pas possible de poser des hypothèses de travail valables en vue de la création éventuelle d'un réseau d'écoles publiques non confessionnelles dans la région de Montréal »⁵. Ils annoncent ainsi qu'ils entendent rester en poste, mais attendront les prochaines recommandations de la commission Parent (qui est censé traiter de ce dossier) ainsi que de la commission Bélanger (sur la fiscalité) pour faire une véritable tentative d'établissement d'écoles neutres.⁶

À la suite de ce constat d'échec, le MLF se positionne lui aussi sur la question, tout en cherchant à en expliquer les causes. Jacques Mackay et Pierre Lebeuf blâment surtout le gouvernement, qui n'a pas donné suite à la seule position prise dans le dernier tome du rapport Parent, dans lequel on reconnaît le droit de l'individu de recevoir un enseignement qui correspond à ses croyances. Ils accusent aussi le gouvernement Lesage de s'être servi de la commission Parent afin de ne pas avoir à se prononcer sur les revendications modérées du MLF. Sur cette question, le MLF aurait souhaité que Québec fasse une législation spéciale, sans attendre d'autres recommandations de la commission Parent, dans le but de permettre la création d'écoles neutres, telle qu'elle l'avait fait en regroupant les commissions scolaires en 55 grandes commissions (l'opération 55).

Le MLF reproche à la commission Parent d'avoir trop longtemps attendu avant de se prononcer sur la question des écoles neutres, afin de ne pas « faire peur aux réactionnaires et aux esprits attardés ». L'attitude de la commission Parent et du gouvernement, selon M. Lebeuf, laisse croire que leurs représentants prennent la question des écoles neutres à la légère et qu'au lieu de chercher à résoudre le problème, ils préfèrent « noyer le poisson »⁷. Le MLF impute aussi aux dirigeants de

⁵ *Le Devoir*, 4 décembre 1965.

⁶ *Ibid.*

⁷ *La Presse*, 11 décembre 1965.

la commission scolaire neutre une partie de cet échec, en les accusant de ne pas avoir été assez agressifs dans leurs pressions sur le gouvernement.

En plus de faire ces accusations, les principaux membres de l'exécutif du MLF, Jacques Mackay et Pierre Lebeuf, invitent le gouvernement à bouger, et annoncent qu'ils pourraient démissionner d'ici avril 1966 si rien n'est fait pour faire avancer le dossier. Ils expliquent que le MLF a choisi une position modérée, préférant revendiquer un secteur propre aux neutres plutôt que la laïcisation intégrale du système scolaire. Ils rappellent que des éléments radicaux du mouvement contestent cette approche depuis ses débuts, et que l'évolution du débat scolaire indique que le temps d'un changement de stratégie s'impose de plus en plus.⁸

Avec cette prise de position, les dirigeants de l'exécutif indiquent clairement que le MLF est à l'aube de se radicaliser. Le mouvement commence à prendre ses distances avec la commission scolaire neutre, qui incarne la position « modérée » du mouvement sur la question scolaire. Cette position est toutefois devenue de plus en plus insoutenable, puisque l'évolution du débat scolaire tend à vouloir intégrer les élèves neutres aux commissions scolaires existantes plutôt qu'à leur dédier des écoles qui leur seraient propres. Dans cette optique, le MLF, en confiant son ancien projet scolaire à un sous-groupe, ne se considère plus responsable de son projet initial et entend continuer le débat scolaire sur de nouvelles bases.

Même si le gouvernement répond indirectement aux menaces du MLF, lorsque le ministre de l'Éducation, Paul Gérin-Lajoie, parle de l'éventuelle création d'écoles neutres lors d'une session de l'Assemblée législative en janvier 1966⁹, le mouvement de radicalisation du MLF est déjà amorcé. Comme le mentionnent Mackay et Lebeuf

⁸ *Ibid.*

⁹ Gaëtan Rochon, *Le Mouvement laïque de langue française (MLF) et la question scolaire: 1961-1969*, Mémoire de maîtrise, Montréal, Université de Montréal, 1971, pp.103-04. Cette déclaration restera sans suite puisque qu'aucune démarche n'aura été prise en ce sens avant la défaite des libéraux, lors des élections de juin 1966.

lorsqu'ils annoncent leur démission, les « belles paroles » du gouvernement ne suffisent plus. Ils exigent maintenant des résultats concrets en faveur de l'école neutre : « cet échec du gouvernement actuel à pratiquer une véritable politique de justice scolaire enlève aux positions conciliantes du MLF toute signification. L'apathie du gouvernement donne des arguments sérieux aux membres du MLF qui, à l'origine, préconisaient une solution de laïcité scolaire généralisée »¹⁰.

4.2. La radicalisation du MLF

4.2.1 Le changement de garde et la troisième tranche du rapport Parent

Au printemps de 1966, les principaux dirigeants du MLF, Jacques Mackay (président) et Pierre Lebeuf (secrétaire), mettent à exécution leurs menaces de démission et ne se représentent pas à leurs postes respectifs lors du congrès annuel, qui se déroule le 15 avril 1966. Ces démissions donnent l'occasion au MLF de réformer son exécutif, qui se charge de donner une nouvelle orientation au mouvement. Il ajuste ainsi ses revendications à l'évolution du débat sur la question scolaire et, dans une perspective plus large, sur la laïcité de l'État.

4.2.1.1 Les raisons du changement

Comme ils le répètent depuis la fin de 1965, Mackay et Lebeuf expliquent leur départ par l'inertie du gouvernement, qui persiste à retarder l'implantation d'écoles neutres, même si la commission Parent s'est déjà positionnée en faveur d'un enseignement laïque pour ceux qui le désirent. Dans cette perspective, ils ne croient plus avoir la légitimité pour défendre, devant leurs membres, les positions modérées

¹⁰ *Le Devoir*, 19 février 1966.

du mouvement en matière d'éducation. Ils annoncent vouloir désormais passer le flambeau aux individus qui souhaitent voir le MLF adopter des revendications en faveur d'une laïcisation plus radicale.

Aux membres présents au congrès, Jacques Mackay précise qu'en quelques années le climat entourant le débat scolaire s'est détendu, et qu'une certaine apathie a pris la place des vifs échanges qui caractérisaient les premiers jours du MLF. Un changement de garde, selon lui, permettra la réanimation du débat de la laïcité¹¹. Cette analyse de la situation n'est toutefois pas partagée par Pierre Lebeuf, qui craint de voir les « forces réactionnaires » se coaliser afin d'empêcher toute sorte de progrès en faveur de la laïcité. Il rappelle les cas de Marcel Trudel et de Fernand Ouellet, tous deux professeurs à l'Université Laval et membres du MLF section Québec, qui ont été forcés de démissionner par les autorités (confessionnelles) de leur université.

De fait, le retrait de Mackay et de Lebeuf symbolise pour le MLF la fin de la solution Lacoste, qui préconisait la création d'un secteur scolaire neutre parallèle aux secteurs confessionnels. Avec les recommandations de la commission Parent qui tendent fortement vers l'intégration des élèves neutres à l'école confessionnelle (en leur accordant le droit de se retirer des cours de religions), le projet scolaire initial du MLF ne semble plus approprié. Le MLF confirme ainsi ce qu'il avait déjà amorcé en janvier 1965, en reléguant son projet scolaire à un autre organisme, la commission scolaire neutre.

Ainsi, ce changement de garde s'explique plutôt par la désaffection des membres rattachés au consensus qui régnait autour du projet scolaire initial. Puisque cette option ne semble vraisemblablement pas vouloir aboutir, ses instigateurs tendent à quitter le mouvement. De cette manière, le membership du mouvement continue de

¹¹ *Le Devoir*, 18 avril 1966.

décroître depuis 1964¹². Aussi, d'autres membres se déclarent satisfaits du progrès que connaît le débat et ne semblent plus voir l'utilité pour le MLF de poursuivre le combat. Comme l'explique Jacques Mackay : « il y a des membres qui pensent que tout va bien et que le MLF n'a plus à lutter [et] il y en a d'autres qui pensent que tout va mal et qui pensent qu'il faudrait trouver quelque chose de plus radical »¹³. Ce sont ces derniers qui ont maintenant l'occasion de relancer le mouvement. Dorénavant, le MLF prendra de plus en plus l'aspect d'un groupe idéologique, intéressé par la réflexion sur la laïcité et son application dans l'ensemble de la société.

4.2.2 La branche « radicale »

Lors du congrès d'avril 1966, le MLF élit un tout nouvel exécutif. Jacques Godbout devient le président du mouvement, secondé par Pierre Maheu et André Morel à la vice-présidence. André Ouellet occupe le poste de secrétaire et Gilles Gareau, celui de trésorier. Cette nouvelle direction s'applique dès lors à donner une orientation qu'elle définit elle-même comme radicale au mouvement.

4.2.2.1 Ses origines

Les nouveaux dirigeants du MLF ne sont pas issus d'une nouvelle vague de membres qui se serait jointe au mouvement pendant cette période. Au contraire, le noyau de ce groupe fait partie du mouvement depuis ses débuts.

Le nouveau président du MLF, Jacques Godbout, est l'un de ceux qui ont favorisé la laïcisation intégrale du système scolaire public dès la fondation du mouvement.

¹² Rochon, *op. cit.*, p.34.

¹³ *Le Devoir*, 18 avril 1966.

Lors du congrès d'avril 1961, il avait appuyé une motion voulant faire de la laïcisation intégrale du système scolaire l'objectif principal MLF. Cette proposition avait été rejetée par la majorité des participants, mais le MLF s'était tout de même donné comme objectif à long terme la laïcisation des institutions politiques dans sa constitution. Godbout a quand même fait valoir ses idées à travers la revue *Liberté*, qu'il a dirigée entre 1961 et 1962 et dont il est l'un des membres fondateurs. Cette revue partage plusieurs membres avec le MLF (dont Fernand Ouellette et Jacques Bobet), et s'est souvent faite le porte-parole de cette conception de la laïcité, en publiant quelques numéros dédiés à la question¹⁴.

Les membres radicaux se sont aussi exprimés lors de la campagne pour la nationalisation des collèges classiques, en 1963, par l'entremise de Godbout, qui occupait le poste de vice-président du mouvement depuis le congrès annuel de 1962. Cette prise de position a valu au MLF plusieurs critiques autant au sein de ses membres que chez plusieurs observateurs. Toutefois, elle est ratifiée par un congrès spécial même si elle déroge de la doctrine officielle du mouvement dans le domaine scolaire. L'épisode de la nationalisation des collèges classique indique ainsi que cette tendance a, dès 1963, de l'influence au sein du mouvement¹⁵.

Il existe aussi des liens entre les membres radicaux du MLF et la revue *Parti pris*. Certains membres y collaborent, tels que Pierre Maheu (qui est aussi l'un de ses fondateurs), Jacques Godbout et Marcel Rioux. La revue traite abondamment de la laïcité comme l'indiquent les trois piliers qui la soutiendraient, que sont « laïcité, indépendance et socialisme ». Elle prend position en faveur d'une laïcité intégrale de la société québécoise.

¹⁴ Voir chapitre II et III.

¹⁵ Voir chapitre III.

4.2.2.2 Vue de l'extérieur

Si les membres radicaux sont présents dans le MLF depuis sa création, les observateurs de la scène publique, de leur côté, ne commencent à discerner qu'à partir de 1963 les différentes tendances qui semblent l'animer.

Pendant la campagne pour la nationalisation des collèges classiques, André Laurendeau, qui contrairement à son collègue Gérard Filion est plutôt sympathique au MLF, invite ce dernier à faire le choix entre deux projets qui semblent l'animer : « [Le MLF] ne devrait-il pas choisir entre deux rôles? L'un, d'ordre pratique, qui consiste à rendre une vie normale à des citoyens qu'aujourd'hui la loi oublie ou traite injustement; l'autre, plus vaste, mais beaucoup plus contesté, qui revient à proposer aux Québécois une nouvelle conception de la vie publique? »¹⁶

Même si, comme le remarque Maurice Blain, ces projets ne sont pas opposés et peuvent se compléter¹⁷, la remarque de Laurendeau à propos du projet « idéologique » du mouvement reste pertinente. Dès son apparition sur la scène publique, le MLF est maintes fois accusé de vouloir s'attaquer à l'identité catholique des Québécois, de vouloir déchristianiser non seulement l'école, mais l'ensemble de la société. Afin de contrer cette critique, le projet initial du MLF dans le domaine ne propose pas de toucher à l'enseignement confessionnel, mais seulement de permettre aux élèves neutres d'obtenir justice. De cette manière, le MLF a fait son choix, du moins dans le domaine scolaire.

C'est en 1965, lorsque le ton monte à nouveau entre le MLF et les collèges classiques, que le sujet des « deux » MLF revient sous la plume des journalistes.

¹⁶ *Le Devoir*, 8 février 1963.

¹⁷ *Le Devoir*, 16 février 1963.

Dans les pages du *Devoir*, Claude Ryan remarque que le mouvement est animé par deux esprits. Le premier chercherait à promouvoir une « saine », « raisonnable et constructive » laïcité dans le domaine scolaire, tandis que l'autre serait de nature plus sectaire. Cette dernière alimenterait une hostilité, un ressentiment envers les Églises, dont la place et l'action dans la société seraient critiquées¹⁸. Même si Ryan reconnaît que cet esprit (le MLF anticlérical) est libre de s'exprimer en société, il note cependant que le ton employé généralement ne laisse aucune place au dialogue. Selon lui, le MLF semble animé parfois par l'un, parfois par l'autre esprit, ce qui le discrédite sur la scène publique.

En 1966, le cinquième anniversaire du MLF est souligné dans les pages de *Maintenant*, à l'heure où le mouvement tient son cinquième congrès annuel et révisé ses stratégies. Le changement de garde et l'échec de son projet scolaire est attribué à son incapacité à incarner « l'interprète authentique, honnête et articulé d'un courant de pensée qui, quoi qu'on dise, est assez largement répandu chez nous »¹⁹. Même si l'objectif général du MLF serait louable selon l'auteur, l'échec de son projet scolaire s'expliquerait en partie par le ton frondeur de certains de ses membres qui rappellerait l'anticléricalisme de la France du XIX^e siècle, ralliant ainsi les éléments les plus conservateurs de la société. Ces membres anticléricaux seraient en voie de prendre les rênes du MLF, qui se ferait ainsi le défenseur d'un sectarisme guère plus valable que le cléricisme qu'il décrie depuis cinq ans²⁰.

En 1966, avec la morosité qui accompagne son échec apparent dans le domaine scolaire, le MLF révisé son projet, et choisit de se concentrer sur la laïcisation de l'ensemble des institutions politiques québécoises. Le MLF choisit alors, comme le remarquait Laurendeau, de proposer une nouvelle conception de la vie publique.

¹⁸ *Le Devoir*, 19 mai 1965.

¹⁹ Jean Francoeur, « Le MLF a-t-il mis sa foi entre parenthèses ? », *Maintenant*, no.53, 1966, p.169.

²⁰ *Ibid.*, p.171.

4.2.3 Une nouvelle doctrine

Malgré les critiques formulées à son endroit, les dirigeants du MLF se donnent comme objectif l'établissement de la laïcité dans la société québécoise. Pour ce faire, ils approfondissent la conception de la laïcité en laissant de côté l'aspect plus pragmatique qui animait jusqu'ici le MLF, pour renouer avec la réflexion idéologique. De cette manière, le MLF reprend certains des questionnements qui avaient animé sa création, mais qui avaient été sensiblement délaissés pour faire place au projet d'écoles neutres.

Le vice-président du MLF, Pierre Maheu, est probablement le membre du nouvel exécutif qui a le plus longuement étudié les différents enjeux de la laïcité. Depuis la création de *Parti pris*, en 1963, il se penche fréquemment sur les questions du laïcisme, de la religion et du cléricalisme. À partir de 1966, il y tient une chronique régulière sur le thème de la laïcité. Se définissant comme un révolutionnaire et un athée, Maheu élabore les dimensions historiques, sociales et identitaires qui composent et justifient le projet de nouvelle société pour un Québec qu'il veut laïque et socialiste.

La réflexion du MLF radical (Maheu, mais aussi d'autres membres comme Jacques Godbout et Marcel Rioux) sur la laïcité repose sur quelques constats. Dans un premier temps, il remarque que la société dans laquelle il vit est encore fortement imprégnée par le catholicisme. Maheu, qui se prétend athée, reconnaît qu'un athéisme véritable n'est encore qu'une utopie, tellement les références religieuses restent omniprésentes dans son environnement et son identité. D'autre part, il partage le constat qu'au Québec, la récente déconfessionnalisation, en partie incarnée par le MLF, semble vouloir tourner en rond, sans arriver à l'établissement d'une pensée cohérente qui remplacerait l'idéologie cléricale.

4.2.3.1 Critique de l'Église catholique dans l'histoire du Québec

Contrairement à ceux qui, tel Lionel Groulx, ont étudié l'aspect historique de l'enseignement confessionnel, le MLF fait une lecture sévère du rôle de l'Église catholique dans l'histoire du Québec. Pierre Maheu, en particulier, s'intéresse aux racines de la vie religieuse des Canadiens français. Dans cette optique, il regarde l'histoire du Québec d'un angle beaucoup plus national ou identitaire que de celui du développement de l'éducation. Pour lui, la culture canadienne-française a été (et reste encore) très influencée par le catholicisme, à un point tel qu'il la qualifie de culture cléricale. Il prend comme exemple l'expérience du MLF qui démontre que les forces traditionalistes sont encore en mesure de ralentir l'élan de déconfessionnalisation, sous prétexte de protéger l'identité québécoise²¹.

Pourtant, les choses n'ont pas toujours été ainsi. Maheu remarque, comme l'avait fait André Morel avant lui, que le laïcisme a des racines importantes dans l'histoire du Québec avant d'être écarté à la fin du XIX^e siècle sous la montée du cléricisme. Somme toute, ce ne serait que pendant un siècle que l'Église catholique aurait exercé une influence démesurée sur la société canadienne-française. Avant cette période, les idées laïques et voltairiennes auraient trouvé preneurs tantôt chez certains nobles, et après dans la nouvelle classe bourgeoise libérale²².

Toutefois, l'Église a vu son pouvoir gagner graduellement de l'importance à la suite de la Conquête britannique. En échange de sa loyauté à la couronne britannique, le clergé s'est vu donné le droit d'exister et de s'occuper des vocations religieuses des Canadiens. Une sorte de pacte unit, d'un côté, le conquérant britannique qui s'occupe du pouvoir temporel et, de l'autre, l'Église qui détient les pouvoirs spirituels. Cette loyauté de l'Église envers le conquérant renforce son

²¹ Pierre Maheu, « Les fidèles, les mécréants et les autres », *Parti pris*, vol.2, no. 8, p.22.

²² Pierre Maheu, « Laïcité 1966 », *Parti pris*, vol.4, no.1, sept.-oct. 1966, p.58.

pouvoir, à mesure que sa fidélité est réitérée lors de l'invasion américaine de 1815 et en 1837-38, lors de la révolte des élites libérales. En tenant la population loin des enjeux et des combats politiques, l'Église a largement contribué à la maintenir dans un état d'ignorance et de servitude : « Si elle n'en est pas directement l'auteur, l'Église, par ses déclarations de loyalisme et les condamnations publiques et officielles [...], s'est ouvertement solidarisée avec la répression, même sanglante »²³. De cette manière, l'opposition libérale et laïcisante a été écrasée par, d'un côté, le pouvoir colonial dont elle dénonçait le manque de légitimité, d'autre part, par l'Église catholique dont elle contestait les idées.

Pour Maheu, la prédominance de l'Église, qui a fait de de la religion le refuge identitaire des Canadiens français depuis la fin du XIXe siècle, a eu pour effet de donner l'illusion que le Québec de cette période était une société monolithique. La culture cléricale en est issue : puisqu'être Canadien français signifierait *de facto* être catholique, il est normal que les institutions faites pour servir cette société soient elles aussi catholiques. Conçue ainsi, « la religion pénètre toute la vie, elle n'est pas une théorie, mais une tradition ; la distinction entre le monde profane et le monde sacré ne s'y fait pas : c'est un monde unitaire, globaliste »²⁴.

Ce qui constitue pour Maheu le véritable drame de cette culture, c'est qu'elle s'est dressée comme un rempart contre les influences extérieures, sous prétexte de conserver son identité. Si le Québec de la fin du XIXe siècle pouvait encore être considéré comme une société traditionnelle, majoritairement rurale, l'ensemble des transformations qui ont suivi a échappé aux tenants de l'idéologie cléricale, qui ont tout fait pour les empêcher : « La civilisation traditionnelle, et une “vocation agricole” qui nous fut inventée pour l'occasion, servaient de rempart contre

²³ Pierre Maheu, « Les fidèles, les mécréants et les autres », *loc. cit.*, p.25.

²⁴ *Ibid.*, p.26.

l'assimilation »²⁵. Les phénomènes d'industrialisation et d'urbanisation qui continuent d'affecter la société, sont dénoncés par les élites cléricales, qui superposent au modèle urbain celui, plus traditionnel, des paroisses rurales.

Ce monolithisme, au point de vue identitaire, est l'élément qui justifie l'émancipation nationale. En tentant d'en donner les origines, Maheu poursuit le débat entamé dans les années 1950 par, notamment, Gérard Pelletier, qui déclarait la fin de l'unanimité religieuse au Québec. La désagrégation du monopole religieux est intimement reliée à un autre phénomène qui intéressait les citélibristes, la perte de foi des Canadiens français.

4.2.3.2 Une déconfessionnalisation de fait

Au lieu d'assumer le dynamisme de la société moderne, l'Église a au contraire cherché à le freiner, par de multiples tentatives visant à garder le contrôle des individus :

Le curé de campagne, par exemple, connaissait individuellement ses paroissiens, alors que l'administrateur d'une paroisse urbaine ne peut évidemment pas y arriver ; aussi remplit-on, dans chaque paroisse, une fiche paroissiale pour chaque individu [...] Tout cela d'ailleurs n'empêche en rien une désaffection assez marquée envers la pratique religieuse, dont le taux de certains quartiers ouvriers est de moins de 30%. Un clergé qui a pris l'habitude du pouvoir se soucie plus de contrôler et d'attribuer des cotes que d'enrichir la vie spirituelle de ses fidèles eux-mêmes.²⁶

Ainsi, l'Église du début du XX^e siècle tend de plus en plus à s'éloigner de sa vocation spirituelle pour se lancer dans les affaires temporelles. Elle devient un acteur dans le domaine social, notamment en se substituant à l'État dans le domaine

²⁵ Pierre Maheu, « Laïcité 1966 », *loc. cit.*, p.58.

²⁶ Pierre Maheu, « Les fidèles, les mécréants et les autres », *loc. cit.*, p.27.

de l'éducation, de la santé et de l'état civil; dans le monde financier, avec des possessions immobilières et des organisations exemptées d'impôts; et même dans le domaine commercial et industriel, en contrôlant des imprimeries, des restaurants et même une scierie²⁷. Ces constatations font dire à Maheu que l'Église québécoise est devenue une composante majeure du système capitaliste, plutôt qu'un guide de la vie spirituelle.

La société québécoise en serait ainsi venue à une sorte de confusion entre l'Église et l'État, où l'une et l'autre se laissent faire ce qu'ils veulent, devenant tous deux des coquilles vides : « Plus elles deviennent vides et irréalistes, plus les structures officielles cherchent à augmenter leur contrôle extérieur sur une population qui leur échappe [...] cette fausse religion et cette fausse démocratie sont de grands creux, qui ont perdu leur pouvoir d'attraction. La religion passe par une période d'affaïssement, de pur ritualisme, elle est de moins en moins assumée, et les gens finissent par se détourner tout à fait de la pratique religieuse, et bientôt de la foi »²⁸.

De cette manière, la laïcisation de fait qui paraît s'accélérer avec la Révolution tranquille serait, selon Maheu, l'effritement d'un ritualisme qui n'a plus lieu d'être, à mesure que certaines forces de la modernité (urbanisation, économie de consommation) continuent de s'imposer²⁹. Cette analyse est partagée par Jacques Godbout, qui attribue aux forces croissantes du capitalisme et du matérialisme l'affaïssement du sentiment religieux dans la société technologique :

La déconfessionnalisation se fait toute seule, sans qu'on la pousse, par la simple opération des nouvelles valeurs de la révolution technologique. La déconfessionnalisation se fait toute seule, par le simple pouvoir du mercantilisme qui se soucie fort peu de l'idéal, même religieux. La déconfessionnalisation, c'est-à-dire la disparition de la dominante religieuse, est le résultat net et pratique

²⁷ *Ibid.*, p.31.

²⁸ *Ibid.*, p.35.

²⁹ Pierre Maheu, « Laïcité 1966 », *loc. cit.*, p.61.

d'une évolution quotidienne de l'homme vers une plus grande rationalisation et possession des choses³⁰.

Il s'agit bien de laïcisation ou de déconfectionnalisation « de fait », puisque ces phénomènes ne seraient pas attribuables à une véritable idéologie laïcisante, qui remplacerait le traditionalisme clérical. Cette déconfectionnalisation tranquille est à peine consciente, et n'a pas de but véritable. Elle aboutirait, selon Maheu, à une américanisation et une « dénationalisation » : « La vieille culture, c'était notre culture nationale; et elle perd sa réalité. Dans les villes, le taux de pratique religieuse diminue grandement; et les mécanismes traditionnels d'intégration sociale ne jouent plus. De nouveaux problèmes se posent, de nouveaux plaisirs se proposent : la vie quotidienne devient la sphère d'une autre morale, d'une autre philosophie implicite »³¹.

Pour Godbout, le danger qui guette la société moderne est une déconfectionnalisation qui n'aboutirait nulle part. On doit donc chercher à trouver une morale de remplacement :

Cette morale [la morale religieuse], mise sur des punitions et récompenses après la mort. Faites disparaître la sainte carotte au bout d'un bâton, et les hommes sont désorientés comme des fourmis dont vous avez distraitemment détruit la demeure. Or la civilisation technologique est ce pied distrait : elle fait disparaître tant de craintes, de frayeurs et d'angoisses métaphysique que les fondements de la morale traditionnelle se sont écroulés, s'écroulent tous les jours.³²

Puisqu'incomplète et parcellaire, cette déconfectionnalisation de fait n'est pas uniforme, et plusieurs composantes de la vieille culture continuent de subsister dans les différents secteurs de la société ainsi que dans la culture. Le traditionalisme reste imprégné dans la morale des gens et il continue d'influencer leurs réflexes. Mais le

³⁰ Jacques Godbout, *Le mouvement du 8 avril*, Montréal, Éditions MLF, 1966, p.9.

³¹ Pierre Maheu, « Laïcité 1966 », *loc. cit.*, p.61.

³² Jacques Godbout, *op. cit.*, p.11.

cléricalisme, apparemment, subsiste presque intégralement dans les institutions québécoises.

4.2.3.3 Une nouvelle conception de la laïcité

Pour le MLF radical, la laïcisation doit proposer une idéologie de remplacement au vide que crée l'agonie de la société traditionnelle. Il appartient à la population désabusée et désorientée de retrouver une conscience qui permettrait de combler ce vide, à travers une société nouvelle, qui se situerait en dehors des structures et des autorités constituées³³.

Cette laïcisation, selon Maheu, se fait en deux étapes : dans un premier temps, une décléricalisation des institutions qui établit l'égalité de tous les citoyens devant la loi, en retirant les privilèges que certains pourraient avoir par appartenance à un groupe quelconque. Par la suite, c'est l'étape de la désaliénation, qui jetterait les bases d'une culture ou une morale nouvelle pour remplacer l'ancienne³⁴.

Cette vision de la laïcité brise radicalement avec celle préconisée jusqu'ici par le MLF. Telle que conçoit désormais, la laïcité n'est plus invoquée pour défendre la liberté de conscience, mais devient un élément structurant d'une émancipation nationale. Conscient de ce virage idéologique, Maheu reproche au MLF des premières années de s'être auto-marginalisé :

Cette ligne de pensée et d'action reposait sur une constatation évidente : les laïcistes et les incroyants sont une minorité au Québec. Le laïcisme, se sachant donc minoritaire, se posait comme élément hétérogène à la collectivité nationale. [...] [Le MLF] devint un pur groupe de pression; ses seuls moyens : le communiqué de presse, les contacts personnels et les délégations; son esprit : la

³³ Pierre Maheu, « Les fidèles, les mécréants et les autres », *loc. cit.*, p.35.

³⁴ Pierre Maheu, « Laïcité 1966 », *loc. cit.*, p.76.

prudence, ne pas déplaire, ne pas choquer, se faire « raisonnable ». Mais c'était pure naïveté, car il choquait quand même.³⁵

La stratégie modérée du MLF aurait permis aux gens d'Église de garder le contrôle dans certains domaines sociaux tout en donnant l'impression qu'ils faisaient des concessions. De cette manière, si la laïcisation semble faire son chemin lorsque l'Église reconnaît la pluralité des religions, cette dernière s'oppose à la laïcisation des écoles sous prétexte que la majorité souhaite conserver des écoles confessionnelles. Tout au plus, elle laisse « aux minorités anormales le droit de vivre anormalement »³⁶. Le multiconfessionnalisme, pour Maheu, est un faux repli du cléricanisme.

En plus d'une séparation stricte, complète et réelle entre Église et État, la laïcité doit continuer de garantir le droit individuel à la religion, pourvu qu'elle n'implique ni subversion ni pratique criminelle, ce qui inclut aussi le droit de n'en pratiquer aucune et le droit de propagande antireligieuse (sans toutefois devenir de la diffamation).

Pour ce qui est des institutions étatiques qui traditionnellement véhiculent une morale ou une culture (comme les écoles), Maheu croit que leur rôle est de véhiculer certaines valeurs, basées sur des critères moraux édictés par la seule raison humaine. Ainsi, la laïcisation de la société n'est pas la simple « neutralisation » de la société, chose qui serait incomplète, mais bien la création d'un « domaine commun ». Celui-ci, incarné par l'État laïque, accueillerait les idées et les valeurs sur lesquelles les hommes sont en accord (les valeurs humanistes) indépendamment des options religieuses.

³⁵ *Ibid.*, p.66.

³⁶ *Ibid.*, p.67.

Pour Godbout, la laïcisation qui doit compléter la déconfessionnalisation doit être la recherche d'une morale nouvelle. Sans cette laïcisation, la culture resterait aliénée et inadaptée aux exigences de la modernité. « La laïcité, c'est la morale de la cité moderne, c'est-à-dire une probité et une générosité sociales qui n'ont d'autre motif que le bien des citoyens et leur vie harmonieuse. [...] Laïcité est synonyme de démocratie et justice. »³⁷

Telle que conçue par les nouveaux dirigeants du MLF, la laïcité tend de moins en moins à se situer au niveau individuel pour se retrouver au niveau collectif. Elle n'est plus invoquée pour donner la liberté de conscience à des minorités lésées sur le plan religieux, mais bien comme un instrument de la révolution nationale. Ceux, comme Claude Ryan, qui accusent cette conception de la laïcité de friser le sectarisme n'ont pas de quoi calmer leurs craintes. Même si le MLF précise fréquemment que la liberté de conscience doit être garantie, la critique de la religion est parfois sévère. Ainsi, la religion (du moins celle de l'Église catholique québécoise) est souvent perçue, aux yeux de Maheu, comme une aliénation de l'esprit, un frein à l'émancipation collective, une tradition désuète : « la laïcité est une conception de la morale et de la culture, une conception de la société elle-même, adaptée à l'âge technologique »³⁸. Du côté de Godbout, les attaques envers l'Église catholique sont fréquentes. Sous sa plume, celle-ci est dépeinte comme une institution dépassée, en voie de disparaître sous le poids de la modernité :

[...] La révolution technologique est une révolution totale, et l'Église catholique qui est une invention de la civilisation agricole peut ne pas survivre, pas plus que peuvent survivre les entreprises familiales ou les artisans : le christianisme, lui, peut survivre. Pourtant, personne, même pas l'athée militant, ne souhaite

³⁷ Jacques Godbout, *op. cit.*, p.11.

³⁸ Pierre Maheu, « Au mouvement laïque : virage à gauche », *Parti pris*, vol.3, no.10, mai 1966, p.54.

vraiment la disparition de l'Église catholique; mais personne n'est en mesure de dire - aujourd'hui - si celle-ci va passer l'hiver du XX^e siècle.³⁹

4.2.3.4 Laïcité et nationalisme

Il faut reconnaître que le nationalisme est présent au sein du MLF dès son congrès de fondation. Le nom que porte le mouvement (Mouvement laïque de *langue française*) s'identifie clairement à un groupe culturel. Il refuse d'ailleurs de s'unir avec un groupe anglophone qui réclamait lui aussi des écoles neutres⁴⁰. Lors du congrès du 8 avril 1961, Godbout est l'un des premiers à associer la laïcité à la question nationale, en rappelant que l'école neutre permettrait à tous les enfants francophones (et non seulement les francophones catholiques) de recevoir une éducation commune dans leur langue⁴¹.

Dès le départ, cet argument est couramment soulevé et personne ne semble s'y opposer, mais on n'en fait pas mention dans la constitution du mouvement. Par la suite, il est utilisé dans la solution Lacoste lorsqu'on propose de diviser l'éducation selon la langue plutôt que selon la religion. Après le dépôt de la première tranche du rapport Parent, l'argument national est de plus en plus explicité, notamment lorsque certains membres du MLF, tels que Marcel Rioux, défendent l'idée qu'il faut éviter une « balkanisation » de l'enseignement, mais plutôt une école commune qui pourrait transmettre un « sens du destin commun », afin de construire un État national viable⁴². Après le changement de garde, la laïcité (comme chez Maheu et Godbout) devient presque un instrument de l'émancipation nationale plutôt que le contraire.

³⁹ Jacques Godbout, *op. cit.*, p.13.

⁴⁰ Rochon, *op. cit.*, p.258.

⁴¹ Voir chapitre II.

⁴² *Le Devoir*, 18 avril 1966.

À mesure que la laïcité est réfléchié par certains membres du MLF, elle est de moins en moins appelée à défendre les droits des minorités religieuses. À partir de 1966, elle devient une composante importante de l'émancipation des Canadiens français, ainsi qu'un véhicule d'inclusion à la nouvelle culture québécoise.

Pour Jacques Godbout, qui exprime bien cette conception de la laïcité, la fondation du MLF s'avère être le point de départ d'une société nouvelle. Pour lui, la déconfectionnalisation et la laïcisation que connaît le Québec, même si cela s'effectue partiellement de manière inconsciente, ont contribué à jeter à bas la société traditionnelle canadienne-française. L'effritement de la vie religieuse et du catholicisme, qui étaient des composantes essentielles de la culture du Canadien français, doit faire place à la création d'une culture moderne, où les valeurs religieuses sont remplacées par des valeurs laïques⁴³. En réformant les institutions québécoises selon des principes laïques, on donnerait à la société les moyens de véhiculer des valeurs mieux adaptées à ce que devrait être une nation moderne.

Le lien croissant fait entre nation et laïcité est novateur parce qu'il démontre que la laïcité peut aussi servir à défendre, dans le contexte québécois, la langue française. Du point de vue de l'identité, il indique que la référence religieuse (le catholicisme) n'est plus, pour celui qui l'évoque, un élément structurant de l'identité nationale. Avec la prise de conscience d'un certain pluralisme, de l'existence et des droits de communautés francophones protestantes, juives, ainsi qu'un nombre croissant d'athées et d'agnostiques, l'identité nationale abandonne progressivement l'identité religieuse pour une identité linguistique. L'arrivée du MLF, qui se réclame explicitement de cette identité française, est une manifestation de cette mutation identitaire, qui dissocie religion et culture à l'intérieur de l'identité nationale.

⁴³ Jacques Godbout, *op. cit.*, p.13.

4.2.4 Une action à un autre niveau

Cette nouvelle idéologie de la laïcité a ses répercussions sur l'action du mouvement. À partir de 1966, le MLF tente de moins en moins de faire pression sur le gouvernement et les groupes paragouvernementaux, pour s'intéresser directement à la population. En ce sens, il se veut à la fois un observateur des mutations de la société et un « mouvement » en bonne et due forme, au sens où il tente de diffuser des idées à travers cette même société.

Peu après son changement de garde, le MLF publie une série de brochure, qui exposent les idées défendues par le mouvement. Leur format et leur longueur (de 15 à 25 pages) indiquent que le lectorat ciblé est la population en général.

La plus importante d'entre elles, écrite par Jacques Godbout, se veut le manifeste du MLF en faveur d'une laïcisation intégrale de la société québécoise. Dans *Le mouvement du 8 avril*, Godbout associe l'Église catholique et la confessionnalité omniprésente à la « dictature spirituelle » des Canadiens français, qui ne pourront accéder véritablement à la société technologique qu'en abolissant leur passage obligé par une institution confessionnelle⁴⁴.

Aussi, démontrant de manière plus originale son intention d'éduquer la population, le MLF organise deux *teach-in*, événements originaux servant à diffuser les idées laïques dans la population. On y invite plusieurs conférenciers qui se prononcent sur différents thèmes reliés à la laïcité, le tout durant une douzaine d'heures. Le premier événement semblable, à l'Université de Montréal en décembre 1966, est un succès qui attire environ 2000 personnes sous le thème « le catholicisme

⁴⁴ Jacques Godbout, *op. cit.*, p.7.

est-il devenu un obstacle au progrès du Québec ? ». Le MLF répète l'expérience à Saint-Jean-sur-Richelieu en mars 1967, avec un succès comparable au premier.⁴⁵

Même si ces actions représentent un impact mineur quant à l'« éducation » de la population, il faut reconnaître que le changement d'attitude représente bien la nouvelle manière dont le MLF se perçoit. D'un mouvement qui, au départ, voulait défendre les libertés individuelles et faire pression lors de réformes institutionnelles, le MLF d'après 1966 souhaite désormais participer à l'élaboration d'une nouvelle culture, d'une société laïque.

4.2.5 La dernière tranche du rapport Parent et le nouveau projet scolaire

Après l'élection du nouvel exécutif, la question scolaire revient à l'avant-scène, avec la parution de la dernière tranche du rapport Parent. Le regain de vie du débat permet au MLF d'exprimer sa nouvelle position sur cette question, qui tranche nettement avec celle, plus conciliante, qu'il prônait jusqu'ici. Le changement de garde n'est pas étranger à la fin de la commission Parent. Longuement attendus, les derniers tomes du rapport circulaient déjà parmi les intéressés, ce qui permet au MLF d'ajuster sa stratégie en fonction des informations qu'il contient⁴⁶.

Peu avant les élections législatives qui doivent avoir lieu au début de juin, le gouvernement Lesage rend publique la dernière tranche du rapport Parent, le 12 mai 1966. Ces deux derniers tomes abordent directement les questions qui intéressent le MLF, à savoir les droits des neutres et l'école non confessionnelle.

Dans le quatrième tome de son rapport, la commission Parent reconnaît deux principes devant chapeauter la question de la religion et de l'éducation. Dans un

⁴⁵ Rochon, *op. cit.*, p.115.

⁴⁶ Rochon, *op. cit.*, p.105-06.

premier temps, les commissaires reconnaissent le principe de neutralité de l'État envers les diverses religions qui le composent :

L'État, en tant que tel, n'a pas compétence pour décider de la vérité ou de la fausseté de la religion ou d'une religion particulière ; ce problème de la vérité religieuse est hors de sa juridiction. [...] Il en résulte, dans un pays de pluralisme religieux, que l'État doit accorder un traitement égal à toutes les Églises et à toutes les religions en tant qu'institutions, aux croyants et aux incroyants en tant que citoyens libres, responsables et égaux.⁴⁷

Du même coup, ce principe doit, selon les commissaires, être contrebalancé par un autre, qui accorde la liberté de conscience à chacun des individus. Ils entendent ainsi éviter que la neutralité de l'État aboutisse à un quelconque sectarisme.

La neutralité de l'État en matière religieuse est complétée par un autre principe, celui de la liberté des consciences, qui vient en même temps donner à cette neutralité une autre dimension. Si l'État se défend de prendre parti en matière religieuse, c'est qu'il s'agit là d'un domaine qui appartient très strictement à la conscience personnelle la plus intime de chaque homme. [...] Les citoyens entre eux se doivent le respect le plus complet en tout ce qui touche la vie religieuse ; ainsi en est-il à plus forte raison encore de l'État à l'égard des citoyens.⁴⁸

Par la reconnaissance de ces deux principes, les commissaires indiquent qu'ils cernent l'essentiel du concept de laïcité, qu'ils entendent respecter dans la réforme qu'ils veulent proposer dans le domaine scolaire. De manière plus concrète, le rapport Parent recommande la réorganisation de l'administration de l'éducation sur une base non confessionnelle plutôt que religieuse ainsi que l'établissement d'un enseignement neutre là où la demande le justifie.

Ainsi, l'administration de l'éducation serait laïque, tandis que la confessionnalité des écoles déjà religieuses serait préservée. Dans les régions où la diversité religieuse est la plus présente (on donne comme exemple la région de Montréal), le rapport

⁴⁷ Alphonse-Marie Parent, *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec*, tome IV, Québec, Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1966, paragraphe 50.

⁴⁸ *Ibid.*, paragraphe 51.

suggère l'établissement d'écoles neutres qui dispenseraient des cours de diverses religions ou un enseignement moral pour ceux qui le désirent : « [...] l'école non-confessionnelle n'exclut pas nécessairement un enseignement religieux. Elle pourra, en marge d'un enseignement commun à tous pour les matières profanes, offrir aux élèves qui le désirent des cours de religion »⁴⁹.

De plus, pour ce qui est des écoles confessionnelles déjà existantes, les commissaires réitèrent le droit des élèves d'être dispensés des cours de religion s'ils en font la demande :

L'école confessionnelle devra alors tenir compte du pluralisme religieux du groupe d'élèves qui la fréquentent : on devra bien se rappeler que, comme nous l'avons déjà souligné, tout en étant confessionnelle, cette école est aussi publique et commune, c'est-à-dire qu'elle a l'obligation d'accueillir tous les enfants résidant dans le territoire qu'elle dessert, sans faire de discrimination et sans blesser les consciences individuelles.⁵⁰

De cette façon, on tente de minimiser la fragmentation du système scolaire, évitant ainsi d'ouvrir des écoles là où les élèves neutres sont trop peu nombreux. Cette réorganisation se veut aussi une « neutralisation » de l'ensemble de l'enseignement, puisque les écoles confessionnelles sont contraintes d'accommoder les non-croyants et les élèves d'autres religions, en plus de la création d'écoles neutres. Elle protège de plus l'enseignement confessionnel, puisque les écoles neutres doivent aussi dispenser des cours de religion pour ceux qui le demandent. La commission Parent propose ainsi l'instauration d'un multiconfessionnalisme dans le réseau public d'éducation.

Toutefois, reconnaissant l'ampleur de la réorganisation à effectuer pour parvenir à ces objectifs, on suggère de confier temporairement l'organisation de classes neutres

⁴⁹ *Ibid.*, paragraphe 121.

⁵⁰ *Ibid.*, paragraphe 141.

dans la région de Montréal aux commissions confessionnelles existantes, afin de permettre l'ouverture de classes neutres dès 1966 :

Il nous a paru que la solution provisoire la plus réaliste et la plus efficace serait que le ministère de l'Éducation confie à la Commission des écoles catholiques de Montréal le soin de l'enseignement non confessionnel de langue française et au Bureau métropolitain des écoles protestantes de Montréal le soin de l'enseignement non confessionnel de langue anglaise. La C.E.C.M. et le B.M.E.P.M. portent déjà l'une et l'autre la responsabilité de l'éducation de tous les enfants non catholiques et non protestants, qu'ils ont le devoir d'accueillir indistinctement dans leurs écoles ; ils ne feraient que remplir leur fonction dans le respect des consciences, en organisant un enseignement non confessionnel pour ceux qui le désirent.⁵¹

Somme toute, les recommandations de la dernière tranche du rapport Parent représente une victoire par rapport aux demandes initiales du MLF. Même si les commissaires rejettent une partie des éléments de la solution Lacoste (la création d'un secteur neutre parallèle aux secteurs confessionnels), leurs propositions permettent aux élèves neutres de recevoir un enseignement qui convient à leurs croyances, que ce soit à l'intérieur du système confessionnel ou dans des écoles proprement neutres.

Toutefois, avec le changement de garde au MLF, ces propositions paraissent insuffisantes, puisque le mouvement réclame désormais la laïcisation intégrale de tout le système d'éducation. Pour le nouvel exécutif, les propositions de la commission Parent marginalise les neutres, puisque ceux-ci sont considérés comme une nouvelle dissidence (ce qui est exactement ce que le MLF réclamait avec la solution Lacoste). Or, le MLF décide de pousser le concept de laïcité plus loin, et vante les mérites d'une école commune, laïque et tolérante sur le plan religieux⁵². De cette façon, on souhaite éviter la création de ghettos religieux et la multiplication des écoles confessionnelles.

⁵¹ *Ibid.*, paragraphe 318.

⁵² *Le Devoir*, 13 mai 1966.

Le nouveau plan scolaire est mieux défini à la fin de 1966, à la suite d'une demande du Conseil supérieur de l'Éducation en ce sens. La réponse du MLF, sous la plume de Pierre Maheu, confirme la radicalisation du mouvement qui définit ses priorités dans le domaine de l'éducation comme suit⁵³ :

- La laïcité complète et totale de l'enseignement et des institutions. Celles-ci doivent affirmer la prééminence de la communauté nationale avant tout autre groupe et, si les écoles doivent être séparées en deux groupes, ce serait selon la langue plutôt que par la religion.
- Le caractère public de l'école. En tant que représentant de la nation, l'État doit avoir le contrôle de l'enseignement et des institutions qu'il soutient financièrement. Le MLF reconnaît que des écoles privées peuvent exister, mais elles ne doivent pas s'attendre à être financées par l'État.
- L'accessibilité générale à l'enseignement. Les écoles publiques doivent être, au nom de la démocratie, gratuites à tous les niveaux. Le MLF s'intéresse à une formule de « présalaire » pour les étudiants, qui leur fournirait les moyens de subsister au cours de leurs études.
- La modernisation du contenu et des méthodes d'enseignement. L'éducation dispensée dans les établissements publics ne peut être dogmatique. Au contraire, l'enseignement doit mettre l'accent sur l'esprit créatif et scientifique.

Le nouveau projet scolaire prôné par le MLF, par l'ampleur des changements qu'il demande, est volontairement plus « à gauche » que celui qui l'avait caractérisé avant l'arrivée du nouvel exécutif. Le MLF souhaite ainsi tirer le débat vers lui en proposant des idées toujours plus radicales. Toutefois, la commission Parent ayant déposé au printemps de 1966 la fin de son rapport, le débat scolaire tourne plus

⁵³ Pierre Maheu, « Le laïcisme et l'école », *Parti pris*, vol.4, no.3, nov.-déc. 1966, pp.107-09.

autour des moyens de suivre les recommandations faites dans les cinq tomes du rapport que d'en critiquer le contenu. Ces demandes du MLF restent donc sans suite. Le « réel » projet scolaire du MLF, de cette manière, reste entre les mains de la commission scolaire neutre.

4.3 Le déclin du MLF

4.3.1 La dernière tentative de création d'écoles neutres

Avec le virage idéologique que prend le nouvel exécutif du MLF en avril 1966, la commission scolaire neutre se détache progressivement du mouvement pour agir de manière plus autonome. Les nouveaux dirigeants du MLF, qui souhaitent donner à leur mouvement une orientation plus socialiste et radicale, revendiquent la laïcisation intégrale de la société québécoise, et veulent ainsi voir l'éducation être totalement intégrée dans un système neutre. De cette manière, le détachement de la commission scolaire neutre du MLF est une chose souhaitable pour les deux parties, qui voient les mêmes problèmes mais qui ne proposent pas les mêmes solutions.

Cette évolution s'exprime notamment lors du congrès annuel, lorsque le président démissionnaire, Jacques Mackay, critique les dirigeants de la commission scolaire neutre pour leur mollesse dans leurs négociations avec le gouvernement.⁵⁴ D'un autre côté, le nouveau président de la commission scolaire neutre, Paul Tourigny, se dissocie rapidement des prises de position du nouvel exécutif du MLF, lorsque ce dernier critique vivement la dernière tranche du rapport Parent, qui pourtant suggère la création d'écoles neutres.

C'est en mai 1966 que la commission scolaire neutre réagit à la dernière tranche de la commission Parent, en se réengageant dans son objectif de créer des écoles

⁵⁴ *Le Devoir*, 18 avril 1966.

neutres. Par voie de communiqué, elle donne son appui aux organismes concernés par la question des écoles neutres et elle les invite à débiter les travaux qui permettront leur existence. Toutefois, les objectifs de la commission scolaire neutre sont sensiblement différents de ceux qui ont entraîné sa création. Par écoles neutres, on n'entend plus créer des écoles en marge des commissions scolaires existantes, comme le réclamait le MLF (avant son changement de garde) ainsi que la commission scolaire neutre. Au contraire, Paul Tourigny souhaite désormais que son organisation fasse partie des travaux qui permettront aux enfants neutres de recevoir des cours de morale en remplacement des cours de religion.

Cette invitation n'est cependant pas suivie par le Conseil supérieur de l'Éducation ni par la Commission des écoles catholiques de Montréal, qui n'entreprennent aucune mesure visant à satisfaire les recommandations de la commission Parent. Face à cet immobilisme, la commission scolaire neutre publie, en juillet 1966, un autre communiqué dans lequel elle les presse d'agir afin de permettre la création d'écoles neutres dès septembre⁵⁵.

La réponse vient le 5 août, lorsque la Commission des écoles catholiques de Montréal rétorque qu'elle n'est pas en mesure de créer des classes spéciales pour satisfaire les élèves neutres. Elle souligne n'avoir reçu aucune directive en ce sens de la part du ministre de l'Éducation, et elle indique n'avoir pas le temps ni les moyens juridiques pour permettre une telle chose dans un aussi bref délai.⁵⁶ Cette intervention de la CECM ferme le dossier des écoles neutres pour la rentrée de 1966, et la commission scolaire neutre n'intervient pas pour contester cette décision.

Toutefois, la question des écoles neutres connaît un développement durant l'automne, lorsque le gouvernement donne finalement suite aux recommandations du

⁵⁵ *Le Devoir*, 19 juillet 1966.

⁵⁶ *La Presse*, 5 août 1966.

rapport Parent. Le 13 octobre 1966, le ministre de l'Éducation demande au Conseil supérieur de l'Éducation de s'occuper du dossier des écoles neutres, afin de permettre un enseignement non confessionnel dans les écoles publiques. Il confie à David C. Munroe, ancien vice-président de la commission Parent, d'étudier l'aspect juridique, financier et pédagogique du problème.⁵⁷ En janvier 1967, Munroe organise une rencontre avec les dirigeants de la commission scolaire neutre à Montréal, afin de connaître les positions de chacun et d'organiser l'ouverture de classes neutres pour l'automne de 1967.⁵⁸

Ce n'est qu'en avril qu'une solution est finalement trouvée. Le 7 avril, la Commission des écoles catholiques de Montréal déclare qu'elle entend former des classes spéciales pour les neutres. Selon cette entente préliminaire, certaines écoles de la région de Montréal accueilleraient des élèves neutres, qui ne recevraient pas de cours de religion comme les autres élèves catholiques.

Plus tard, le 17 avril, la commission scolaire neutre adopte une résolution selon laquelle l'enseignement non confessionnel devrait être légalisé par un amendement aux lois de l'éducation et normalisé par le ministère de l'Éducation. Pour se faire, Paul Tourigny envoie, deux jours plus tard, une lettre au premier ministre dans laquelle il demande d'ajouter des membres neutres au Conseil supérieur de l'Éducation et à la CECM. Par la suite, des représentants de la CECM et de la commission scolaire neutre se rencontrent et on s'entend sur un accord de principe garantissant que chaque individu pourra recevoir un enseignement confessionnel ou non, selon son choix. Durant cette même rencontre, on parle même de nommer certains des dirigeants de la commission scolaire neutre pour des postes dans la

⁵⁷ Rochon, *op. cit.* p.171.

⁵⁸ *Ibid.*

CECM qui traitent de l'enseignement non confessionnel⁵⁹. Cette entente satisfait les dirigeants de la commission scolaire neutre qui pensent alors pouvoir régler tous les détails afin de permettre la création de telles classes dès la rentrée de 1967.

Toutefois, le dossier emprunte un tournant inattendu au mois de juin. La situation est renversée lorsque la CECM annonce qu'elle change sa résolution pour une autre, plus contraignante envers les neutres. Selon cette nouvelle résolution, la CECM entend par neutre tout enfant qui n'est pas catholique, protestant ou juif. D'un point de vue juridique, un élève neutre ne serait alors que celui qui n'est ni catholique, ni protestant ni juif, ou ceux dont les parents ont abjuré officiellement leur religion⁶⁰. De cette manière, seulement une infime minorité aurait le droit à l'enseignement neutre, évacuant ainsi la proportion plus considérable de baptisés se déclarant athées, non-pratiquants ou agnostiques.

Cette résolution est jugée inacceptable par la commission scolaire neutre, qui s'en dissocie officiellement lors d'une conférence de presse le 29 juin. Selon Paul Tourigny, la volte-face de la CECM s'explique par une tentative de préserver l'intégrité du réseau catholique, ce qui risque de favoriser la création de ghettos religieux dans les écoles montréalaises⁶¹. Il indique que son organisme est en accord avec le principe de créer des écoles neutres, mais s'oppose à ce que des catholiques y soient exclus, ce qui est contraire aux recommandations de la commission Parent.

Avec ce nouveau constat d'échec, la commission scolaire neutre s'en remet au gouvernement, qui a le pouvoir de faire appliquer les dernières recommandations de la commission Parent. En quelque sorte, cette date représente la fin de cet organisme et, dans une plus large mesure, la fin du projet initial du MLF.

⁵⁹ Rochon, *op. cit.*, p.202.

⁶⁰ *La Presse*, 12 octobre 1968.

⁶¹ *Le Devoir*, 29 juin 1967.

Toutefois, s'ils ne peuvent fréquenter une école neutre, les élèves non croyants fréquentant les commissions confessionnelles conservent toujours le droit d'être exemptés de cours de religion. Dans cette optique, leur liberté de conscience est préservée, tandis que celle de recevoir une éducation qui leur convient n'est pas acquise.

La laïcisation des écoles publiques se fera graduellement dans les décennies qui suivront, notamment avec l'instauration de cours de morale pour les étudiants qui ne désirent pas de cours de religion. La laïcisation intégrale sera concrétisée officiellement en 1998.

4.3.2. Le déclin du MLF

Après l'échec de la commission scolaire neutre, le MLF reste plutôt coi sur la scène publique. Son action se résume à quelques communiqués de presse, où le mouvement prend position sur quelques questions qui ne sont pas vraiment reliées à la laïcité. Malgré cet essoufflement qui coïncide avec sa radicalisation, il faut éviter de renvoyer uniquement à son changement de garde la responsabilité du déclin du MLF. De manière générale, le mouvement périlite sous la pression de plusieurs facteurs et qui accentue son essoufflement après 1966.

Il faut ainsi prendre en compte que, finalement, l'objectif qu'il s'était fixé à sa fondation s'est avéré un échec perceptible dès 1966. Par ailleurs, la fin de la commission Parent, en 1966, coïncide aussi avec cette perte de vitesse. En ce sens, le MLF, qui est né à la suite de la création de cette commission d'enquête, survit mal à sa clôture. Même si le rapport Parent finit par donner en partie raison au MLF dans ses dernières recommandations, celles-ci ne sont pas suivies par le gouvernement. L'échec du projet d'ouverture d'écoles publiques réservées aux enfants neutres représente ainsi le premier clou dans le cercueil du MLF.

Toutefois, cet échec est compensé par une nouvelle réalité, plutôt occultée au départ, qui s'impose avec force dans la deuxième moitié des années 1960. Lors de cette période, le Québec connaît une laïcisation de fait (ou sécularisation) qui signifie une perte d'influence de la religion et des rites religieux au sein de cette même société. Illustrant cette transformation, le taux de pratique dans le diocèse de Montréal chute de 61% à 30% durant la décennie 1960⁶². Cette sécularisation est attribuable entre autres à la généralisation de la consommation de masse et à l'urbanisation de la société qui s'accélère après la Seconde Guerre mondiale.

La désagrégation de la vie religieuse, on l'a vu, inquiétait déjà certains observateurs au tournant des années 1950, comme Gérard Pelletier et Louis O'Neil. Or, l'inquiétude se transforme dans la décennie suivante en acceptation générale du phénomène, qui est de plus en plus perçu comme une force de la modernité. Il appartient désormais aux éléments de la société, tels que l'école, de s'adapter à ce phénomène. En 1964, le père Paul-Marcel Lemaire écrit dans les pages de *Maintenant* que la jeunesse connaîtrait une crise de vie religieuse. Puisque mal comprise et mal encadrée, cette transformation de la vie religieuse aboutirait, dans la plupart des cas, à une indifférence religieuse. Ayant le sentiment que le catholicisme empêche l'individu de s'accomplir totalement, une masse croissante de jeunes abandonnerait la vie religieuse et se contenterait d'un « christianisme conformiste », de façade, ou vivrait tout simplement dans l'athéisme⁶³. Lemaire affirme qu'il serait attribuable à des problèmes plus profonds, auxquels il serait urgent de s'adapter à cette nouvelle réalité.

À cet égard, l'évolution de la revue *Maintenant* sur la question scolaire exprime bien l'atmosphère accompagnant cette déconfessionnalisation qui semble irréversible.

⁶² Paul-André Linteau (*et al.*), *Histoire du Québec contemporain. Tome 2 : Le Québec depuis 1930*. Montréal, Boréal compact, 1989, p.653.

⁶³ Paul-Marcel Lemaire, « Crise religieuse et jeunesse », *Maintenant*, vol.2, no.24, décembre 1963, p.375.

À ses débuts, en 1962, la création d'écoles neutres en marge des écoles confessionnelles est accueillie timidement (quoique favorablement) par ses collaborateurs, tels que Louis O'Neil et Denis Duval. Ceux-ci reconnaissent cependant que le système d'éducation doit être modernisé.

À partir du milieu des années 1960, la revue multiplie les textes qui s'approchent beaucoup de certaines solutions évoquées par le MLF lors de ses premières années. Un collaborateur de *Maintenant*, Louis Racine, propose même l'école unique comme solution au problème scolaire afin d'établir une « saine laïcité ». Il rejette la préservation de secteurs catholiques distincts (comme certains membres du clergé s'acharneraient à faire) ainsi que la création d'écoles neutres parallèles non pas pour des motifs religieux, mais afin d'éviter la coexistence de ghettos culturels, tout comme le fait le MLF lors de la même période⁶⁴. La culture traditionnelle, fortement imprégnée de religion, se serait transformée en acceptant de plus en plus des valeurs strictement humaines. Celles-ci seraient plus adaptées à l'épanouissement de l'humain, contrairement à la morale catholique qui serait surtout « aprioriste ». Les commentaires de Racine sur ce que serait l'école moderne pourraient aisément se rapprocher de ceux que faisait Maurice Blain lors des premières années du MLF :

Au lieu de nous diviser sur la question de la confessionnalité scolaire, ne serait-il pas plus utile de travailler ensemble à renouveler nos méthodes d'enseignement et d'éducation, à faire de nos écoles des milieux d'épanouissement intellectuel et moral, dans le respect de la diversité d'une société pluraliste. [...] Croyants et incroyants peuvent et doivent collaborer à [la] création [de l'école moderne] avec les mêmes soucis, les mêmes principes pédagogiques et les mêmes techniques, dans la même volonté de promouvoir un humanisme authentique ouvert à tous les courants philosophiques et spirituels du monde moderne.⁶⁵

Cette mutation des perceptions face à la religion dans l'école a des répercussions importantes sur le MLF. À mesure que ce phénomène prend de l'ampleur, la laïcité

⁶⁴ Louis Racine, « L'école unique », *Maintenant*, no. 71, novembre 1967, p.337.

⁶⁵ *Ibid.*, p.338.

des institutions scolaires, aux yeux de certains, devient de moins en moins urgente. Le MLF est confronté à cette réalité notamment lors des *teach-in* qu'il organise en 1966 et 1967 : les jeunes démontrent un certain intérêt pour la laïcité, mais peu d'enthousiasme à l'idée d'en faire un combat ; pour eux, la laïcité accompagnera d'elle-même la transformation globale de la société québécoise⁶⁶.

De manière générale, l'engouement initial qui a permis la création du MLF, suscité par l'insatisfaction envers le système scolaire au début des années 1960, s'estompe avec les réformes apportées dans les années qui suivent. L'étatisation de l'enseignement, la reconnaissance du droit de se soustraire à l'enseignement religieux ainsi que la sécularisation qui se généralise contribuent à faire penser que le système d'éducation a été suffisamment réformé. Même si cette laïcisation reste incomplète, notamment dans les structures du système d'éducation, le combat pour promouvoir une laïcisation intégrale de la société ne semble pas trouver la même légitimité que celui pour la liberté de conscience.

Dans la même mouvance, la question de la laïcité est aussi occultée par la place grandissante de la question nationale et l'indépendance du Québec. Comme il l'a été mentionné plus haut, l'argument national est utilisé dès les débuts du MLF par certains membres afin de défendre la laïcité, et son utilisation se fait de plus en plus fréquente par la suite. Le mouvement compte plusieurs membres s'affichant ouvertement indépendantistes (surtout parmi ceux associés à *Liberté*, et ensuite *Parti pris*) et militant au sein du Ralliement pour l'indépendance nationale (RIN).

En 1963, à la suite de l'arrestation d'individus soupçonnés d'être liés au Front de libération du Québec, le MLF publie une lettre, signée par une quarantaine de personnes, dans laquelle il incite le gouvernement à éviter que « la police fédérale se

⁶⁶ *La Presse*, 12 octobre 1968.

servant du prétexte de terrorisme, tente de brimer tout mouvement de libération sociale et nationale au Canada français »⁶⁷.

Cette première manifestation d'appui à l'indépendance est suivie par d'autres et, en juin 1965, le MLF envoie à ses membres un message les incitant à se joindre à la Société nationale populaire, un mouvement issu d'une scission d'avec la Société Saint-Jean Baptiste, à laquelle on reproche sa mollesse face à l'indépendance du Québec⁶⁸.

Après 1966, le MLF devient un groupe ouvertement nationaliste, qui voit la laïcité comme un élément de libération nationale. La laïcité, pour les nouveaux dirigeants (Godbout, Maheu, ainsi que Rioux), sert à briser les ghettos religieux afin de faire graviter l'éducation autour de la langue française. De plus, elle est perçue comme le moyen de promouvoir, à travers les institutions québécoises, une morale moderne, humaniste, qui jetterait les bases d'un Québec indépendant, laïque et socialiste. Le rapprochement fait entre laïcité et nationalisme, dans les deux dernières années du mouvement, permet presque de laisser croire que le MLF est plus un groupe indépendantiste que laïciste.

Ce faisant, le MLF suit, en quelque sorte, la même tendance qu'emprunte la société québécoise. La question nationale, dans la deuxième moitié de la décennie 1960, est alimentée par différents événements comme la création du Mouvement Souveraineté-Association de René Lévesque en 1967, l'Exposition universelle de Montréal et le « vive le Québec libre » de Charles de Gaulle la même année, ainsi que la fondation du Parti québécois en octobre 1968. Dans ce contexte, plusieurs membres du MLF souhaitent se consacrer à la question de l'indépendance nationale plutôt qu'à la laïcité.

⁶⁷ Communiqué du 19 avril 1963, cité dans Rochon, *op. cit.*, p.254.

⁶⁸ Rochon, *op. cit.* p.255.

4.3.3 La fin du MLF

La somme de toutes ces tendances mènent finalement à un déclin continu du MLF, qui est pratiquement inactif de la fin de 1967 jusqu'en 1969. Les raisons de l'essoufflement du mouvement sont bien représentées dans la lettre d'invitation envoyée aux membres du MLF afin de décider de son sort :

L'exécutif de votre mouvement voudrait faire avec vous le bilan des derniers mois. Nous vivons en effet une époque curieuse où l'on a vu que même des jécistes voulaient déconfessionnaliser la JEC... Qu'est-ce qui reste au MLF comme moyen d'action ? Nos membres devraient-ils travailler dans d'autres organisations ? Qu'a fait le MLF depuis six mois ? C'est à vous d'en décider, d'en discuter.⁶⁹

La réunion annoncée par cette lettre se tient le 6 mars 1969, et une dizaine de membres décident de mettre le mouvement en veille. La décision de ne pas simplement dissoudre pour de bon le mouvement démontre, par ailleurs, que les membres du MLF sont conscients que la question de la laïcité n'est pas réglée. Les derniers membres du MLF décident ainsi de passer à autre chose, tout en laissant la porte ouverte pour une éventuelle reprise du combat.

⁶⁹ Rochon, *op. cit.*, p.118-119.

CONCLUSION

Le parcours du MLF exprime bien l'évolution de la laïcité dans le Québec de la Révolution tranquille. De manière générale, la laïcisation de la société québécoise s'est moins faite dans ses institutions que dans l'esprit de la population. Considérant ceci, le MLF, en tant que groupe de pression, n'a pas eu un impact majeur dans les débats politiques que connaît le Québec lors de cette période. Toutefois, il reste que son idée centrale, la laïcité, s'avère généralement mieux acceptée que les solutions concrètes qu'il propose. Dans cette optique, le MLF, en tant que témoin et acteur des transformations qui touchent la société dans laquelle il s'insère, est une fenêtre ouverte sur l'un des enjeux majeurs au Québec lors de la Révolution tranquille. Son parcours illustre bien la « tranquillité » de ladite révolution, devant laquelle il a fini par se buter.

Dans un premier temps, on peut dire que le MLF traduit très bien les deux facettes de l'idée qui le porte. L'arrivée remarquée du MLF sur la place publique, en 1961, est une manifestation d'une prise de conscience. Issu d'une volonté de plus en plus croissante de changement lors des années 1950, le mouvement a réussi, à sa création, à faire converger plusieurs groupes et individus autour de l'idée de laïcité. Il cristallise une prise de conscience du pluralisme et de la liberté de conscience de l'individu : se rendant compte de l'hétérogénéité grandissante de la société québécoise, des individus se regroupent pour critiquer un cléricalisme qui brime les croyances d'autres individus. Ils proposent comme solution la séparation de l'Église et de l'État, notamment dans le réseau scolaire, dont on vient d'entreprendre une réforme majeure. En se basant sur ces principes, l'éducation doit être neutre et il n'appartient pas à l'État de se faire le véhicule d'une morale quelconque. La laïcité prônée par le MLF des premières années est ainsi étroitement liée aux libertés

individuelles et à la réforme de l'État, qui doit s'en faire le défenseur. Cette conception de la laïcité est celle qui va s'instaurer, quoique difficilement, à la suite des réformes entreprises par la commission Parent. Même si l'éducation reste, dans ses structures, confessionnelle, on s'assure que les libertés religieuses soient garanties en confinant l'éducation religieuse à certaines plages horaires, et en donnant aux élèves la possibilité de s'y soustraire.

Toutefois, cette conception de la laïcité est considérée comme incomplète par d'autres membres du MLF, qui en prennent les rênes en 1966. Intéressés par les phénomènes tels que l'effritement des morales et de la pratique religieuse, ces partisans d'une laïcité intégrale veulent éviter que la laïcisation en cours dans la société québécoise reste inachevée. Selon eux, le vide laissé par le retrait graduel de la morale religieuse dans les écoles (ainsi que dans la société en général) doit être comblé par un enseignement moral laïque, inspiré par des valeurs humanistes. Cette vision de la laïcité, plus sévère à l'endroit de la religion (ses promoteurs font d'ailleurs une critique sévère du rôle de l'Église catholique dans l'histoire du Québec, qu'ils jugent responsable de sa propre chute), remet en cause la place de la religion et des Églises dans la société, qu'elle confine à la sphère privée.

Les deux tendances se rejoignent toutefois à un autre niveau, où se situe peut-être la véritable signification du MLF. D'un point de vue identitaire, la laïcité et le MLF viennent participer à la transformation du nationalisme au Québec. Par le concept de laïcité des institutions québécoises, notamment avec la volonté de diviser l'éducation selon la langue plutôt que selon la religion, le MLF en vient à introduire une différenciation de plus en plus nette entre religion et culture. Pour ces nationalistes laïques, l'identité nationale abandonne ainsi ses références religieuses, pour s'axer davantage sur des références linguistiques. L'évolution du MLF exprime ainsi la mutation, qui est au cœur de la Révolution tranquille, d'un nationalisme religieux vers un nationalisme plus inclusif, centré sur la langue française. Le MLF vient ainsi,

par le biais de la laïcité, proposer une solution permettant l'intégration de certaines minorités à la culture québécoise.

Le parcours du MLF, regardé quarante ans plus tard, revêt un intérêt particulier en considérant la suite du parcours de la laïcité. Cette dernière, dans les années 1960, a été invoquée afin de s'attaquer aux privilèges de l'Église catholique, qui était omniprésente dans les institutions publiques. Cette laïcisation s'est poursuivie dans les décennies qui ont suivi, notamment avec la laïcisation officielle du système scolaire en 2000. La question de la laïcité se situait alors principalement au niveau des institutions, mais était aussi accompagnée d'une sécularisation, où la religion perd sa fonction normative, garante du lien collectif entre les individus.

La question de la laïcité, cependant, renaît depuis peu sous un autre aspect qui rappelle, à bien des égards, les mises en garde des derniers membres du MLF qui réclamaient la laïcisation complète de la société. Le pluralisme grandissant (et mieux accepté) de la société québécoise, accentué notamment par l'immigration, semble reposer la question de la laïcité dans sa version plus communautarienne. Alors que la communauté majoritaire (celle-là même qui intéressait le MLF) a relégué les questions religieuses au domaine privé, le Québec assiste désormais à un retour du religieux à travers des revendications d'autres communautés, qui accordent davantage à leur religion ce lien collectif ou identitaire n'ayant plus cours dans le reste de la société. Le questionnement entourant la laïcité et la liberté de conscience, dans ce nouveau contexte, semble s'être renversé non plus pour dénoncer les privilèges d'une Église aux ambitions hégémoniques, mais pour affirmer les droits d'individus faisant partie de minorités religieuses, face à une société s'étant en bonne partie laïcisée. Parallèlement, ces questions quittent les cadres institutionnels pour se pencher vers des problèmes plus concrets, tels que la cohabitation et la normalisation de multiples conceptions de la vie et de la morale, religieuses ou non. L'évolution du débat actuel

de la laïcité indique que les inquiétudes du MLF à propos des répercussions d'une laïcisation incomplète étaient, en bonne partie, fondées.

BIBLIOGRAPHIE

A. Sources

a) Sources manuscrites

UQAM, Archives privées, Fonds d'archives du Mouvement laïque de langue française (144P), 1961-68.

b) Sources imprimées

GODBOUT, Jacques. *Le mouvement du 8 avril*, Montréal, Éditions MLF, 1966, 28 pages.

MacKAY, Jacques, dir., *Justice et paix scolaire*, Montréal, Éditions du Jour, 1962, 174 pages.

MacKAY, Jacques, dir., *L'école laïque*, Montréal, Éditions du jour, 1961. 120 pages.

PARENT, Alphonse-Marie, et. al., *Rapport de la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec*, tomes 1-4, Québec, Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la province de Québec, 1962-66.

c) Journaux

Le Devoir : dépouillé entre janvier 1961 et mars 1969.

La Presse : dépouillé entre mars 1961 et avril 1967.

d) Revues

Cité libre : dépouillé de 1958 à 1964.

Liberté : dépouillé de 1959 à 1969.

Maintenant : dépouillé de 1962 à 1969.

Parti pris : dépouillé de 1963 à 1967.

e) Sources numériques

Archives de Radio-Canada. Reportage radiophonique du 10 avril 1961, Émission « Métro magazine ». [en ligne] : <http://archives.radio-canada.ca/IDC-0-17-45-1139/politique_economie/education_quebec/clip6>.

B. Ouvrages généraux

Canadian Who's Who, Toronto, Who's Who Canadian Publication, 1961-1975.

HAMEL, Réginald et al., *Dictionnaire des auteurs de langue française en Amérique du Nord*, Montréal, Fides, 1989, 1364 pages.

Infocentre littéraire des écrivains québécois, [en ligne] : <<http://www.litterature.org>>

LINTEAU, Paul-André et al., *Histoire du Québec contemporain. Tome 2 : Le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal compact, 1989, 834 pages.

C. Études

BÉLANGER, ANDRÉ J, *Ruptures et constantes : quatre idéologies du Québec en éclatement: la Relève, la JEC, Cité libre, Parti pris*, LaSalle, Hurtubise HMH, 1977, 219 pages.

BERNARD, Jean-Paul, *Les Rouges. Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIX^e siècle*. Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1971, 394 pages.

CHARLAND, Jean-Pierre, *Histoire de l'éducation au Québec : de l'ombre du clocher à l'économie du savoir*, Montréal, ERPI, 2005, 205 pages.

D'ALLEMAGNE, André, *Le RIN de 1960 à 1963: étude d'un groupe de pression au Québec*, Montréal, Éditions l'étincelle, 1974, 160 pages.

DESBIENS, Jean-Paul, *Les insolences du frère Untel*, 11^e éd. Montréal, Les éditions de l'homme, 1960.

DION, Gérard et Louis O'Neill, *L'immoralité politique dans la province de Québec*, Montréal, Comité de moralité publique de Montréal, 1956.

DION, Léon, *Le bill 60 et la société québécoise*, Montréal, HMH, 1967, 197 pages.

DION, Léon, *Québec : 1945-2000. Tome 2: Les intellectuels et le temps de Duplessis*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1993, 450 pages.

DUFOUR, Andrée, *Histoire de l'éducation au Québec*, Montréal, Boréal, 1997, 123 pages.

FERRETTI, Lucia, « La Révolution tranquille », *L'Action nationale*, 89, no.10, 1999, pp.59-91.

- GAUCHET, Marcel, *La religion dans la démocratie : parcours de la laïcité*. Paris, Gallimard, 1998, 127 pages.
- GINGRAS, François-Pierre, « Une compagne de route : l'Église catholique, de la naissance à l'éclatement du nationalisme canadien-français ». *Études d'histoire religieuse : société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, 1994, 60, pp.5-24.
- GROULX, Lionel, *L'enseignement français au Canada*, Tome 1, 2^e éd., Montréal, Librairie Granger Frères, 1933, 327 pages.
- HAARSCHER, Guy, *La laïcité*. Paris, PUF (coll. « Que sais-je ? »), 1996, 127 pages.
- LINTEAU, Paul-André, « Un débat historiographique : l'entrée du Québec dans la modernité et la signification de la Révolution tranquille », dans Yves Bélanger et al. (dir.), *La Révolution tranquille : 40 ans plus tard. Un Bilan*, Montréal, VLB, pp.21-41.
- McROBERTS, Kenneth et Dale POSGATE, *Développement et modernisation du Québec*. Montréal, Boréal, 1983, 350 pages.
- MEUNIER, E-Martin et Jean-Philippe WARREN, *Sortir de la « grande noirceur » : l'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Sillery, Septentrion, 2002, 207 pages.
- MILOT, Micheline. *Laïcité dans le Nouveau monde. Le cas du Québec*, Turnhout, Brepols, 2002, 181 pages.
- OUELLET, Fernand, « Nationalisme canadien-français et laïcisme au XIX^e siècle », *Recherches sociographiques*, vol. IV, no.1, janvier-avril 1963, pp.47-70.
- ROCHON, Gaëtan, *Le Mouvement laïque de langue française (MLF) et la question scolaire: 1961-1969*, Montréal, Université de Montréal, 1971, 298 pages.
- ROY, Fernande, *Histoire des idéologies au Québec aux XIX^e et XX^e siècles*, Montréal, Boréal, 1993, 127 pages.
- SARRA-BOURNET, Michel, dir., *Les nationalismes au Québec du XIX^e au XXI^e siècle*. Québec, Presses de l'Université Laval, 2001, 362 pages.
- SAVOIE, Yvon, « Transformation du nationalisme au Québec : le grand tournant des années soixante », *L'Action nationale*, 88(4), 1998. pp.65-76.