

MENS

Revue d'histoire intellectuelle et culturelle



Avec des textes de :

Alex Noël • Martin Roy
Guy Gaudreau • Serge Miville
Yvan Lamonde

MENS

Revue d'histoire intellectuelle et culturelle

DIRECTEUR

Jonathan Livernois, Université Laval

COMITÉ DE RÉDACTION

Anne Caumartin, Collège militaire royal de Saint-Jean

François-Olivier Dorais, Université du Québec à Chicoutimi

Karine Hébert, Université du Québec à Rimouski

Jean-François Laniel, Université Laval

Rachel Nadon, Université de Montréal (secrétaire de rédaction)

Philippe Volpé, Université d'Ottawa (comptes rendus)

COMITÉ CONSULTATIF

Damien-Claude Bélanger, Université d'Ottawa

Harold Bérubé, Université de Sherbrooke

Michel Bock, Université d'Ottawa

Kevin J. Christiano, University of Notre Dame

François Dumont, Université Laval

Lucie Hotte, Université d'Ottawa

Sylvie Lacombe, Université Laval

Yvan Lamonde, Université McGill

E.-Martin Meunier, Université d'Ottawa

Élisabeth Nardout-Lafarge, Université de Montréal

Roberto Perin, York University

Mise en page : Martin Roy, CRCCF

Révision linguistique : Josée Therrien

Révision des épreuves : Olivier Lagueux, CRCCF

PARTENAIRE



uOttawa

Centre de recherche en
civilisation canadienne-française

Mens : revue d'histoire intellectuelle et culturelle est une revue semestrielle dont les numéros paraissent les printemps et automne de chaque année. Les textes publiés dans *Mens* n'engagent que leurs auteurs. Toutes les demandes de reproduction doivent être acheminées à Copibec : 514 288-1664 / 1-800-717-2022 / licences@copibec.qc.ca.

Pour tout renseignement concernant les modalités d'abonnement se reporter à la dernière page. On peut nous joindre à l'adresse suivante :

Revue *MENS*

Centre de recherche en civilisation canadienne-française

Université d'Ottawa, Pavillon Morisset

65, rue Université, bur. 040, Ottawa (ON) K1N 6N5

Téléphone : 613 562-5800, poste 4007 • Télécopieur : 613 562-5143

redaction@revuemens.ca • www.revuemens.ca

ISSN (imprimé) : 1492-8647

ISSN (en ligne) : 1927-9299

Volume XVIII, numéro 1
Automne 2017

TABLE DES MATIÈRES

Hommage

Ramsay Cook (1931-2016) : hommage et témoignages <i>Sylvie Beaudreau et Xavier Gélinas</i>	7
---	---

Articles

L'ouverture d'un espace dialogique dans les interventions intellectuelles de Jeanne Lapointe <i>Alex Noël</i>	21
---	----

La sensibilité intégraliste sous la Révolution tranquille : l'exemple des chrétiens de gauche de la revue <i>Maintenant</i> (1962-1974) <i>Martin Roy</i>	51
--	----

Spectacles de variétés et arrivée de la télévision à Saint-Hyacinthe, 1950-1968 <i>Guy Gaudreau</i>	83
---	----

« Nous sommes l'un des deux peuples fondateurs et nous voulons être traités comme tel » : la référence canadienne-française dans la presse franco-ontarienne (1969-1982) <i>Serge Miville</i>	111
---	-----

« <i>META ODOS</i> » : le chemin une fois parcouru <i>Yvan Lamonde</i>	149
---	-----

Comptes rendus

Ronald Rudin. <i>Kouchibouguac: Removal, Resistance, and Remembrance at a Canadian National Park</i> (<i>Joel Belliveau</i>)	167
---	-----

Paul-André Linteau, Yves Frenette et Françoise Lejeune. <i>Transposer la France : l'immigration française au Canada (1870-1914)</i> (Jean-Philippe Croteau).....	172
Jean-François Caron. <i>George Brown : la Confédération et la dualité nationale</i>	
Frédéric Boily. <i>John A. Macdonald : les ambiguïtés de la modération politique</i> (Danic Parenteau).....	175
Manon Auger. <i>Les journaux intimes et personnels au Québec : poétique d'un genre littéraire incertain</i> (Chloé Savoie-Bernard).....	183





Ramsay Cook (1931-2016) : hommage et témoignages

Sylvie Beaudreau, SUNY Plattsburgh
Xavier Gélinas, Musée canadien de l'histoire

Le 14 juillet 2016 s'éteignait Ramsay Cook, longtemps professeur à l'Université de Toronto (1958-1968), puis à l'Université York (1968-1996), auteur de dizaines d'ouvrages et d'articles, superviseur de 39 thèses doctorales, directeur général du *Dictionnaire biographique du Canada* pendant 17 ans. En publiant ce bref texte, deux de ses anciens étudiants souhaitent saluer la mémoire d'un des historiens les plus renommés du pays et présenter les grandes lignes de son œuvre.

L'homme et l'œuvre

Né dans la petite ville d'Alameda, en Saskatchewan, le 28 novembre 1931, d'un père pasteur de l'Église unie qui changea souvent de paroisse et de ville, Ramsay Cook fait ses études universitaires au United College (devenu l'Université de Winnipeg), puis à Queen's, sous la supervision d'Arthur Lower, et enfin à l'Université de Toronto sous l'égide de Donald Creighton, alors au faite du panthéon des historiens anglo-canadiens. Publiée en 1963, sa thèse s'inscrit dans le sillon de l'histoire politique classique. Elle porte sur le journaliste John W. Dafoe, du *Winnipeg Free Press*, qui a fait la pluie et le beau temps dans le monde politique et, singulièrement, dans l'Ouest canadien et au Parti libéral, pendant quatre décennies¹.

¹ Ramsay Cook, *The Politics of John W. Dafoe and The Free Press*, Toronto, University of Toronto Press, 1963.

Dès le début des années 1960, l'intérêt de Cook est aiguïé par les soubresauts qui agitent le Québec. Commence alors une décennie très féconde où, par des études savantes et des articles engagés, il s'efforce de mieux comprendre la situation, de s'en faire l'interprète auprès des milieux intellectuels et politiques du Canada anglais et, inversement, de présenter au Québec la perspective d'un Anglo-Canadien attentif. C'est que, de surcroît, le « reste du Canada » traverse lui aussi son « autre Révolution tranquille », pour reprendre l'expression de José Igartua² ; Cook se penche également sur ce processus de redéfinition. Il devient paradoxalement l'une des figures de proue de ce néonationalisme canadien émergent, en proposant de mettre un bémol sur les filiations historico-coloniales et d'élargir plutôt la définition du canadianisme aux « identités limitées » ou partielles que constituent les classes sociales, l'appartenance régionale et les divers groupes ethniques. À titre de citoyen, il déserte avec fracas le Nouveau Parti démocratique, où se portent ses penchants naturels, lorsque ce dernier épouse la thèse des « deux nations ». Il appuie avec enthousiasme l'irruption sur la scène politique de Pierre Elliott Trudeau, qui lui semble cristalliser ses idées.

La production de Cook durant les années 1960 est saisissante. On lui doit notamment, en 1966, *Canada and the French-Canadian Question*, recueil d'études et d'essais dont une traduction paraît sous le titre *Le sphinx parle français*³. Il faut dire que Cook commence à se tailler une réputation enviable, dans les cercles intellectuels québécois, comme interlocuteur anglophone. Cet accueil est largement dû à la place que Claude Ryan, autre esprit féru de dialogue, lui accorde

² José Igartua, *The Other Quiet Revolution: National Identities in English Canada, 1945-71*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2006. Voir aussi C. P. Champion, *The Strange Demise of British Canada: The Liberals and Canadian Nationalism, 1964-1968*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2010.

³ Ramsay Cook, *Canada and the French-Canadian Question*, Toronto, Macmillan of Canada, 1966 ; *Le sphinx parle français : un Canadien anglais s'interroge sur le problème québécois*, trad. de François Rinfret, Montréal, Éditions HMH, 1966, coll. « Aujourd'hui ».

dans les pages du *Devoir* dès 1964⁴. La décennie se clôt pour lui, en 1969, par la publication de deux ouvrages. Il s'agit, d'une part, d'une étude commandée par la Commission sur le bilinguisme et le biculturalisme, *L'autonomie provinciale, les droits des minorités et la théorie du pacte, 1867-1921*⁵. D'autre part, Cook a la bonne idée de colliger des textes clés de l'histoire du nationalisme canadien-français, de François-Xavier Garneau au jeune Jean-Marc Potté de la revue *Parti pris*, à l'intention du public anglophone : ce sera *French-Canadian Nationalism: An Anthology*⁶. En 1971 paraît *The Maple Leaf Forever*⁷, autre recueil d'essais parus dans les années précédentes et qui sonde la psyché nationale canadienne dans son ensemble.

Les années 1970 marquent un élargissement de ses champs d'intérêt. Sans abandonner la riche « *French Canadian question* », Cook dirige son attention sur d'autres domaines, sur ces identités limitées dont il martelait l'importance. Cela donnera lieu à des publications qui témoignent de sa fécondité intellectuelle et de son refus de se laisser enfermer dans un territoire restreint. On le voit ainsi se pencher sur l'histoire des femmes, par exemple, sur l'histoire de l'art et sur les rapports complexes entre philosophie, religion et action sociale. Son livre, *The Regenerators* (1985), sera couronné de prix, dont celui du gouverneur général⁸. S'il propose des focalisations nouvelles, Cook ne néglige pas pour autant le grand angle. Avec Craig Brown, il publie en 1974 une synthèse des années 1896-1921, qui

⁴ Voir Michael Gauvreau, *The Hand of God: Claude Ryan and the Fate of Canadian Liberalism, 1925-1971*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2017, p. 370, 384, 418-419, 486, 500 et 540.

⁵ Ramsay Cook, *L'autonomie provinciale, les droits des minorités et la théorie du pacte, 1867-1921*, Ottawa, Imprimeur de la Reine, 1969, coll. « Études de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme ». La version originale s'intitule *Provincial Autonomy, Minority Rights and the Compact Theory, 1867-1921*.

⁶ Ramsay Cook, *French-Canadian Nationalism: An Anthology*, Toronto, Macmillan of Canada, 1969.

⁷ Ramsay Cook, *The Maple Leaf Forever: Essays on Nationalism and Politics in Canada*, Toronto, Macmillan of Canada, 1971.

⁸ Ramsay Cook, *The Regenerators: Social Criticism in Late Victorian English Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1985.



montre la polyvalence de son approche historique. Trois ans plus tard, avec John Ricker et John Saywell, il publie une mise à jour d'un livre de poche couvrant toute l'histoire du pays, dont la première édition datait de 1963 et qui avait connu un grand succès de vente⁹. En 1989, autre grande étape du parcours de Cook, il devient directeur général du monumental *Dictionnaire biographique du Canada*, qui traverse des difficultés administratives. Cet homme sensible, ce social-démocrate doit prendre des décisions difficiles, faire des coupures, tendre la sébile pour renflouer l'entreprise ; il réussit à maintenir le navire DBC à flot et à l'adapter aux nouvelles réalités numériques. Sa retraite officielle de York en 1996 ne marque nullement la fin de son œuvre. Outre le fait qu'il continue de tenir les rênes du *Dictionnaire* jusqu'en 2006, il lance notamment, la même année, un ouvrage à la fois senti et réflexif sur son ami Trudeau¹⁰.

Les pages qui suivent, écrites à la première personne, proposent deux témoignages.

Témoignage de Sylvie Beaudreau

Au cours d'un séjour récent à Toronto pour le mariage de ma nièce, je me suis prise à penser à la trajectoire de ma carrière universitaire. À plus de 20 ans de distance, de Toronto et de mes études supérieures, il m'a semblé naturel de réfléchir à la bonne fortune qu'avait été le choix de l'Université York et d'un directeur comme Ramsay Cook.

Au début du programme, j'étais nettement désavantagée par ma maîtrise en études européennes et victoriennes parmi les autres doctorants, qui s'étaient spécialisés en histoire canadienne. J'avais donc beaucoup de rattrapage à faire. J'ai souhaité que ma méconnaissance

⁹ Ramsay Cook, John C. Ricker et John T. Saywell, *Canada: A Modern Study*, Toronto, Irwin Publishing, 1977. L'ouvrage a connu une traduction française tardive : *Le Canada : étude moderne*, trad. de Claude Romney, Toronto, Clarke, Irwin & Company Limited, 1981.

¹⁰ Ramsay Cook, *The Teeth of Time: Remembering Pierre Elliott Trudeau*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2006.



des faits de l'histoire du Canada soit compensée par la richesse des concepts couverts dans d'autres domaines.

Étudier avec Ramsay Cook s'est révélé judicieux. J'avais présenté ma demande depuis Montréal, et je ne pouvais m'empêcher de penser que mon nom francophone et ma province d'origine susciteraient l'intérêt de la direction d'un programme offert dans le foyer intellectuel par excellence du Canada anglais. La capacité de lire, de parler et d'écrire en français ferait peut-être de moi la « Canadienne francophone de service », mais peu m'importait. Du reste, j'avais la nette impression qu'un doctorat au Québec me transformerait en historienne du Québec. En Ontario, en revanche, j'étais certaine d'obtenir un véritable doctorat en histoire du Canada, qui engloberait le Québec. L'idée d'étudier l'intégralité du pays dans toute sa diversité me plaisait beaucoup et j'étais fin prête.

Autrement dit, en choisissant de rester à Montréal pour étudier l'histoire socioculturelle du Québec, je me serais probablement retrouvée parmi une forte cohorte de spécialistes du Québec. En optant pour Toronto, j'étais un peu livrée à moi-même, un peu seule dans mon camp. Une sorte d'oiseau exotique. York m'ayant offert bourses d'études et mandats d'assistante d'enseignement, le choix n'a pas été difficile.

Bonne décision, également, que celle d'avoir demandé à Ramsay Cook de diriger ma thèse. Ses travaux avaient surtout porté, jusque-là, sur le nationalisme québécois, examiné parfois avec sympathie, toujours avec érudition et souvent dans le contexte plus vaste d'un nationalisme pancanadien naissant. Je savais qu'il était parvenu à la maturité professionnelle au cours des années 1960, si fécondes sur le plan intellectuel, tandis que le Canada se dotait d'un nouveau drapeau, faisait la fête à Expo 67 et célébrait son centenaire. Années grisantes, s'il en fut. Cook semblait avoir capitalisé intellectuellement l'idée de répondre à la question contrariante que posait le Canada anglais pendant la Révolution tranquille : que veut donc le Québec ? Si Cook n'a pas fourni de réponse définitive, il a prouvé qu'il était possible à un intellectuel anglophone canadien d'être sensible aux

aspirations du Canada français et, plus tard, des Québécois. Il a trouvé sa voie en même temps que des lumières comme Leonard Cohen, Pierre Elliott Trudeau et Margaret Atwood. J'ai senti qu'il serait fascinant de travailler avec lui.

J'avais raison. Je me dois d'abord d'évoquer l'édition revue de *Canada: A Modern Study*, rédigée avec Saywell et Ricker (voir la note 9). Il s'agit d'un survol de l'histoire du Canada en édition de poche, illustré de caricatures anciennes, qui m'a aidée à comprendre rapidement la trame du Canada. Beaucoup de manuels ont été publiés et sont disparus depuis, mais le pratique petit livre de Cook et de ses collaborateurs m'a été particulièrement précieux. J'en ai d'ailleurs en ce moment même un exemplaire maintes fois relu à portée de main. Autre classique, méconnu, *The Craft of History*¹¹, mince ouvrage de 1973 acheté au World's Biggest Bookstore. Issu d'une minisérie télévisée présentée au réseau anglais de Radio-Canada, le livre renferme une série d'entrevues avec trois grands historiens canadiens – Arthur Lower, Donald Creighton et Michel Brunet – sous la direction de Ramsay et d'Eleanor Cook. Ce livre m'a incitée à considérer Cook comme une sorte de passeur entre ces historiens établis et moi-même. J'ai eu le sentiment que Cook avait été formé par un impressionnant groupe de penseurs. Ce qu'il disait d'eux semblait prestigieux. Un jour, pendant une entrevue qu'il donnait au réseau anglais de Radio-Canada, je l'ai entendu formuler, d'une façon assez peu compliquée, l'idée que l'histoire du Canada était un champ d'études important, qui exposait les spécialistes à toutes les tendances et à tous les courants de l'histoire occidentale, unique en soi et certainement digne d'étude et de réflexion. Des mots qui m'ont encouragée pendant toute ma formation.

Nombre des écrits de Cook ont influencé ma perception du Canada. J'ai découvert un érudit anglo-canadien sympathique au Canada français, en mesure d'écrire des livres qui mettaient en évi-

¹¹ Eleanor Cook (dir.), *The Craft of History*, avec une introduction de Ramsay Cook, Toronto, Canadian Broadcasting Corporation, 1973, coll. « Images of Canada ».

dence la structure de l'histoire du Canada. L'ouvrage clé, pour moi, a été *Canada and the French Canadian Question*. Le chapitre intitulé « Quebec: The Ideology of Survival » me semblait suggérer que la métaphore de la survie (appliquée aussi de manière éblouissante par Margaret Atwood à la littérature canadienne) était le sésame qui permettait de comprendre un peuple dont l'identité n'est pas toujours facile à saisir. Cook y revient dans *Maple Leaf Forever: Essays on Nationalism and Politics in Canada*. À un chapitre intitulé « La Survivance French Canadian Style » reprenant certains de ses thèmes, il en a ajouté un autre : « La Survivance English Canadian Style ». Il y suggérait en résumé que, si le Canada français se sentait menacé du fait d'être une minorité catholique de langue française sur un continent essentiellement protestant et anglophone, les insécurités du Canada anglais tenaient à un sentiment de fragilité plus grand encore devant la menace continue des États-Unis, barrière des langues exceptée. Les nationalismes francophone et anglophone au Canada semblaient avoir davantage de quoi les unir que les séparer. Mais surtout, les écrits de Cook m'ont aidée à structurer ma pensée globale.

Dans *French Canadian Nationalism: An Anthology*, Cook a réuni des textes de nationalistes canadiens-français francophones marquants, fournissant aux étudiants une sorte d'introduction à un courant de pensée qui, à y regarder de plus près, était assez nuancé. De François-Xavier Garneau à Lionel Groulx et à Léon Dion, en effet, les visions ont divergé. Je n'oublierai jamais que, sur une étagère de son grand bureau plein de livres, au Collège Vanier, Cook avait posé un portrait de Lionel Groulx. Il m'a paru intéressant que Cook, né à Alameda, en Saskatchewan, ait considéré Groulx comme une sorte de maître à penser. Il prouvait ainsi, à tout le moins, que non seulement il avait étudié le Canada français, mais qu'il avait admiré ses penseurs et s'était imprégné de son passé.

C'est en travaillant avec Cook que m'est venue l'idée d'écrire un article sur la réaction de Groulx à la Révolution tranquille du Québec,

qui a été publié dans la *Revue d'histoire de l'Amérique française*¹². Cette réalisation me semblait prouver qu'une chercheuse montréalaise pouvait faire des recherches et écrire un article de qualité sur l'histoire du Québec depuis Toronto. Étudier avec Cook à Toronto, c'était un peu comme franchir un pas optimiste vers la conviction que le Canada avait un sens. Tout cela se passait à la fin des années 1980 et au début des années 1990, en même temps que la débâcle du lac Meech, l'Accord de libre-échange canado-américain, l'accord de Charlottetown et le second référendum sur la souveraineté du Québec, au résultat si serré. Ces événements tumultueux ont alimenté nombre de nos discussions hors des salles de cours. Même s'il avait dépassé l'âge du jeune loup aux dents longues, notre professeur n'était pas pour autant devenu blasé face aux débats qui agitaient le Québec et, par ricochet, le Canada. Il s'est ainsi immiscé avec fougue dans la controverse dite Richler-Delisle sur l'antisémitisme dans la société canadienne-française de l'entre-deux-guerres¹³. Sans doute est-ce un cas où le citoyen engagé, l'homme entier, a pris le dessus sur l'observateur tolérant et équanime?

Mais Cook m'a offert plus qu'une compréhension du Canada. Son travail montrait que ses intérêts étaient catholiques, au sens ancien du terme, c'est-à-dire universels. Pendant mes études avec lui, il a écrit *The Regenerators: Social Criticism in Late Victorian English Canada*, qui allait être primé. Grâce à cet ouvrage et à bien d'autres choses, j'ai été exposée au victorianisme du Canada anglais, ce qui m'a permis d'approfondir les recherches que j'avais faites pour ma maîtrise en études victoriennes. Cette fascination de toujours a pris une nouvelle orientation avec Cook. J'ai compris combien ce domaine pouvait être richement évocateur si on l'appliquait au Canada de

¹² Sylvie Beaudreau, « Déconstruire le rêve de nation : Lionel Groulx et la Révolution tranquille », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 56, n° 1 (été 2002), p. 29-61.

¹³ Ramsay Cook, « The Remembrance of All Things Past », préface à Esther Delisle, *The Traitor and the Jew: Anti-Semitism and Extremist Right-Wing Nationalism in Quebec from 1929 to 1939*, Outremont, Robert Davies Publishing, 1993, p. 11-14.

manière large. Très récemment, ce champ d'intérêt m'a amenée à prononcer une conférence sur le victorianisme montréalais¹⁴. Plus tard, enjambant quelques siècles avec aisance, Cook a annoté *The Voyages of Jacques Cartier*, c'est-à-dire la traduction par Henry P. Biggar des relations de l'explorateur. L'introduction à ce splendide ouvrage, intitulée « Donnacona Discovers Europe » et signée Cook, est en contrepoint de la vision eurocentrique des « grands explorateurs » comme Cartier et Christophe Colomb¹⁵. Cook y montre que le Canada avait sa version propre du récit des contacts à déconstruire. Il a remodelé ces idées dans un opuscule publié par le Robarts Centre sous le titre *1492 and All That: Making a Garden out of a Wilderness*, dans lequel il commente la suffisance qui amena les Européens de jadis à affirmer que les Amérindiens avaient été subjugués par leurs façons de faire¹⁶. Cook semblait avoir une touche magique. Ses recherches en tout étaient méticuleuses et il théorisait ses sujets d'une manière qui en facilitait la compréhension, avec une adresse à laquelle ses étudiants ne pouvaient qu'aspirer. Le plus important pour moi, c'est que ses textes faisaient d'excellentes lectures. Ramsay Cook n'était pas de ces érudits qui, ayant découvert un champ d'études, le retournent dans tous les sens et l'exploitent pendant toute leur carrière. Ce qui le distingue, outre la qualité intrinsèque de son savoir, c'est la variété des domaines auxquels il s'est intéressé. Il s'est penché, entre autres, sur la politique de

¹⁴ Sylvie Beaudreau, « Re-imagining London in a North American Context: Psycho-Geographic Spaces and Urban Tropes in Victorian Montreal », exposé présenté au colloque annuel de la Literary London Society, « London and the Globe », Londres, 6 au 8 juillet 2016.

¹⁵ Ramsay Cook (dir.) et Henry Percival Biggar (trad. et éd.), *The Voyages of Jacques Cartier*, Toronto, University of Toronto Press, 1993.

¹⁶ Ramsay Cook, *1492 and All That: Making a Garden out of a Wilderness*, Toronto, Robarts Centre for Canadian Studies, 1993. Autre signe de la culture et du sens de l'humour de Cook, même sur des sujets sérieux, son titre s'inspire sans doute de la conférence de son ancien directeur de thèse, Donald Creighton, « 1867 and All That », prononcée en mars 1966 à l'Université de Toronto. Et les deux professeurs s'inspirent certainement du pastiche de l'histoire anglaise de W. C. Sellar et de R. J. Yeatman, *1066 and All That: A Memorable History of England* (1930).

J. W. Dafoe, le nationalisme québécois, le nationalisme canadien-anglais, l'autonomie des provinces, l'identité occidentale, le concept de frontière au Canada, l'histoire des femmes, la critique sociale canadienne à la fin de l'époque victorienne, la littérature sur les contacts entre Européens et Amérindiens, les jardins et les artistes ayant exploré une certaine vision du Canada, dont William Kurelek et Cornelius Krieghoff. C'est un splendide héritage qui, je crois, m'a incitée de même à travailler sur une multitude de sujets. Il est vrai que l'histoire du Canada est un domaine qui, comme tous les champs d'études universitaires, s'est de beaucoup élargi au cours de la seconde moitié du *xx^e* siècle, au point qu'il est de plus en plus difficile à une seule personne de tout maîtriser. On peut toutefois constater que les esprits érudits comme celui de Cook, capables d'embrasser une telle variété de domaines, se sont raréfiés à notre époque d'hypermécialisation et de cloisonnement. C'est peut-être une façon de dire que Cook était un « homme de la Renaissance » du Canada anglais, un concept usé, peut-être, mais qui n'en est pas moins pertinent.

Sur le plan personnel, Cook a été une source d'inspiration pour ses doctorants. Ceux qui ont eu le plaisir d'être de ses amis ont découvert que sa femme était une professeure de littérature très estimée, qu'il était collectionneur d'art, adepte de la natation et fervent ornithologue. Il attendait beaucoup de tout, s'impatientait souvent des travaux laissés en plan ou mal faits et pouvait même fulminer si les choses n'allaient pas comme prévu. C'était, par ailleurs, un homme féroce-ment loyal, qui s'occupait très bien de ses étudiants, appréciait les bons mots et les conversations sans fin. J'ai parfois eu l'impression que l'admiration de ses étudiants lui paraissait immodérée. À l'occasion de fêtes au département d'histoire et d'activités sociales dans le cadre de colloques universitaires, il semblait souhaiter que les étudiants le traitent comme l'un d'eux. Malgré sa grande réputation d'intellectuel, Cook restait jeune de cœur. Quittant le bar de l'hôtel après quelques verres de fin de soirée avec un groupe de l'Université York, lors d'un congrès de la Société historique du Canada à Windsor, en Ontario, nous sommes passés devant une série de téléphones. Ramsay a soulevé chaque combiné pour le reposer sur

l'appareil voisin. Oui, c'était également un farceur, ce qui en a fait une sorte d'idole pour ceux d'entre nous qui pouvaient tout juste prétendre au titre d'acolytes.

Témoignage de Xavier Gélinas

J'ai fait la rencontre tant attendue de Ramsay Cook à la fin de 1990, peu après mon arrivée au programme doctoral en histoire de l'Université York. Le Montréalais de naissance que je suis souhaitait prendre un peu de distance à l'égard du Québec et de ses débats politiques, universitaires et médiatiques tournant obsessionnellement autour de la « question nationale ». Comme la professeure Beaudreau le rappelle, le climat de l'époque était accaparé par l'accord du lac Meech, ses tenants et aboutissants, ses laudateurs et vitupérateurs (tant dans le camp souverainiste pur et dur que chez les jusqu'aboutistes fédéralistes à la Trudeau). Et pourtant, je comptais poursuivre et élargir mes recherches sur le Québec, spécifiquement sur la droite intellectuelle durant la Révolution tranquille, recherches entreprises sous l'égide du professeur Pierre Trépanier, à l'Université de Montréal. Je me suis donc inscrit à l'Université York avec la ferme intention – que dis-je, la certitude – de rédiger ma thèse sous la supervision du professeur Cook. Il a suffi d'une conversation de corridor pour que ce dernier accepte de prendre sous son aile un étudiant qu'il ne connaissait ni d'Ève ni d'Adam, alors qu'il aurait très bien pu plaider le manque de temps : il se préparait à mettre fin à sa carrière à York et avait accepté, en 1989, de diriger le *Dictionnaire biographique du Canada*.

Disponibilité, générosité, telles ont été mes premières impressions de Cook, impressions qui n'ont fait que se maintenir et croître durant les dix longues années qu'ont requis le programme de séminaires, puis la gestation de la thèse¹⁷. Humanité, aussi : Cook comprenait que les thésards ne sont pas des robots programmés pour produire à

¹⁷ La thèse s'est muée en livre en 2007 : Xavier Gélinas, *La droite intellectuelle québécoise et la Révolution tranquille*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2007, coll. « Cultures québécoises ».

une cadence métronomique des chapitres successifs jusqu'à ce que l'assemblage s'appelle « Ph. D. ». La vie des doctorants est aussi faite d'événements imprévus, heureux et malheureux, de circonstances propices ou non à l'atteinte de l'objectif, et mon superviseur comprenait cela instinctivement, parfois explicitement s'il le fallait. Dirait-on jamais assez l'importance que revêt un directeur de thèse dans la vie de son étudiant en rédaction, qui vit dans un monde insolite dans la vingtaine avancée, ni au travail comme ses contemporains ni dans le cocon sécurisant des salles de cours et des bibliothèques comme ses cadets fréquentant l'université chaque jour ? Et patience, enfin. Quelle patience ! Tout au long d'un échéancier qui a dû lui sembler s'allonger comme un double marathon, Cook recevait les chapitres lentement égrenés et renvoyait ses commentaires détaillés et constructifs, sans faille, dans les trente jours.

Enfin, il y avait chez Cook dans ses rapports maître-élève, de la ténacité, parfois même de l'entêtement, pour des idées qui lui étaient chères, ténacité mâtinée d'une tolérance qui finissait toujours par l'emporter. Cela n'a pas dû être facile pour un chercheur qui, certes, connaissait intimement l'histoire du nationalisme québécois et de la pensée catholique traditionnelle, mais se positionnait ailleurs sur le plan doctrinal, de devoir lire des centaines de pages abordant ces sujets avec empathie ! Il faut dire que Cook se définissait lui-même comme un « *unredeemable secular liberal* » et que son opposition de principe au nationalisme (mais non au fait français, bien au contraire) semblait s'être raidie avec les années, comme en témoigne son essai-choc, « Alice in Meechland », contre la clause de la société distincte dans l'accord du lac Meech¹⁸. Il ne se privait pas d'exprimer ses désaccords sur telle ou telle analyse ou telle ou telle conclusion de la thèse. Une de ses premières lettres, qui commentaient mes chapitres, se terminait loyalement par : « *A good thesis deserves a good argument!*

¹⁸ Ramsay Cook, « Alice in Meechland or the Concept of Quebec as a "Distinct Society" », *Queen's Quarterly*, vol. 94, n° 4 (1987), p. 817-828.

*So we – and especially you – are off to a good start*¹⁹ ». Mes chapitres finissaient par recevoir l’aval du maître, cependant. Cook reconnaissait, chez sa tête de mule d’étudiant, une sincérité et un certain sérieux, qualités qu’il prisait. Me permettra-t-on de citer de longs extraits d’une lettre qui résume bien son attitude?

Thank you for your letter which, as always, demonstrates your seriousness of intellectual purpose and your tolerance of your supervisor’s “liberalism”. The fact that you chose to work with me – though the choice at York was not that great! – assured me that you were interested in scholarship not propaganda. I hope you thought that my interest was the same. I accept that neither of us can be completely objective, but that both of us should do our best to reach that ideal.

[...]

*I have always taken the view that the final version of a thesis is intended to express the student’s interpretation, not that of the supervisor. My role is to ask questions in an effort to make certain that you do mean what you are saying, that what you say is well-documented and that you will be able to defend your conclusions when the work comes up for examination. But it is your thesis and you must defend it. Of course if you cannot do so part of the reason will be that I have not done my job of forcing you to defend it to me first*²⁰.

Ne rêverait-on pas tous d’un superviseur doctoral qui, après avoir fait son travail de critique – travail qui a indubitablement conduit à maintes améliorations et corrections de ma part – laisse ainsi la bride sur le cou de son poulain, reconnaissant que le vrai mentorat ne consiste pas à former des clones, mais des chercheurs qui seront, à leur tour, responsables de leurs idées, pourvu qu’elles soient présentées selon les règles de l’art? Le professeur Cook incarnait le libéralisme à son meilleur. Cette tolérance authentique, cette pleine acceptation

¹⁹ Lettre de Ramsay Cook à Xavier Gélinas, 30 septembre 1996, communication personnelle.

²⁰ Lettre de Ramsay Cook à Xavier Gélinas, 28 avril 1999, communication personnelle.

de l'expression de vues qui n'étaient pas toujours conformes aux siennes, je l'ai vue en action, après la fin de ma thèse, chez Ramsay (il nous conviait – il l'exigeait même – à l'appeler par son prénom, sitôt le diplôme obtenu). Même s'il était entièrement dégagé, tant moralement qu'administrativement, de sa tâche de conseiller et d'encourager son étudiant, j'entendais, par personnes interposées, les bons mots qu'il voulait bien prodiguer à mon égard auprès de collègues, d'institutions, de mon employeur... C'est par la reconnaissance que je désire clore ce bref témoignage.

Pour une étude approfondie

Nous n'avons eu d'autre ambition que de présenter rapidement Ramsay Cook et de témoigner notre dette à l'égard d'un maître qui n'était pas sans défaut, certes, mais dont la bienveillance, tant intellectuelle que personnelle, la curiosité d'esprit et la productivité inlassable pèsent lourdement et favorablement dans la balance. La place considérable de Cook dans l'historiographie exigerait une étude en profondeur, du genre de celles qu'ont produites Jean Lamarre sur l'École de Montréal des Brunet, Frégault et Séguin, Carl Berger sur les historiens anglo-canadiens ou Donald Wright sur le superviseur même de Cook, Creighton, tout récemment. Le professeur Wright s'est justement attelé à cette tâche et a déjà livré quelques aperçus prometteurs²¹. Souhaitons que la biographie méritée voie le jour sans tarder. Au-delà de l'éclairage d'une œuvre de premier plan, pareille étude ouvrira une fenêtre sur de vastes pans de l'histoire de la vie intellectuelle canadienne de la seconde moitié du xx^e siècle.

²¹ Par exemple, voir Donald Wright, « Introduction to the Second Edition », dans Cook, *The Regenerators*, p. xxiii-xxviii ; « Sesquicentennial Celebrations », *Acadiensis*, vol. XLVI, n° 1 (hiver-printemps 2017), p. 145-151 ; et « Ceci n'est pas Ramsay Cook: A Biographical Reconnaissance », dans Doug Munro et John G. Reid (dir.), *Clio's Lives: Biographies and Autobiographies of Historians*, Acton, Australian National University Press, 2017, p. 103-134, qui présente un regard fascinant sur les années de formation de Cook. Nous remercions le professeur Wright de nos échanges lors de la préparation de cet article.

L'ouverture d'un espace dialogique dans les interventions intellectuelles de Jeanne Lapointe

Alex Noël
Université Laval

Résumé

Le débat qui a opposé Jeanne Lapointe à M^{gr} Félix-Antoine Savard et à Pierre Gélinas dans les pages de *Cité libre* en 1954 et en 1955 est considéré comme un moment phare dans l'émergence de la littérature comme discipline du savoir universitaire. Or, nous croyons qu'il permet aussi de saisir comment et contre quoi s'est érigée la figure de l'intellectuelle chez Lapointe. L'hypothèse au cœur de notre article est donc que se dessinent déjà, dans ce premier débat médiatisé par *Cité libre*, les contours d'une posture intellectuelle singulière que Lapointe continuera de développer par la suite. Plus précisément, nous souhaitons proposer une définition de cette posture, que nous résumons par les termes de *retournement dialogique*. Nous entendons par là une stratégie qui vise moins à convaincre l'adversaire qu'à retourner contre le discours monologique de celui-ci ses propres arguments, à renverser contre lui la lecture du monde qu'il impose (et les valeurs qu'elle transporte) dans le but d'ébranler l'hégémonie de son discours (et de sa pensée).

La condition *sine qua non* à l'émergence d'une figure intellectuelle, on le sait, demeure son intervention dans la sphère publique à propos

d'un enjeu sociétal. Or, malgré son parcours d'exception et d'avant-garde, l'intellectuelle dont il sera question dans cet article ne s'est pas inscrite dans la mémoire intellectuelle du Québec. Aussi, pour expliquer cet oubli dont est victime l'œuvre de Jeanne Lapointe, Chantal Théry, de même que ceux et celles qui ont témoigné dans son ouvrage¹, ont beaucoup insisté sur la discrétion de la professeure de lettres dans la sphère publique. Cette discrétion l'aurait en quelque sorte desservie et contrasterait avec le caractère plutôt affirmé qu'elle affichait en privé. Pourtant, l'analyse de son parcours montre que Lapointe n'a pas craint d'intervenir publiquement et, même, de contredire la parole des hommes, de leur répondre lorsque nécessaire.

Nous analyserons le premier débat public de Jeanne Lapointe, celui qui l'oppose à M^{sr} Félix-Antoine Savard et à Pierre Gélinas dans les pages de *Cité libre*, en 1954 et en 1955, parce que cet échange autour d'une analyse littéraire de Lapointe constitue non seulement un moment phare dans l'émergence d'une modernité littéraire au Québec, comme le souligne Lucie Robert², mais permet également de saisir comment et contre quoi s'est érigée la figure de l'intellectuelle chez Lapointe. L'hypothèse au cœur de notre article est donc que se dessinent déjà, dans ce premier débat médiatisé par *Cité libre*, les contours d'une posture intellectuelle singulière que Lapointe conti-

¹ Chantal Théry (dir.), *Jeanne Lapointe, artisane de la Révolution tranquille*, Montréal, Éditions Tryptique, 2013.

² Lucie Robert range l'article de Jeanne Lapointe parmi les actes fondateurs de la modernité littéraire québécoise en cela qu'il donne lieu à un « débat qui institue la littérature et les études littéraires sous la forme d'une discipline du savoir universitaire » (Lucie Robert, *L'institution du littéraire au Québec*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1989, p. 207). Selon elle, si la modernité littéraire est apparue bien avant ce débat, celui-ci incarne un moment marquant de sa légitimation, car Jeanne Lapointe donne des assises institutionnelles à la recherche littéraire en affirmant, entre autres, que la valeur littéraire ne se trouve pas dans le réalisme ou le sentiment national auxquels elle serait soumise, mais dans le sujet individuel et la valeur esthétique qui se manifeste par une démarche spéculative et une vision personnelle – et non plus collective – du monde et que le but du critique n'est pas de corriger l'œuvre, mais d'en dégager la vision qu'elle contient (Robert, *L'institution du littéraire au Québec*).

nuera de développer par la suite dans certaines de ses prises de position. Plus précisément, nous souhaitons proposer une définition de la posture intellectuelle de Lapointe, que nous résumons par les termes de *retournement dialogique*. Il s'agit d'une stratégie qui vise à retourner contre le discours monologique de l'adversaire ses propres arguments, à renverser contre lui la lecture du monde qu'il impose (et les valeurs qu'elle transporte) dans le but d'ébranler l'hégémonie de son discours (et de sa pensée). Autrement dit, face au discours monologique dominant qu'elle retourne contre lui-même, Lapointe chercherait moins à imposer son propre point de vue qu'à ouvrir un espace dialogique au sein de la revue. Afin d'analyser la manière dont cette posture se met en place, il apparaît opportun de lier la notion de dialogisme, développée par le théoricien russe Mikhaïl Bakhtine, à la définition de l'intellectuel que donne Jean-Paul Sartre, tant elles apparaissent complémentaires.

En 1972, dans son *Plaidoyer pour les intellectuels*³, Sartre affirme que l'intellectuel se recrute parmi les techniciens du savoir pratique, lesquels apparaissent avec l'essor de la bourgeoisie et sont formés par la classe dominante. Or, ce technicien du savoir pratique, selon Sartre, « souffre à plusieurs niveaux d'une même contradiction⁴ » que l'on pourrait résumer ainsi : l'universalisme qu'exige sa fonction de savant entre en opposition avec le particularisme de la classe dominante qui se pare d'un faux universalisme. Autrement dit, le technicien du savoir constate un écart entre la recherche de la vérité dans sa pratique et la vision erronée du monde que propage l'idéologie dominante dont il est issu. Dès lors, résume Sartre, le technicien du savoir se trouve face à deux choix : soit il accepte l'idéologie dominante et s'en arrange en mettant, en toute mauvaise foi, l'universel au service du particulier (comme l'ont fait ces médecins qui ont déclaré que le cerveau des Noirs est moins bien constitué), soit « il est obligé de mettre en question l'idéologie qui l'a formé, s'il refuse d'être agent

³ Jean-Paul Sartre, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, Gallimard, 1972.

⁴ *Ibid.*, p. 29.

subalterne de l'hégémonie⁵ ». C'est alors qu'il passe de technicien du savoir à intellectuel, en sortant de sa sphère de compétence et en s'occupant de « ce qui ne le regarde pas ».

Au moment où elle accepte, à l'invitation de Pierre Elliott Trudeau, de collaborer à *Cité libre* en 1954, Lapointe est bel et bien une technicienne du savoir pratique formée par l'idéologie dominante du Canada français, soit le cléricisme. Alors âgée de trente-neuf ans, Lapointe, qui est professeure de littérature à l'Université Laval et qui présente, depuis 1951, quelques critiques littéraires à Radio-Canada (sans toutefois sortir de son champ de spécialisation), devient la première professeure (tous sexes confondus) à « oser » écrire dans *Cité libre*, comme le souligne Trudeau dans une lettre adressée à sa nouvelle collaboratrice⁶. Mais elle a au préalable été formée par les religieuses du Collège Marguerite-Bourgeoys de Montréal (1933-1936), puis par le personnel enseignant, surtout constitué de clercs, de l'Université Laval (1936-1938)⁷. On peut supposer que l'étudiante Lapointe a reçu un enseignement philosophique principalement basé sur le thomisme et une vision plutôt conservatrice d'une littérature qui se doit d'être au service de la nation, c'est-à-dire de promouvoir des valeurs canadiennes-françaises, essentiellement des valeurs catholiques. Bref, au moment où elle est engagée comme professeure à la Faculté des lettres de l'Université Laval, en 1940, elle est en quelque sorte le produit de l'idéologie cléricale. Mais, peu à peu, sans doute, sa pratique de professeure et de critique littéraire amène Lapointe à prendre conscience d'un écart grandissant entre sa lecture du monde (et de la littérature), lecture qui découle de son expérience

⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁶ Pierre Elliott Trudeau, Lettre à Jeanne Lapointe, 2 février 1955, Ottawa, Bibliothèque et Archives Canada, Fonds d'archives Jeanne-Lapointe, ms. LMS0172 1990-16. Le terme « oser » est d'ailleurs souligné dans la lettre, ce qui en accentue l'importance. Profitons-en pour rappeler que la revue *Cité libre* est connue pour ses positions antiduplessistes.

⁷ Elle devient d'ailleurs, en 1938, la première laïque à être diplômée par la Faculté des lettres et, en 1940, la première femme à être engagée comme professeure par cette faculté.

propre, et celle, transmise, imposée, de l'idéologie qui l'a formée. C'est la prise de conscience de cet écart et, surtout, la transcription de cette prise de conscience dans son article de 1954 qui positionnent pour la première fois Jeanne Lapointe en tant qu'intellectuelle dans la sphère publique.

Dans son article d'octobre 1954, intitulé « Quelques apports positifs de notre littérature d'imagination », Lapointe dénonce avec une grande lucidité cet écart dans la sphère littéraire pour ensuite mieux le transposer dans la sphère sociale. Elle prétend que la médiocrité de la littérature canadienne-française au service de la nation réside dans le fait que l'expérience au monde de l'auteur n'est pas traduite dans son œuvre, qu'elle est empêchée, consciemment ou non, par la lecture imposée par l'idéologie dominante. Elle plaide pour la subjectivité, pour une littérature qui prend appui sur l'esthétique personnelle et une prise de conscience intérieure. Elle remarque que certaines œuvres des vingt années précédentes font exception et, sans toutefois être impeccables, se distinguent par leur qualité. Lapointe montre que c'est justement parce qu'elles traduisent une expérience intérieure authentique et non la pensée thomiste dominante. L'analyse littéraire des œuvres de Roger Lemelin, de Gabrielle Roy et d'Anne Hébert sert ainsi de tremplin à une prise de position sociale contre l'idéologie hégémonique exprimée sans équivoque à la fin de l'article :

Les vérités thomistes, enseignées aux collégiens de façon assez dogmatique, – sans point de comparaison avec d'autres philosophies, même chrétiennes et catholiques – ne les détourneraient-elles pas de toute recherche personnelle dans le domaine de la pensée comme de quelque tentative insurrectionnelle? Ne les décourageraient-elles pas aussi, tout simplement, d'adapter de façon vivante à leur monde intérieur les grandes vérités thomistes elles-mêmes. La vérité n'est-elle pas trop considérée parmi nous comme une masse toute faite où l'on n'a qu'à prendre, le jour où l'on s'y intéresse? Un certain dogmatisme dans toutes les matières de l'enseignement ne nuit-il pas aussi à la vitalité même de l'esprit, à ses pouvoirs de création et d'invention? Est-ce tout

à fait un hasard si trois de nos écrivains les plus productifs sont précisément des êtres qui n'ont pas subi ces moules scolaires, qui ont dû découvrir eux-mêmes leur propre perspective du monde ? On peut tout au moins se poser ces questions⁸.

Lapointe est donc consciente qu'il existe un écart entre les vérités thomistes et « une recherche personnelle dans le domaine de la pensée » (*CL*, 36) ou, comme nous le mentionnions plus haut, entre une lecture du monde découlant de l'expérience personnelle et une lecture préétablie dans laquelle on n'aurait « qu'à prendre » (*CL*, 36). Plus encore, il est possible de voir, dans cette dénonciation du dogmatisme, que l'idéologie dominante, évoquée par Sartre et ici associée au cléricalisme (plutôt qu'à la bourgeoisie) maintient son hégémonie à l'aide d'une pensée que l'on pourrait rapprocher aisément du monologisme de Bakhtine puisque celui-ci consiste en un « langage unique [qui] représente les forces d'unification et de centralisation concrètes idéologiques et verbales, indissolublement liées au processus de centralisation sociopolitique et culturelle⁹ ». En effet, l'enseignement des vérités thomistes a pour tâche de « tuer dans l'œuf¹⁰ » toute « recherche personnelle » (*CL*, 36), considérée comme une insurrection, afin de ne servir qu'une seule perspective, qu'une seule lecture du monde. Ainsi, ce ne sont pas les vérités thomistes qui s'adaptent au monde intérieur, dénonce Lapointe, mais le monde intérieur qui plie et s'adapte aux vérités thomistes, ce qui a pour conséquence de tuer l'inventivité. Qui plus est, ce monologisme est poussé à l'extrême puisqu'il s'impose sans nuances (« même chrétiennes et catholiques » (*CL*, 36)), car ici la pensée dominante cherche à tout prix à se présenter comme univoque. Elle impose une lecture « toute faite » (*CL*, 36) d'un monde uniforme, « moule »

⁸ Jeanne Lapointe, « Quelques apports positifs de notre littérature d'imagination », *Cité libre*, n°10 (octobre 1954), p. 36. Désormais, les références à cet article seront indiquées par le sigle *CL*, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

⁹ Mikhaïl Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 2013, p. 96.

¹⁰ *Ibid.*, p. 118.

(*CL*, 36) dans lequel la part d'individualité, si elle existe encore, ne consiste qu'à piger.

Bref, ce que Lapointe indique, dans son texte, c'est que l'intellectuel québécois habite un monde déchiré et plurivoque, mais qui se présente comme monologique et unifié par l'idéologie dominante. Ce n'est pas à l'extérieur de lui qu'il trouve les déchirures de ce monde comme déjà découvertes, ce n'est pas dans les mythes officiels et l'image univoque que ce monde donne et se donne de lui-même qu'il trouve ces déchirures. S'il les découvre, c'est dans sa propre expérience du réel, c'est-à-dire en lui et à la fois hors de lui, dans cet écart grandissant qui se creuse entre la voix officielle et celle de l'expérience, entre une lecture imposée (et reçue) du monde (par l'éducation, la critique littéraire, les sermons, etc.) et celle qui découle de sa réalité, de sa « propre perspective du monde » (*CL*, 36). L'intellectuel porte en lui toutes les déchirures parce que c'est en lui qu'il les découvre, qu'il les démêle, et il les porte en lui jusqu'à les rejouer à sa façon dans l'espace public devenu son théâtre. Dans la pensée de Lapointe, ces déchirures prendront l'aspect d'un « incessant parcours entre pratique et théorie, concret et abstrait, apprentissages et enseignement, action et recherche, femmes et hommes, auteures et auteurs, contre-culture et culture dominante¹¹ ».

Lapointe ne se contente pas de pointer l'écart entre l'expérience personnelle et la lecture artificielle du monde proposée par l'idéologie dominante, mais elle cherche aussi à démonter le discours dominant et à l'attaquer. Dans « Quelques apports positifs de notre littérature d'imagination », elle s'en prend, entre autres choses, à la littérature du service national (fruit d'un « narcissisme collectif » (*CL*, 17)). Lapointe n'est pas la première, et encore moins la seule, à critiquer ce corpus qui sert l'idéologie du nationalisme messianique, mais ce qui est intéressant ici, c'est qu'elle l'attaque en le retournant contre lui-même. Elle opère un renversement en défendant la thèse, plutôt

¹¹ Chantal Théry et Claudia Raby, « Jeanne Lapointe : un art et une éthique du dialogue », *Recherches féministes*, vol. 21, n° 1 (2008), p. 74.

originale, que les romans d'idéalisation, ayant pourtant pour mission d'être proprement canadiens et de se mettre au service national, ne parviennent pas à représenter l'âme collective et, finalement, nous renseignent peu sur nous-mêmes¹², sinon par accident.

C'est de nouveau cette technique de retournement que Lapointe utilise lorsqu'elle reproche aux romans d'influence cléricale de ne pas parler... de religion : « C'est presque toujours par l'angle du cléricalisme qu'est abordé aujourd'hui dans nos romans le problème religieux » (CL, 22), et non par l'angle théologique. À preuve, elle ajoute que « le thème de la religion pure n'est plus guère abordé directement [et que] le prêtre n'a qu'un rôle décoratif » (CL, 17) dans nos classiques romanesques. *La Petite Poule d'eau* de Gabrielle Roy, il est vrai, semble faire exception en présentant un capucin belge qui joue un rôle actif dans le récit, mais sa « charité sans frontière ni distinction de race contraste avec le nationalisme traditionnel de l'Église canadienne-française » (CL, 23). Ainsi, en prenant appui sur la littérature engendrée par l'idéologie dominante, Lapointe reproche aux clercs du Canada français « une sorte de détournement du spirituel » (CL, 23). La stratégie de retourner la représentation nationale et la religion contre l'adversaire semble porter ses fruits puisque M^{gr} Savard, dans la lettre de réprobation qu'il adresse à Lapointe, fera abstraction de ces attaques.

Le retournement des « armes » de l'adversaire contre lui-même a moins pour objectif de servir la thèse de Lapointe, de substituer à celle de l'institution une vision de la littérature qui serait celle de la professeure, que d'ouvrir un espace dialogique à l'intérieur de la revue où se côtoient différentes visions de la littérature et de la société. Le dialogisme se transpose dans la vision de la littérature de Lapointe¹³, mais aussi dans la structure de l'intervention en intégrant les réponses

¹² Par leur surcompensation, ils ne nous livreraient qu'une connaissance idéalisée de nous-mêmes bloquant une réelle prise de conscience.

¹³ Non seulement elle affirme d'emblée que « [l]a littérature est à la fois une prise de conscience, un art et une pensée » (CL, 17), mais elle énumère aussi une série de critères permettant une saisie de l'œuvre littéraire.

de M^{gr} Savard (célèbre romancier et, surtout, doyen de la Faculté des lettres où enseigne Lapointe) et de Gélinas (syndicaliste et militant marxiste). Ce qui est surprenant, c'est que les lettres de Savard et de Gélinas, frôlant parfois le mépris et le paternalisme, ne sont pas envoyées à *Cité libre* et n'ont pas été écrites dans le but d'être publiées, mais ont été envoyées directement à Lapointe. Si les lettres qui la contredisent se sont retrouvées dans la revue, c'est parce que Lapointe elle-même a eu l'idée et la volonté de les publier. La professeure avait d'abord soumis son article au romancier Savard avant de l'envoyer à *Cité libre*, car elle souhaitait s'assurer qu'elle n'avait pas dit de faussetés à son sujet. Savard lui répond, dans une lettre datée du 11 février 1954, non pas en écrivain, c'est-à-dire pour discuter de l'analyse que Lapointe fait de son œuvre, mais en prêtre-doyen, et ce, pour corriger son article et exercer une pression idéologique sur son auteure. Lapointe, loin de se ranger du côté du doyen, lui dit qu'il est trop tard pour retirer son article des presses (alors que celui-ci sera publié huit mois plus tard!) et propose de diffuser sa réponse dans *Cité libre*, comme en témoigne la lettre qu'elle lui adresse :

Consentiriez-vous à laisser publier, à côté de l'article dont vous ne partagez pas les opinions, la lettre que vous m'avez adressée à ce propos; s'il est vrai que l'article en question puisse faire tort aux lecteurs de *Cité libre* – ce que je ne pense pas – votre lettre apportera d'elle-même les correctifs nécessaires. On y verra en outre que des gens d'opinion contraire peuvent se parler avec amitié et respecter les idées les uns des autres¹⁴.

Alors que beaucoup d'intervenants, dans des revues comme *Cité libre* ou *Parti pris*, défendent un point de vue univoque qu'ils tentent d'imposer au lectorat, il est intéressant de constater que ce n'est pas ce que vise Lapointe. Contrairement à Gélinas et à Savard, elle ne cherche pas à imposer une seule manière de voir la littérature ni à avoir nécessairement le dernier mot (elle répond à Savard en privé,

¹⁴ Jeanne Lapointe, Lettre à Monseigneur Félix-Antoine Savard, 23 février 1954, Université Laval, Fonds Jeanne-Lapointe, P474/C.

mais ne publie pas sa réponse). Elle n'essaie pas d'asservir le discours d'autrui à une vérité unique, mais au contraire d'ouvrir un espace dialogique où les multiples points de vue autour d'un objet se rencontrent et s'entrechoquent.

Lapointe présente son offre comme étant avantageuse pour Savard, en précisant que la lettre sera publiée sans commentaires de sa part, qu'elle permettra de faire contrepoids à son article et qu'elle montrera le discours de gens d'opinion contraire. Mais, en réalité, on peut penser qu'il ne s'agit ici que d'une stratégie, car ce que le discours de Savard risque de perdre avec cette offre en apparence avantageuse, c'est précisément son monologisme. Lapointe fait astucieusement entrer la parole ecclésiastique de Savard dans un espace non pas hiérarchique au sein duquel il occuperait le sommet, mais dans un espace rendu dialogique, au sein duquel il se situe sur le même plan que les autres. Ce faisant, Lapointe neutralise l'hégémonie du discours ecclésiastique. Celui-ci n'est plus un discours extérieur, un ennemi virtuel contre lequel se bat en vain la revue, mais une voix parmi d'autres. En usant du même procédé avec Gélinas, elle crée donc, à l'intérieur de la revue, une sorte de dialogisme des voix où se côtoient trois visions différentes de la littérature, du rôle de l'écrivain ou encore de la critique.

Pour Lapointe, parce que l'œuvre est le lieu où se développe et se diffuse la pensée de l'écrivain, celui-ci s'apparente à l'intellectuel, en cela que son rôle est de révéler dans son œuvre sa propre expérience du monde, d'exprimer la pensée qui découle de cette expérience et non celle qui lui est imposée par l'idéologie dominante. Un tel roman équivaut donc à une intervention intellectuelle médiatisée. Néanmoins, malgré cette prise de position, la vision de la littérature et de l'écrivain chez Lapointe est empreinte d'un pluralisme qui s'apparente au dialogisme. En effet, si Lapointe affirme que l'œuvre doit découler de la prise de conscience intérieure de l'écrivain par rapport à sa manière d'habiter le monde et de le concevoir, jamais dans son article elle ne cherche à orienter cette prise de conscience, ce qui revient à admettre une pluralité de vérités individuelles dans la littérature. Elle

affirme que la valeur d'une œuvre est saisissable par plusieurs aspects (les personnages, les situations, les atmosphères, le don de conter, un rythme personnel, le langage, etc.) et privilégie pour sa part deux d'entre eux, soit l'esthétique et la prise de conscience intérieure, mais sans rejeter les autres (l'aspect moral n'est toutefois pas mentionné). Elle affirme même que, si l'un des éléments vient à prédominer, « l'équilibre se rompt » (CL, 26). Enfin, elle ne prétend pas détenir la vérité ni présenter une position arrêtée. Elle n'hésite pas à noter que tel aspect de sa pensée devrait être soumis à un spécialiste d'un autre champ du savoir¹⁵. Son article, où d'ailleurs la forme interrogative revient sans cesse, demeure ouvert au discours d'autrui.

Il n'en est pas de même dans « Dissidence », la lettre de M^{gr} Savard qui suit immédiatement l'article de Lapointe. Dans sa réponse, le discours de Savard, même s'il est ramené sur le même plan que les autres, est empreint de formules univoques, sortes de *reliques monologiques* au sein de la revue devenue un espace dialogique. Autrement dit, Savard prend lui aussi la mesure de l'écart qui se creuse entre sa vision hégémonique de la littérature et la pensée personnelle de Lapointe¹⁶. Sa lettre vise à détruire cet écart en ramenant vers lui le discours de son adversaire, en le soumettant. Aussi Savard dénigre-t-il l'écrivain-intellectuel qu'appelle Lapointe en affirmant qu'il est nuisible parce que déconnecté de la réalité :

À l'heure où les civilisations sont menacées par les plus néfastes idéologies, des intellectuels de chez nous n'ont qu'indulgence et sourire pour les écrivains et les livres qui les propagent ; ils regrettent, semble-t-il, les climats où ces œuvres sévissent ; ils oublient les malheurs et les erreurs dont elles sont issues ; ils ne prévoient pas les misères qu'elles préparent.

¹⁵ « N'étant rien moins que philosophe ou sociologue, je m'en voudrais de traiter à la légère de doctrine que je ne connais pas » (Jeanne Lapointe, « II. Réponse à la lettre précédente », *Cité libre*, n° 12 (mai 1955), p. 37-38).

¹⁶ « J'ai l'impression que bien des choses, hélas, nous séparent » (Félix-Antoine Savard, « Dissidence », *Cité libre*, n° 10 (octobre 1954), p. 37). Désormais, les références à ce texte seront indiquées par le sigle FAS, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

[...]

Il en est qui refusent le temps (le *tempus acceptabile*, dont parle l'Écriture), pour s'évader vers des absolus artificiels. Ils ont l'esprit et le cœur en révolte contre les conditions de lieux et de temps où Dieu nous a placés ; ils s'égarent en des métaphysiques fumeuses, en des universalismes – assez confortables d'ailleurs – où la pensée, séparée du concret et de l'immédiat, n'a plus d'autres règles que son propre plaisir. (FAS, 37)

Quand il dépeint les intellectuels comme des êtres qui refusent le temps concret et s'évadent vers des « absolus artificiels » (FAS, 38), dont la pensée, ainsi séparée du concret et de l'immédiat, n'obéit à aucune règle (sauf à son propre plaisir) et n'anticipe pas ses conséquences dans le monde réel, le doyen de l'Université Laval dresse un portrait semblable à celui de Thalès de Milet, ce philosophe grec qui était trop occupé à scruter l'infini du ciel et n'a pas vu le puits dans lequel il est tombé. Savard utilise d'ailleurs le verbe « vagabonder » (FAS, 37) pour décrire le parcours de ces intellectuels « parmi de vieilles théories religieuses, politiques, littéraires engendrées par la concupiscence et l'orgueil de la vie » (FAS, 37).

M^{gr} Savard tente de discréditer les intentions d'autrui afin d'imposer une vision univoque de la littérature, vision en parfaite adéquation avec l'idéologie dominante dont il est le porte-parole et dont le critique est le défenseur. La bonne critique, enseigne-t-il à Lapointe, doit s'appuyer sur des « principes véritables et éprouvés » (FAS, 38), qui ne sont pas, nous l'aurons compris, ceux qui découlent de l'expérience personnelle, mais bien ceux qui sont associés au « culte de la tradition, [soit] le respect, l'amour de la sainte tradition sans laquelle nous serions semblables à ces nuées agitées par les vents, dont parle l'Apôtre » (FAS, 38). Face aux « engouements » (FAS, 38) et aux « choses impures » (FAS, 38), le critique a un rôle de redressement, et ce qu'il doit redresser, n'est-ce pas justement la « perspective du monde » des auteurs afin de la faire coïncider avec celle de l'idéologie ?

Finalement, on s'étonne de ce que M^{gr} Savard ne réponde pas aux principales attaques de Lapointe, soit le retournement de la religion et de la représentation nationale contre l'idéologie dominante, de sorte que ces attaques, malgré tout ce que peut dire Savard, demeurent ouvertes, sans réponse véritable dans l'espace de la revue. Toutefois, par l'entremise de la figure de l'intellectuel et du critique, c'est en réalité la personne de Lapointe que Savard cherche à attaquer, comme en témoigne sa conclusion sur l'enseignement, qu'il appuie d'une mise en garde d'ordre moral :

Un esprit comme le vôtre se devait, il me semble, de ne toucher qu'avec la plus grande circonspection à des valeurs et sentiments naturels, culte de la famille, philosophie traditionnelle, qui constituent des biens fondamentaux. En tout cas, ma chère Jeanne, vous avez agrandi le champ de mes inquiétudes. [...] Ce que je vous demande en terminant c'est de prier pour moi; ce que je voudrais que nous cherchions ensemble à la Faculté, c'est avec humilité et patience la vérité et le bien des âmes. (FAS, 39)

Ces mises en garde indiquent que le monologisme de Savard ne se limite pas à une tentative de déclasser le discours de Lapointe afin d'imposer une vision univoque de la littérature : son discours est aussi ponctué de marques d'autorité, ce qui a pour but d'asseoir sa position hiérarchique et de rappeler la place inférieure de son interlocutrice.

La lettre, publiée dans *Cité libre* sous le titre « Dissidence », conserve quelques-unes de ces marques. Savard prévient d'emblée Lapointe « que le doyen des lettres de Laval devra se résigner à combattre certaines idées qui affluent, çà et là, dans [son] article » (FAS, 37). Autrement dit, la réponse de Savard, qui invoque dès le début son statut de doyen à la troisième personne du singulier, se range immédiatement sous le signe de l'autorité, autorité que Savard teinte de bienveillance, par des formules d'affection, mais en distinguant aussi son « je » du « il » du doyen, comme si le désaccord de ce dernier ne changeait rien à l'amitié du premier pour Lapointe. Savard prend un ton à la fois autoritaire (et bienveillant), mais aussi

paternaliste, car plutôt que d'expliquer les arguments qui justifient une récusation de la figure de l'intellectuel, il se contente, après avoir exposé ses inquiétudes, de dire à Lapointe : « [...] vous les comprendrez un jour » (FAS, 38), ce qui, à la fois, permet de ne pas avoir à les appuyer par des arguments et de se positionner comme supérieur à son interlocutrice. Depuis cette supériorité qu'il s'octroie, il dit à la professeure que son « diagnostic est court » (FAS, 39) et qu'elle a manqué à son devoir de « grande circonspection » (FAS, 39) face à des valeurs qui constituent des biens fondamentaux. En s'inspirant d'une école qui dénonce les « abus surtout du cléricalisme » (FAS, 39), Lapointe aurait « agrandi le champ de [s]es inquiétudes » (FAS, 39).

Néanmoins, les marques les plus autoritaires de la lettre de M^{gr} Savard ont été retranchées de la version définitive. En effet, deux passages supprimés de la lettre publiée dans *Cité libre*, et qui figuraient dans la lettre originale conservée dans le Fonds d'archives Jeanne-Lapointe, montrent bien les mises en garde encore plus nettement autoritaires de Savard à l'endroit de Lapointe :

Oh ! Mon épître est déjà longue. Je m'en excuse. Mais vous comprendrez mieux, après ce discours, que ce n'est pas sans une certaine appréhension que je vous verrai aborder, l'an prochain, devant nos étudiants, les lourds, délicats et profonds problèmes de la critique. Votre étude me semble justifier ces appréhensions.

Je pense à nos étudiants ; je prévois les répercussions si préjudiciables à notre Faculté que vos propos ne manqueront pas d'avoir¹⁷.

Ces propos ont été retirés de la version publiée de la lettre de Savard non pas à la demande du prêtre, comme on pourrait s'y attendre, mais à celle de Lapointe qui affirme, non sans une certaine ironie, qu'il est « sans doute préférable qu'on y supprime les paragraphes concernant ma situation à la Faculté, qui pourraient être malicieu-

¹⁷ Félix-Antoine Savard, Lettre à Jeanne Lapointe, 11 février 1954, Université Laval, Fonds Jeanne-Lapointe, P474/C.

sement interprétés comme des tentatives d'intimidation, par des lecteurs qui ne vous connaîtraient pas¹⁸ », et pousse l'audace jusqu'à joindre la parole au geste en renvoyant à Savard une version corrigée de sa propre missive (où elle biffe les passages problématiques). Ce faisant, Lapointe pose de nouveau un piège à Savard : en retirant les passages qui illustrent le mieux le statut hiérarchique du doyen, c'est une fois de plus son caractère monologique qui se trouve diminué dans la revue. Plus encore, la professeure opère une nouvelle forme de renversement : elle retourne la censure contre le clergé, car c'est bien la parole ecclésiastique qui se trouve ici censurée par une femme, et non l'inverse. Aussi, loin d'être intimidée par le doyen qui menace de la surveiller, Lapointe défend l'intégrité de son enseignement et affirme que le cours de critique peut bien lui être retiré puisqu'elle n'a jamais demandé à ce qu'il lui soit attribué. Elle explique que son cours consiste à exposer « honnêtement » (JL1) le contenu des œuvres critiques contemporaines et affirme, sans concession, que les « opinions sur l'orientation culturelle ou politique du Canada français n'ont rien à y faire » (JL1). Ainsi, plutôt que de se rétracter, elle l'informe qu'elle lui a soumis son article parce qu'il y était question de son œuvre de romancier « et non pas parce que les professeurs de la Faculté ont l'obligation de soumettre tout ce qu'ils écrivent au Doyen de la Faculté » (JL1), insistant sur son « droit, en dehors de la Faculté et en matière d'opinion, de [s']exprimer plus librement » (JL1). Ainsi, dans un Québec autoritaire et censuré par le patriarcat ecclésiastique (rappelons que *Le deuxième sexe* de Simone de Beauvoir sera à l'index jusqu'en 1959), Lapointe n'a pas peur de prendre la parole, de répondre aux hommes (et non les moindres) et, surtout, de leur tenir tête.

Dans le numéro de mai 1955, le débat autour de l'article de Lapointe se poursuit avec l'ajout d'une troisième voix, celle du syndi-

¹⁸ Jeanne Lapointe, Lettre à Monseigneur Félix-Antoine Savard, 23 février 1954, Université Laval, Fonds Jeanne-Lapointe, P474/C. Désormais, les références à cette lettre seront indiquées par le sigle JL1 et placées entre parenthèses dans le texte.

caliste Pierre Gélinas¹⁹ dont la lettre de récusation est elle aussi publiée à la suggestion de Lapointe. L'ajout de cette troisième voix, qui critique Lapointe par l'angle social (plutôt que moral, comme le faisait Savard), contribue à l'ouverture d'un espace dialogique en véhiculant une vision différente de la littérature : « [...] si Lapointe s'appuie sur la production littéraire pour lire le social et percevoir une personnalité collective, Gélinas considère plutôt le social pour lire la littérature. Cette divergence creuse l'écart entre leurs conceptions de la littérature qui semblent liées par la notion de reflet mais qui s'opposent dans leur logique même²⁰ ». Gélinas défend une littérature soumise au réalisme social et dont la valeur se mesurerait au degré de vérité : selon lui, une œuvre qui ne correspond pas à « notre évolution réelle²¹ » et qui n'exprime pas « notre personnalité collective réelle, objective » (PG, 28) est une œuvre « pauvre et indigente » (PG, 28). Il ne valorise donc pas l'auteur qui chercherait à retranscrire sa propre expérience au monde (Lapointe), ou à idéaliser ce monde par l'intermédiaire des valeurs traditionnelles (Savard), mais l'auteur qui s'effacerait devant le monde dans le but de faire de son œuvre un simple miroir de celui-ci.

Mais Gélinas ne fait pas *seulement* que défendre sa vision de la littérature, il le fait aussi d'une manière monologique en tentant de

¹⁹ Relativement oublié aujourd'hui, Pierre Gélinas (1925-2009) est un syndicaliste et un romancier québécois, surtout connu pour avoir tenté d'introduire le réalisme socialiste dans la littérature québécoise. Toutefois, au moment où il répond à Jeanne Lapointe dans *Cité libre*, il n'a que trente ans et n'est pas encore une personnalité publique. Ce n'est que quatre ans plus tard, en 1959, qu'il se fera connaître en remportant le prix du Cercle du livre de France pour son premier roman, *Les vivants, les morts et les autres* (1959) dans lequel il dépeint les luttes syndicales sous le règne de Maurice Duplessis. Il est intéressant de noter que la vision esthétique qui semble être celle de son œuvre romanesque est déjà saisissable dans son intervention parue dans la revue en 1955.

²⁰ Claudia Raby, *Le parcours critique de Jeanne Lapointe*, mémoire de maîtrise (littérature), Québec, Université Laval, 2007, p. 38.

²¹ Pierre Gélinas, « De notre littérature : I. Lettre à Jeanne Lapointe », *Cité libre*, n° 12 (mai 1955), p. 28. Désormais, les références à ce texte seront indiquées par le sigle PG, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

rabaisser la parole de Lapointe (en contraste avec le ton bienveillant de Savard). Le texte est parsemé de marques rhétoriques visant à hiérarchiser un débat dont il occuperait la position dominante. S'il complimente d'abord Lapointe (« c'est un travail intelligent » (PG, 27)), ce n'est que pour mieux dénigrer son travail par la suite. Il lui reproche de fournir des « indications fort indirectes » (PG, 27) au sujet des critères qui président à son travail de critique. Il affirme que ses « conclusions sont tout à fait erronées » (PG, 27) et lui reproche « d'avoir posé le problème principal la tête en bas » (PG, 27). En plus de l'accuser de malhonnêteté à l'égard du passé littéraire, il cherche même à corriger celle qu'il nomme Mademoiselle : « [...] je crois qu'il faut énoncer la proposition de façon très différente » (PG, 29). Et il s'emploie, tout comme Savard avant lui, à lui enseigner quels sont « les critères fondamentaux objectifs qu'il faut apporter à notre littérature » (PG, 34).

Plus encore, il critique ses goûts et remet en question son jugement littéraire : « Mais comment pouvez-vous parler de *Pierre le magnifique* sur le même ton ? » (PG, 29) En fait, tout ce qui ne correspond pas à l'idéal de réalisme de Gélinas est dévalué sans nuance aucune dans son discours : il qualifie *Pierre le magnifique*, dont Lapointe encensait la qualité esthétique, de « charabia » (PG, 29), de « livre lamentable, bon tout au plus pour le feuilleton du *Petit journal* » (PG, 29). Le syndicaliste plaque sa conception de la littérature sur ce roman en affirmant que l'indigence de ce livre vient du « défaut de véracité » (PG, 31) et du fait que Lemelin y a inventé des personnages et des « situations complètement fausses » (PG, 30). Ce faisant, il récuse tout autre point de vue que le sien sur la littérature et dévalue ainsi les critères de Lapointe non pas en argumentant, mais en les qualifiant de façon méprisante : « quelque mystérieuse qualité esthétique » (PG, 31), une « injection de miraculeuse "qualité esthétique" [pour faire] de ce charabia une œuvre universelle » (PG, 30), « les détestables filiations néo-freudiennes [ou] néo-existentialistes » (PG, 33).

L'intervention de Gélinas dans *Cité libre* est intéressante en ce sens que sa voix, celle d'une littérature reproduisant fidèlement le social, va aussi à l'encontre de la voix hégémonique du clergé prônant non pas un réalisme, mais l'idéalisation de la société traditionnelle. Néanmoins, la voix de Gélinas use du même monologisme que la voix hégémonique, comme si elle tentait de la remplacer pour incarner à son tour le discours dominant.

L'intervention de Gélinas dans *Cité libre* offre donc un contraste saisissant avec la stratégie de Lapointe, qui ne cherche ni à remplacer son adversaire ni à imposer à son tour une lecture univoque de la littérature. En effet, dans les pages de *Cité libre*, Lapointe répond moins à Gélinas pour défendre sa vision de la littérature que pour faire l'apologie d'un dialogisme qui lui est cher. Ainsi, Lapointe « concéd[e] une place à l'être social mais en refusant de lui accorder le monopole de l'essence littéraire²² » :

Ce serait une amputation désastreuse que de réduire la littérature au roman réaliste et au poème social. Vous admettez le Hugo dans ce ton, mais rejetez sans doute le Hugo inspiré d'un certain mysticisme de l'occulte, et bien d'autres Hugo ; vous qui n'aimez pas ce que vous appelez "le provincial", et le définissez comme l'imitateur d'ailleurs, admirez cependant l'homme qui s'est fait chez nous le sosie de Hugo, Louis Fréchette.

[...]

Et qu'est-ce donc que ce vrai et ce vraisemblable dont vous faites si grand état²³ ?

Encore une fois, comme l'indique cette dernière phrase interrogative, c'est par la technique de retournement qu'elle intervient, en retournant le vraisemblable contre le réalisme social dont se réclame Gélinas, et qu'elle montre son manque de réalisme. Le roman,

²² Raby, *Le parcours critique de Jeanne Lapointe*, p. 41.

²³ Jeanne Lapointe, « II. Réponse à la lettre précédente », *Cité libre*, n° 12 (mai 1955), p. 34-35. Désormais, les références à ce texte seront indiquées par le sigle JL3, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

rappelle également Lapointe, n'est pas une « transposition de l'histoire » (JL3, 36), mais une « œuvre d'imagination » (JL3, 35), et les vérités peuvent s'exprimer de bien d'autres façons, en littérature, que par le roman réaliste et le poème social. L'un des moyens d'atteindre la vérité au sujet du personnage collectif, comme le souhaite Gélinas, serait justement, selon elle, la psychologie de l'inconscient qu'il abhorre particulièrement. Lapointe poursuit sa stratégie de retournement en montrant, par des citations empruntées à Engels et qu'elle retourne contre Gélinas, que les théoriciens du marxisme ont vu eux-mêmes quel danger pouvait représenter une orientation trop univoque « pour l'efficacité même de la littérature sociale, autant que pour sa qualité » (JL3, 38). C'est dans ce piège, dénoncé par Engels lui-même, que tombait Gélinas en « centrant la littérature sur le social » (JL3, 34) :

Dans la question du sujet de l'art, vous voudriez que le sociologue [*sic*] soit le réel le plus important, presque le seul vrai. Je trouve, moi, et pas mal d'autres gens sans doute, que le psychologique, que l'expression de l'âme personnelle – au moyen d'un récit peut-être tout à fait imaginaire – a tout autant d'importance et atteint tout autant le vrai, un autre aspect du vrai. (JL3, 37)

Cet extrait montre également que Lapointe ne présente pas sa vision de la littérature comme univoque et exclusive, puisque l'expression de l'âme individuelle qu'elle préconise, entre autres, n'a pas plus d'importance qu'un autre angle d'analyse, mais « autant ». Elle ne dit pas, non plus, que ce critère incarne une vérité universelle, mais affirme sa préférence personnelle et subjective (« Je trouve, moi, et pas mal d'autres gens sans doute »). Contre « le sociologisme univoque » (JL3, 39) (et monologique) de Gélinas, qui tend à réduire toutes les perspectives qui ne servent pas la sienne (le monologisme étant « aliéné de toute action réciproque avec le discours d'autrui²⁴ »), elle plaide pour un discours qui inclurait la parole d'autrui :

²⁴ Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, p. 107.

[...] ce serait un coupable manque de confiance en soi-même et dans les autres, que de s'y refuser et de se boucher les yeux, les oreilles et l'esprit sur tout ce qui n'est pas soi-même ; ce serait prouver ainsi que l'on croit bien peu en la solidité de son propre enracinement. (JL3, 39)

Néanmoins, Gélinas est lui aussi un intellectuel du fait qu'il constate également un écart entre la vision hégémonique de la littérature et celle découlant de sa lecture personnelle. Toutefois, ce qu'illustre le débat de *Cité libre*, c'est que le dialogisme n'est pas nécessairement le propre de l'intervention intellectuelle : il demeure souvent au niveau intérieur – c'est le dialogisme intérieur dont parle André Belleau²⁵ – et ne se retrouve pas nécessairement dans la prise de parole intellectuelle, même s'il l'engendre. Autrement dit, la parole de l'intellectuel peut être monologique, mais découler d'une pensée dialogique intérieure : « Contradictions, conflits, doutes demeurent dans l'objet, dans les pensées, dans les émotions, en un mot, dans le matériau, mais ne passent pas dans le langage²⁶. » C'est un peu comme si l'intellectuel tranchait à l'extérieur de lui-même un débat qui a lieu en lui. Or, ce qui est particulier chez Lapointe, c'est à quel point le dialogisme intérieur se transpose dans sa prise de parole. Lapointe semble veiller à ce que sa pensée ne devienne pas hégémonique, qu'elle ne tende pas, à son tour, vers un monologisme qui n'aurait pour but que de détrôner l'idéologie contre laquelle elle se bat dans le simple but de la remplacer. C'est donc contre le monologisme de ses adversaires que Lapointe intervient afin, non pas d'imposer son point de vue, mais d'ouvrir un espace dialogique où se côtoient différents points de vue à un même niveau. L'entièreté de sa lettre à Gélinas est orientée vers cet objectif. Sa posture intellec-

²⁵ Dans « Indépendance du discours et discours de l'indépendance », Belleau explique qu'il a toujours en tête ses propres idées (indépendantistes) et celles (fédéralistes) de son opposant, qu'elles forment en lui une sorte de dialogue constant où se mêlent sa voix et celle de l'autre (André Belleau, « Indépendance du discours et discours de l'indépendance », *Liberté*, vol. 26, n° 3 (1984), p. 14-26).

²⁶ Bakhtine, *Esthétique et théorie du roman*, p. 108.

tuelle apparaît de nouveau par contraste avec celles de ses interlocuteurs.

Enfin, nous avons surtout analysé les réactions de Savard et de Gélinas en regard du retournement dialogique. Toutefois, comme Lapointe est l'une des premières femmes à intervenir en tant que spécialiste dans la sphère publique, ces réactions, teintées de paternalisme, voire de condescendance par moments, pourraient sans doute s'expliquer en partie par une perspective genrée, bien que cela ne soit pas explicite dans les textes. Pour le mesurer pleinement, il aurait été pertinent de voir si d'autres auteurs avaient adopté la posture intellectuelle que nous avons décrite afin de vérifier si la réception de leurs textes a été la même que celle de Lapointe. Or, l'état présent de nos recherches ne nous a pas permis de repérer cette posture chez un autre intellectuel du Canada français, laissant croire, pour le moment du moins, que Lapointe serait la première à user du retournement dialogique tel que nous l'avons décrit ici. S'il ne nous a pas été permis de repérer cette posture ailleurs, l'article de Lapointe n'est toutefois pas le seul à avoir suscité une réponse dans les pages de la revue et, par contraste, il semblerait que les débats engagés par des hommes suscitent des réactions beaucoup plus respectueuses de la part des dissidents. Dans le numéro de novembre 1953, par exemple, Gérard Pelletier manifeste son désaccord à propos d'un texte de Pierre Vadeboncoeur, intitulé « Critique de notre psychologie de l'action²⁷ », et le ton de l'échange, teinté de camaraderie, contraste avec le cas que nous avons étudié. Contrairement à Savard et, surtout, à Gélinas qui remettent en question le jugement et, donc, le statut de spécialiste de Lapointe, à aucun moment Pelletier ne cherche à discréditer son interlocuteur. En voulant marquer les « choix qui [les] séparent, les carrefours où [il] choisi[t] des routes différentes de la sienne²⁸ », le dissident Pelletier ne cherche pas à prendre le dessus sur Vadeboncoeur,

²⁷ Pierre Vadeboncoeur, « Critique de notre psychologie de l'action », *Cité libre*, vol. III, n° 8, p. 11-28.

²⁸ Gérard Pelletier, « Dissidence », *Cité libre*, vol. III, n° 8, p. 26.

mais à présenter son opinion comme complémentaire à la sienne. La manière qu'ont employée les interlocuteurs de Lapointe pour s'adresser à elle permet de penser que la dimension genrée a pu influencer sur le ton du débat. Alors que Lapointe s'adresse à Savard par son titre d'autorité (« Monseigneur »), il n'est pas anodin que Savard interpelle Lapointe par son prénom (« ma chère Jeanne ») et que la lettre, autant dans sa version manuscrite que publiée dans la revue, soit adressée par courrier interne à « Mademoiselle ». Le fait que le métier de Lapointe (« professeur ») n'y soit pas féminisé en dit également long sur la place des femmes dans le corps professoral en 1954. La professeure demeure, à notre connaissance, la seule personne à se voir interpellée par son prénom dans les pages de *Cité libre*. Mais, dans le cas du débat opposant Lapointe à Savard, la dynamique genrée que nous soulevons est moins celle de la revue que celle de la Faculté des lettres de l'Université Laval, puisque la lettre du doyen n'avait pas été écrite, au départ, dans le but d'être publiée. S'il est vrai d'affirmer qu'en 1954 Lapointe n'a pas craint d'affronter la parole des hommes, y compris celle de son supérieur, il convient de souligner que nulle part la professeure ne relève cette dimension genrée. Autrement dit, ce n'est pas en tant que femme que Lapointe souhaite intervenir dans *Cité libre*, mais bien en tant que spécialiste de la littérature. Ce n'est d'ailleurs qu'après son passage à la commission Bird, de 1967 à 1970, que Lapointe deviendra résolument féministe et prendra position sur des enjeux qui touchent la condition des femmes. Jusqu'à la fin des années 1960, ses prises de position concernent surtout la littérature, la religion et l'éducation.

À la suite de ce premier débat dans *Cité libre*, Lapointe poursuivra son œuvre intellectuelle. Et cette première intervention est, croyons-nous, déterminante pour saisir sa pensée et son parcours. Il s'y dessine déjà, par exemple, une vision de l'éducation qui culminera dans sa participation à la commission Parent entre 1961 et 1964, de même qu'une posture intellectuelle qu'elle maintiendra par la suite : le 15 novembre 1955, Lapointe publie dans *Le Devoir* un texte intitulé

« Pour une morale de l'intelligence²⁹ », lequel peut être vu comme un prolongement du débat entamé quelques mois plus tôt dans *Cité libre* puisqu'elle y peaufine les mêmes idées et utilise à nouveau la technique de retournement dialogique en renversant la morale contre le cléricalisme et les vérités thomistes, encore une fois dans le but d'ouvrir un espace dialogique³⁰; en 1956, invitée à un colloque dominicain à titre de personne cruelle³¹, elle retourne les valeurs propres à la prédication contre le clergé en lui reprochant, entre autres, son « manque de connaissances théologiques; [...] la prédominance de la forme ou des gestes sur le contenu authentique du message à apporter; [...] la pauvreté du contenu et [le] manque de convictions et de résonance profonde dans celui qui parle; [...] l'absence de charité, comme centre constant de la religion et de l'attitude religieuse³² »; en 1958, l'année même où elle signe la « Déclaration en faveur de la démocratisation de l'enseignement » de Gaston Miron, elle dépose devant la Commission du programme de la Faculté des Arts de l'Université Laval, principalement composée de clercs, une étude intitulée *Humanisme et humanités*, dans laquelle elle retourne le thomisme contre lui-même dans le but de plaider pour un enseignement moins dogmatique³³. Devant cet auditoire

²⁹ Jeanne Lapointe, « Pour une morale de l'intelligence », *Le Devoir*, 15 novembre 1955, p. 19.

³⁰ Elle y affirme, entre autres : « Nous souffrons de mesquinerie intellectuelle. Toute pensée adverse nous apparaît comme une menace au lieu d'un enrichissement possible. Ce n'est pas un hasard, ni parce que nous sommes tellement avares d'argent que Séraphin Poudrier est devenu une sorte de type national. C'est intellectuellement et spirituellement que nous sommes des avares. »

³¹ L'allocution de Lapointe a été publiée dans la *Revue dominicaine* (bien que la rédaction du périodique affirme se dégager de toute responsabilité) : « Mes révérends Pères, L'un de vous a, paraît-il, demandé au Père Lévesque d'inviter ici ce soir des gens cruels. Une telle parole, une telle exigence pour soi-même, l'inspiration même d'une réunion comme celle-ci nous imposent à notre tour le devoir d'une entière franchise » (Jeanne Lapointe, « La prédication et son auditoire », *Revue dominicaine*, vol. LXII, t. II (septembre 1956), p. 74).

³² *Ibid.*, p. 78.

³³ « Il faudrait soigneusement analyser les modalités et les conséquences, dans notre milieu, de la suprématie de l'autorité sur le jugement critique et les conséquences du

essentiellement masculin, elle dénonce alors « des habitudes ancestrales d'obéissance et d'humilité [...] et un "détournement du spirituel"³⁴ », comme elle l'avait fait quelques années plus tôt.

Au cours de la décennie 1960, la stratégie de retournement dialogique dans les interventions de Lapointe devient moins manifeste. C'est que l'œuvre intellectuelle de Lapointe se poursuit surtout dans deux commissions d'enquête majeures dont elle est membre et qui l'accaparent presque entièrement, soit la Commission royale d'enquête sur l'enseignement dans la Province de Québec (commission Parent) de 1961 à 1966 et la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada (commission Bird) de 1967 à 1970. Les rapports émis par les commissaires sont des œuvres collectives, et il n'est pas aisé d'y repérer l'apport spécifique de Lapointe et de saisir en toute objectivité la posture qui a été la sienne lors des discussions qui se sont tenues à huis clos. Toutefois, grâce aux témoignages de Guy Rocher et de Monique Bégin, il est possible de mesurer toute l'importance historique de la contribution de Lapointe à ces commissions et, bien qu'il soit difficile de l'affirmer avec certitude³⁵, nous pouvons émettre l'hypothèse que la posture développée en 1954 dans *Cité libre*, et à laquelle Lapointe serait demeurée relativement fidèle, aurait exercé une certaine influence sur les travaux des deux commissions, notamment par sa volonté de renverser l'idéologie dominante. À la commission d'enquête sur l'enseignement présidée par un membre du clergé, M^{gr} Alphonse-Marie Parent, (et à laquelle siégeait également une religieuse, sœur Laurent-de-Rome), Lapointe, à force

rabaissement de l'homme et de la science, ou celles du rabaissement du jugement personnel et de la sensibilité, dans notre conception de la vie terrestre, et en particulier dans notre conception de l'éducation » (« Humanisme et humanités », étude présentée à la Commission du programme de la Faculté des Arts de l'Université Laval, 15 mai 1955, Université Laval, Fonds Jeanne-Lapointe, P474.)

³⁴ Théry et Raby, « Jeanne Lapointe », p. 63.

³⁵ Il n'existe pas de correspondance qui témoigne des débats internes de la Commission, puisque les neuf commissaires se réunissaient deux journées entières par semaine, et ce, pendant toute la durée des travaux. Il n'y avait donc pas, pour eux, la nécessité de s'écrire.

de débats et de dialogues, serait parvenue à briser l'hégémonie du discours religieux qui avait jusqu'alors dominé la façon de concevoir l'éducation au Québec et à inscrire dans les recommandations la déconfessionnalisation de l'enseignement et le démantèlement des collèges classiques, comme en témoigne Monique Bégin à qui elle se serait confiée quelques années plus tard en marge des travaux de la commission Bird :

Jeanne ne dédaignait pas un petit remontant de temps à autre. C'est dans un de ces moments de détente qu'elle m'a raconté en détail sa satisfaction d'avoir, avec Guy Rocher, tué l'enseignement des communautés religieuses et démantelé les collèges classiques au Québec pendant la Commission Parent, comment elle s'y était prise et combien elle en était immensément fière. J'écoutais fascinée, renversée devant son rôle historique, et en même temps un peu inquiète, me demandant ce qui nous attendait³⁶.

Bégin ne précise toutefois pas la manière dont Lapointe s'y était prise et cette manière, croyons-nous, pourrait ne pas être étrangère à celle dont l'intellectuelle, dans les pages de *Cité libre*, avait su briser l'hégémonie du discours religieux dans le champ littéraire. Rocher, lui aussi commissaire, corrobore le témoignage de Bégin et affirme que c'est Lapointe qui, en amenant les autres commissaires à se questionner, a le plus milité pour la déconfessionnalisation de l'enseignement, mais tout en acceptant « avec un certain pragmatisme³⁷ » la parole des autres :

La contribution de Jeanne Lapointe fut triple : intellectuelle, méthodologique, rédactionnelle. Dans l'activité proprement intellectuelle de la Commission, c'est-à-dire dans le cheminement de sa pensée, de ses idées, de ses choix et de leurs fondements,

³⁶ Monique Bégin, « Jeanne Lapointe et la Commission Bird », dans Théry (dir.), *Jeanne Lapointe*, p. 42. Désormais, les références à ce texte seront indiquées par le sigle MB, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

³⁷ Guy Rocher, « Jeanne Lapointe et la Commission Parent », dans Théry (dir.), *Jeanne Lapointe*, p. 32. Désormais, les références à ce texte seront indiquées par le sigle GR, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.

Jeanne Lapointe a apporté l'essentielle contribution d'une attitude critique et d'une certaine philosophie radicale que l'on peut appeler de gauche. C'est elle qui parmi nous était en contact avec les mouvements d'avant-garde dans la société québécoise, qu'ils soient d'inspiration laïque ou nationaliste, voire indépendantiste. Elle était dotée d'un flair particulier pour ce qui sortait des sentiers battus, du conventionnel, du reconnu d'avance. Et ce sont ces vents de changement qu'elle introduisait dans nos délibérations. Grâce à elle, nous devons nous poser des questions, envisager des options que nous aurions autrement évitées. Nous ne la suivions pas toujours, elle l'acceptait avec un certain pragmatisme, mais une partie de son apport dérangeant a finalement fait son chemin dans certains paragraphes, certains bémols du Rapport, d'importantes nuances dans nos recommandations. (GR, 32)

Lapointe semblerait avoir été celle qui, à la fois, a su convaincre les autres d'une partie de ses idées et maintenir le dialogue entre les commissaires, ce dialogue qu'elle cherchait déjà à créer dans *Cité libre*. Nous savons, grâce au témoignage de Rocher, que les réunions n'ont pas toujours été faciles, qu'il y a eu « des moments et des heures de grandes tensions » (GR, 34) entre les membres, lesquels venaient de différents milieux et avaient des opinions assez diverses en matière d'éducation. Rocher affirme que c'est Lapointe, la seule femme laïque à siéger à la Commission, qui a su trouver des solutions afin « [d']engager ou [de] rétablir le dialogue entre les participants » (GR, 34). S'il est impossible, avec l'information dont nous disposons, d'affirmer hors de tout doute que Lapointe a été fidèle à la posture du retournement dialogique pendant les travaux de la Commission, nous savons toutefois qu'elle a su faire place à la parole des autres et que son apport a été immense. Selon Rocher, « Jeanne Lapointe a été la principale rédactrice du rapport³⁸ » (GR, 11) et « [s]ans son apport, le Rapport Parent n'aurait eu ni le contenu, ni

³⁸ Les propos de Guy Rocher, rapportés par Théry dans son introduction, sont tirés de l'ouvrage de Gabriel Gosselin et de Claude Lessard (dir.), *Les deux principales réformes de l'éducation du Québec moderne : témoignages de ceux et celles qui les ont initiées*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008, p. 486.

la qualité, ni la densité qui ont contribué à l'influence qu'il a exercé » (GR, 32).

En 1967, auréolée du prestige de la commission Parent qui vient de s'achever, Lapointe est appelée à siéger, en tant que seule femme francophone, à la Commission royale d'enquête sur la situation de la femme au Canada, mise sur pied par Lester B. Pearson. La secrétaire générale de la Commission, Monique Bégin, affirme qu'en 1967, au début des travaux, il n'y avait « qu'une seule féministe articulée et engagée autour de la table : Elsie MacGill » (MB, 38) et que Lapointe, connue auprès des élites libérales pour être « très froide sur toutes les balivernes³⁹ de féministes » (MB, 39), avait été recommandée par Jean Marchand comme commissaire « pour s'assurer qu'une personne de solide jugement contrôlerait les excès de ces féministes folles » (MB, 39). Or, chez une Lapointe ouverte au dialogue des idées, c'est tout le contraire qui se produit. En arrivant à la Commission, Lapointe prend connaissance de la documentation fournie (mémoires, documents de travail, mais aussi des ouvrages qui, au Québec, n'avaient jamais été traduits en français ou avaient été censurés jusqu'à la fin des années 1950) et change d'avis. Il s'opère alors chez l'intellectuelle une véritable « conversion » (MB, 39) féministe qui l'amène à « désir[er] absolument voir corriger les injustices faites aux femmes » (p. 43). Elle joue dès lors « un rôle important dans le chapitre sur l'éducation des filles » (MB, 41) en militant pour des idées assez modernes pour l'époque, touchant « [aux] représentations des filles et des femmes dans les manuels scolaires, les documents gouvernementaux, [à] l'orientation professionnelle, [à la] dimension psychologique fort loin des préoccupations plutôt légales ou économiques de la majorité de ses collègues » (MB, 41).

Ainsi, les années passées à la commission Bird, selon Théry, ont orienté l'enseignement et les recherches de Lapointe dans une perspective résolument féministe. Toutefois, cette prise de conscience

³⁹ Monique Bégin emploie les termes « balivernes » et, plus loin, « folles » avec ironie, ce que ne permet pas de rendre compte le découpage de la citation effectué ici.

féministe chez Lapointe entre en conflit avec la perspective psychanalytique dans laquelle elle avait trouvé une méthode d'analyse des textes. Et c'est lorsque la professeure critique les schémas freudiens à partir d'une analyse des œuvres de Virginia Woolf qu'est à nouveau clairement perceptible la posture du retournement dialogique que nous avons décrite, du moins l'observe-t-on dans l'analyse qu'en fait Claudia Raby :

Lapointe souligne qu'« une utilisation quasi exclusive du schéma œdipien entraîne une *fantastique répression* utilisable à des fins sociales ». Pour elle, « Freud, en lisant Sophocle, est un peu cet Œdipe qui s'est arraché à lui-même les yeux ». Conservant les apports de la psychanalyse à sa pensée, Lapointe tente d'éclairer les lacunes du discours freudien *en retournant ses propres outils méthodologiques contre le discours de domination* devenu inconscient qu'elle y décèle. Elle veut redonner la vue à ceux qui se sont crevé les yeux⁴⁰.

C'est donc que cette posture, développée en 1954 et qui vise à retourner les arguments de l'adversaire contre lui dans le but de miner sa domination, aurait eu une certaine postérité dans le parcours intellectuel de Lapointe. Si elle est plus difficilement saisissable dans la décennie 1960, elle revient en force dans la décennie suivante, dès que Lapointe quitte ses fonctions de commissaire pour redevenir une simple professeure.

En somme, dès 1954, Lapointe, première femme professeure de lettres à l'Université Laval, a pris conscience d'un écart grandissant entre sa propre vision du monde, découlant de l'expérience, et celle, dominante, de l'idéologie cléricale qui l'avait pourtant formée. En transposant dans les pages de *Cité libre* cette prise de conscience fondamentale, Lapointe quittait, en 1954, le champ de spécialisation qui lui était propre et se posait pour la première fois en intellectuelle

⁴⁰ Claudia Raby, « L'œuvre infinie de Jeanne Lapointe : forger la critique littéraire féministe au Québec », dans Chantal Savoie (dir.), *Histoire littéraire des femmes : cas et enjeux*, Québec, Éditions Nota bene, 2010, p. 266, coll. « Fonds (littérature) ». Nous soulignons.

dans l'espace public. De cette première intervention, il est possible de dégager une posture intellectuelle qui lui est singulière, celle de ce *retournement dialogique* qu'elle déploiera par la suite dans certaines de ses interventions. En effet, Lapointe retourne contre ses adversaires leurs propres arguments et valeurs, que l'adversaire en question soit purement projeté par son discours, comme c'est le cas dans son article (en retournant, par exemple, la religion authentique contre la littérature d'influence catholique dans « Quelques apports positifs de notre littérature d'imagination ») ou encore qu'il soit un interlocuteur réel (en retournant, par exemple, le vrai contre le réalisme social de Gélinas). L'objectif de Lapointe, tant en ébranlant le statut hiérarchique et monologique dont ses adversaires se parent qu'en publiant leurs propos dans *Cité libre*, est moins de les discréditer dans le but d'imposer sa propre vision de la littérature (laquelle est d'ailleurs marquée par une plurivocité presque dialogique qui contraste avec l'univocité autoritaire dont Savard et Gélinas font preuve), que d'ouvrir au sein de la revue un espace non pas construit de vérités toutes faites que le lecteur n'aurait qu'à emprunter, mais un espace dialogique où se côtoient, sur un même plan, plusieurs perspectives sur la littérature, sur l'intellectuel et, même, sur le monde. Ce faisant, Lapointe entraîne le lecteur vers un espace où chercher – et non plus affirmer – pourrait enfin advenir.



La sensibilité intégraliste sous la Révolution tranquille : l'exemple des chrétiens de gauche de la revue *Maintenant* (1962-1974)¹

Martin Roy
Chercheur indépendant

Résumé

Dans le contexte agité de la Révolution tranquille et du renouveau conciliaire, les chrétiens de gauche de la revue *Maintenant* ont conçu une forme particulière de sensibilité religieuse intégraliste. Ils confèrent, en effet, à la foi chrétienne des incidences élargies, voire totalisantes qui excèdent les seules questions privées et ultimes, mais sans l'assortir de bases institutionnelles typiques d'une chrétienté. Ainsi, partisans d'un intégralisme minimal, ils se dissocient à la fois de la variante maximale de l'intégralisme et de la conception marginaliste du religieux. De la première, ils rejettent principalement l'idéal de chrétienté ; et de la seconde, ils refusent la réduction de la foi chrétienne aux seules questions intimes et ultimes, car, selon eux, elle ne saurait être sans incidences en matière sociopolitique.

Au sein du catholicisme contemporain, deux façons opposées de concevoir la religion se disputent les adhésions. Mentionnons

¹ L'auteur tient à remercier M^{me} Lucia Ferretti et M. Yvan Lamonde pour leurs commentaires éclairants relativement à des versions antérieures du présent texte. Il va de soi que l'auteur est seul responsable des insuffisances et des imperfections éventuelles de l'article actuel.

d'abord la sensibilité intégraliste qui, bénéficiant des sympathies romaines, attribue à la foi religieuse des incidences étendues (voire totalisantes), qui dépassent les seules questions privées ou purement spirituelles. Selon les variantes de l'intégralisme, toutefois, il est jugé soit indispensable, soit inadmissible d'associer une vision aussi large des implications cognitives et normatives de la foi à des bases institutionnelles typiques d'un régime de chrétienté. Quant au catholicisme libéral ou bourgeois, d'après la terminologie d'Émile Poulat, il constitue l'autre façon, souvent dénoncée par Rome, de se représenter la foi catholique². Pour ce genre de catholicisme, la religion ne concerne que l'intime et les fins dernières, de sorte que le vaste domaine des réalités profanes qui excèdent la seule sphère privée est soustrait à l'influence du religieux. Alors que l'intégralisme présente toujours un certain refus de la modernité libérale, d'intensité variable selon les types, le modèle libéral et bourgeois (ou encore marginaliste) n'aspire, de son côté, qu'à se fondre dans le monde moderne.

Nous inspirant librement des travaux de la sociologie française du catholicisme contemporain (Poulat et Jean-Marie Donegani), il est loisible de retenir deux variantes d'intégralisme, entre lesquelles il existe plusieurs formes intermédiaires. La première à s'être manifestée historiquement et que nous qualifierons de « maximale » nourrit des aspirations totalisantes sur un plan à la fois sociostructurel et socioculturel³. Pour que la foi religieuse soit vraiment un principe englobant, il convient de l'assortir, selon cette variante, de bases sociales totalisantes, sinon élargies. Sur le plan sociostructurel, ce modèle

² Pour un aperçu des trois catholicismes, intransigeant, libéral et bourgeois, dans le contexte français, voir Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie : introduction au devenir du catholicisme actuel*, Paris, Berg international, 2006 (nouvelle édition), p. 34-41. Les catholicismes libéral et bourgeois relèvent du marginalisme religieux, notion que nous définirons dans la première partie.

³ Contre l'usage du concept de sécularisation comme un processus inséparablement sociostructurel et socioculturel, nous préférons réserver cette notion et ses termes associés (sécularité et sécularisme) aux questions touchant la culture, l'agir et la pensée. Nous réservons le domaine sociostructurel, celui des institutions et de l'ordre social, au concept de laïcisation et à ses notions dérivées (laïcité et laïcisme).

ambitionne, en effet, de jeter les fondements d'une chrétienté au beau milieu du monde moderne. Sur le plan socioculturel, l'intégralisme maximal aspire, par ailleurs, à ériger un système total de représentations qui engloberait tous les aspects de l'expérience humaine et sociale. C'est ainsi que, par exemple, les expressions de « science catholique », de « sociologie catholique » et même de « sexologie catholique » sont fréquemment usitées jusqu'au milieu du xx^e siècle⁴. Nous aurons compris qu'une telle variante, qui a existé au moins jusqu'à l'après-guerre, s'est montrée résolument hostile à l'égard des principes de laïcité et de sécularité⁵.

Pour ce qui est de la deuxième variante, elle s'est souciée, au contraire, d'incorporer, dans la mesure du logiquement possible, ces mêmes principes à une vision intégraliste des incidences pratico-théoriques de la foi religieuse. L'intégralisme « minimal » ne nourrit pas d'ambitions sociostructurelles totalisantes, comme l'édification

⁴ Ce que nous appelons l'intégralisme maximal ressemble à ce que Poulat a nommé l'intégralisme intransigeant. Pour ce sociologue-historien français, l'intégralisme est indissociablement lié à l'intransigeantisme, autre synonyme de l'antimodernisme catholique. Poulat n'a pas suffisamment souligné, selon nous, le degré variable de cet antimodernisme qui, sans jamais disparaître tout à fait, s'est clairement estompé au fil des décennies. Voir l'ouvrage majeur de Poulat dans son ensemble, *Église contre bourgeoisie*, ainsi que l'analyse que le politologue français Donegani fait de ses positions dans *La liberté de choisir : pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1993, p. 137-173.

⁵ En France, les perspectives d'une « nouvelle chrétienté », très populaires dans les années 1930, sont peu à peu abandonnées après la guerre. Dans *Feu la chrétienté* (1950), Emmanuel Mounier critique sévèrement un tel idéal. Voir Yvon Tranvouez, *Catholiques d'abord : approches du mouvement catholique en France, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1988, p. 107-131. Au Québec, l'épiscopat croit encore, dans les années 1950, au maintien de la structuration confessionnelle de la société et à une chrétienté urbaine. Mais, déjà avec le dominicain Georges-Henri Lévesque et les personnalistes, un tel programme est quelque peu remis en cause. Voir Jean Hamelin, *Histoire du catholicisme québécois : de 1940 à nos jours*, Montréal, Boréal Express, p. 113-116 et Jules Racine-Saint-Jacques, « Les douaniers de la modernité : l'engagement des intellectuels dominicains dans la crise de la confessionnalité », *Journal of Canadian Historical Association*, vol. 24, n° 1 (2013), p. 247-295.

d'une chrétienté. Selon lui, il appartient uniquement aux individus croyants, seuls ou en communauté, de porter librement les significations religieuses et de centrer autour d'elles leur existence. Toutefois, le système de représentations auquel est liée cette variante n'est pas aussi rigoureusement exhaustif que celui qui caractérise l'intégralisme maximal. En effet, dans la mesure où cela ne l'entraîne pas jusqu'aux portes du sécularisme⁶ et du laïcisme⁷, la variante minimale accorde une grande autonomie aux « réalités terrestres » par rapport au religieux. Apparue dans l'après-guerre, cette variante s'est consolidée durant les années de Vatican II. Mais, malgré sa plus grande ouverture à l'égard du monde moderne, cet intégralisme n'acquiesce pas totalement à la modernité libérale, dont il réprouve la propension à limiter les implications de la foi religieuse aux seules questions purement spirituelles ou privées⁸.

Que valent donc les notions d'intégralisme maximal et minimal⁹, de catholicisme libéral ou bourgeois ainsi que de marginalisme religieux, dans le contexte québécois? Selon nous, de tels concepts concernent la catholicité occidentale en son entier, y compris le catholicisme québécois, dans la mesure où ils sont tous deux aux prises avec la modernité libérale et son principe d'autonomie des

⁶ Par sécularisme, nous entendons un courant de pensée qui, indépendamment du problème des institutions, tend à soustraire la culture et la conscience, l'agir et la pensée profanes, à l'influence du religieux et de l'Église.

⁷ Nous associons le laïcisme à une volonté expresse de supprimer complètement toute présence et toute trace du religieux dans la sphère des institutions publiques.

⁸ Contrairement à Poulat, Donegani procède à un découplage de l'intégralisme et de l'intransigeantisme, en sorte que, depuis quelques décennies, il existe, d'après lui, un intégralisme « transigeant » ou « transactionnel » (Donegani, *La liberté de choisir*, p. 243-297 et 399-423). Mais cet auteur ne semble pas prendre en compte le fond antimoderne de tout intégralisme. Tout intégralisme comporte, en effet, un certain degré de refus de la modernité libérale qui peut être, selon les variantes, entier ou subtil. Aussi parlerons-nous d'intégralisme minimal.

⁹ Qu'en est-il de l'intégrisme qui est près, morphologiquement, de l'intégralisme? Concrètement, tout intégrisme est un intégralisme maximal, mais tout intégralisme maximal n'est pas intégriste, en ce sens que tous les intégralistes de cette variante n'ont pas, comme les intégristes, une conception figée de la Tradition catholique. Voir Poulat, *Église contre bourgeoisie*, p. 120-121 et 205-206.

réalités sociales et humaines par rapport à la tutelle des dieux et des Églises. Face à ce principe, les catholiques occidentaux ont été soit hostiles, soit consentants, ou encore ils ont défendu une position qui est à mi-chemin entre ces deux attitudes opposées. Les catholicismes canadien-français et québécois se sont partagés eux aussi entre ces tendances. De fait, le catholicisme canadien-français, longtemps conquérant, a ardemment souhaité, jusqu'aux années 1950, jeter les bases ici d'un ordre social catholique. Plus récemment, la gauche catholique québécoise, comme tous les catholicismes de gauche par définition, n'a pas hésité à établir un lien d'implication entre engagement politique et foi religieuse, s'objectant ainsi à ce que celle-ci soit complètement privatisée dans son contenu normatif et cognitif. Les concepts mentionnés s'appliquent donc tout à fait au contexte québécois. Or, ici, personne n'y a eu recours, à notre connaissance.

Mais les notions d'intégralisme et de marginalisme religieux apportent-elles vraiment du nouveau à l'étude du catholicisme d'ici ? D'aucuns pourraient confondre, par exemple, l'intégralisme minimal avec le concept de catholicisme culturel, tel que défini par le sociologue québécois Raymond Lemieux. Et de fait, les deux notions se recoupent dans la mesure où le catholicisme culturel rend compte lui aussi d'un processus de réappropriation subjective et affective des croyances, des normes et des valeurs catholiques traditionnelles, par des fidèles avides de sens et d'authenticité¹⁰. Mais, de son côté, l'intégralisme minimal prend d'abord place dans un ensemble théorique qui vise à circonscrire l'aire sociale et l'étendue conceptuelle que divers groupes veulent imputer à la foi catholique. Celle-ci aspire-t-elle, ainsi, à la centralité et à englober ou à intégrer toutes choses, de l'ordre social jusqu'au vécu des individus en passant par l'agir et la pensée profanes (les intégralismes), ou encore est-elle réduite à des sphères d'activité

¹⁰ Par là, ces fidèles prennent leurs distances avec l'institution ecclésiale et son modèle de religiosité. Voir l'article classique de Raymond Lemieux, « Le catholicisme, une question de culture », *Sociologie et sociétés*, vol. 22, n° 1 (automne 1990), p. 145-163.

spécialisées et bien circonscrites, voire privées (le marginalisme religieux)? Avant tout, cet ensemble théorique prend pour objet le statut (intégrateur et central / secondaire et accessoire) de la foi et de la valeur religieuse dans la conscience et dans la société modernes.

Selon nous, la revue catholique de gauche *Maintenant* témoigne de façon exemplaire, durant les années de la Révolution tranquille, de la formation d'un intégralisme minimal¹¹, en même temps que d'un refus de la privatisation et d'une dépolitisation radicale de la foi religieuse. Liée à l'ordre des Dominicains, de sa fondation en 1962 jusqu'à la rupture de 1968, cette publication se propose, à ses débuts, de faire connaître au Québec les travaux du concile Vatican II auxquels elle adhère avec enthousiasme. Sous la direction du dominicain Vincent Harvey (1965-1972), la revue devient un haut lieu de la gauche catholique québécoise. Au nom de la foi chrétienne, elle prend alors position en faveur de la laïcité ouverte, du socialisme démocratique et de la souveraineté du Québec. Incidemment, la rupture avec l'ordre, pourtant réputé progressiste, s'explique par une politisation grandissante qui scandalise bien des dominicains. Devenue indépendante, la revue deviendra dans les années 1970, jusqu'à sa fermeture en 1974, une forme de présence chrétienne-progressiste au sein du mouvement souverainiste.

Les critères qui ont présidé au choix des textes de *Maintenant* soumis à analyse sont simples. Nous avons retenu les textes qui ont été parmi les plus significatifs au chapitre des rapports de ces chrétiens avec la modernité libérale et avec les valeurs laïques et séculières du monde moderne. Parmi ces textes figurent des éditoriaux et des articles de fond qui ont marqué des tournants à cet égard. Ces jalons, quelques

¹¹ Les intellectuels personnalistes canadiens-français, contrairement à Emmanuel Mounier, ne sont pas encore sortis, dans l'après-guerre, de l'idéal de chrétienté. Par exemple, les citélibristes des années 1950 ne rompent pas avec cet idéal, qu'ils cherchent plutôt à assouplir et à « décléricaliser ». Dès lors, ils n'ont pu concevoir un intégralisme vraiment minimal. Sur le personnalisme, voir É.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, « L'horizon "personnaliste" de la Révolution tranquille », *Société*, n^{os} 21-22 (été 1999), p. 347-448.

grandes figures intellectuelles ont contribué à les poser. Citons par exemple Fernand Dumont, Jacques Grand'Maison, Louis O'Neill et Vincent Harvey, qui ont marqué l'histoire de la publication. Aussi les textes analysés ont-ils le plus souvent pour auteurs ces grands noms de la gauche catholique des années 1960 et 1970, à un moment où l'Église et les chrétiens sont attirés par des idées de justice sociale.

Pour ce qui concerne maintenant les étapes de notre exposé, nous donnerons d'abord un aperçu des positions de Vatican II au sujet des diverses sensibilités religieuses mentionnées. Ensuite, nous examinerons les positions des chrétiens de *Maintenant* au chapitre des relations entre le christianisme et le plan sociostructurel, afin d'établir s'ils rompent clairement avec l'intégralisme maximal. Enfin, nous considérerons le volet socioculturel de leur sensibilité religieuse. À cet égard, les chrétiens de *Maintenant* conçoivent toujours la foi comme un principe englobant, même s'ils accordent une large autonomie à l'agir et à la pensée. Nous espérons montrer que, à ce double niveau, tous les ingrédients d'un intégralisme minimal sont ici réunis.

Un aperçu des positions conciliaires concernant les diverses sensibilités religieuses

Il semble que, depuis Vatican II, l'Église souscrive à une telle façon d'envisager l'intégralisme, qui présente l'avantage de ne pas heurter les valeurs modernes les plus communément admises. Vatican II constitue un tournant à cet égard, ayant contribué à délégitimer la variante maximale (et vigoureusement antimoderniste) de l'intégralisme. L'analyse des positions conciliaires relativement aux diverses sensibilités religieuses concerne notre propos dans la mesure où les travaux conciliaires ont largement influencé les intellectuels de gauche de *Maintenant*, qui s'en inspirent pour définir leur propre conception de la foi chrétienne.

Pour Jean Joncheray, il est clair que Vatican II opte, non pour une vision marginaliste du religieux, mais, en définitive, pour une vision intégraliste de la foi chrétienne. Souvent, les pères conciliaires



parlent, en effet, de la nécessité d'une religion qui doit guider et éclairer tout le parcours de vie du chrétien, dans toutes ses facettes ou ses circonstances¹². Mais, si ces pères nourrissent une sensibilité intégraliste, il ne peut s'agir de sa forme maximale puisqu'ils prennent leurs distances à l'égard de l'ancienne totalité catholique, hostile aux valeurs de laïcité et de sécularité. Aussi semblent-ils concevoir un type d'intégralisme qui puisse composer, dans la mesure du logiquement possible, avec certaines valeurs modernes.

Parmi les documents conciliaires qui désavouent les anciennes attitudes, nous devons citer d'abord *Dignitatis humanae* (1965), qui reconnaît la légitimité et le bien-fondé du principe de la liberté religieuse :

C'est un des points principaux de la doctrine catholique, contenu dans la parole de Dieu et constamment enseigné par les Pères, que la réponse de foi donnée par l'homme à Dieu doit être volontaire ; en conséquence, personne ne doit être contraint à embrasser la foi malgré soi¹³.

Par une telle position, l'Église rompt avec une longue tradition d'hostilité et de réticence à l'égard de la liberté de culte en même temps qu'elle paraît renoncer à l'idéal du monopole social et culturel du catholicisme (État confessionnel, régime de chrétienté, etc.)¹⁴. C'est là une façon de désavouer l'intégralisme maximal¹⁵. Par ce

¹² Jean Joncheray, « L'intégralisme résiste-t-il à la sécularisation ? », dans Leila Babès (dir.), *Les nouvelles manières de croire : judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 1996, p. 165-166.

¹³ Concile œcuménique Vatican II, *Dignitatis humanae*, Rome, 1965, II, 10.

¹⁴ Depuis le xix^e siècle, Rome considérait la liberté de religion et de conscience comme un « délire » (Grégoire XVI) voire comme une « liberté de perdition » (Pie IX). Certes, elle tolérait que les autorités civiles puissent, dans certains cas, permettre l'exercice d'autres cultes que le catholicisme. Mais c'était là un pis-aller dicté par les circonstances ou la nécessité, et nullement un idéal auquel il fallait tendre de toutes ses forces. La déclaration conciliaire *Dignitatis humanae* met un terme à cette longue tradition d'intolérance.

¹⁵ Dans *Maintenant*, quelques auteurs imputent au principe de la liberté religieuse des implications laïcisatrices sur le plan des institutions (notamment scolaires et politiques) et de la législation (contraception et divorce). Voir Christian Duquoc,



document, l'Église conciliaire reconnaît que les hommes doivent être absolument libres de porter ou non une totalité religieuse et d'en suivre les exigences. L'acte religieux tend à perdre ainsi un caractère extérieur ou subi, puisque l'individu associe volontairement sa personne à la foi chrétienne.

Mais nous devons concentrer surtout notre attention sur un autre document conciliaire qui, en défendant la thèse d'une autonomie élargie, mais relative, des réalités terrestres, a pour effet de délégitimer l'omniprésence du religieux et de l'Église qu'induisait l'intégralisme maximal. Dans *Gaudium et spes* (1965), les pères du concile Vatican II reconnaissent la « juste autonomie des réalités terrestres¹⁶ ». On y lit :

Si, par autonomie des réalités terrestres, on veut dire que les choses créées et les sociétés elles-mêmes ont leurs lois et leurs valeurs propres, que l'homme doit peu à peu apprendre à connaître, à utiliser et à organiser, une telle exigence d'autonomie est pleinement légitime : non seulement elle est revendiquée par les hommes de notre temps, mais elle correspond à la volonté du Créateur. C'est en vertu de la création même que toutes choses sont établies selon leur consistance, leur vérité et leur excellence propres, avec leur ordonnance et leurs lois spécifiques¹⁷.

Comme nous le voyons, cette « autonomie des réalités terrestres », notion plutôt vague qui semble recouvrir autant le sociostructurel que le socioculturel, constitue une exigence de la foi chrétienne elle-même. Paradoxalement, donc, les pères conciliaires ne sortent pas du cadre englobant de l'intégralisme, dans la mesure où ils déduisent toujours de la Révélation, référence totale et structurante, la nécessité de reconnaître le bien-fondé d'une certaine laïcité et sécularité.

« Liberté religieuse », vol. 4, n° 37 (janvier 1965), p. 7-9 ; Jean-Pierre Jossua, « Liberté religieuse : soyons honnêtes ! », vol. 4, n° 42 (juin 1965), p. 189-190 et Michel Despland, « Œcuménisme et liberté religieuse au Québec », vol. 5, n° 51 (mars 1966), p. 100-101.

¹⁶ Sur la modernisation du catholicisme à laquelle procède Vatican II, notamment au chapitre de « l'autonomie du monde », voir Donegani, *La liberté de choisir*, p. 360-383.

¹⁷ Concile œcuménique Vatican II, *Gaudium et spes*, Rome, 1965, I, 3, 36, 2.

Désormais, les institutions peuvent être laïques, en même temps que la culture, l'agir et la pensée profanes peuvent comporter une certaine dose de sécularité. Il est désormais des aspects de la société, de l'activité et de la pensée qui sont, pour ainsi dire, neutres d'un point de vue religieux. Par là, les pères du concile s'écartent clairement de l'intégralisme maximal qui était indissociable d'une totalité religieuse omniprésente et rigide, pour qui rien, des institutions et de l'organisation sociale à quantité d'aspects de la culture, n'échappait au système catholique¹⁸.

Mais, dans le même document, les pères conciliaires critiquent aussi, plus ou moins implicitement, le marginalisme et le libéralisme religieux. En quoi consistent donc exactement ces visions du religieux à l'égard desquelles l'Église conciliaire prend ses distances ? Cette façon de concevoir la foi religieuse constitue le type de religion le plus congruent avec l'esprit de la modernité libérale. Il constitue, sur un plan religieux, la pleine intériorisation du principe de la différenciation institutionnelle, en vertu de laquelle chaque sphère de la société ou de la pensée se voit attribuée une logique propre, sans qu'aucune instance ne vienne les surplomber. Chaque sphère est un compartiment à part, isolé, qui ne communique pas avec les autres. Ainsi en est-il du religieux, domaine spécifique et réduit à des moments et à des lieux précis, de même qu'à l'intime ou à l'au-delà, sans possibilité de communication avec le social, l'économique, le politique, etc. Ce ne sont pas seulement les institutions qui, ici, doivent être émancipées du religieux et des Églises, mais également la pensée et l'agir social, économique, politique, etc., qui ont respec-

¹⁸ *Gaudium et spes* n'est pas le seul document dont s'inspirent les chrétiens de *Maintenant* pour défendre l'idée d'une autonomie du temporel. Mentionnons aussi les théologies de la sécularisation, très populaires dans les années 1960 et 1970 et, plus particulièrement, *A Secular City* (1965) du théologien protestant américain Harvey Cox, souvent cité d'ailleurs dans *Maintenant*. Ces théologies soutiennent que le judéo-christianisme a semé des germes de sécularisation en Occident, en sorte qu'il est conforme au christianisme d'être favorable à ce processus conçu ici comme étant à la fois structurel et culturel.

tivement leurs propres normes. Comme l'écrit Donegani, « la religion [en vertu de la vision marginaliste] constitue un système séparé où les croyances et les pratiques [religieuses] ne sont pas reliées psychologiquement à l'ensemble de la personnalité, à la totalité des attitudes et des comportements¹⁹ ». Par rapport à la sensibilité intégraliste, la foi religieuse perd sa dimension englobante. Elle est, au contraire, fragmentée, morcelée, compartimentée, « détotalisée » et réduite à une dimension parmi d'autres de l'expérience humaine. Avec le marginalisme religieux, nous assistons ainsi à une spécialisation et à une privatisation du religieux, qui ne concerne plus désormais que les questions ultimes ou intimes. Une telle façon d'envisager la religion mène au sécularisme et au laïcisme.

Car, pour les pères conciliaires, le religieux ne peut être complètement superflu ou inutile en ce qui a trait aux réalités terrestres. Leur « juste autonomie » doit, en effet, être relative par rapport au religieux, et non pas absolue ou complète :

Mais si, par « autonomie du temporel », on veut dire que les choses créées ne dépendent pas de Dieu, et que l'homme peut en disposer sans référence au Créateur, la fausseté de tels propos ne peut échapper à quiconque reconnaît Dieu. En effet, la créature sans Créateur s'évanouit²⁰.

L'autonomie des réalités terrestres n'équivaut donc pas à leur autosuffisance. Elle ne saurait conduire au laïcisme et au sécularisme ni, encore moins, au marginalisme religieux qui les fonde²¹.

¹⁹ Donegani, *La liberté de choisir*, p. 21-22.

²⁰ *Gaudium et spes*, I, 3, 36, 3.

²¹ Les théologies de la sécularisation ne vont pas jusqu'à endosser également l'idée d'une autosuffisance absolue des « réalités séculières ». Se l'appropriant, Harvey cite un passage révélateur de la traduction française de *A Secular City* de Harvey Cox (*La cité séculière*, Tournai, Casterman, 1968, p. 50) : « La sécularisation (qui conduit à la sécularité) implique un processus historique [...] au cours duquel la société et la culture sont affranchies de la tutelle d'un contrôle religieux et, aussi, de conceptions trop étroitement métaphysiques, ce qui est essentiellement un mouvement libérateur. Le sécularisme, par contre, est une idéologie, une conception du monde, sans ouverture et qui fonctionne tout comme une religion.

Le religieux conserve toujours un droit de regard éminent : il ne cesse pas d'être, en dernière instance, englobant et structurant. Dans l'esprit des pères, il convient davantage de « mettre à jour » la sensibilité intégraliste en la dépouillant de ses aspects trop évidemment antimodernistes que de se convertir au libéralisme ou au marginalisme religieux. Plus exactement, pour eux, il importe d'établir et de respecter un équilibre délicat entre une omniprésence du religieux, d'une part, et un excès d'autonomie, d'autre part, qui conduirait tout droit vers une sortie du cadre intégraliste. L'esprit de l'intégralisme minimal consiste dans cet équilibre.

Ayant analysé les positions conciliaires relatives aux diverses sensibilités religieuses et, notamment, à la variante minimale de l'intégralisme, il nous reste à établir si celle-ci est présente dans la revue. Nous procéderons par élimination. Ainsi, nous tenterons de dégager le type de relations que noue la foi religieuse de ces chrétiens de gauche avec le sociostructurel, afin de déterminer s'ils rompent avec l'intégralisme maximal. Si nous voulons établir que *Maintenant* opte concrètement pour un intégralisme minimal, nous devons d'abord voir si la revue abandonne les perspectives de l'institution confessionnelle et de la chrétienté. Dans la troisième section, nous verrons si, au-delà du domaine sociostructurel, ces mêmes chrétiens ont une vision élargie des incidences pratico-théoriques de la foi religieuse.

Les chrétiens de *Maintenant* et le niveau sociostructurel

La revue *Maintenant* procède bel et bien, à partir des années 1964-1965, à la liquidation de l'idéal de chrétienté, tout comme, du reste, l'Église qui, depuis quelque temps, a compris qu'elle n'a plus les capacités de fonder un ordre social catholique au Québec. En ce sens,

[...] Le sécularisme menace l'ouverture et la liberté apportées par la sécularisation. » Ici, le « sécularisme » combine tout à la fois laïcisme et sécularisme, selon notre propre conceptualisation (Vincent Harvey, « Christianisme et nouvelle culture, I », *Maintenant*, vol. 10, n° 105 (avril 1971), p. 118).

la revue accède à un degré assez élevé de laïcisation des institutions. Mais que devons-nous entendre d'abord par chrétienté? Un tel idéal consiste à jeter les bases d'un ordre social chrétien par l'entremise d'un réseau élargi d'institutions confessionnelles, qui est coextensif à l'ensemble de la vie sociale. Suivant les contextes, on souhaite doter d'institutions sociales confessionnelles l'ensemble de la société ou la seule communauté catholique en son sein. Sous un régime de chrétienté, la culture tend logiquement à être sursaturée de religieux.

Le procès de la chrétienté

À partir de 1964-1965, *Maintenant* entreprend le procès du régime de chrétienté. Nous avons déjà analysé ailleurs de manière détaillée les tenants et aboutissants de ce procès. Nous nous contenterons de mentionner ici les principales critiques qu'on adresse à cet idéal²². Dans un premier temps, on reproche à ce dernier son caractère utopique et irréalisable : il y aura toujours un domaine social et des couches de la population qui voudront s'émanciper de la mainmise de l'Église, en sorte qu'on s'épuise à vouloir englober le monde dans sa totalité sous l'empire de la foi catholique. Mais on ne critique pas cet idéal uniquement pour sa non-viabilité. Il est condamnable dans son principe même, pour plusieurs raisons. Pour commencer, un tel régime, même sous sa forme la moins intolérante, met les chrétiens dans des institutions à part, ce qui implique l'intolérance et l'exclusion de l'Autre (le non-catholique, le non-chrétien et le non-croyant), avec lequel on ne doit surtout pas entrer en contact. En enfermant, par ailleurs, les chrétiens dans une espèce de ghetto, on surprotège leur foi, les empêchant de la confronter aux expériences de la vie et

²² Pour une analyse détaillée des positions de *Maintenant* en matière d'institutions confessionnelles, de chrétienté et de laïcité, voir Martin Roy, *Une réforme dans la fidélité : la revue Maintenant (1962-1974) et la « mise à jour » du catholicisme québécois*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2012, p. 99-137, ainsi que Martin Roy, « La laïcité chez les chrétiens de la revue *Maintenant* (1962-1974) et le débat d'aujourd'hui », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 22, n° 3 (printemps-été 2014), p. 306-317.

à l'Autre. En outre, un tel idéal est indissociable d'une soif de pouvoir ou d'une volonté de puissance, ce qui est fortement condamnable venant de personnes et d'une institution qui se réclament de l'Évangile. Plus sérieusement, il nous faut revenir sur la manière très libérale dont ces chrétiens de gauche conçoivent la liberté religieuse et ses implications. En vertu de cette conception, le régime de chrétienté présente le grave défaut d'induire un type de religiosité conformiste. Le simple fidèle s'adonne à la pratique religieuse parce que les cadres de la société, confessionnalisés, l'y contraignent, non parce qu'il le désire sincèrement, volontairement et librement. Le régime de chrétienté suppose toujours une forme ou une autre de coercition. Aussi doit-il être abandonné.

Ayant liquidé l'idéal de chrétienté, les chrétiens de *Maintenant* envisagent donc logiquement par la suite la création d'institutions neutres communes en lieu et place des institutions confessionnelles. Ils appellent à une intégration des chrétiens à ces nouveaux cadres. Les barrières confessionnelles ne sauraient séparer les hommes les uns des autres ; ils doivent plutôt apprendre à cohabiter dans des institutions communes et laïques. Aussi le chrétien doit-il cesser de prendre le non-chrétien ou le non-croyant pour un Autre irréductible, avec lequel toute interaction devait jadis être rigoureusement encadrée. Il doit apprendre à voir en lui un frère. En septembre 1967, Louis Racine peut ainsi écrire :

Dans une société sécularisée [...], on essaie de dégager la religion des structure sociales, politiques et même culturelles, en vue de constituer une société où tous, croyants et incroyants, se sentent chez eux, participant à la construction d'un même monde et communiant dans un ensemble de valeurs communes qui les rend frères, en deçà de toute appartenance ou non-appartenance religieuse²³.

²³ Louis Racine, « Québec nouveau, Église nouvelle », *Maintenant*, vol. 6, n^{os} 68-69 (septembre 1967), p. 282.

Si le chrétien doit toujours continuer à imprégner toute son existence d'un esprit de foi, cet impératif ne devra plus cependant le mener à s'isoler des autres hommes dans des institutions particulières. Un tel impératif n'implique pas davantage, du reste, que ce chrétien n'ait aucun point en commun avec cet Autre. Au contraire, avec la reconnaissance de l'autonomie des réalités terrestres par les pères conciliaires et les théologies de la sécularisation, bien des aspects du réel deviennent neutres d'un point de vue religieux de sorte que, par exemple, les chrétiens et les non-chrétiens peuvent cohabiter dans des institutions communes et œuvrer ensemble à la construction de la cité.

Ainsi, en mars 1967, le dominicain Jean Proulx renonce à des institutions nommément confessionnelles et leur préfère une simple présence chrétienne à l'intérieur d'institutions laïques communes (ou séculières, pour reprendre le langage de l'époque) : « L'homme sécularisé, c'est un homme qui fait confiance aux organismes profanes et qui préfère aux institutions chrétiennes (hôpitaux, orphelinats, écoles, etc.) une présence agissante de l'Église au sein des institutions neutres²⁴ ». Dans un même esprit de renoncement à des institutions catholiques particulières, le directeur de la revue, Vincent Harvey, en avril-mai 1968, s'attaquera au dernier « bastion de la chrétienté », à savoir la confessionnalité scolaire, et se prononcera pour une « école neutre ouverte » rassemblant des élèves de divers milieux et croyances.

La laïcité ouverte et le rejet du laïcisme

Rejetant l'institution confessionnelle, les chrétiens de *Maintenant* se prononcent toutefois en faveur d'une laïcité des institutions, qui devra éviter de se résorber en pur laïcisme. Ils s'opposent à une laïcisation rigoureusement absolue, et considérée comme liberticide, qui interdirait toute trace de religion dans l'enceinte de l'institution neutre. Aussi ces chrétiens de gauche penseront-ils un type de laïcité

²⁴ Jean Proulx, « Construire le Québec », *Maintenant*, vol. 6, n° 63 (mars 1967), p. 105.

qu'on dira « ouverte » et qui respectera l'identité du croyant et le besoin qu'il ressent de pouvoir vivre et incarner sa foi en toutes circonstances, y compris dans l'institution laïque. Un des principaux buts de cette laïcité ouverte consiste à permettre au chrétien d'imprégner toute son existence d'un esprit chrétien. Par là, également, nous voyons clairement que, s'ils se sont écartés de la voie de l'intégralisme maximal en liquidant l'idéal de chrétienté, ils ne cèdent toutefois pas à la logique du marginalisme et du libéralisme religieux qui tend à réduire le religieux au seul for intérieur.

Dans un éditorial de mai-juin 1968, Harvey brosse à grands traits le fonctionnement de cette laïcité ouverte en partant du milieu scolaire. Comme nous l'avons déjà signalé, il y défend, contre la confessionnalité scolaire à travers laquelle survit l'idéal de chrétienté, le principe d'une « école neutre ouverte » qui, rassemblant les enfants de croyances diverses, doit permettre aux Églises d'y exercer une activité de pastorale et qui, en outre, peut dispenser des cours de religion optionnels aux élèves qui le désirent²⁵. Outre un certain degré de pluralisme interne, une telle école doit permettre l'expression et le témoignage de l'identité et du vécu du croyant. De la sorte, on évite que la foi et les signes religieux soient complètement absents de la sphère et de l'espace publics.

À la base de cette école neutre ouverte, nous constatons une collision entre deux conceptions de la religion et deux visions de la laïcité. Par de telles positions, le directeur de la revue s'oppose, plus ou moins implicitement, à la laïcité stricte ainsi qu'à la religion marginaliste, privatisée, compartimentée et réservée à des lieux et à des moments ponctuels, qui, en bonne partie, la fondent. En vertu de ce modèle d'aménagement laïque, le chrétien est amené à faire complètement abstraction de sa foi dans l'enceinte de l'institution neutre et commune²⁶. La sphère des institutions publiques doit être,

²⁵ Vincent Harvey, « Pour une école neutre ouverte », *Maintenant*, vol. 7, n° 76 (avril-mai 1968), p. 99-102.

²⁶ La revue marxisante *Parti pris* a défendu à l'époque de la Révolution tranquille un modèle de laïcité stricte. J'ai déjà analysé le point de vue de cette publication

en effet, exempte de toute présence religieuse. La laïcité ouverte comporte, de son côté, une tout autre vision de la religion, plutôt englobante. Pour ses tenants, on ne peut obliger les chrétiens à vivre certaines situations ou expériences indépendamment de leur foi religieuse. La foi doit pouvoir s'incarner dans toutes les circonstances de l'existence : son expression ne doit pas être systématiquement étouffée. Ainsi, critiquant la « laïcité intégrale » de certains militants radicaux du Mouvement laïque de langue française (MLF), un prêtre sulpicien du nom de Guy Poisson a écrit en 1963 :

L'esprit chrétien n'est pas comme un habit que l'on revêt pour certaines cérémonies et que l'on replace ensuite dans la garde-robe. C'est toute la vie du citoyen jusque dans ses activités les plus banales qui doit être baignée dans une atmosphère conforme à ses croyances²⁷.

Mais nous chercherions en vain, dans les pages de *Maintenant*, un exposé systématique sur la laïcité ouverte. Ce modèle comporte toutefois un aspect qui, n'ayant pas été signalé, mérite d'être pris en compte. Nous pensons à ce caractère communautaire qui doit caractériser l'école neutre ouverte, à tout le moins. Pour les chrétiens de *Maintenant*, il doit, en effet, revenir à l'Église et à la communauté chrétienne (formée de maîtres et d'élèves), et à elles seules, d'animer la vie chrétienne au sein de l'institution neutre, et non plus à des structures confessionnelles ou administratives²⁸. Aussi l'école neutre ouverte ne doit pas être favorable aux seuls individus croyants : elle doit permettre également une vie communautaire de foi, à cela près

dans mon article « Le programme laïciste de la revue de gauche *Parti pris* (1963-1968) », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 22, n° 3 (printemps-été 2014), p. 205-228.

²⁷ Guy Poisson, « Confessionnalité ou liberté? », *Maintenant*, vol. 2, n° 13 (janvier 1963), p. 20. Cet article a été certes écrit à une époque où la revue défend encore la thèse d'une chrétienté circonscrite à la communauté catholique canadienne-française (et non plus coextensive à la nation), mais le passage cité n'en reflète pas moins assez bien l'opinion qu'ont toujours eue les chrétiens de *Maintenant* à l'égard d'une laïcité stricte qui empêche la foi religieuse d'être au centre de la *totalité* du vécu du chrétien.

²⁸ Harvey, « Pour une école neutre ouverte », p. 102.

que la communauté des chrétiens ne s'identifie plus ici à l'ensemble d'une communauté scolaire plurielle. La dispensation des cours de catéchèse doit être laissée, par ailleurs, à l'initiative de la communauté chrétienne, parents d'élèves compris²⁹. Mais, ces détails exceptés, les chrétiens de *Maintenant* sont peu précis sur les modalités concrètes de cette laïcité ouverte ainsi que sur les conflits éventuels qui peuvent survenir entre le caractère laïque ou neutre de l'institution et le besoin que ressent le croyant d'y incarner et de vivre sa foi religieuse. Ces chrétiens de gauche insistent seulement sur la souplesse dont doit faire preuve l'institution laïque envers les croyants.

Une même vision de la laïcité s'exprime lors de la révision du statut chrétien de la revue à l'été 1973. À ce moment-là, la dernière directrice en date de *Maintenant*, Hélène Pelletier-Baillargeon, décide que, désormais, le mensuel cessera d'être chrétien sur le plan des structures, mais devra pouvoir continuer d'accueillir, toutefois, les chrétiens qui voudront y collaborer :

S'il se poursuit donc, et c'est là bien sûr notre projet, un certain type d'engagement de foi à l'intérieur des axes de réflexion de *Maintenant*, celui-ci sera davantage le fait de personnes que celui des structures. La transformation de ces dernières, en effet, a subi l'évolution vers le pluralisme que, dans d'autres domaines, une foule d'autres institutions et organismes ont subie ces dernières années. Cette évolution nous apparaît normale et gage de fraternité plus étendue avec tous les Québécois³⁰.

Désormais, *Maintenant* cessera certes d'être une institution nommément chrétienne, mais permettra à ses artisans d'y témoigner de leur foi religieuse à titre personnel. Déjà, en 1971, le mensuel, associé à la gauche souverainiste, avait atténué son identité chrétienne et accru son caractère pluraliste en accueillant dans ses rangs des

²⁹ Hélène Pelletier-Baillargeon, « Derrière le paravent de la confessionnalité scolaire », *Maintenant*, vol. 10, n° 110 (novembre 1971), p. 310.

³⁰ Hélène Pelletier-Baillargeon, « *Maintenant* '73 : la sincérité du provisoire », *Maintenant*, vol. 12, n° 127 (juin-juillet 1973), p. 6.

intellectuels agnostiques comme Robert Boily, Serge Carlos et Pierre Vadeboncoeur³¹.

Une Église et des chrétiens au service de la société

Le laïcisme a pour autre conséquence, davantage indirecte, de réduire l'Église et la religion à un simple service culturel. À ce sujet également, les chrétiens de gauche de *Maintenant* se montrent assez réticents à l'égard de cette tendance du monde moderne. Ils souhaitent conserver à l'Église, en tant qu'entité collective, un certain rôle social et politique, plus ou moins informel, qui se différencie toutefois de la position de pouvoir et de puissance dont elle disposait sous un régime de chrétienté. Pour eux, plutôt qu'une institution de pouvoir, l'Église doit désormais constituer une instance critique et prophétique qui invite les autorités établies à plus de justice sociale. Tel est le rôle que Dumont confère à l'Église nouvelle issue d'une liquidation de la chrétienté :

La fonction prophétique dans l'Église (mise en veilleuse dans les âges de chrétienté) représente pleinement la nécessaire et constante contestation de l'histoire par les chrétiens. Contestation des injustices sociales, en particulier, dont les prophètes de la Bible nous ont donné l'exemple³².

Les institutions et la société ne sont plus mises au service de l'Église, comme sous le régime de chrétienté, mais l'Église et les chrétiens se mettent plutôt au service de la société en son entier, y compris les agnostiques et les non-chrétiens. L'Église n'est plus porteuse d'un projet de société confessionnel, mais bien plutôt d'une fonction critique et prophétique qui, promouvant la justice sociale, profite à l'ensemble de la société, désormais autonome par rapport à

³¹ Vincent Harvey, « Un nouveau comité de rédaction », *Maintenant*, vol. 10, n° 104 (mars 1971), p. 67.

³² Fernand Dumont et Jocelyne Dugas, « Pour sortir du ghetto : une anthropologie nouvelle », *Maintenant*, vol. 5, n° 50 (février 1966), p. 56.

l'institution ecclésiale. L'ancienne chrétienté n'était pas aussi désintéressée³³.

Les chrétiens de *Maintenant* et le niveau socioculturel

Si, malgré tout, les chrétiens de *Maintenant* consentent à une laïcisation des institutions, c'est-à-dire à un rétrécissement considérable des bases sociales et institutionnelles du religieux, faut-il croire qu'ils procèdent, de manière symétrique et équivalente, à une sécularisation de la culture, de l'agir et de la pensée ? Est-ce que la liquidation des fondements sociaux d'une totalité religieuse rigoureuse ne conduit pas tout droit à la fragmentation et au morcellement du système des représentations religieuses, voire au marginalisme religieux et à ses implications laïcistes et sécularistes ? Y a-t-il nécessairement parallélisme ?

À ces questions, il convient de répondre non, à cela près que le système de pensée chrétien en sort tout de même assez amoindri. En effet, les chrétiens de *Maintenant* envisagent une laïcisation des institutions, mais non une sécularisation de la culture et des consciences qui lui serait équivalente ou aussi forte. Le chrétien doit pouvoir porter dans son existence une foi englobante et intégrante, sans le secours des institutions. Les structures pourront toujours être laïques, mais la culture, l'agir et la pensée profanes ne succomberont pas pour autant au sécularisme. Bien que portée désormais par les seuls individus croyants et non plus par l'ordre social, la foi chrétienne demeure toujours un principe englobant et structurant, qui comporte des incidences sur des aspects variés et étendus du réel et de l'expérience humaine. Ce que dit Donegani de l'intégralisme, dans ses dimensions psychologiques, se rapporte tout à fait aux attitudes et aux comportements religieux des chrétiens de *Maintenant* :

³³ Pour un aperçu plus complet du rôle critique et prophétique que les chrétiens de gauche de *Maintenant* confèrent à l'Église, voir mon article « "Ni théocratie ni libéralisme" : christianisme et politique selon les chrétiens de gauche de la revue *Maintenant* (1962-1974) », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 24, n° 2 (hiver 2016), p. 208-229.

La religion commande [dans ce cas de figure] tous les aspects, même non religieux, du système d'attitudes ou de comportements ; c'est à partir du pôle religieux de leurs systèmes d'attitudes que ces sujets [ceux qui témoignent d'une attitude intégraliste] unifient leur personnalité et intègrent l'ensemble de leurs rôles et les comportements qui y sont afférents³⁴.

Aussi, étant donné cette vision élargie, voire totalisante du religieux, nous ne pouvons manquer d'être frappés par la vigueur de la critique que les intellectuels de *Maintenant* formulent à l'égard d'une foi désincarnée, privatisée et dépolitisée.

« Tout l'Évangile dans toute la vie³⁵ » : refus persistant du marginalisme religieux et du sécularisme

Dans l'esprit de ces intellectuels, la foi chrétienne ne se limite pas à la vie ou à la pratique cultuelle proprement dite. Vitale et centrale, la foi, selon eux, a des incidences sur toutes les facettes du réel, y compris dans des matières non directement religieuses, comme la/le politique, les sphères sociale et économique, etc., en sus des problèmes reliés à la vie (inter)personnelle, sexuelle ou familiale. Principe englobant, la foi chrétienne se doit d'être mise en application dans « toute la vie » du chrétien, en particulier, dans sa vie sociale et politique. Pour eux, il ne saurait être question de se soustraire aux exigences diverses et étendues de la foi chrétienne. Ces croyants s'inscrivent vigoureusement en faux contre le marginalisme religieux. Ils condamnent, par exemple, l'attitude du chrétien libéral qui refuse ou s'abstient de recourir à des considérations ou à des principes religieux dans ses engagements et ses prises de position socio-politiques, comme si la religion chrétienne, réduite aux choses

³⁴ Donegani, *La liberté de choisir*, p. 21.

³⁵ D'après le titre d'un ouvrage de Charles Thellier de Poncheville paru en 1934 aux éditions Spes (Paris). Nous entendons cette formule dans le sens d'un intégralisme minimal (et désinstitutionnalisé) alors que l'auteur l'envisage dans une optique de chrétienté.

spirituelles ou privées, n'avait absolument aucun rapport avec ces matières.

Déjà, en juillet 1962, le directeur fondateur de la revue, le père Henri-Marie Bradet, déplore que, pour la plupart des croyants, la foi ne comporte pas d'enseignements touchant l'ensemble des facettes de leur existence :

Il s'ensuit un malaise, et par suite, une conclusion que les réalités quotidiennes fort concrètes ne sont pas prises au sérieux par la religion ou encore qu'il faut faire le vide religieux dès qu'il s'agit des domaines sociaux, civiques, politiques ou économiques³⁶.

Le « vide religieux » dont il est ici question correspond à un christianisme dont les valeurs ou les principes ne communiquent pas avec le domaine profane au sens large et ne s'expriment pas hors du champ spirituel au sens strict. Implicitement est dénoncée en outre une conception toute séculariste des réalités terrestres selon laquelle le social, le civique, le politique et l'économie, pour reprendre la liste du père Bradet, sont vus comme autant de sphères closes sur elles-mêmes, qui ne s'appuient que sur leurs propres normes ou valeurs, à l'exclusion des considérations religieuses. Outre le sécularisme, on dénonce également une forme de religiosité, marginaliste, en vertu de laquelle la foi chrétienne se trouve dans un compartiment à part, sans possibilité de contact avec les sphères profanes ou non spécifiquement religieuses. Dans un tel esprit, la foi, réservée à l'intime, au privé et à l'au-delà, n'a donc aucun enseignement à donner sur les plans social, politique ou économique. Elle n'a rien à dire en ces matières. La mise en cause du « vide religieux » ne peut s'expliquer que par une sensibilité attribuant une dimension englobante à la foi religieuse.

Dans une veine comparable, Dumont, en janvier 1969, constate, dans le monde moderne, une tendance à l'absence de contacts entre le monde du profane et celui de la foi chrétienne :

³⁶ Henri-Marie Bradet, « Le monde moderne », *Maintenant*, vol. 1, n^{os} 7-8 (juillet-août 1962), p. 239.

Nous éprouvons souvent le sentiment que la foi appartient à un autre monde que celui tout quotidien de nos engagements profanes. Ce caractère étrange de la croyance est sans doute nécessaire en son fonds ; il nous rappelle que ce monde passe et que l'extraordinaire Appel qui nous convoque déborde toutes nos attentes humaines. Il n'en reste pas moins que la foi est aussi une tâche et qui doit s'emmêler à nos devoirs et à nos passions d'ici-bas, les fécondant bien sûr mais y puisant aussi la sève de notre humanité. Les deux pôles nous semblent souvent désaccordés. Ce malaise est constamment dénoncé³⁷.

Pour le sociologue de l'Université Laval, on fait bien de déplorer cette discordance :

Que conclure ? Sinon que la foi n'est pas plus étrangère au profane que le sacré. Mais aussi que le monde de la foi n'escamote ni ne prolonge le monde du profane : que celui-ci est *dans* la foi, en son noyau. Le monde de la foi enveloppe le profane comme son accomplissement³⁸.

Par ailleurs, nous retrouvons dans les pages de la revue une critique virulente d'un certain christianisme entièrement dépolitisé et axé uniquement sur le spirituel ou sur le Ciel, qui témoigne elle aussi d'une conception intégraliste de la foi chrétienne. Pour les chrétiens de gauche de *Maintenant*, une foi qui s'interdit d'attribuer des implications à l'Évangile en matière sociopolitique est inacceptable. Ainsi, en février 1971, Harvey, alors directeur, s'offusque de ce que des chrétiens aient reproché à l'Église de s'être préoccupée de la chose politique lors de la crise d'Octobre :

Déjà de bons catholiques ont fait de pieuses recommandations aux membres du clergé qui se sont préoccupés de sauver les libertés démocratiques : [n]e vous occupez pas de politique ; votre responsabilité, c'est de nous parler des choses d'en Haut. Voilà le christianisme que souhaitent tous les partisans du *statu quo* qui

³⁷ Fernand Dumont, « Le défi du profane », *Maintenant*, vol. 8, n° 83 (janvier 1969), p. 57.

³⁸ *Ibid.*, p. 58. C'est Dumont qui souligne.

les avantage. Parlez-nous donc des choses spirituelles. Mais des injustices, des inégalités sociales, de la libération des pauvres et des déshérités ? Cela non, si ce n'est pour solliciter une aumône... d'ailleurs déductible de l'impôt sur le revenu³⁹.

Dans la même veine, Louis O'Neill déplore, en février 1974, que certains catholiques aient une conception tout étroite des implications de leur foi : « L'économie de gaspillage, l'exploitation du tiers-monde, les inégalités sociales, l'endettement sont des questions qui, semble-t-il, ne concernent pas leur foi. Celle-ci se limite à la vie privée et intime⁴⁰ ». On se dresse ici contre une privatisation du christianisme et son enfermement dans les seuls problèmes intimes. Or, la foi se doit d'épouser et d'embrasser la totalité de l'existence. Elle constitue un principe total qui structure l'ensemble du réel et de l'existence du croyant, y compris sur le plan sociopolitique.

De manière générale, il convient de faire remarquer que la politisation de la revue *Maintenant*, perceptible dès 1965 avec l'arrivée de Harvey comme directeur, s'explique par la présence d'une conception intégraliste du christianisme, qui a eu pour conséquence notamment d'introduire une espèce de lien d'implication entre les questions religieuses et sociopolitiques. C'est parce que cette publication nourrit, à la base, une sensibilité intégraliste, qu'elle est passée d'un engagement d'abord chrétien à une adhésion de plus en plus franche à la gauche souverainiste. En effet, les chrétiens de *Maintenant* ont opté, dès 1967, pour le socialisme démocratique et le souverainisme au nom de leur vision des implications sociopolitiques du christianisme. Aussi, paradoxalement, le caractère chrétien de la revue s'estompera peu à peu, et, dans les années 1970, *Maintenant*, alors « mensuel indépendant », deviendra un *think tank* officieux du Parti québécois.

³⁹ Vincent Harvey, « Les chrétiens d'ici acculés à des choix déchirants », *Maintenant*, vol. 10, n° 103 (février 1971), p. 42.

⁴⁰ Louis O'Neill, « L'incarnation et le destin des hommes », *Maintenant*, vol. 13, n° 133 (février 1974), p. 33.

Reconnaître une autonomie à l'agir et à la pensée notamment sociopolitiques

Nous avons dit que, dans le cas des chrétiens de *Maintenant*, la « désocialisation » des vecteurs des représentations religieuses n'aboutit pas fatalement à une conception séculariste de l'agir et de la pensée ou à une « détotalisation » de la foi chrétienne. Mais nous devons bien nous rendre à l'évidence que leur sensibilité intégraliste a relâché quelque peu sa rigueur totalisante, surtout si nous la comparons à l'intégralisme maximal. Conformément aux positions conciliaires, l'agir et la pensée profanes, entre autres réalités terrestres, disposent donc ici d'une marge de liberté nouvelle.

Ces précisions faites, donnons maintenant un exemple de cette autonomie élargie, mais relative, de la conduite et de l'idéation. Cet exemple, qui, fait significatif, concerne l'agir et la pensée sociopolitiques, nous vient du prêtre-sociologue Jacques Grand'Maison, qui a beaucoup réfléchi à la question des rapports entre christianisme et politique entre 1969 et 1973. De l'avis de ce collaborateur régulier, la foi ne détermine pas comme telle des options politiques. On ne déduit pas directement d'elle un système ou un programme politique. Comme il l'écrit en avril 1969, « les choix politiques ne relèvent pas directement des critères religieux. Ainsi, le croyant reste libre dans sa démarche profane, parce que le christianisme n'est pas un autre système idéologique ou politique, à côté des autres ou au même niveau qu'eux⁴¹ ». La foi chrétienne, selon Grand'Maison, ne « produit » pas directement un système politique qui lierait obligatoirement les chrétiens : elle aide plutôt ces derniers à faire un choix parmi une offre séculière de doctrines, de systèmes ou d'options politiques. Ainsi, en ce qui nous concerne, les chrétiens de *Maintenant* ne forgent pas de toutes pièces un socialisme dit chrétien ou un souverainisme qui serait lui aussi chrétien, mais ils souscrivent, au

⁴¹ Jacques Grand'Maison, « L'Église québécoise face aux défis politiques », *Maintenant*, vol. 8, n° 85 (avril 1969), p. 120.

nom de leur interprétation des incidences sociopolitiques de l'Évangile, au socialisme démocratique et au souverainisme québécois, qui ont été définis d'abord sur des bases séculières.

Mais si l'agir et la pensée politiques jouissent d'une large autonomie, ils ne s'exemptent pas complètement des valeurs et des normes religieuses. Les exigences de la foi chrétienne continuent d'exercer sur le chrétien consentant une influence. Grand'Maison est ferme sur ce point :

Être chrétien commande un parti-pris [*sic*] fondamental pour une société qui s'organise en fonction de la promotion dynamique des plus défavorisés, en fonction du *nécessaire* et du *libre* accessibles à tous. Un tel parti-pris [*sic*] comporte des exigences évangéliques et politiques radicales⁴².

Ces exigences, encore une fois, ne « produisent » pas un type de régime politique ou un système de société en particulier, comme pouvait y prétendre naguère une doctrine sociale catholique qui était tout à fait dans la lignée de l'intégralisme maximal⁴³. Ces exigences éclairent plutôt les choix politiques du chrétien qui aura à déterminer, à partir de sa foi religieuse dans une bonne mesure, le genre de doctrine politique pour laquelle il s'engagera.

Mais la foi chrétienne ne guide pas seulement le chrétien dans ses choix politiques : elle influe également sur sa manière de vivre son engagement politique. Ainsi, on peut, indifféremment, être « néo-capitaliste », « néo-libéraliste », conservateur ou socialiste, de droite ou de gauche, toutes positions chrétiennement légitimes, mais il faut l'être de façon chrétienne dans chaque cas, en faisant preuve de distance critique, en refusant l'aveuglement partisan ou la haine

⁴² *Ibid.*

⁴³ Dans *Octogesima adveniens* (1971), Paul VI abandonne la notion de doctrine sociale, trop systématique, rigide et étroite, pour celle « d'enseignement social », plus souple, mais plus vague. Signe d'un affaiblissement de l'ancien « système catholique », l'Église ne prétend plus alors détenir les clés de l'organisation sociale et politique de la cité. Sous son pontificat, Jean-Paul II ressuscitera ce vocable. Voir Hugues Portelli, *Les socialismes dans le discours social catholique*, Paris, Le Centurion, 1986, p. 82-83.

de l'adversaire, etc. Ainsi Grand'Maison écrit-il : « De plus, même au sein d'une option politique, il y a toujours une échelle de valeurs évangéliques, qui est à considérer : le respect des personnes, la primauté des démunis, l'amour des ennemis, etc.⁴⁴ ». La foi chrétienne peut contribuer à humaniser de l'intérieur les divers courants politiques.

Pour conclure, l'agir et la pensée politiques sont ici des domaines largement autonomes. Il est très clair dans l'esprit de ces chrétiens que la foi chrétienne ne comporte pas dans ses flancs des maquettes précises et détaillées de l'organisation sociopolitique de la cité. Mais il reste que cette même foi chrétienne vient, comme en dernière instance, exercer une influence sur ce plan. De la sorte, on empêche cette autonomie de se muer en autosuffisance. Il est donc toujours permis de parler de sensibilité intégraliste dans la mesure où, en définitive, les valeurs et les normes chrétiennes guident et éclairent toujours le croyant sur le plan de l'agir et de la pensée sociopolitiques.

*La dimension doublement subjectivée
de l'intégralisme minimal*

Ainsi, les chrétiens de *Maintenant* occupent, sur le plan socioculturel, un espace intermédiaire entre sécularisme et omniprésence du sacré. Mais la nature de leur intégralisme, sur le plan mental, ne se réduit pas à cet aspect. Leur sensibilité religieuse comporte également une dimension subjectivée, à un double titre. En effet, elle n'est pas subjectivée dans la mesure seule où elle a perdu ses ancrages institutionnels et s'appuie désormais, en bonne partie, sur les individus, elle l'est également parce qu'elle accorde aux individus croyants la possibilité de fixer eux-mêmes, dans une bonne mesure, le contenu des implications de leur foi, qu'ils s'emploieront par la suite à incarner dans tout leur vécu.

Ce phénomène s'explique surtout par Vatican II dont les travaux, notamment ceux sur la liberté religieuse, ont pu se prêter à une mise en cause de ce système de régulation serré des croyances et des

⁴⁴ Grand'Maison, « L'Église québécoise », p. 119.



pratiques qu'avait mis en place l'Église préconciliaire. L'unanimité catholique s'effrite alors en même temps qu'est réhabilitée la liberté du chrétien. En mars 1967, constatant ce phénomène nouveau, le dominicain Paul Doucet écrit :

Car le concile a sonné le glas du monolithisme. Ce ne sont pas les documents conciliaires, diversement interprétés selon les points de vue, qui vont recoudre le paravent de l'unanimité. Un mouvement de diversification est apparu. Il acquiert péniblement le droit d'exister au grand jour dans l'Église⁴⁵.

Cette liberté chrétienne nouvelle s'étend à de nombreux sujets, de la morale conjugale jusqu'à l'engagement sociopolitique⁴⁶.

À ce dernier égard, le chrétien, dûment éclairé et informé, doit avoir toute la latitude pour attribuer à son interprétation du christianisme des incidences sociopolitiques qu'il juge les plus conformes à la foi chrétienne. Ce n'est plus l'institution ecclésiale qui, au nom de la foi, impose autoritairement un programme politique en particulier à ses fidèles. Du reste, la doctrine sociale a perdu beaucoup de son crédit en ces années. Dès lors, du fait de cette liberté politique nouvelle, les chrétiens de *Maintenant* adhèrent, en janvier 1967, au socialisme, doctrine qui avait été jadis condamnée par l'Église. Et cette conversion s'autorise d'une vision, qui leur est propre, des implications de l'Évangile. Ainsi, en février 1967, le directeur Harvey affirme lors d'un colloque tenu à l'Université de Montréal que, loin d'engager l'Église et l'universalité des chrétiens, son adhésion au socialisme démocratique s'explique par son interprétation

⁴⁵ Paul Doucet, « Les impatients dans la maison », *Maintenant*, vol. 6, n° 63 (mars 1967), p. 74. Pour Donegani, Vatican II a, de manière générale, œuvré en faveur d'une plus grande « liberté et égalité des baptisés. » (Donegani, *La liberté de choisir*, p. 384-397).

⁴⁶ En comparaison, l'intégralisme maximal tend à constituer un intégralisme ecclésial, dont l'intensité se mesure par le « degré auquel l'ensemble de la vie est soumise aux préceptes religieux, ici ceux de l'Église ». La notion d'intégralisme ecclésial nous vient d'Yves Lambert, dans Hélène Riffault (dir.), *Les valeurs des Français*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 152, et de Joncheray, « L'intégralisme résiste-t-il à la sécularisation ? », p. 174.



personnelle – mais non dénuée de tous fondements objectifs et scripturaires – des incidences sociopolitiques de l'Évangile⁴⁷. Il voit un rapport d'implication entre christianisme et socialisme, et ce lien repose sur une interprétation personnalisée des exigences de la foi chrétienne.

Mais est-ce à dire que les chrétiens de *Maintenant* réduisent le peuple chrétien à une poussière d'individus croyants qui fixent à leurs propres fins une totalité religieuse ? Bien qu'ils aient contribué à une subjectivisation du croire, ils ne cèdent pas à un individualisme religieux aussi outrancier. Pour faire contrepoids à ce caractère subjectif, ils cherchent à restaurer la dimension collective et intersubjective du religieux. Nous avons vu déjà que leur conception de la laïcité envisage de permettre une présence chrétienne communautaire au sein de l'institution neutre. Souvenons-nous également qu'ils confèrent à l'Église et aux chrétiens pris collectivement un certain rôle social et politique. Par moments, ils semblent nostalgiques de l'unité chrétienne par rapport à la pluralisation-individualisation récente qui est due à la nouvelle liberté chrétienne. Dumont déplore ainsi que celle-ci ait eu pour effet d'enlever à l'Église toute capacité d'intervention en tant que corps collectif sur le plan sociopolitique :

Dès lors, les chrétiens sont-ils simplement réduits à des choix individuels quant aux engagements politiques qui sont exigés de tout homme ? Dans son existence historique, le Peuple de Dieu ne serait plus visible, à la limite, que comme une communauté liturgique ou comme un [*sic*] secte dont l'unanimité ne concernerait que l'au-delà... L'enjeu, on le voit bien, dépasse la portée des encycliques dites « sociales » : il touche à la nature de l'Église⁴⁸.

Il faut voir dans ce passage, certes, une certaine nostalgie, mais nullement un désaveu de la liberté chrétienne qu'a consolidée

⁴⁷ Vincent Harvey, « Socialisme et foi chrétienne », dans *L'homme d'espérance : recueil d'articles (1960-1972)*, Éditions Fides, 1973, p. 125.

⁴⁸ Fernand Dumont, « L'impasse d'une doctrine sociale », *Maintenant*, vol. 8, n° 88 (août-septembre 1969), p. 201.

Vatican II. Pour le sociologue de l'Université Laval, il s'agit seulement de faire en sorte que cette liberté nouvelle n'empêche pas les chrétiens de pouvoir conclure des engagements sociopolitiques qui soient de nature davantage collective.

Conclusion

Tel qu'il se donne à voir chez les chrétiens de *Maintenant*, l'intégralisme minimal ne juge pas indispensable d'associer une conception de la foi chrétienne, qui, tant bien que mal, nourrit toujours des ambitions totalisantes, à des bases sociales et institutionnelles dignes d'un régime de chrétienté. Contrairement à l'intégralisme maximal qui, combinant les deux, les croit nécessairement indissociables, la variante minimale disjoint, pour ainsi dire, totalité sociostructurelle et totalité idéelle ou mentale. En ce sens, elle consent à une certaine mesure de laïcisation institutionnelle et de laïcité. Mais le fait de renoncer irrémédiablement à toute totalité sociale a, inévitablement, des conséquences sur le plan mental ou idéal. Bien qu'elle constitue toujours un principe englobant et structurant, la foi chrétienne ne peut pas ne pas perdre tout de même de sa rigueur totalisante. Et de fait, elle consent à une certaine sécularisation de la conduite et de la pensée humaines ou profanes. Le religieux voit son droit de regard sur ces réalités se relâcher notablement. Nous avons vu par exemple que, chez les chrétiens de *Maintenant*, l'agir et la pensée, notamment sociopolitiques, comporte un assez haut niveau d'autonomie.

Tel qu'il s'exprime chez ces intellectuels croyants, l'intégralisme minimal poursuit en somme deux grands objectifs. Dans un premier temps, cette sensibilité se veut un compromis qui répond aussi bien à certaines attentes laïques, séculières et individualistes de la modernité qu'à des exigences parmi les plus essentielles de la conscience chrétienne, qui tient à ce que la foi ne soit pas limitée aux seules questions de l'intime et de l'ultime. Le refus de la modernité libérale se relâche ici considérablement : il prend désormais des dimensions beaucoup moins radicales. Pour les chrétiens de *Maintenant*, il est

possible aux chrétiens de s'adapter au monde moderne, mais sans que cette adaptation n'ait un coût trop exorbitant. Autrement dit, il convient d'éviter que cette adaptation ne se fasse au détriment de la longue tradition intégraliste du catholicisme canadien-français. De la sorte, les chrétiens de gauche de *Maintenant* ont envisagé une réforme multidimensionnelle du catholicisme d'ici, mais dans la fidélité à l'une de ses traditions les plus importantes. Ils conçoivent donc une « mise à jour » de la façon d'envisager la religion catholique, qui ne nécessite pas un complet reniement de soi-même.

L'autre grand objectif que poursuit cet intégralisme minimal consiste à distinguer laïcisation des institutions et sécularisation des consciences, de l'agir et de la pensée. Les tenants de l'intégralisme maximal se sont opposés à toute laïcité de peur qu'elle n'entraîne la déchristianisation de la nation canadienne-française ou québécoise. Pour eux, la laïcisation ne peut aboutir qu'à la sécularisation. Les chrétiens de gauche de *Maintenant* ne croient pas, de leur côté, à cette fatalité. Aussi ont-ils fait le pari que le démantèlement de la chrétienté n'entraînerait pas la sécularisation tant redoutée. Ils ont été assez logiques et rigoureux dans leurs prises de position. Par exemple, leur modèle de laïcité ouverte ne s'explique pas autrement que par le souhait de dissocier laïcisation et sécularisation. Il est, en effet, possible, selon eux, d'envisager une institution vraiment laïque qui soit assez souple et flexible pour que, dans son enceinte, les croyants ne cessent pas d'être eux-mêmes et d'incarner, dans la mesure du possible, leur foi. En critiquant cette équation prétendument fatale et en apaisant la peur qui lui est associée, ces intellectuels croyants ont de beaucoup contribué à la modernisation sociopolitique et institutionnelle de la société québécoise.



Spectacles de variétés et arrivée de la télévision à Saint-Hyacinthe, 1950-1968

Guy Gaudreau
Université Laurentienne

Résumé

Basé sur un dépouillement des publicités des deux hebdomadaires de Saint-Hyacinthe, *Le Clairon* et *Le Courrier de Saint-Hyacinthe*, l'article aborde l'évolution, entre 1950 et 1968, des spectacles de variétés maskoutains, autant ceux qui se déroulent dans les hôtels sous la forme de cabaret que ceux présentés dans les salles de cinéma. Cet examen parallèle permet de bien cerner l'éventail et la nature de ces spectacles. Si les rares travaux s'intéressant à ce sujet se sont surtout penchés sur la situation des spectacles de variétés à Montréal, nos résultats montrent que ceux-ci n'ont pas connu la même évolution que ceux qui étaient présentés à l'extérieur de la métropole et que la télévision, au début des années 1960 – avec le lancement de Télé-Métropole en 1961 et un changement d'orientation à Radio-Canada –, a joué un rôle marquant dans leur déclin, tant dans les cabarets que dans les salles de cinéma.

Parmi les sujets encore peu abordés en histoire culturelle au Québec, il y a assurément celui des spectacles de variétés¹. Que des

¹ Le *Traité de la culture*, par exemple, ne compte aucun article sur le sujet bien qu'il consacre quatre chapitres aux arts de la scène, soit les institutions (chap. 39),

Mens, vol. XVIII, n° 1 (automne 2017)

spectacles aussi courus aient fait l'objet de si peu de recherches pourra encore étonner. Divertissements populaires, les numéros de variétés peuvent être associés à deux genres d'art de la scène qui ont été grandement influencés par la pratique étatsunienne : le théâtre burlesque², qui remonte au XIX^e siècle, et le cabaret, qui connaît son apogée à Montréal au cours des années 1940³.

Ce genre de spectacles offre un programme varié⁴, qui comprend des sketches, de la danse, du chant et, selon les besoins, des numéros de cirque et de magie. Les spectacles de variétés sont habituellement présentés sur la scène d'une salle de cinéma et dans les hôtels où ils adoptent la formule bien connue du cabaret alors que, dans un cinéma, ils peuvent relever du théâtre burlesque ou du vaudeville⁵. Pour éviter toute confusion, nous nous en tiendrons au concept de spectacle de variétés en examinant parallèlement les spectacles qui sont produits dans les hôtels et dans les cinémas, d'autant plus que, comme on le verra, les artistes, à une certaine époque, passent fréquemment d'un lieu à l'autre.

le théâtre (chap. 40), la danse (chap. 41) et le cirque (chap. 42). Denise Lemieux (dir.), *Traité de la culture*, Québec, Les Éditions de l'IQRC / Les Presses de l'Université Laval, 2002, p. 739-798.

² Chantal Hébert a consacré son mémoire de maîtrise et sa thèse de doctorat à ce sujet. Voir *Le burlesque au Québec : un divertissement populaire*, Montréal, Hurtubise HMH, 1981 et *Le burlesque québécois et américain : textes inédits*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1989. Elle a également publié avec Gérard Thibault, *Chez Gérard : la petite scène des grandes vedettes, 1938-1978*, Sainte-Foy, Les Éditions spectaculaires, 1988. On pourra lire aussi l'article plus récent de Sylvain de Champlain, « Le burlesque au Québec : Pic-Pic, Pizzy-Wizzy, Swifty... », *À rayons ouverts – Chroniques de Bibliothèque et Archives nationales du Québec*, n° 92 (printemps-été 2013), p. 13-15.

³ William Weintraub, *City Unique: Montreal Days and Nights in the 1940s and '50s*, Toronto, Robin Brass Studio, 2004 [1996]; Nancy Marrelli, *Stepping Out: The Golden Age of Montreal Night Clubs*, Montréal, Véhicule Press, 2004.

⁴ Selon *Le Dictionnaire historique de la langue française* : « En 1790 est créé le Théâtre des Variétés de M^{me} Montansier, dont le répertoire "varié" était surtout composé de vaudevilles; par extension, le mot désigne (1913) l'ensemble des activités de spectacle concernant un type de chansons, de spectacles comiques, etc. destiné à un large public », p. 2216.

⁵ Sur cette question, voir Hébert, *Le burlesque au Québec*, p. 7-9.

Bien que les connaissances sur le sujet demeurent modestes, on peut affirmer qu'elles sont de deux ordres : d'une part, elles décrivent les spectacles qui se déroulent à Montréal⁶ et, d'autre part, elles proviennent des récits des principaux artisans de la scène. Ainsi, pour affirmer que le « théâtre burlesque » décline au cours des années 1950, on évoque la vente du Théâtre National de Rose « La Poune » Ouellette, haut lieu du théâtre burlesque montréalais, en 1953⁷ et celle, trois ans plus tard, du théâtre Radio-Cité, propriété de Jean Grimaldi⁸. D'autres témoignages⁹ vont dans le même sens, comme ceux de Jacques Normand¹⁰, célèbre animateur des cabarets de Montréal, de Juliette Petrie¹¹, de Jean Rafa¹², de Denyse Émond¹³ (Ti-Mousse) et celui, plus récent, de Denise Filiatrault¹⁴.

Mis à part les travaux de Hébert, peu d'études se sont intéressées au sujet. Si l'on a pu dresser un portrait d'ensemble des spectacles de la *Main*¹⁵, les recherches sur les cabarets sont rares. Robert Aird avait

⁶ Ce « montréalocentrisme » dans le traitement de la culture est aussi présent dans le dossier de la revue *Mens*, paru à l'hiver 2017 et consacré à la « Vie musicale amateur, populaire et américaine à Montréal, 1918-1958 ». On trouvera toutefois plusieurs références utiles dans l'étude sur la musique montréalaise signée par la directrice du dossier. Voir Sandria P. Bouliane, « Vie musicale amateur, populaire et américaine à Montréal, 1918-1958 », *Mens : revue d'histoire intellectuelle et culturelle*, vol. XVI, n° 1 (automne 2015), p. 7-14.

⁷ Rose Ouellette, « *La Poune* », Montréal, Éditions Québecor, 1983, p. 71-72.

⁸ Autrefois le théâtre Gayeté, le Radio-Cité deviendra La Comédie-Canadienne (*Jean Grimaldi présente*, propos recueillis par Jacques Cimon et Philippe Laframboise, Montréal, René Ferron éditeur, 1973, p. 73-77).

⁹ En plus de l'ouvrage cité à la note précédente, on pourra également lire : « Jean Grimaldi, le "papa des artistes" », propos recueillis par Yves Beauregard, *Cap-aux-Diamants, la revue d'histoire du Québec*, n° 35 (automne 1993), p. 21-25.

¹⁰ Jacques Normand, *Les nuits de Montréal*, Montréal, Les Éditions La Presse, 1974.

¹¹ Juliette Petrie, *Quand on revoit tout ça !*, propos recueillis par Jean Leclerc, Montréal, Éditions J. Petrie, 1977.

¹² Pierre Day, *Jean Rafa, de Paris à Montréal*, Louiseville, Les Éditions Logiques, 1997.

¹³ David Lavallée, *Denyse Émond Ti-Mousse*, Chicoutimi, Éditions JCL, 2009.

¹⁴ Denise Filiatrault et Danièle Lorain, *Quand tu es née pour un petit pain*, Montréal, Libre Expression, 2017.

¹⁵ Voir André-G. Bourassa et Jean-Marc Larrue, *Les nuits de la « Main » : cent ans de spectacles sur le boulevard Saint-Laurent (1891-1991)*, Montréal, VLB éditeur, 1993.

certaines effleuré le sujet dans son étude sur l'évolution du monologue¹⁶, mais il a fallu attendre Luc Bellemare pour qu'une recherche soit consacrée spécifiquement à un cabaret montréalais du tournant des années 1930¹⁷.

Examinés sous le prisme de la question identitaire et souvent de la construction de la culture montréalaise, ces études et ces récits ont laissé peu de place aux régions, réduites généralement à des lieux de tournée. L'image qui s'en dégage relève presque du folklore ou du mythe : pour assurer leur gagne-pain, les artistes d'une troupe partent en tournée dans des conditions difficiles, parcourant parfois de longues distances, en se jouant des tours pendables et en se contentant de chambres d'hôtel qui ne payent pas de mine. Pourtant, l'étude récente de Catherine Lefrançois sur les spectacles de country-western montre bien le rôle des régions, qui ont longtemps soutenu cette forme de musique populaire¹⁸. Quelle est donc la contribution des régions à la pratique et à l'évolution des spectacles de variétés ? Voilà une des questions posées ici.

Il nous a semblé que l'examen de ces spectacles gagnerait à être circonscrit à une seule ville afin de les inscrire dans une réalité concrète, qui permettrait d'aller plus loin que les seuls témoignages des artisans. D'où le choix de Saint-Hyacinthe. Considérant le peu d'attention accordée à ces spectacles dans l'historiographie maskoutaine¹⁹,

¹⁶ Robert Aird, « De Coutlée au stand up comique : l'évolution du monologue québécois, de 1900 à nos jours », *GLOBE*, vol. 11, n° 2 (2008), p. 23-41.

¹⁷ Luc Bellemare, « De Montmartre à Broadway : le cabaret *Au matou botté* de Montréal (1929-1932) », *Mens : revue d'histoire intellectuelle et culturelle*, vol. XVI, n° 1 (automne 2015), p. 63-105.

¹⁸ Voir Catherine Lefrançois, « À l'assaut de Montréal : les chanteurs country-western dans les studios de la métropole, 1942-1958 », *Mens : revue d'histoire intellectuelle et culturelle*, vol. XVI, n° 1 (automne 2015), p. 107-138.

¹⁹ En fait, on peut parler de silence complet sur le sujet, comme on peut le constater dans l'ouvrage de synthèse de Mario Filion *et al.*, *Histoire du Richelieu-Yamaska-Rive-Sud*, Québec, Les Éditions de l'IQRC / Les Presses de l'Université Laval, 2001, coll. « Les régions du Québec » et dans celui de la Société d'histoire régionale de Saint-Hyacinthe, *Saint-Hyacinthe, 1748-1998*, Sillery, Éditions du Septentrion, 1998.

l'exercice valait d'autant plus le coup. Située à une petite heure en voiture de Montréal, cette ville est susceptible d'accueillir les tournées de spectacles de variétés produits en métropole, tout en favorisant peut-être une offre de services culturels propres à la région. Ce choix permettra aussi de voir concrètement comment se sont déployés ces spectacles, quelles ont été leurs différentes formes, quels artistes y ont été invités et quels sont ceux qui y sont venus le plus souvent. La ville de Saint-Hyacinthe jouit d'un autre avantage puisqu'elle est dotée de deux hebdomadaires rivaux que nous connaissons bien²⁰ et dont le dépouillement parallèle des pages culturelles a permis de bonifier la cueillette d'informations. Loin de nous l'idée d'analyser le discours ou encore le travail des publicitaires²¹. Il s'agira plutôt de cerner d'abord la nature des spectacles de variétés.

Au sujet de leur évolution, retenons que plusieurs artisans se sont plaints de l'arrivée de la télévision et de ses conséquences sur les arts de la scène. Ainsi, dès 1973, Jean Grimaldi affirmait : « Tout allait pour le mieux quand la télévision m'enleva tous mes chanteurs et mes comédiens à grands coups de cachets. Tous ces artistes [...] entrevirent soudainement le veau d'or, car ils touchaient plus en une seule émission que pour un mois d'engagement au théâtre²². » Nous centrons donc

²⁰ Pour en savoir un peu plus sur ces deux hebdomadaires, voir Ronald Martel, *Histoire de la presse hebdomadaire au Québec : Estrie-Montréal*, Montréal, Hebdo Québec, 2009, p. 72-85 ; Guy Gaudreau et Micheline Tremblay, « Technique de mise en pages, crise économique et journalisme d'opinion : *Le Courrier de Saint-Hyacinthe* de 1920 à 1938 », *Scientia Canadensis: Canadian Journal of the History of Science, Technology and Medicine = Revue canadienne d'histoire des sciences, des techniques et de la médecine*, vol. 36, n° 2 (2013), p. 37-62.

²¹ Comme nous le verrons, selon les données recueillies, les publicités ne sont pas seulement diffusées, mais également produites par ces journaux puisqu'elles sont montées dans un encadré fait maison. Il ne s'agit donc pas à proprement parler d'annonces publicitaires, si l'on entend par là le produit d'un graphiste et d'une agence publicitaire embauchés pour l'occasion ; nous préférons donc parler d'encadrés publicitaires. Sur l'utilisation des publicités par les historiens, on pourra lire Roland Marchand, *Advertising the American Dream: Making Way for Modernity, 1920-1940*, Berkeley, University of California Press, 1985.

²² Jean Grimaldi présente, p. 74-75. Dans son autobiographie, Denise Filiatrault tiendra sensiblement le même discours, voir Filiatrault et Lorain, *Quand tu es née pour un petit pain*, p. 88 et 100.

notre démarche sur l'hypothèse que l'arrivée de la télévision a eu des incidences importantes sur les arts de la scène. Il convient donc d'amorcer la réflexion quelques années avant l'arrivée du petit écran ; c'est pourquoi nous avons choisi, un peu arbitrairement, l'année 1950 afin de définir l'offre de spectacles de variétés à cette époque.

Des spectacles épisodiques : 1950-1953

En 1950, la ville compte, depuis quelques décennies, deux salles de cinéma. Le Corona, construit par l'homme d'affaires et député libéral T.-D. Bouchard, ouvre ses portes en 1916 et le cinéma Maska, en 1937²³. En fait, l'un et l'autre accueillent des spectacles que l'on peut qualifier de variétés depuis un bon moment.

Arrêtons-nous, à titre d'exemple, sur une année prise au hasard : 1938. « Dimanche seulement, le 30 octobre, il y aura des représentations de vaudeville au Maska dans l'après-midi et la soirée. Ces représentations de vaudeville le dimanche sont fort populaires au théâtre de la rue Sainte-Catherine et la direction nous promet pour dimanche prochain des numéros de tout premier ordre²⁴. » Parfois la publicité ne mentionne pas le nom des artistes, il est alors difficile de savoir quel type de spectacles est offert. En revanche, quand les artistes sont nommés, on peut aisément déterminer quels sont les numéros de variétés qui seront présentés (voir la figure 1). On peut aussi noter que ces représentations ont lieu de manière très irrégulière. Et cela semble être aussi le cas au cours des années suivantes.

Faisons maintenant le point sur la situation en 1950. L'économie de Saint-Hyacinthe est incontestablement prospère. Ainsi, entre 1950 et 1954, on double la capacité d'accueil lorsque le Centre Notre-Dame, avec son auditorium, ouvre ses portes le 25 décembre 1950 et que le Corona ajoute 500 sièges en mai 1952. Puis, en janvier 1954, c'est l'inauguration d'un nouveau cinéma, Le Paris, qui peut accueillir 920 personnes. On est encore loin de la baisse de fréquen-

²³ Société d'histoire régionale de Saint-Hyacinthe, *Saint-Hyacinthe, 1748-1998*, p. 364.

²⁴ *Le Clairon*, 28 octobre 1938, p. 8.

tation que vont encaisser les salles de cinéma en raison de la popularité du petit écran qui, rappelons-le, diffuse pour la première fois le 6 septembre 1952. La hausse du niveau de vie de la classe ouvrière de Saint-Hyacinthe après la guerre favorise une plus grande consommation, notamment, de produits culturels.



FIGURE 1 – Deux encadrés publicitaires du printemps 1938.

Sources : *Le Clairon*, 22 avril 1938, p. 2; *Le Clairon*, 29 avril 1938, p. 3.

Le dépouillement systématique du *Clairon* et du *Courrier de Saint-Hyacinthe* pour l'année 1950 indique encore une présence occasionnelle des variétés. Comme elle le fait depuis plusieurs années, la troupe de Ti-Pit Raccourci vient déridier les Maskoutains le 22 avril. Cette fois, l'activité a lieu le samedi au cinéma Maska²⁵. On accueille également ce genre de spectacles dans le cadre de deux événements. Le premier est l'exposition régionale agricole qui se déroule du 8 au 10 août et qui offre une « Grande revue "Variétés 1950" » avec, en vedette, Muriel Millard et de nombreux numéros de cirque, comme celui du capitaine Tiebor et de ses phoques savants²⁶. Le second événement est une parade de mode de la maison Bernard, qui emprunte la scène du cinéma Maska le mercredi 13 septembre. Au

²⁵ L'année suivante, c'est au Corona qu'il donne son spectacle. Voir *Le Clairon*, 30 novembre 1951, p. 14.

²⁶ *Le Clairon*, 4 août 1950, p. 14.

sujet de cette dernière, on écrit : « Une heure de gaieté avec Jacques Normand, Monique Leyrac (chanteuse), Gilles Pellerin (comédien), Billy Munro (pianiste fantôme) aussi Larry Aubin (et son orchestre)²⁷ ».

Si l'on en croit les publicités des deux hebdomadaires, il n'y aurait pas encore, au début des années 1950, de spectacles de variétés dans les hôtels maskoutains. Quand quelques artistes, qui brûlent les planches des cabarets de Montréal, viennent en ville, leur performance est toujours goûtée dans une salle de cinéma. Ainsi, le mardi 14 novembre, le Maska reçoit la tournée d'adieu des « Vedettes en balade » avec Nelly Mathot, Clairette, Jean Rafa, Pierre Roche et le « prince des annonceurs », Saint-Georges Côté²⁸.

Pourtant, on s'explique mal leur absence dans les hôtels maskoutains alors que la formule du cabaret bat son plein à Montréal. Peut-on y voir une plus grande flexibilité des salles du 7^e art, qui doivent constamment changer leur programmation, sans compter qu'elles ont la capacité d'accueillir un large public, garantie d'une meilleure rentabilité?

Après la vente de son théâtre, en 1953, abandonnant ainsi sa propre salle, La Poune part en tournée avec sa troupe et s'arrête à deux reprises au cinéma Corona, les vendredis 24 juillet et 4 septembre 1953 (voir la figure 2). Le premier spectacle a du succès si l'on en croit le communiqué émis à l'occasion de son retour : « À la demande générale [...] dans un spectacle entièrement nouveau²⁹ ». L'annonce ne précise pas si des films, qui font traditionnellement partie du théâtre burlesque³⁰, sont au programme du spectacle d'une durée de trois heures.

²⁷ *Le Clairon*, 8 septembre 1950, p. 5.

²⁸ *Le Clairon*, 10 novembre 1950, p. 5. Cet événement n'est pas sans rappeler la présence de Jacques Normand deux mois plus tôt au même endroit.

²⁹ *Le Clairon*, 4 septembre 1953, p. 8.

³⁰ Pour une belle description du déroulement d'un spectacle burlesque, voir Ouellette, « *La Poune* », p. 67-71. Voici ce qu'elle dit du spectacle après le visionnement des films : « D'abord l'ouverture musicale, avec tous les membres de la troupe. Puis venait un petit drame – en fait le plus souvent un mélodrame – qui précédait une série de petits sketches d'une dizaine de minutes chacun. Suivaient les “attractions” : acrobates, danseurs, chanteurs, magiciens ou hypnotiseurs. Enfin, le clou du spectacle, ce qu'on appelait la grande comédie. » (p. 70)

Le 23 octobre, c'est au tour de la troupe d'Oswald de divertir pour la première fois les spectateurs maskoutains avec « En avant marche », qui comprend bouffons, acrobates, danseuses, chants, musique et comédies³¹. Si les spectacles de variétés offerts dans les cinémas agonisent à Montréal, ils sont encore bien populaires en région.

TEL. 4-9404

SAINT-HYACINTHE, QUE.

T H E A T R E

CORONA

LE FOYER DU FILM PARLANT FRANÇAIS

Vendredi soir, 24 juillet, à 8.30 hres

"LA POUNE ET SA TROUPE"

dans un spectacle de 3 heures.

CHANT – DANSE – MUSIQUE – COMEDIE

*La fameuse POUNE du National,
surnommée "La Bombe Atomique du Rire".*

Un Spectacle que vous n'oublierez jamais

Admission: \$1.00 et \$0.75 – Taxes incluses.

Billets actuellement en vente au Théâtre.

FIGURE 2 – « La Pouné et sa troupe », *Le Clairon*, 17 juillet 1953, p. 7.

De nouveau sur la scène du Corona le 4 juin 1954, La Pouné boude les Maskoutains en 1955. L'année suivante, elle se joint à la troupe de Jean Grimaldi qui, en difficulté financière, vient à son tour

³¹ *Le Courrier de Saint-Hyacinthe*, 16 octobre 1953, p. 21.

de vendre son théâtre pour partir en tournée. Leur spectacle prend l'affiche au Paris le lundi 31 décembre 1956. Les artistes qui y participent nous donnent une idée de la diversité des numéros présentés, qui, de toute évidence, n'incluent pas la projection d'un film. En effet, on peut y voir : « La grande comédienne La Poune, le comédien de l'heure Bazou, Maurice Gauvin, l'Oncle Albert de "14, rue des Galais", Paolo Noël, la voix de Tino Rossi, Carole Mercure, notre Édith Piaf, Roger Miron et ses Laurentiens, Liliane Dawson, la bombe atomique de la chanson, Les Clover Boys, les rois du Rock and Roll et du Cha-Cha-Cha, Jean Robi, le champion du tap-dance, la charmante et talentueuse Lucille Serval, le fantaisiste Paul Thériault, et Nick Pensato et son orchestre³². »

Venue quelques semaines plus tôt (le 4 décembre), la troupe de Jean Grimaldi³³ revient à douze reprises au Paris, entre le 19 janvier et le 11 mai 1957³⁴ et toujours sans La Poune. Plus souvent qu'autrement, les publicités n'ont pas d'intitulé et on y évoque à quatre reprises ce qui est alors un genre musical nouveau, le *rock and roll*. Autre détail : la mention de deux films en complément de programme y figure la moitié du temps.

Le 11 mai, on annonce : « vos artistes préférés que vous voyez à la télévision » ; et pour le 25 janvier, les sensationnels Avalons, participants au *Ed Sullivan Show*. La télévision, qu'elle soit étatsunienne,

³² « Le Grand Gala de la veille du Jour de l'An », *Le Courrier de Saint-Hyacinthe*, le 28 décembre 1956, p. 5.

³³ Jean Grimaldi vient à Saint-Hyacinthe pour la première fois au cours des années 1950, précisément le 22 avril 1955, alors qu'il présente un spectacle mettant en vedette Rina Ketty, entourée de Manda et des artistes de son théâtre Radio-Cité (*Le Courrier de Saint-Hyacinthe*, le 7 avril 1955, p. 7). Précisons qu'un dépouillement partiel du fonds d'archives Jean-Grimaldi ne nous a rien appris sur ses tournées maskoutaines, l'essentiel de la maigre correspondance relative aux tournées (MSS433, 53, SS1, D11) et aux publicités s'y rattachant (MSS433, 53, SS1, D15) porte sur Montréal ou encore se compose de lettres reçues à partir des années 1960.

³⁴ Soit les 19 et 26 janvier, les 2, 9, 16 et 23 février, les 2, 9, 16, 23 mars, le 5 avril et le 11 mai 1957.

radio-canadienne anglaise ou française³⁵, ne peut plus être ignorée. Les visites fréquentes de la troupe de Jean Grimaldi reflètent le grand intérêt du public maskoutain pour ces arts de la scène. Quant à la nature des spectacles offerts, ils paraissent cette année-là de plus en plus musicaux, peut-être moins comiques et, surtout, de moins en moins variés. Et compte tenu que les films sont projetés de manière irrégulière, leur présence ne paraît pas en être une composante essentielle.

Des spectacles de variétés à l'hôtel

Tout nous porte à croire que les hôtels et les salles de réception de Saint-Hyacinthe, qui offriront plus tard ces spectacles, sont encore, au début des années 1950, des lieux fréquentés pour la qualité des repas et la salle de danse. Une page publicitaire du *Clairon maskoutain*³⁶ du 18 octobre 1954 est, à cet effet, fort éclairante (voir la figure 3).

Quelques rares photographies nous font voir, en 1954, un orchestre composé de huit musiciens dirigés par Marcel Théberge au grill du Grand Hôtel³⁷, tandis que Ray Laliberté en dirige un autre au grill dansant de l'Hôtel Ottawa³⁸. Une artiste invitée vient chanter les vendredis et les samedis, mais il n'est pas encore question de variétés, du moins de manière régulière, car l'Hôtel Ottawa organise seulement deux soirées de variétés en 1954 : le 27 mars pour la mi-carême et le 27 novembre pour la Sainte-Catherine. Lors de cette dernière soirée, outre Olivier Guimond fils et l'orchestre de Laliberté, on y applaudit le chanteur Luc Bertrand, la chanteuse Judy Starr, le jongleur Rudy Sass et la danseuse June Lavall. On mesure l'intérêt du public en expérimentant, lors d'événements spéciaux, la formule

³⁵ Compte tenu des divers numéros que présente un spectacle de variétés, il faudrait éviter d'associer ces références télévisuelles à la seule chaîne française de Radio-Canada. Non seulement le *Ed Sullivan Show* peut être évoqué, mais il en sera de même, par exemple, de l'émission *Pick the Stars* de la chaîne anglaise de Radio-Canada.

³⁶ *Le Clairon* devient *Le Clairon maskoutain* à compter de mai 1954.

³⁷ *Le Clairon*, 5 mars 1954, p. 6.

³⁸ *Le Clairon*, 29 janvier 1954, p. 7.

CHEZ WILFRID SALLE DE RECEPTIONS W. St-Germain, prop. DANSE TOUTS LES SAMEDIS SOIRS Réceptions pour banquets mariages - anniversaires DOUVILLE, R.R. 2 En face du Poste ST-HYACINTHE CKAC A compter de samedi, on dansera aux accords d'un ORCHESTRE DE 9 MUSICIENS	DANSE tous les samedis soirs TOUS LES SAMEDIS SOIRS, à 8 hres 30 Jack Dulude et son orchestre Pour Réception de noces, Banquet, Anniversaire voyez Henri Miron, prop. Buffet Chez Henri Enr. — SPECIAL A LA MAISON — Attention — 2 salles à votre disposition 2250, rue STE-ANNE BOURG-JOLI TEL. 4-5803 Rés.: 1180, rue Bourdages TEL. 4-8018 St-Hyacinthe
DANSE avec ORCHESTRE tous les Vendredis et Samedis soirs au GRAND HOTEL Inc. A. Gaudette, prés. G. Gaudette, sec.-trés. 1395, GIROUARD TEL. 4-6464 ST-HYACINTHE	HOTEL OTTAWA Enr. Jean et Roger Lefebvre, props. LE RENDEZ-VOUS DES VOYAGEURS ET DES TOURISTES VOUS Y TROUVEZ: Chambres avec Télévision, bain et douche Salles de Réceptions et de Banquets Salles d'échantillons pour voyageurs 1495, ST-ANTOINE TEL. 4-5351 ST-HYACINTHE Foyer Coquetel Dupont REPAS TOUTS LES DIMANCHES SOIRS de 5 h. à 9 h. Spécialité STEAKS RED BRAND Commencant le 7 novembre DANSE TOUTS LES SOIRS 1185, LAFRAMBOISE TEL. 4-9065 ST-HYACINTHE

FIGURE 3 – Une page publicitaire du *Clairon maskoutain*, le 19 octobre 1954, p. 2.

du cabaret, que l'on verra plus régulièrement à compter de 1957. Si l'on en juge par les soirées organisées à l'Hôtel Ottawa, qui serviront de modèle dans l'examen des soirées de variétés, les cabarets maskoutains connaîtront alors leurs meilleures années.

Le cabaret de l'Hôtel Ottawa

Le succès de la troupe de Jean Grimaldi, venue à quatre reprises au Paris entre décembre 1956 et janvier 1957, incite-t-il l'Hôtel Ottawa à offrir, à compter de février 1957, ses propres spectacles? Peut-être. Chose certaine, l'hôtel en organise chaque samedi soir à compter de cette date pendant plus de dix ans, ce qui nous porte à croire que le public a été nombreux et réceptif. Même si l'hôtel de la rue Saint-

Antoine n'est pas le seul à présenter des spectacles, il permet d'en cerner l'évolution.

Au programme du samedi 2 février 1957³⁹, deux représentations : l'une à vingt-deux heures et l'autre à minuit et demi, avec comme animatrice Yolande Gagnon (M.C.), accompagnée du chanteur André Roc, « du Café Mocambo de Montréal » (et frère de Michel Louvain), de la danseuse Rosita Salvador, du comédien Ray Dallaire et, bien sûr, de l'orchestre maison. Un an plus tard, on modifie les heures de chaque spectacle : vingt et une heures quarante-cinq pour le premier et vingt-trois heures trente pour l'autre. Cela renforce notre impression que la conception du spectacle de février 1957 était à l'essai.

Si cette soirée du 2 février demeure moins ambitieuse que celle animée par les 16 artistes de la troupe de Jean Grimaldi le même soir, il n'en demeure pas moins que ces soirées de cabaret servent de tremplin pour de jeunes vedettes comme, par exemple, Rosita Salvador, qui aura une belle carrière dans les années 1960 et 1970.

La conception des encadrés publicitaires

Avant de poursuivre, ouvrons une parenthèse sur ces encadrés publicitaires, source première de la présente recherche. Une comparaison entre ceux du *Courrier de Saint-Hyacinthe* et ceux du *Clairon maskoutain* livre de précieuses informations. L'examen des publicités de trois spectacles présentés en 1958 à l'Hôtel Ottawa permet d'en comprendre la conception.

Le spectacle du 12 avril met en vedette le chanteur Yvan Daniel. Si le texte est identique d'un journal à l'autre parce qu'il a, de toute évidence, été fourni par l'hôtel, on constate en revanche une grande liberté dans la disposition et même dans le choix de la photographie. En effet, la photographie du chanteur diffère d'un journal à l'autre (et est de mauvaise qualité dans les deux cas), laissant supposer qu'elles proviennent vraisemblablement de la photothèque de chaque hebdomadaire.

³⁹ *Le Clairon maskoutain*, le 31 janvier 1957, p. 15.



HOTEL OTTAWA
DE SAINT-HYACINTHE

SAMEDI LE 26 JUILLET
SPECTACLE SENSATIONNEL

METTANT EN VEDETTE:
MARCEL GIGUERE & LEON LACHANCE
Fameux couple de comédiens. Étoiles du théâtre, du cabaret et de la radio.

GERTRUDE TREMBLAY
Jolie et dynamique chanteuse. Connue de tous.

DARNY'S & MERCEDES
Couple de magiciens extraordinaires.

ROSE ALI
Charmante danseuse de cabaret.

RAY LALIBERTE
ET SES MUSICIENS

SPECTACLES à 9 h, 11 h, 11 h 30 tous les samedis soirs
DANSE tous les soirs avec orchestre et artiste invité.

L'Hôtel Ottawa offre à sa clientèle un service complet, pour :
RÉCEPTIONS DE MARIAGES, BANQUETS, SHOWERS
et COCKTAILS.

PLACE DU MARCHÉ Saint-Hyacinthe Tél. PR. 4-5351

À L'HÔTEL OTTAWA
DE SAINT-HYACINTHE

SAMEDI LE 26 JUILLET
SPECTACLE SENSATIONNEL

METTANT EN VEDETTE:
Marcel Giguère & Léon Lachance
Fameux couple de Comédiens. Étoiles du théâtre, du cabaret et de la radio.

GERTRUDE TREMBLAY
Jolie et dynamique Chanteuse. Animatrice très populaire.

DARNY'S & MERCEDES
Couple de Magiciens extraordinaires

ROSE ALI
Charmante Danseuse de cabaret.

RAY LALIBERTE
et ses Musiciens

VENDREDI SOIR LE 25 JUILLET 1958
SPOT DANCES — Nombres pris aux gagnants

EN VEDETTE : SAMEDI LE 9 AOÛT 1958
LES TROIS SCRIBES
Trio de Comédiens extraordinaires. Les rois de l'humour

SPECTACLES à 9 h, 11 h, 11 h 30
tous les samedis soirs

DANSE tous les soirs avec orchestre et artiste invité

L'Hôtel Ottawa offre à sa clientèle un service complet, pour :
Réceptions de mariages, Banquets, Showers et Cocktails

Place du Marché Tél. PR. 4-5351

FIGURE 4 – Les encadrés publicitaires du spectacle du 26 juillet 1958.

Sources : *Le Clairon maskoutain*, 24 juillet 1958, p. 3 ; *Le Courrier de Saint-Hyacinthe*, 24 juillet 1958, p. 3.

Prenons l'exemple du spectacle du 17 mai pour valider ces premières observations. Cette fois, les deux journaux insèrent la même photographie d'Olivier Guimond fils, mais cadrée bien différemment, celle du *Courrier* le montrant dans un plan plus rapproché. Les concepteurs de l'espace publicitaire des deux journaux ont assurément beaucoup de latitude, malgré les contraintes inhérentes à leur mise en pages respective, celle du *Clairon maskoutain* affichant une mise en pages moins allongée.

Prenons un dernier exemple, celui du 26 juillet (voir la figure 4). Il semble bien, en effet, que le choix de la photographie de l'artiste en vedette relève de chaque journal plutôt que du client, puisque, à neuf reprises en 1958, les deux hebdomadaires optent pour des artistes

différents. Force est de constater que les journaux de cette époque sont de véritables ateliers publicitaires⁴⁰.

Une brève description des spectacles de variétés de 1958

En 1958, le spectacle de cabaret de l'Hôtel Ottawa comprend généralement quatre volets, sans compter la partie réservée à l'orchestre. Chacun des volets se compose de quelques numéros dont l'un est assumé par le maître de cérémonie, habituellement une femme. Quelquefois, la tâche est confiée à un homme, comme le 5 avril lorsque le jeune Michel Louvain vient animer et chanter pour la première fois. Chaque semaine, on change de maître de cérémonie, mais il arrive que celui-ci revienne une semaine ou deux de plus. Toujours au poste, l'orchestre de Ray Laliberté accompagne plusieurs des artistes invités et incite des couples à danser. Une danseuse, présentée comme jolie, charmante ou ayant du caractère, se charge du deuxième volet du spectacle.

Les deux autres parties comportent une combinaison de trois types, soit de la comédie, du chant et des numéros d'artistes divers, tels un acrobate, un magicien, un jongleur, un pantomime, un clown, un hypnotiseur, un marionnettiste, etc. Le volet comique peut être assumé par un fantaisiste comme Jean Rafa qui, cette année-là, vient même amuser la foule à deux reprises⁴¹. Quant aux chanteurs et aux chanteuses, des vedettes populaires y prennent l'affiche, comme Alys Robi (le 14 juin), Muriel Millard (4 novembre) et Rina Ketty (19 avril et 2 août) ainsi que de jeunes artistes prometteurs, comme un Pierre Sénécal (29 mars) ou un Marc Gélinas (16 août).

Si ces spectacles empruntent en tout point la formule du cabaret, ils se différencient néanmoins de ceux qui ont lieu dans une salle de

⁴⁰ Ce sujet, brièvement esquissé, mériterait une étude plus poussée car l'intervention des journaux varie sans doute selon les clients. Si l'on en juge par les encadrés des spectacles de Grimaldi, ces derniers comprennent beaucoup plus d'éléments communs d'un journal à l'autre, ce qui suppose l'envoi aux hebdomadaires non seulement d'un communiqué, mais aussi d'un canevas général de disposition.

⁴¹ Soit le 7 juillet et le 4 novembre.

cinéma, non seulement par la vente d'alcool et par son public beaucoup plus restreint, mais aussi par l'offre de danse accompagnée d'un orchestre.

Toutefois, l'Hôtel Ottawa n'est pas le seul à proposer des variétés en 1958. La troupe de Jean Grimaldi, qui poursuit ses tournées, monte sur les planches du cinéma Corona à sept reprises⁴². Étant donné que les spectacles ont lieu la plupart du temps le samedi soir, temps fort de la semaine, on peut penser que Saint-Hyacinthe est devenue un arrêt incontournable. Cette année-là, presque tous les artistes de la troupe de Jean Grimaldi qui se produisent au Corona iront un jour ou l'autre à l'Hôtel Ottawa, soulignant ainsi le fait que les numéros demeurent interchangeables d'un lieu à l'autre⁴³.

Autre constat, le volet comique se révèle moins dégarni qu'au cours de l'année précédente. Restons toutefois prudent, car, dans ce cas, seuls les principaux artistes sont nommés, ce qui n'est pas le cas des numéros de variétés. Impossible donc de savoir si, en 1957 comme en 1958, les spectacles offerts se terminent par une longue comédie, typique du théâtre burlesque, à laquelle Jean Grimaldi aurait pu participer.

L'encadré publicitaire du 25 octobre (voir la figure 5) permet de mieux en mesurer le volet comique. On peut certes compter sur La Poune pour faire rire le public, mais également sur certains chanteurs et musiciens et cela doit être souligné. À titre d'exemple, l'interprétation des Tune-Up Boys de la chanson très populaire « C'est en revenant de Rigaud⁴⁴ » a sans aucun doute été fort distrayante. Et quand Les Jérolas participent au spectacle, comme c'est le cas le

⁴² Soit le jeudi 27 février, le samedi 10 et le mardi 20 mai, les samedis du 5 juillet, du 11 et du 25 octobre, et du 22 novembre. En moins de deux ans, la troupe de Grimaldi serait ainsi venue à 21 reprises à Saint-Hyacinthe, soit deux fois en décembre 1956, 12 fois en 1957 et 7 fois en 1958.

⁴³ Rose Ouellette et Juliette Petrie ont d'ailleurs raconté que leur passage du théâtre burlesque au cabaret s'est fait sans encombre ; voir Petrie, *Quand on revoit tout ça!*, p. 191-192, et Ouellette, « *La Poune* », p. 73-77.

⁴⁴ *You Tube*, [s. d.], [En ligne], [<https://www.youtube.com/watch?v=t5Yh7O9FvIc>] (5 septembre 2017).

★ **Cinéma CORONA** *Saint-Hyacinthe* ★

SAMEDI 25 OCTOBRE

JEAN GRIMALDI présente ...

Un spectacle entièrement nouveau – du rire – chant – danse, etc.

Les artistes les plus sensationnels
du Music-Hall ☆ Vedettes de la T.V. et des disques

LES TUNE-UP BOYS

AU MEME PROGRAMME
La grande comédienne
LA POUNE
★
qui vous fera rire ...
aux larmes



La Poutine



Johnny Starr

2 hres 30
de VARIETES
ADMISSION: \$0.99
Taxe incluse



Tune-Up Boys

★
Le roi du tap-dance
JOHNNY STARR
★
La charmante chanteuse
MICKEY VAIL
★
L'accordéon magique et
CLAUDE EMOND
★
Du rire, du chant, de la danse
et beaucoup de musique avec
SWING and SHAKE

FIGURE 5 – Le spectacle de la troupe de Jean Grimaldi du 25 octobre 1958, *Le Courrier de Saint-Hyacinthe*, 23 octobre 1958, p. 16.

10 mai et le 11 octobre, nul doute qu'ils amusent aussi beaucoup le public. Il n'est donc pas étonnant que certains chanteurs aient progressivement développé leur talent comique au fil de ces spectacles. Pensons à Fernand Gignac⁴⁵ ou à Paolo Noël⁴⁶, tous deux des habitués de ces soirées.

Aperçu des tournées

Il n'y a pas que le public maskoutain qui profite de ces spectacles. Ceux de Jean Grimaldi, par exemple, font partie d'une grande

⁴⁵ Il participera à sept reprises au cabaret de l'Hôtel Ottawa entre 1958 et 1966.

⁴⁶ Nous présentons plus loin ses visites à l'Hôtel Ottawa.

tournée dont on peut saisir les modalités grâce à un dépouillement sommaire de quelques hebdomadaires régionaux de 1958⁴⁷. Parce qu'ils ont été présentés dans les cinémas de cinq villes (en incluant Saint-Hyacinthe), deux spectacles ont été retenus : celui de La Poudre, avec Yvan Daniel, et celui des Jérolas, avec Carmen Déziel. Or, ces tournées ne suivent pas un itinéraire précis puisque la première s'arrête d'abord à Saint-Hyacinthe, puis à Shawinigan et à Rimouski tandis que l'autre débute à Joliette, passe par Saint-Jean et se termine à Rimouski où, dans les deux cas, le spectacle prend l'affiche deux soirs consécutifs ; la longue distance parcourue justifie sans doute l'amortissement des coûts sur deux soirées.

On aurait tort de croire cependant que l'éloignement de Rimouski en fasse un endroit idéal pour mettre un terme à la tournée ; en effet, un autre spectacle de Jean Grimaldi, celui des Jérolas et de Jenny Rock, a d'abord été offert aux Rimouskois deux soirs de suite, avant d'être présenté aux Maskoutains deux mois plus tard. Une lettre conservée dans le fonds Jean-Grimaldi et portant sur une autre tournée va dans le même sens. Le 21 février 1958, il avait proposé, sans succès, au propriétaire du cinéma d'Amqui en Gaspésie de recevoir le spectacle le lendemain d'une représentation rimouskoise⁴⁸. En fait, on serait porté à croire que les disponibilités changeantes des salles de cinéma et les estimations de profits chamboulent peut-être en permanence les circuits empruntés.

Le programme change-t-il d'une ville à l'autre ? L'examen de trois encadrés d'un même spectacle au début de l'été⁴⁹ montre qu'il

⁴⁷ Ces journaux sont *L'Étoile du Nord* de Joliette, *L'Écho du Saint-Maurice* de Shawinigan, *Le Progrès du Golfe* de Rimouski et *Le Canada Français* de Saint-Jean-sur-Richelieu.

⁴⁸ Lettre de Jean Grimaldi, 21 février 1958, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, fonds Jean-Grimaldi, MSS433, 53, SS1, D11. Les éventuelles recettes de la soirée auraient été partagées entre Grimaldi et le propriétaire du cinéma dans une proportion de 60-40, mais la lettre ne précise pas qui aurait touché la plus grosse part.

⁴⁹ L'un des encadrés est de l'Hôtel Royal de Sainte-Julienne et est paru dans *L'Étoile du Nord*, 25 juin 1958, p. 6 ; l'autre, du cinéma Impérial de Saint-Jean-sur-Richelieu,

peut évoluer grandement⁵⁰ au point même de s'accommoder à une reprise d'un hôtel plutôt que d'une salle de cinéma. Le spectacle de variétés, qui peut s'adapter aux circonstances et aux individus, reste une forme d'art de la scène extrêmement souple. Toutefois, seul le dépouillement complet de tous les journaux de l'Est canadien permettrait des jugements plus sûrs sur l'évolution des spectacles en tournée.

Il n'y a pas que les représentations de Jean Grimaldi qui prennent la route. Plusieurs vedettes à l'affiche au cabaret de l'Hôtel Ottawa en font autant. Mais le phénomène reste plus difficile à cerner en raison d'un manque d'information. Nous avons quand même pu dénicher les publicités des spectacles de Guilda⁵¹, de Rina Ketty⁵², de Marcel Giguère et de Léon Lachance⁵³, d'Alys Robi⁵⁴ et de Gilles Letarte⁵⁵. Or, comme ils partagent la scène avec des partenaires différents d'une ville à l'autre, ils semblent effectuer leur tournée en solitaire.

Revenons à Jean Grimaldi en abordant rapidement le début des années 1960. Un coup d'œil révèle la présence de quelques-uns de ses spectacles à Saint-Hyacinthe. Sans en faire une énumération détaillée, retenons toutefois qu'il propose une gamme de numéros qui comptent de moins en moins d'artistes. Le cinéma Corona, de son côté, a cessé

est paru dans *Le Canada Français*, 3 juillet 1958, p. 33. Le troisième encadré, du cinéma Corona, est publié dans *Le Courrier de Saint-Hyacinthe*, 3 juillet 1958, p. 7.

⁵⁰ La comparaison des encadrés publiés dans *Le Canada Français* et dans *Le Courrier de Saint-Hyacinthe* confirme ici la grande latitude des journaux dans leur confection. Un coup d'œil sur l'encadré publié par *Le Clairon maskoutain* va dans le même sens.

⁵¹ À l'Hôtel Ottawa le 25 janvier, il est ensuite à l'Hôtel Monaco du fort Chambly les 7 et 8 février (*Le Canada Français*, 6 février 1958, p. 37).

⁵² Avant de se produire à l'Hôtel Ottawa le 2 août, elle avait chanté à l'Hôtel Royal les 11 et 12 juillet (*L'Étoile du Nord*, 9 juillet 1958, p. 2), puis au restaurant Kambo de Joliette le 20 décembre (*L'Étoile du Nord*, 17 décembre 1958, p. 2).

⁵³ Après avoir participé au cabaret du 26 juillet à Saint-Hyacinthe, ils avaient présenté seuls leur numéro les 3 et 4 octobre à l'Hôtel Windsor de Marieville (*Le Canada Français*, 2 octobre 1958, p. 42).

⁵⁴ À l'affiche de l'Hôtel Ottawa le 14 juin, elle est en vedette à l'Hôtel Windsor de Marieville le 17 octobre (*Le Canada Français*, 16 octobre 1958, p. 2).

⁵⁵ À Saint-Hyacinthe le 12 juillet, il se rend à Sainte-Julienne le 6 décembre (*L'Étoile du Nord*, 3 décembre 1958, p. 2).



ses activités dès 1961, tandis que les deux autres cinémas maskoutains ne présentent, cette année-là, que trois spectacles de variétés. En 1962, ils sont complètement disparus des salles de cinéma.

Les hauts et les bas du cabaret de l'Hôtel Ottawa

Quand on examine la liste des participants au cabaret de l'Hôtel Ottawa entre 1957 et 1968, on reste frappé par le retour régulier de plusieurs artistes, sûrement bien appréciés du public.

Les artistes de l'humour de l'époque dominant assurément ce classement⁵⁶. À peine trois chanteurs, Paolo Noël, Yvan Daniel et Michel Louvain, et un danseur à claquettes, Johnny Starr, y ont été aussi régulièrement invités. Un chanteur comme Paolo Noël est en outre bien capable de dérider la foule⁵⁷. Et la seule fois où le spectacle sera joué trois soirs de suite, soit un jeudi, vendredi et samedi, c'est la nouvelle troupe d'Olivier Guimond, Pique-Atout, qui attire les foules à l'automne 1961. On verra également cette troupe à Radio-Canada, nouvellement convertie aux variétés⁵⁸.

L'examen des quelque 500 soirées-cabaret indique que la plupart des artistes y viennent deux fois l'an⁵⁹, le temps d'effectuer l'équivalent

⁵⁶ Aird ne s'est pas trompé en décrivant les artistes de l'humour comme des vedettes fort populaires des cabarets (Aird, « De Coutlée », p. 33).

⁵⁷ Voir, à ce sujet, le témoignage de Juliette Petrie, dans Petrie, *Quand on revoit tout ça!*, p. 195-200.

⁵⁸ Un Jacques Normand, par exemple, aura son émission radio-canadienne *Les Couche-Tard* à compter de 1960. Par ailleurs, le fait que ce soit lors du spectacle-bénéfice organisé au profit des réalisateurs en grève de Radio-Canada en 1959 que plusieurs artisans radio-canadiens découvrent enfin le génie d'un Olivier Guimond sur scène n'est pas sans rappeler les préjugés qu'ils affichaient jusqu'alors à l'égard de ce théâtre populaire, préjugés qui s'estompent seulement au tournant des années 1960. Voir Ouellette, « *La Poune* », p. 105; Pierre Day, *Paul Berval : vivre pour le rire*, Montréal, Trait d'union, 2004, p. 136-137 et Petrie, *Quand on revoit tout ça!*, p. 202.

⁵⁹ Dommage que nous ne connaissions pas le nom de l'agence ou des agences d'artistes qui organisaient et planifiaient ces spectacles. Au sujet de leur rôle, on pourra lire le témoignage de Denise Filiatrault, dans Filiatrault et Lorain, *Quand tu es née pour un petit pain*, p. 78-79.



*Nombre et dates de spectacles des principaux artistes
à l'Hôtel Ottawa, 1957-1968*

Nom de l'artiste	Nombre et dates de spectacles	Nom de l'artiste	Nombre et dates de spectacles
La Poune	20 (3-5-58, 20-6-59, 12-12-59, 12-11-60, 15-4-61, 30-9-61, 11-8-62, 20-10-62, 16-2-63, 2-11-63, 21-3-64, 23-5-64, 19-3-66, 16-4-66, 9-7-66, 29-20-66, 29-4-67, 9-9-67, 18-11-67, 4-5-68)	Léo Rivest	20 (30-11-57, 16-5-58, 11-4-59, 11-7-59, 4-6-60, 24-9-60, 4-3-61, 1-7-61, 6-1-62, 1-9-62, 7-12-63, 8-2-64, 14-11-64, 21-8-65, 23-10-65, 27-11-65, 12-3-66, 10-9-66, 1-4-67, 23-9-67)
Paolo Noël	18 (20-12-58, 23-5-59, 14-11-59, 2-4-60, 1-10-60, 28-1-61, 15-7-61, 16-12-61, 2-5-62, 3-11-62, 4-5-63, 19-10-63, 29-2-64, 19-9-64, 13-2-65, 15-5-65, 2-4-66, 12-11-66)	Olivier Guimond	15 (16-5-58, 4-6-60, 4-3-61, 7-10-61, 30-11-61, 31-3-62, 7-7-62, 8-12-62, 9-2-63, 18-5-63, 12-10-63, 30-11-63, 8-5-65, 20-11-65, 8-4-67)
Yvan Daniel	15 (19-10-57, 12-4-58, 7-11-59, 23-7-60, 13-1-62, 14-7-62, 13-4-63, 6-7-63, 5-10-63, 28-3-64, 5-9-64, 9-1-65, 24-7-65, 9-4-66, 10-12-66)	Père Gédéon	15 (5-7-58, 25-3-61, 17-6-61, 23-9-61, 21-4-62, 11-11-62, 20-7-63, 2-5-64, 19-6-65, 13-11-65, 12-2-66, 16-7-66, 19-11-66, 30-9-67, 27-4-68)
Claude Blanchard	14 (28-11-59, 3-9-60, 1-7-61, 1-9-62, 7-12-63, 8-2-64, 14-11-64, 21-8-65, 23-10-65, 27-11-65, 12-3-66, 10-9-66, 1-4-67, 23-9-67)	Michel Louvain	13 (5-4-58, 20-8-60, 6-5-61, 19-8-61, 14-4-62, 18-8-62, 12-1-63, 27-7-63, 18-4-64, 25-9-65, 30-4-66, 1-10-66, 7-10-67)

Wildor	13 (3-1-59, 11-7-59, 24-9-60, 24-2-62, 22-9-62, 1-6-63, 14-12-63, 25-7-64, 4-6-66, 17-12-66, 28-1-67, 30-12-67)	Gilles Latulippe	12 (23-3-63, 29-6-63, 14-9-63, 30-5-64, 10-10-64, 27-3-65, 3-7-65, 4-9-65, 26-3-66, 23-7-66, 26-11-66, 18-3-67)
Marcel Gamache	12 (14-12-57, 18-2-58, 31-5-58, 4-7-59, 5-8-61, 20-1-62, 18-8-62, 2-2-63, 13-6-64, 1-5-65, 13-8-66, 18-2-67)	Johnny Starr	11 (8-6-57, 25-1-58, 7-3-59, 28-11-59, 3-9-60, 17-6-61, 28-7-62, 16-3-63, 17-8-63, 2-11-63, 19-9-64)

de deux tournées en les espaçant afin de se faire oublier ou de se laisser désirer. Seule La Poune s'y fait applaudir à quatre reprises en 1966 alors que le cabaret maskoutain de l'Hôtel Ottawa vit ses dernières heures.

Mais ce tableau ne tient pas compte des maîtres de cérémonie : une Pierret Beauchamp, présente à huit reprises uniquement à titre de chanteuse, agit également comme maître de cérémonie et chanteuse à 43 occasions⁶⁰. Sa présence garantit une certaine constance dans le spectacle, d'un samedi à l'autre.

Si, dans la liste des autres artistes qui se sont produits à l'Hôtel Ottawa, on ne se surprend pas de noter la présence du célèbre duo des cabarets, Ti-Gus et Ti-Mousse⁶¹, venu à sept reprises, on peut s'étonner que Jean Duceppe y soit venu six fois au début des années 1960. C'est peut-être oublier que le théâtre ne fait pas vivre son homme et que Duceppe a également été un animateur radiophonique

⁶⁰ Une fréquence qui s'explique par le fait qu'à compter du début des années 1960, ce rôle est attribué à la même personne pendant plusieurs semaines consécutives. La palme de l'artiste venu le plus souvent revient à Roxanne Scott, qui anima le cabaret à 62 reprises entre 1964 et 1967.

⁶¹ Pour de belles descriptions de l'atmosphère des cabarets, on lira avec intérêt Lavallée, *Denyse Émond Ti-Mousse* et, plus particulièrement, les chapitres 14 et 15. Voir aussi le témoignage de Rose Ouellette dans Ouellette, « *La Poune* », p. 77-78.

très populaire, qu'il était président de l'Union des artistes et un comédien apprécié pour son rôle de Stan Labrie dans le téléroman *Les Plouffe*, diffusé jusqu'en 1959⁶².

Le nombre de numéros peut servir, par la suite, d'indicateur sur la façon dont s'est développé ce cabaret. En effet, à compter du printemps 1962, l'établissement ajoute un deuxième orchestre, systématiquement remplacé au bout de quelques mois. Mais cela ne dure guère, car dès le 1^{er} décembre 1962, on supprime une des deux représentations, une décision majeure, s'il en est. Jusqu'à l'automne 1965, la soirée-cabaret conserve un seul spectacle composé de quatre numéros et de deux orchestres, ce qui laisse plus de place à la musique et à la danse. Puis, à compter de cette date, après quelques essais, on élimine pour de bon un des orchestres et on abaisse à trois le nombre de numéros. Finalement, en juin 1968 (voir la figure 6), se tient le dernier cabaret de l'Hôtel Ottawa, qui avait lieu régulièrement depuis 1957.

La disparition des spectacles de variétés à Saint-Hyacinthe

Pourquoi ce déclin et cette disparition des spectacles en cabaret et sur les scènes de cinéma maskoutaines? La question est complexe et mérite, en fin de parcours, quelques réflexions. Vue de Saint-Hyacinthe, l'année 1962 marque un tournant car on n'y présente plus guère de spectacles dans les salles de cinéma et ils sont amputés de moitié au cabaret de l'Hôtel Ottawa. Peut-être s'agit-il du contrecoup de l'arrivée récente d'une nouvelle chaîne télévisuelle de langue française, Télé-Métropole, l'ancêtre de TVA, qui, en faisant une grande place aux artistes de variétés⁶³, rend les cachets et les

⁶² La série diffusée le mercredi soir est tellement populaire qu'à l'époque, raconte Jean Rafa, « la clientèle des clubs de nuit, ce soir-là, assiste au deuxième spectacle, laissant la salle à peu près vide à l'heure du premier » (Day, *Jean Rafa*, p. 197). Juliette Petrie tient également des propos similaires, voir Petrie, *Quand on revoit tout ça!*, p. 202.

⁶³ Lavallée, *Denyse Émond Ti-Mousse*, p. 145.



Place du Marché

Tél. : 774-5351

SAMEDI 29 JUIN 1968**SPECTACLE SENSATIONNEL**

METTANT EN VEDETTE :

**Gaby Laplante**Populaire chanteuse
de grande réputation
Étoile de la radio, de la télévision,
du disque et du cabaret**ROSELINE**Charmante chanteuse
et dynamique animatrice**LILI DIAMOND**

Scintillante danseuse exotique

ANDRE MORIN

et son ensemble

FIGURE 6 – Le dernier cabaret de l'Hôtel Ottawa, *Le Courrier de Saint-Hyacinthe*, le 27 juin 1968, p. 3.

conditions de travail sur scène beaucoup moins attrayants⁶⁴. Inaugurée le 19 février 1961, la chaîne a un effet majeur et va permettre, par exemple, à une Rose Ouellette de se produire enfin à la télévision⁶⁵.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 113.

⁶⁵ Ouellette, « *La Poune* », p. 106-107.

Pour faire face à cette nouvelle concurrence ou encore pour réagir à la baisse de la clientèle, les propriétaires de l'Hôtel Ottawa repoussent d'abord l'heure des spectacles, à la fin d'avril 1961, à vingt-deux heures trente et à minuit et demi. Cette tentative sera vaine, si l'on en juge par l'élimination, un an et demi plus tard, d'un des deux spectacles, réduisant ainsi les cachets versés.

La popularité des boîtes à chansons, dans les années 1960, aurait contribué, selon Roger Chamberland, à la disparition des cabarets⁶⁶. Il est vrai que les boîtes à chansons, qui se multiplient partout y compris à Saint-Hyacinthe, comme en font foi deux d'entre elles, Le Donjon et La Boîte à Rakakas, drainent une partie du public, dorénavant friand d'un genre nouveau. Parallèlement à ce développement, Saint-Hyacinthe assiste à la naissance de nombreux groupes locaux de musique yé-yé, tels les Aristocrates, les Houlops et les Sultans, pour n'en nommer que trois, au point d'être nommée la « Liverpool du Québec⁶⁷ ».

À la lumière des témoignages de Denyse Émond et de La Poune, il faut relever, outre le développement de la télévision, des spectacles des chansonniers et des discothèques⁶⁸, deux autres facteurs : les coûts prohibitifs que des imprésarios sans scrupule exigent des propriétaires de cabaret⁶⁹ et le désir de l'artiste d'être seul sur scène⁷⁰ et de rejoindre un public bien plus attentif qu'au cabaret⁷¹.

⁶⁶ Roger Chamberland, « De la chanson à la musique populaire », dans Lemieux (dir.), *Traité de la culture*, p. 702.

⁶⁷ Voir Société d'histoire régionale de Saint-Hyacinthe, *Saint-Hyacinthe, 1748-1998*, p. 374-375.

⁶⁸ Lavallée, *Denyse Émond Ti-Mousse*, p. 112.

⁶⁹ *Ibid.* ; voir aussi Ouellette, « La Poune », p. 79.

⁷⁰ Lavallée, *Denyse Émond Ti-Mousse*, p. 112.

⁷¹ Voir, à ce sujet, le témoignage de Gilles Latulippe, « Lumière sur Gilles Latulippe », émission de télévision diffusée le 8 septembre 2015 au réseau ICI ARTV. De son côté, Denise Filiatrault avance un autre facteur pour expliquer le déclin des cabarets, soit une nouvelle législation provinciale forçant les hôteliers à servir un repas en accompagnement des spectacles, augmentant ainsi les coûts de production (Filiatrault et Lorain, *Quand tu es née pour un petit pain*, p. 136).

Grâce à l'industrie du disque au Québec, mise en place à la fin des années 1950, beaucoup d'artistes font, en effet, la promotion de leurs microsillons, qui ont remplacé, au début des années 1960, les 78 tours⁷². Au stade municipal de Saint-Hyacinthe et au théâtre Paris, pour la seule année 1968, des vedettes comme Hugues Aufray, Ginette Reno, Les Ménestrels, Lucien Hétu, Les Alexandrins, Jean Ferrat, Charles Aznavour, Les Cyniques, Adamo, Gilles Vigneault, Gilbert Bécaud et Vicky ont ainsi offert des concerts, qui ont attiré des foules nombreuses.

* * *

Doit-on s'étonner que Saint-Hyacinthe et l'Hôtel Ottawa n'aient jamais été mentionnés ni dans les témoignages publiés par les artisans de ces spectacles ni dans les documents relatifs aux tournées conservés dans le fonds Jean-Grimaldi? En fait, nous serions tenté de croire que c'est justement parce qu'elles étaient en tout point semblables à celles de bien d'autres villes que les soirées de variétés de Saint-Hyacinthe sont restées dans l'ombre jusqu'à maintenant.

Quelques mots s'imposent sur la nature des spectacles de variétés. En regard de ceux décrits tout au long de ces pages, ces spectacles n'ont jamais aussi bien mérité leur nom. Si leur présentation dans les cinémas permet d'ajouter des films selon la longueur des numéros, dans les hôtels, ils doivent composer avec la danse et la vente d'alcool au public. Comme l'antériorité des spectacles dans les salles de cinéma maskoutaines ne fait aucun doute, le cabaret a tardé à s'implanter à Saint-Hyacinthe alors que le modèle était très couru à Montréal. Leur histoire en région, si elle n'a pas laissé paraître de spécificités, a contribué à une meilleure compréhension de leur développement.

Faisons maintenant le point sur les répercussions du petit écran dans leur évolution. Un premier constat s'impose : Jean Grimaldi n'a pas fait la distinction entre l'arrivée de Radio-Canada en 1952 et

⁷² Chamberland, « De la chanson à la musique populaire », p. 702.

celle de Télé-Métropole en 1961. Non seulement neuf ans séparent ces deux événements, mais c'est seulement dix ans plus tard qu'il sera un des premiers à blâmer le petit écran pour l'abandon de ses spectacles et de ses tournées. En réalité, les preuves nous manquent encore pour avancer que les théâtres burlesques montréalais auraient grandement été affectés par l'arrivée du petit écran dès le lendemain de la première diffusion. Non seulement la télévision prend un certain temps à rejoindre le public, mais la situation maskoutaine semble indiquer que ces spectacles de divertissement dans les salles de cinéma connaissent encore un grand succès à la fin des années 1950.

Grimaldi n'est pas le seul à avoir tenu des propos très vagues sur la télévision; Hébert en a fait autant en affirmant : « La télévision allait finalement achever le burlesque, non pas seulement parce qu'elle retenait plus de spectateurs à la maison, mais aussi parce qu'elle tenta de réaliser une formule, un genre de spectacles qui, d'une part, nécessitait fondamentalement la présence du public et qui, d'autre part, était devenu très coûteux à produire⁷³. »

Selon nous, ce n'est pas tellement le lancement de Radio-Canada en 1952 qui aurait contribué au déclin de ces spectacles en région, mais davantage l'ouverture graduelle de la société d'État aux artistes de variétés et la mise en ondes de Télé-Métropole en 1961. Au cours des années 1950, on évoque certes la présence, ici et là, de vedettes vues à la télévision dans les publicités, mais c'est comme si le petit écran servait seulement à mousser la vente de talents artistiques. Au début des années 1960, la télévision paraît avoir beaucoup plus d'influence, à Saint-Hyacinthe du moins. En 1962, le cabaret de l'Hôtel Ottawa amorce un net déclin tandis que les salles de cinéma maskoutaines cessent d'accueillir des variétés. À vrai dire, c'est au petit écran que ces spectacles vont fleurir. Commentant son entrée à Télé-Métropole, Rose Ouellette déclare : « On me vit alors dans presque toutes les émissions. *Dix sur dix, Réal Giguère illimité, Bonne*

⁷³ Hébert, *Le burlesque au Québec*, p. 84-85.

soirée, *Madame est servie, Claude Blanchard, Vaudeville*⁷⁴. » Arrêtons-nous là puisque que d'autres recherches sur le contenu télévisuel et, notamment, sur l'influence de la télévision en couleur appelleraient des conclusions plus sûres.

École de formation pour les jeunes chanteurs et chanteuses, mais aussi divertissement de masse, le spectacle de variétés dans les cinémas et dans les hôtels a été avant tout un espace de comédie pour le grand public et l'expression d'une culture populaire dont les hebdomadaires, véritables lieux de production publicitaire, ont pu révéler l'existence. Le volet régional de l'histoire des variétés devra dorénavant être pris en compte, car vers la fin des années 1950, Saint-Hyacinthe, à l'instar sans doute d'autres villes, prend le relais de Montréal et assure un gagne-pain à de nombreux artistes pour encore quelques années. Presque au même moment où le dernier cabaret de l'Hôtel Ottawa se tient, les soirées de variétés réapparaissent en grande pompe à Montréal avec l'ouverture du théâtre du même nom en 1967. Un habitué de l'Hôtel Ottawa, Gilles Latulippe, aidé de son ami et mentor Jean Grimaldi⁷⁵, en fera un succès grâce, entre autres, à la fréquentation assidue d'un public régional venu en autobus des quatre coins de la province⁷⁶!

⁷⁴ Ouellette, « *La Poune* », p. 107.

⁷⁵ « Jean Grimaldi, le "papa des artistes" », p. 24-25.

⁷⁶ « Lumière sur Gilles Latulippe ».

« Nous sommes l'un des deux peuples fondateurs et nous voulons être traités comme tel » : la référence canadienne-française dans la presse franco-ontarienne (1969-1982)¹

Serge Miville
Université Laurentienne

Résumé

Cette étude de la presse franco-ontarienne entre 1969 et 1982 s'intéresse à la persistance de la référence canadienne-française dans les journaux en Ontario français. L'auteur, qui propose une analyse des principaux hebdomadaires francophones de la province et de l'édition du samedi du *Droit*, tente de faire ressortir les liens de continuité existant entre l'identité franco-ontarienne et l'identité canadienne-française au lendemain des États généraux du Canada français. Le projet de société en Ontario français, loin d'être « normaliste », s'est largement inspiré d'une certaine interprétation du projet canadien-français. Les journaux citent, notamment, la thèse des deux peuples fondateurs et le droit d'aînesse des Franco-Ontariens dans la province pour justifier l'attribution de nouveaux droits et de nouvelles institutions à la minorité française en Ontario.

¹ L'auteur tient à remercier bien sincèrement les évaluateurs anonymes pour la rigueur avec laquelle ils ont évalué cet article. Nous remercions également Harold Bérubé pour avoir commenté une version antérieure de ce texte.



L'identité en Ontario français traverse présentement une période de réinterprétation historique. Dans un article récent, Michel Bock cerne deux principales tendances dans les études sur l'identité franco-ontarienne². Une première, celle de la « rupture³ », constate l'émergence d'une identité francophone qui est autonome du Canada français au lendemain des États généraux du Canada français de 1966, de 1967 et de 1969. Chaque province se serait dotée de sa propre culture autonome, elle-même soutenue par un nouveau réseau institutionnel propre à la minorité provinciale. Pour les « rupturistes », si on nous permet ce néologisme, la question du Canada français cesse de se poser en raison de la rupture qui intervient entre les minorités et le Québec. L'année 1969 marque ainsi le début d'un renouveau identitaire, d'une rupture profonde. Ces nouvelles identités coupent le cordon ombilical de la référence canadienne-française⁴. D'autres, « révisionnistes⁵ », de leur propre aveu, tendent à normaliser l'expérience franco-ontarienne, à limiter le particularisme du parcours francophone et à l'inscrire dans le récit moderniste occidental. Selon eux, la « référence » canadienne-française trahirait la « nostalgie » des chercheurs qui l'évoquent. L'approche cherche donc à libérer les

² Michel Bock, « Des braises sous les cendres : l'Ontario français et le projet national canadien-français au lendemain des États généraux (1969-1991) », dans Jean-François Laniel et Joseph Yvon Thériault (dir.), *Retour sur les États généraux du Canada français*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2016, p. 167-231.

³ Les études classiques qui abondent dans ce sens demeurent celles de Marcel Martel, *Le deuil d'un pays imaginé : rêves, luttes et déroute du Canada français*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1997 ; d'Yves Frenette, *Brève histoire des Canadiens français*, Montréal, Éditions du Boréal, 1998 ; et de Michel Bock, *Comment un peuple oublie son nom*, Sudbury, Institut franco-ontarien et Éditions Prise de parole, 2001.

⁴ Il s'agit ici de la conscience historique du groupe. Voir Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Éditions du Boréal, 1993.

⁵ Le texte le plus évocateur de cette pensée est celui de Linda Cardinal, « Sortir de la nostalgie, en finir avec le ressentiment : les francophones hors Québec et la coopération interprovinciale », dans Simon Langlois et Jean-Louis Roy (dir.), *Briser les solitudes : les francophonies canadiennes et québécoise*, Montréal, Éditions Nota bene, 2003, p. 15-31.



francophones d'un lourd passé qui les empêcherait de s'inscrire dans la modernité plurielle. Une forme de cette « révision » généralement absente des études historiques est également présente dans la littérature socioconstructiviste en Ontario français. Joseph Yvon Thériault et É.-Martin Meunier qualifient ce courant d'« école de pensée » ancrée à Toronto. Selon cette approche, toute norme linguistique et identitaire – d'aucuns diront toute référence historique – brime la liberté de l'individu de se construire une identité autonome et émancipatrice. Ces normes, opprimantes, doivent être déconstruites et évacuées de l'univers discursif afin de libérer l'individu de son carcan normatif. La langue devient alors non plus le véhicule d'une culture collective et d'une histoire commune, mais plutôt une compétence, un moyen de communication additionnel ; le français est vu ainsi comme une « valeur ajoutée » chez le citoyen⁶.

Une troisième mouvance épistémologique semble poindre depuis quelques années. Celle-ci cherche à réinterpréter le métarécit identitaire franco-ontarien pour déterrer les éléments de continuité qui ont persisté malgré la « rupture ». On peut mentionner, entre autres, François-Olivier Dorais⁷, qui explore cette facette dans ses études sur l'historien Gaétan Gervais. Gervais, rappelons-le, affirmait que « l'identité franco-ontarienne », comme « l'identité québécoise », et malgré des ruptures profondes, ne sera jamais que le prolongement de l'« identité canadienne-française », elle-même le prolongement de

⁶ Pour une analyse plus complète de cette posture épistémologique, nous suggérons la lecture de Joseph Yvon Thériault et d'É.-Martin Meunier, « Que reste-t-il de l'intention vitale du Canada français ? », dans Anne Gilbert, Linda Cardinal et Joseph Yvon Thériault (dir.), *L'espace francophone en milieu minoritaire au Canada : nouveaux enjeux, nouvelles mobilisations*, Montréal, Éditions Fides, 2008, p. 205-240.

⁷ François-Olivier Dorais, *Un historien dans la cité : Gaétan Gervais et l'Ontario français*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2016 ; François-Olivier Dorais, « Gaétan Gervais : témoin et agent d'une mutation référentielle en Ontario français », *Mens : revue d'histoire intellectuelle et culturelle*, vol. XIII, n° 2 (printemps 2013), p. 59-99 ; François-Olivier Dorais, « Gaétan Gervais : un intellectuel franco-ontarien entre ruptures et constantes », dans Laniel et Thériault (dir.), *Retour sur les États généraux*, p. 109-140.

l'«identité française⁸». Notons que cette «troisième voie» ne postule pas que l'identité canadienne-française se manifeste de manière identique au fil des décennies qui ont suivi la rupture. Elle s'intéresse plutôt aux nombreuses composantes de l'identité franco-ontarienne, qui n'ont pas nécessairement rompu avec l'ensemble des éléments référentiels canadiens-français. Si certains éléments se sont amenuisés au fil des ans – c'est notamment le cas du catholicisme⁹ et de la mission providentielle des Canadiens français –, d'autres demeurent fortement ancrés dans le récit franco-ontarien.

Cet article propose de creuser la persistance de la «référence» canadienne-française dans la presse franco-ontarienne après ce que l'on a nommé la «rupture» du Canada français. La référence, comme l'indique Fernand Dumont, comprend les éléments qui forment la conscience nationale et historique d'un groupe. Ce sont les éléments d'un sentiment d'appartenance qui définissent une communauté et qui permettent d'unir ses membres. Le Canada français traditionaliste se définissait, notamment, par son rapport à l'histoire, son réseau institutionnel et sa mission providentialiste. Cette référence prétend que le pays est composé de deux nations fondatrices : l'une est canadienne-française et l'autre, d'héritage britannique. En raison du droit d'aînesse des Canadiens français, ceux-ci auraient un statut qui les distingue des autres minorités ethniques qui composent le pays. Ainsi, le Canada aurait une obligation envers sa minorité de langue française vivant dans les provinces anglophones. Ce serait illusoire de croire que la référence canadienne-française n'a pas subi de changement en Ontario français avant ou depuis la rupture institutionnelle

⁸ Gaétan Gervais, *Des gens de résolution : le passage du « Canada français » à l'« Ontario français »*, Sudbury, Éditions Prise de parole et Institut franco-ontarien, 2003, p. 218.

⁹ L'évolution du catholicisme franco-ontarien reste à étudier bien que son importance après les années 1960 soit indéniable, notamment, en ce qui a trait au débat entourant la gestion scolaire en Ontario français. Voir Danika Gourgon, « *Préférez-vous votre œil droit ou votre œil gauche?* » : langue et religion dans le débat sur la gestion scolaire en Ontario français (1969-1998), thèse de maîtrise (histoire), Ottawa, Université d'Ottawa, 2016.

des années 1960. Toutefois, notre recherche tend à montrer qu'il existe une filiation avec une certaine idée du Canada français.

Cette recherche s'appuie sur une analyse des principaux journaux de l'Ontario français¹⁰ de 1969 à 1982. Les éditoriaux, qui représentent l'opinion du journal auprès de ses lecteurs, constituent la source principale de cette étude. L'éditorial permet au journal de communiquer sa vision sur un enjeu particulier. Il s'agit souvent de la vision d'un acteur principal, soit le rédacteur en chef, le propriétaire ou un autre journaliste d'importance. Si les journalistes viennent et partent, les éditorialistes ont tendance à rester et à produire un discours stable dans le temps. Le dépouillement du corpus a été accompagné d'une lecture attentive de l'ensemble des éditoriaux pour la période retenue ainsi que des articles connexes qui portent sur la langue française, les luttes politiques chez les francophones, les réseaux institutionnel et associatif franco-ontarien, le Québec, les minorités linguistiques à l'extérieur de l'Ontario, les gouvernements fédéral, provinciaux et municipaux, les crises politiques (locales et nationales) et les événements culturels. En tout et pour tout, ce sont plusieurs milliers d'articles qui ont été minutieusement scrutés et des centaines qui ont été retenus pour l'analyse.

Les journaux franco-ontariens, qui se multiplient vers la fin des années 1960 et au milieu des années 1970, n'ont jamais réellement abandonné l'ensemble des éléments référentiels canadiens-français bien qu'ils aient contribué à sa reformulation progressive. Pour notre démonstration, nous proposons une analyse qui se décline en trois axes. Nous abordons, premièrement, la relation qui existe entre la

¹⁰ Notre étude s'étend aux journaux suivants : *Le Nord* de Hearst (1976-1982), *Le Voyageur* de Sudbury (1969-1982) – à l'époque propriété des jésuites –, *Le Rempart* de Windsor (1969-1982, sauf les années 1974 et 1975, qui n'étaient pas disponibles), propriété jusqu'en 1971 de la Société Saint-Jean-Baptiste de l'Ouest de l'Ontario, jusqu'au moment de son indépendance en 1971 pour obtenir les subventions du gouvernement fédéral, *Le Carillon* de Hawkesbury (1969-1982), *L'Express* de Toronto (1976-1982), et l'édition du samedi du *Droit* d'Ottawa (1969-1982). Ces journaux ont été consultés principalement au Centre de recherche en civilisation canadienne-française ou sur microfilm.

presse et les politiques fédérales, puis la place du Québec dans les journaux et, enfin, les combats contre le gouvernement provincial afin d'obtenir de nouveaux droits et de nouvelles institutions pour l'Ontario français. Chacun des cas nous permet de mieux comprendre la posture de la presse en relation avec la référence canadienne-française. Si, au départ, les journaux jubilent à l'annonce de la décision du gouvernement fédéral d'instaurer le bilinguisme officiel, ils se ravissent bientôt lorsqu'ils constatent que la politique du multiculturalisme risque de faire perdre au « deuxième peuple fondateur » certains de ses privilèges. Le Québec occupe une place à part dans les pages des journaux. Les positions adoptées par la « Belle Province » y sont scrutées à la loupe. Les journaux sont d'abord hostiles aux politiques linguistiques de la province, mais les crises scolaires ontariennes viennent à bout de leur patience, de sorte qu'ils sont de plus en plus portés à défendre le Québec et son gouvernement péquiste. Enfin, notre section sur les revendications en Ontario montre une presse militante qui estime que les Franco-Ontariens ont des droits que bafoue la Province, notamment au sujet des écoles secondaires. Codifiés ou non, ces droits doivent, selon cette presse, être respectés afin de triompher de l'ancien projet d'assimilation des francophones mené par le Canada anglais.

Notre étude se limite à la période de 1969 à 1982 puisqu'il s'agit, comme l'affirme Bock, d'un nouveau chapitre dans l'évolution de la référence en Ontario français¹¹. De son côté, Jean-François Laniel parle d'une « seconde rupture » en raison de l'adoption de la *Charte canadienne des droits et libertés*¹². En 1969, lors de l'adoption de la *Loi sur les langues officielles*, l'élite canadienne-française estime avoir enfin obtenu une reconnaissance historique longtemps convoitée. Le bilinguisme canadien serait ainsi le premier pas vers la reconnaissance

¹¹ Bock, « Des braises sous les cendres », p. 223.

¹² Jean-François Laniel, « De l'Amérique française à la francophonie d'Amérique : la transformation des horizons nationalitaires en francophonie canadienne », dans Laniel et Thériault (dir.), *Retour sur les États généraux*, p. 312. Les italiques apparaissent dans le texte originel.

de la thèse des deux peuples fondateurs. Or, après des années de lutte, l'enchâssement, en 1982, de la *Charte canadienne des droits et libertés* dans la Constitution, qui codifie noir sur blanc les *réels* droits des francophonies minoritaires, transforme à jamais les relations possibles entre les membres de la famille canadienne-française et le foyer québécois. En effet, la nouvelle charte confond les droits des minorités de « langues officielles », que ce soient les anglophones du Québec ou les francophones hors Québec. Les intérêts entre le Québec et les minorités francophones deviennent difficilement conciliables. L'élan politique franco-ontarien ralentit, notamment, au profit de la « judiciarisation¹³ » des luttes et de la « normalisation » de l'identité franco-ontarienne au courant des années 1990¹⁴.

Plusieurs limites s'imposent avant de continuer. Il s'agit ici de sonder le terrain des éditoriaux dans la presse franco-ontarienne. Cette méthode ne permet pas de refléter toute la diversité de la pensée collective en Ontario français. Il demeure néanmoins que ces agents produisent un discours qui se répercute dans l'espace public dont ils font partie. Il s'agit également ici de l'opinion d'une certaine élite composée d'hommes blancs ayant eu accès à une certaine éducation. Aucune voix féminine n'a été repérée dans les sources présentées ci-après. Notre étude ne permet pas, non plus, de mesurer la place occupée par l'Église catholique dans la presse franco-ontarienne, bien que certains membres du clergé participent au débat public. Le père Hector-L. Bertrand, s.j., est d'ailleurs le directeur du *Voyageur* de Sudbury à partir de 1975. La place de la religion déborde toutefois le cadre de cet article, quoiqu'elle mérite que l'on s'y attarde éventuellement.

¹³ Bock fait référence ici à l'étude de Joseph Yvon Thériault, *L'identité à l'épreuve de la modernité : écrits politiques sur l'Acadie et les francophonies canadiennes minoritaires*, Moncton, Éditions d'Acadie, 1995.

¹⁴ Bock, « Des braises sous les cendres », p. 201-220.



Une référence qui persiste : le Canada français dans les pages des journaux franco-ontariens

Le crépuscule des années 1960 est une période mouvementée en Ontario français. L'élite associative franco-ontarienne, ne se laissant pas décourager par le déroulement des États généraux du Canada français¹⁵, se ressaisit et se retrouve les manches, entre autres, en élargissant le mandat de l'Association canadienne-française d'éducation d'Ontario (ACFEO), qui devient l'Association canadienne-française de l'Ontario (ACFO). Dorénavant, l'organisme parapluie de l'Ontario français est déterminé à investir l'ensemble des sphères d'activité de l'Ontario français, se présentant comme l'intermédiaire principal entre la province et la communauté. L'époque est également connue pour les nouvelles politiques fédérales en faveur des Canadiens français en situation minoritaire, dont, en 1969, la *Loi sur les langues officielles* et l'engagement du Secrétariat d'État de venir en aide aux minorités à coups de millions de dollars¹⁶. Les journaux francophones bénéficient largement de ces nouvelles sources de financement. Véritable bouée de sauvetage, l'aide accordée, sous la forme de publicités du gouvernement, permet non seulement la stabilisation de leurs finances, mais également la création de nouvelles publications dans des endroits comme Toronto et Hearst.

L'alliance friable avec le fédéral : entre optimisme et désillusion

Le gouvernement fédéral est, depuis la fin des années 1960, un des grands alliés des minorités canadiennes-françaises du pays. Opérant une « transformation de l'ordre symbolique du Canada¹⁷ », l'État

¹⁵ De nombreux membres de l'ACFEO qui ont participé aux États généraux en ont gardé un souvenir amer. Certains témoignages sont présentés dans Marcel Martel et Robert Choquette (dir.), *Les États généraux du Canada français, trente ans après : actes du colloque tenu à l'Université d'Ottawa les 5, 6 et 7 novembre 1997*, Ottawa, Centre de recherche en civilisation canadienne-française, 1998.

¹⁶ Bock, *Comment un peuple oublie son nom*, p. 51-55.

¹⁷ Marcel Martel et Martin Pâquet, *Langue et politique au Canada et au Québec : une synthèse historique*, Montréal, Éditions du Boréal, 2010, p. 174.



central multiplie les interventions auprès d'elles. Les journaux en Ontario français croient alors que la victoire du Canada bilingue et biculturel pointe à l'horizon. L'optimisme règne au moment de l'adoption de la *Loi sur les langues officielles*. Claude Lavergne, éditorialiste au *Voyageur*, affirme que « le pays [est] lancé sur la voie pouvant conduire à une unité véritable¹⁸ ». Cependant, les politiques du gouvernement n'obtiennent pas qu'un accueil favorable. Si le bilinguisme est vu d'un bon œil, le multiculturalisme est reçu avec hostilité.

L'une des propositions entourant le bilinguisme officiel porte sur la composition de districts bilingues en ce qui a trait à l'offre de services. Or, ce découpage linguistique pose de sérieux problèmes dans certaines régions francophones. Paul Huneault, nom de plume de Marcel Desjardins¹⁹, relève dans *Le Carillon* de Hawkesbury que des endroits comme Saint-Boniface au Manitoba pourraient être privés de services en français, car Winnipeg n'a pas le nombre de francophones requis pour devenir un district bilingue. L'éditorialiste dénonce également le fait que l'ensemble du Québec deviendrait un énorme district bilingue et que peu de régions à l'extérieur de la province obtiendraient la désignation²⁰. Huneault y voit une injustice à l'égard du Canada français.

Après quelques années d'application insatisfaisante de la *Loi sur les langues officielles*, l'optimisme de 1969 fait abruptement place à la désillusion, et les éditorialistes francophones de la province s'impatientent. Marcel Gingras, dans *Le Droit* d'Ottawa, somme le gouvernement de faire preuve de plus de dynamisme dans sa promotion du bilinguisme. L'éditorialiste nous apprend que le *Toronto Star* a qualifié la politique de gaspillage d'argent, notamment, en raison de

¹⁸ Claude Lavergne, « Après la langue, le pain et le beurre », *Le Voyageur*, 8 janvier 1969, p. 4.

¹⁹ Desjardins doit utiliser un nom de plume puisqu'il écrit également dans *La Presse*. Merci à Jean-Maurice Filion, ancien éditorialiste au *Carillon*, de nous avoir informé de ce fait.

²⁰ [Marcel Desjardins], « Le rapport Duhamel », *Le Carillon*, 13 mai 1971, p. 5.

la formation offerte à des fonctionnaires plus âgés²¹. Desjardins cache mal son découragement concernant l'application timide du bilinguisme : « [P]ourquoi avoir fait cent ans pour en arriver là? », se demande-t-il. Visiblement, certains journaux franco-ontariens estiment que le gouvernement fédéral a accouché d'une souris²². Les articles pullulent d'ailleurs au sujet de la résistance anglophone au bilinguisme que dénonce, bien entendu, la presse franco-ontarienne²³. Bien que l'adoption du bilinguisme constitue, dans les médias écrits franco-ontariens, une reconnaissance de la légitimité des Canadiens français à titre de peuple fondateur, il n'en est pas ainsi du côté du Secrétariat d'État du pays. La presse commence à se faire du souci.

Les journaux doivent se préparer à une autre déception. Croyant que le bilinguisme représente la première étape vers la reconnaissance officielle de la dualité nationale, ils font part de leur inquiétude devant la montée du multiculturalisme. Conformément à la référence canadienne-française, les journaux estiment que les Franco-Ontariens font partie des deux peuples fondateurs du pays et qu'ils ne formeraient donc pas une minorité comme les autres. C'est pourquoi Joseph Bourdon, du journal *Le Voyageur*, se permet une salve en 1969 contre les groupes de pression ukrainiens qui sont hostiles à la reconnaissance du caractère bilingue du pays : « Nous comprenons mal, écrit-il, que la minorité ukrainienne au Canada, ou toute autre minorité d'ailleurs, puisse s'opposer à ce que le français et l'anglais soient des "langues officielles" ». Selon Bourdon, la critique des groupes ukrainiens vou-

²¹ Marcel Gingras, « Un thème électoral, le bilinguisme », *Le Droit*, 20 octobre 1972, p. 6.

²² [Marcel Desjardins], « À pas de tortue », *Le Carillon*, 21 décembre 1972, p. 5.

²³ « Une réalité : l'anglicisation du Canada (2) », *Le Droit*, 9 février 1974 [page introuvable en raison de la qualité du microfilm] ; Pierre Tremblay, « Bilinguisme : entre le rêve et la réalité », *Le Droit*, 23 mars 1974, p. 6 ; « Aux échelons supérieurs de la [f]onction publique : une progression francophone décevante selon J.-R. Gauthier », *Le Droit*, 31 mai 1975, p. 3 ; « Selon un juge de Kitchener : "Le Canada, madame, c'est un pays anglais" », *Le Voyageur*, 4 août 1976, p. 8 ; « SALTZMAN : le Québec français ; le Canada anglais », *Le Voyageur*, 4 août 1976, p. 8.

lant qu'une telle politique marginalise les groupes ethniques du Canada serait « ridicule » et « insensé[e] ». Le bilinguisme s'inscrit dans une logique précise qui « [exige] que l'anglais et le français soient des langues officielles pour la bonne raison que le Canada a été *découvert, fondé et développé* par des gens parlant l'anglais et le français²⁴ ». Bourdon reprend l'argument, cher aux Canadiens français, selon lequel le particularisme des francophones est une caractéristique inaliénable du Canada.

En 1975, une rumeur circule à propos du financement des minorités françaises, qui serait jumelé à l'enveloppe destinée au multiculturalisme et aux groupes ethniques²⁵. Rappelons que la politique du multiculturalisme, adoptée en 1971, promeut une certaine vision du pays. Ainsi, selon cette politique, celui-ci serait composé d'une grande mosaïque de cultures et d'une seule nation canadienne, ce qui compromet le statut particulier des Canadiens français²⁶. C'est le père Noël Fortier à Sudbury qui mène l'attaque. Dans un éditorial signé le 13 août 1975, le Québécois d'origine somme les Franco-Ontariens de résister à cette idée, car « M. Trudeau et son gouvernement porteront aux yeux des historiens, la responsabilité d'avoir ironiquement porté un coup politique très dur à la grande entreprise du bilinguisme et à son corollaire pourtant normal, le biculturalisme²⁷ ». En effet, le gouvernement Trudeau n'a jamais réellement cherché à promouvoir le biculturalisme. Il existe donc une certaine confusion chez Fortier quant à l'intention véritable du premier ministre canadien.

Le multiculturalisme fait peur, puisqu'il porte atteinte au peu de privilèges qu'estiment avoir les Franco-Ontariens. *Le Droit* affirme,

²⁴ Joseph Bourdon, « Au Canada ou en Ukraine? », *Le Voyageur*, 8 janvier 1969, p. 4. Nous soulignons.

²⁵ Noël Fortier, « En marge du [c]olloque d'Elliot Lake : "Un peuple tenace et tanné"... qui a peur de manquer de pain », *Le Voyageur*, 22 octobre 1975, p. 4.

²⁶ Germain Dion, « Le gouvernement continue d'accorder une très haute priorité au bilinguisme », *Le Droit*, 11 octobre 1975, p. 4.

²⁷ Noël Fortier, « Dire non au multiculturalisme », *Le Voyageur*, 13 août 1975, p. 4.

en effet, que la politique risque de provoquer « l'aplatissement des différences » à l'égard des minorités officielles [par rapport aux autres minorités ethniques] » et l'élimination du particularisme canadien-français. Germain Dion, du *Droit*, craint que son adoption mène à une accélération de l'assimilation vers la majorité anglophone²⁸. Pour Dion, la différence entre les minorités ethniques de la mosaïque canadienne et les minorités « officielles », nommément les Franco-Ontariens, est évidente. À Toronto, après avoir accueilli de manière fort positive la politique du multiculturalisme²⁹, *L'Express* fait volte-face. Profitant de l'élection québécoise de 1976 et de la montée du Parti québécois dans les sondages, l'hebdomadaire dénonce la « politique d'immigration aberrante » du Canada et le fait que certains néo-Canadiens vont « inviter, nous, les canadiens-français [*sic*], à retourner "en France". [...] Voilà le multiculturalisme³⁰ ».

La place des francophones minoritaires dans le débat public demeure une source de frustration pour plusieurs chroniqueurs. François Taisne, du *Toronto Express*, signe un billet cynique affirmant que l'élection d'un gouvernement péquiste était nécessaire pour que le pays manifeste un intérêt quelconque à l'unité nationale :

[...] il est curieux que l'on s'inquiète [...] de l'avenir de l'« [u]nité » canadienne depuis la victoire du Parti [q]uébécois. [...] on [n']en avait pas fait de drames [lors de] l'imposition de législations provinciales restrictives affectant l'avenir national des Canadiens français [avec] le *Manitoba Official Language Act*, en 1890, le fameux Règlement XVII de l'Ontario [...] et combien d'autres législations... Par contre, chaque geste visant à rétablir un cadre vital minimum pour les Canadiens français suscite une atmosphère de crise nationale. *O tempora! O mores*³¹!

²⁸ Dion, « Le gouvernement continue ».

²⁹ [François Taisne], « Tel est pris dans les élucubrations celui qui avait cru prendre », *Le Toronto Express*, 19 mai 1976, p. 3. Il s'agit du premier numéro du journal.

³⁰ François Taisne, « Les élections au Québec », *Le Toronto Express*, 3 novembre 1976, p. 3.

³¹ François Taisne, « Pour une "Révolution [t]ranquille" », *Le Toronto Express*, 18 novembre 1977, p. 4.

Taisne dénonce ce qu'il considère être le peu d'engagement fédéral auprès des minorités linguistiques avant l'apparition et la popularisation du mouvement souverainiste québécois.

De nombreuses réactions suivent la publication dans les journaux du document *Un choix national*. Ce document émanant du gouvernement fédéral, qui vante la richesse de la culture et de l'histoire bilingue et multiculturelle de la nation canadienne, n'inspire pas énormément confiance. Si Pierre Tremblay, du *Droit*, croit qu'il s'agit d'un bon point de départ³², Paul Tanguay, du journal *Le Nord*, est plutôt critique à l'égard d'un gouvernement qui « a ouvert toute grande sa machine à propagande³³ ». L'éditorialiste affirme qu'il s'agit plutôt de « belles paroles et [de] promesses sans conséquences », qui amènent les gens à se « fondre dans la belle mosaïque qui, à la fin, parle l'anglais³⁴ ». Force est de constater que le multiculturalisme n'arrive pas, au cours des années 1970, à se faire de nombreux adeptes dans la presse franco-ontarienne.

Le ton monte d'un cran lors de la publication du rapport de la commission Pépin-Robarts en 1979, qui propose une décentralisation importante de l'État fédéral. Cette approche signerait l'arrêt de mort des minorités françaises, si l'on en croit la presse et le réseau associatif francophones du pays³⁵. Il faut dire que la Commission ne s'était pas faite d'amis à Moncton en 1978 quand le coprésident, Jean-Luc Pépin, a affirmé que les Acadiens « manqu[ai]ent de colonne vertébrale » pour faire respecter leurs droits linguistiques³⁶.

³² Pierre Tremblay, « Un choix national », *Le Droit*, 22 juin 1977, p. 6, cité dans *Le Voyageur*, 29 juin 1977, p. 4.

³³ Paul Tanguay, « Si peu que point... », *Le Nord* (Hearst), 29 juin 1977, p. H2.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Linda Cardinal et Marie-Ève Hudon, « La dualité linguistique au Canada : les réactions des minorités francophones hors Québec à la Commission de l'unité canadienne, 1977-1979 », dans Jean-Pierre Wallot (dir.), *Le débat qui n'a pas eu lieu : la Commission Pépin-Robarts, quelque vingt ans après*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2002, p. 48-58, coll. « Amérique française ».

³⁶ Pierre Tremblay, « L'échine courbée », cité dans *Le Voyageur*, 8 février 1978, p. 4. L'éditorialiste en profite pour fustiger Pépin, affirmant que la situation minoritaire est « enracinée si loin dans l'histoire » qu'il faut que les gouvernements offrent activement des services en français.

Selon l'historien Fernand Harvey, la commission Pépin-Robarts a exposé « le fossé politique qui existait à l'époque entre les intérêts du Québec et des communautés francophones minoritaires³⁷ ». La lecture des éditoriaux de Tremblay nous en convainc également. Ce dernier appuie notamment « l'attribution au Québec d'une autorité spéciale en matière culturelle³⁸ ». Toutefois, la Commission n'a pas proposé d'asymétrie dans la dévolution de pouvoirs. Tremblay doit donc avouer qu'en matière de droits linguistiques pour les minorités, cela dépend de la « bonne volonté des provinces³⁹ », qui, d'ailleurs, ne semble pas déborder du côté de l'Ontario si l'on s'en tient aux crises scolaires qui déferlent partout dans la province.

L'échec du référendum sur la souveraineté-association incite le gouvernement Trudeau à mettre sur pied le processus de rapatriement de la Constitution du Canada. Si *Le Carillon*, toujours préoccupé par l'unité nationale, se réjouit d'un potentiel rapatriement unilatéral⁴⁰, le jésuite Hector Bertrand, du *Voyageur* de Sudbury, est plus prudent : « Nous vivons présentement des heures critiques, écrit-il, les heures les plus critiques de notre histoire depuis notre défaite sur les plaines d'Abraham, en septembre 1759⁴¹ ». Il faut donc, selon lui, demeurer vigilants. Le projet de rapatriement inquiète le jésuite, car ses répercussions pourront être aussi tragiques que celles de la Conquête. Le 29 octobre, il renchérit :

Nous voulons, nous les Francophones hors-Québec [*sic*], être traités d'égal à égal [...]. Nous sommes l'un des deux peuples fondateurs et nous voulons être traités comme tel. À mon avis, si le [p]remier ministre du Canada pouvait accepter de traduire dans LA constitution cette conception de DEUX PEUPLES

³⁷ Fernand Harvey, « La Commission P[é]pin-Robarts, le Québec et la francophonie canadienne », dans Wallot, *Le débat qui n'a pas eu lieu*, p. 41.

³⁸ Pierre Tremblay, « “Un nouveau contrat de société” (2) : des propositions innovatrices », *Le Droit*, 27 janvier 1979, p. 6.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Jean-M. Filion, « Le rapatriement : un bon départ », *Le Carillon*, 10 septembre 1980, p. A5.

⁴¹ Hector Bertrand, « Des heures critiques », *Le Voyageur*, 22 octobre 1980, p. 4.

FONDATEURS d'égal à égal et, du coup, la nécessité d'un statut particulier pour le Québec, les Francophones du Canada, Québec inclus, appuieraient massivement ses positions⁴².

Bertrand puise entièrement dans l'imaginaire nationaliste du Canada français pour défendre un projet de rapatriement qui serait acceptable pour les minorités françaises. Le Canada doit admettre qu'il est composé de deux peuples fondateurs et reconnaître que le Québec demeure une société distincte du reste du pays. Lorsqu'il devient clair que le processus de rapatriement n'inclut pas ces éléments jugés essentiels, le jésuite, visiblement frustré, en vient à la conclusion que le premier ministre a trahi les francophones du pays⁴³. Au lendemain de l'adoption de la *Loi constitutionnelle* à Londres, Bertrand a la mine basse :

Les Canadiens français seront-ils vraiment chez eux dans ce Canada [...] ? [...] Pouvons-nous vraiment être chez nous en Ontario ? [...] Mais non ! Quelles festivités douloureuses ! Pouvons-nous vraiment être chez nous au Québec, quand les Québécois, nos ancêtres, ont tout simplement été écrasés, méprisés, trahis même dans le mode de rapatriement de cette Constitution [?] [...] Quelle division non seulement douloureuse et pernicieuse, mais [une] division qui ne sera pas si tôt corrigée. Vraiment, nous aurions espéré davantage d'un homme de la qualité de l'Honorable Pierre Elliot[t] Trudeau⁴⁴.

La défaite du Québec est donc également celle de l'Ontario français et du Canada français en général, selon Bertrand. L'échec est total, quoique son homologue du *Carillon*, Jean-Maurice Filion, estime toujours que le premier ministre vise juste. Les garanties juridiques inscrites dans la nouvelle *Charte canadienne des droits et libertés* viendront renforcer les institutions francophones. « [A]près tout,

⁴² Hector Bertrand, « Ce fameux rapatriement », *Le Voyageur*, 29 octobre 1980, p. 4. Les majuscules sont de Bertrand.

⁴³ Hector Bertrand, « Trudeau trahit les francophones », *Le Voyageur*, 21 janvier 1981.

⁴⁴ Hector Bertrand, « Renouveler le fédéralisme ! Dans l'amitié ou la soumission ? », *Le Voyageur*, 29 avril 1981, p. 4.

écrit Filion, nous ne sommes pas sous l'épée d'un ayatollah⁴⁵ ! » Filion est prêt à accepter le « minimum » de droits afin de maintenir l'unité nationale du pays. « Le reste sera pour la prochaine fois⁴⁶ ». En somme, il est irréaliste, d'après l'éditorialiste hawkesbourgeois, de négocier avec les péquistes : « [T]oute entente avec le gouvernement du Québec sera pratiquement impossible tant et aussi longtemps que le Parti québécois détiendra le pouvoir dans cette province⁴⁷. » Cette prise de position radicale demeure marginale dans l'univers médiatique franco-ontarien. Elle montre néanmoins une division en Ontario français quant à l'accueil des décisions prises par l'État central sur les questions constitutionnelle et linguistique.

Le Québec dans les journaux

Contrairement à ce que laisse entendre la thèse de la rupture du Canada français, le Québec demeure présent dans le paysage médiatique franco-ontarien⁴⁸. La presse ne fait pas exception. La position des journaux concernant le Québec varie selon les années. On peut constater que de nombreux articles sont hostiles aux politiques et aux revendications linguistiques du Québec à la fin des années 1960. Mais la grogne franco-ontarienne se tempère pour se transformer en appui aux demandes québécoises vers le milieu des années 1970, particulièrement en raison d'une succession de crises

⁴⁵ Jean-M. Filion, « Et ça recommence ! », *Le Carillon*, 30 septembre 1981, p. A5.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Jean-M. Filion, « Un pas dans la bonne direction », *Le Carillon*, 11 novembre 1981, p. A5.

⁴⁸ Il est intéressant de souligner que les transformations au Québec sont momentanément vues comme des signes d'émancipation par certains intellectuels franco-américains. Voir Alexandre Patenaude, *Le Travailleur et les intellectuels de la survivance franco-américaine face au déclin des communautés francophones de la Nouvelle-Angleterre (1945-1978)*, mémoire de maîtrise (histoire), Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 2015, notamment le chapitre IV, « Entre effervescence et agonie : les intellectuels franco-américains face aux mutations québécoises et américaines », p. 144-198. Patenaude estime toutefois qu'il y a un réel fossé entre les intellectuels qui gravitent autour du *Travailleur* de Worcester et la population franco-américaine. Leur espoir n'a pas su raviver la « Franco-Américanie ».

scolaires en Ontario, qui nourrissent le cynisme dans la presse franco-ontarienne.

Vers 1969, les journaux espèrent toujours obtenir une reconnaissance officielle du Canada français en tant que peuple fondateur. Cet optimisme explique en grande partie les critiques qui sont formulées contre l'aménagement linguistique de la « Belle Province ». D'après le professeur Hugues Albert, de l'Université Laurentienne, « [l']unilinguisme [français] », qui semble s'installer au Québec, « n'est pas justifiable dans le contexte nord-américain et encore moins dans celui du Canada⁴⁹ », car ce serait une preuve de « chauvinisme », qui aurait pour résultat d'« élargir le fossé qui nous séparent [*sic*]⁵⁰ ». À Ottawa, le mouvement McGill français et la croisade d'un conseiller scolaire contre l'établissement d'une école secondaire de langue française à Toronto sont dénoncés comme des « manifestations d'étroitesse d'esprit [...] contre le groupe linguistique minoritaire⁵¹ ».

Il faut aller dans l'Est ontarien pour rencontrer une voix dissonante en 1969. Marcel Desjardins, qui écrit également dans *La Presse*, salue la tentative de franciser le Québec et réfute les critiques contre le Québec :

C'est facile, ça fait bien et c'est courant, affirme le journaliste, de blâmer le Québec par les temps qui courent. Et malheureusement, beaucoup trop de francophones vivant hors du Québec éprouvent de la honte à l'endroit de la Belle [P]rovince. Trop nombreux sont ceux qui rougissent lorsque le Québec parvient à se tenir debout tant bien que mal [...] en dépit d'un climat politique agité. On n'a pas à rougir lorsque les Québécois réclament le français prioritaire au Québec; lorsque des Québécois désirent franciser davantage Montréal et le Québec. C'est légitime. Il s'agit d'une question de vie ou de mort⁵².

⁴⁹ Hugues Albert, « Unilinguisme ou bilinguisme », *Le Voyageur*, 26 mars 1969, p. 4.

⁵⁰ Hugues Albert, « Le projet de loi 63 », *Le Voyageur*, 12 novembre 1969, p. 4.

⁵¹ « De l'étroitesse d'esprit à Montréal et à Toronto », *Le Voyageur* [s. d.], cité du *Droit*, 14 mai 1969, p. 4.

⁵² Marcel Desjardins, « Sur un discours de M. Fernand Guindon », *Le Carillon*, 10 avril 1969, p. 11.

En 1974, le propriétaire du *Carillon* est également en faveur des lois linguistiques québécoises. Faire du français la langue officielle de la province serait « normal », car le Québec ne ferait qu'imiter ce qui a lieu *de facto* en Ontario⁵³. Même *Le Voyageur* change son fusil d'épaule, alors que Raymond Maynard signe un éditorial qui marque un changement dans la position de l'hebdomadaire concernant les politiques linguistiques du gouvernement québécois :

En Ontario[,] que vous soyez francophone ou non, vous devez apprendre l'anglais. La langue de travail est l'anglais. La langue anglaise est obligatoire dans les écoles françaises alors que le français ne l'est pas dans les écoles anglaises. Qui proteste sur ce sujet? Personne. La province est anglophone [tout comme le Québec est francophone]⁵⁴.

La *Charte de la langue française*, ou loi 101, est amplement commentée dans les journaux franco-ontariens. En effet, plusieurs appuient l'initiative de normaliser la langue française sur le territoire québécois. L'éditorialiste Pierre Tremblay, du *Droit* – un chroniqueur québécois, il faut le rappeler – propose un texte, reproduit dans *Le Voyageur*, dans lequel il affirme que la loi reflète l'esprit de la commission Laurendeau-Dunton « dont on a malheureusement oublié le deuxième volet, celui où les commissaires du temps ont conclu qu'il y avait au Canada deux sociétés différentes⁵⁵ ». *L'Express de Toronto* y voit le résultat du refus du gouvernement Trudeau de légiférer en faveur des droits collectifs :

Quelle farce [ce Trudeau] ! La question de la langue d'enseignement n'est bien que la micro-facette d'une problématique générale, celle de la plausibilité de l'existence d'une nation canadienne-française minoritaire éparpillée, dominée, fractionnée et, hors du Québec,

⁵³ André Paquette, « Le français la langue officielle au Québec... Pourquoi pas? », *Le Carillon*, 7 mars 1974, p. 1.

⁵⁴ Raymond Maynard, « Pourquoi tant de "Placottage" [sic]? », *Le Voyageur*, 29 mai 1974, p. 4.

⁵⁵ Pierre Tremblay, « Le français à venir », *Le Voyageur*, 13 avril 1977, p. 4. L'article original paraît dans *Le Droit*, 6 avril 1977.

épuisée, administrée par des niveaux de gouvernement inaptes à répondre à leurs aspirations⁵⁶.

À Hearst, Jean Gagnon souligne l'importance des institutions de langue française pour la population minoritaire. Dans le contexte franco-ontarien des crises scolaires qui caractérisent les années 1970, il affirme que le Québec, « malgré sa [loi 101], a depuis fort longtemps compris que l'éducation était la clé pour permettre à sa minorité de survivre ». Les anglophones de la province, indique-t-il, ont un meilleur accès à l'enseignement dans leur langue que les Franco-Ontariens⁵⁷.

En dépit de l'appui assez généralisé à la législation linguistique, *Le Carillon* fait bande à part. L'éditorialiste Filion se prononce tardivement, en 1981, au sujet de ces lois, en affirmant qu'il « ne [veut] pas chez nous [de] lois qui vont nous interdire [...] d'afficher dans une seule langue⁵⁸ ». Il défend ici l'idée selon laquelle l'Ontario, contrairement au Québec, offre l'occasion aux commerces d'afficher en français uniquement, sans ajouter la langue de la majorité. À la suite de ce que l'on a appelé la « nuit des longs couteaux », en 1981, l'éditorialiste renchérit :

Cette [loi 101], ne l'oublions pas, a enlevé certains droits que les citoyens d'ailleurs au Canada arrivant au Québec n'ont plus. Les autres provinces n'ont pas [...] enlev[é] des droits à quiconque récemment. [...] Davis n'a pas de lois qui empêchent les francophones arrivant d'ailleurs au Canada d'inscrire leurs enfants dans des classes françaises⁵⁹.

Filion affiche clairement son hostilité à l'égard des lois linguistiques québécoises, craignant notamment qu'elles entraînent des représailles

⁵⁶ François Taisne, « Une proposition fédérale inacceptable », *Le Toronto Express*, 16 septembre 1977, p. 4.

⁵⁷ Jean Gagnon, « Paradoxe à Queen's Park », *Le Nord* (Hearst), 26 septembre 1979, p. H6.

⁵⁸ Filion, « Et ça recommence! », p. A5.

⁵⁹ Filion, « Un pas dans la bonne direction », p. A5.

contre les minorités canadiennes-françaises. Il demeure que *Le Carillon* fait cavalier seul dans cette croisade contre le Québec. Les autres journaux estiment que c'est de bonne guerre d'affirmer la prédominance du français dans la province.

Les journaux qui sont en faveur des politiques linguistiques ne vont toutefois pas jusqu'à cautionner la souveraineté du Québec. Le projet indépendantiste se heurte aux aspirations de la minorité franco-ontarienne, qui estime nécessaire d'avoir un Québec fort pour se protéger de l'assimilation canadienne. René Lévesque devient donc *persona non grata* pour plusieurs éditorialistes au lendemain de la fondation du Mouvement souveraineté-association. Le chef péquiste est sévèrement critiqué à Sudbury : « [S]uggérerait-il que nous nous laissions assimiler ? », demande-t-on dans un éditorial. L'auteur ironise sur le fait que Lévesque ignore l'histoire franco-ontarienne, « car c'est bien la preuve la plus vivante de l'avenir de la Confédération⁶⁰ ». Le groulxiste Fulgence Charpentier abonde dans ce sens. « Les 600,000 Canadiens français de l'Ontario, témoins et héros de tant de luttes, apprécieront peu cette condamnation à mort [de Lévesque], mais ils en ont entendu bien d'autres⁶¹. »

De son côté, *Le Carillon* aborde la question de manière plus émotive, indiquant que l'option souverainiste est injuste puisqu'elle impose une « frontière identitaire » qui n'a pas raison d'exister entre Canadiens français. André Paquette se demande « quel est le Franco-Ontarien qui n'éprouve pas dans le fond de son cœur un énorme déchirement, une profonde douleur » au sujet de la question nationale au Québec. « [L]e Canada français, ce n'est certainement pas seulement le Québec », car, pour Paquette, « nous sommes aussi Canadiens français que les René Lévesque ou Michel Chartrand⁶² ». Rupture ou non, *Le Carillon* cherche à maintenir les cadres du Canada français.

⁶⁰ « Merci, M. Lévesque », *Le Voyageur*, 29 janvier 1969, p. 4.

⁶¹ Fulgence Charpentier, « Les "placotages" de M. Lévesque », *Le Droit*, 18 janvier 1969, p. 6.

⁶² André Paquette, « Lettre d'un père à son fils », *Le Carillon*, 13 octobre 1971, p. 5.

Il est néanmoins intéressant d'observer la réaction de Paul Tanguay, dans *Le Nord* de Hearst, à la victoire péquiste de 1976. Celui-ci appuie la décision des Québécois d'élire un gouvernement souverainiste en raison de ce qu'il considère être l'hostilité historique des Canadiens à leur égard. Selon lui, le peuple québécois se fait « depuis toujours [...] manipuler et charrier de tout côté⁶³ ». Il estime qu'il faut être solidaires des Québécois :

Les francophones du nord de l'Ontario ne peuvent pas rester indifférents [...]. Un peuple au seuil d'accéder à son indépendance ne se limite pas aux frontières politiques. Notre langue, nos coutumes, notre culture sont celles de nos grands-pères qui sont venus de la Gaspésie, de la Beauce ou de l'Outaouais. Un sentiment d'appartenance nous relie étroitement au peuple québécois qui choisira d'ici peu son avenir. [...] Dans les mois qui viennent se dessinera notre destin[,] mais nous ne pouvons ignorer les liens étroits qui nous unissent dorénavant avec le peuple québécois. Et il s'agit de solidifier ces liens avant qu'une frontière politique nous sépare...⁶⁴

Le Québec et l'Ontario français font donc partie de la même trame historique pour Tanguay. Cette filiation doit, selon l'éditorialiste, perdurer au-delà des conséquences politiques d'un éventuel Québec indépendant.

L'offensive souverainiste du Québec au lendemain de l'élection d'un premier gouvernement péquiste secoue *Le Carillon* et son président, André Paquette. L'hebdomadaire est particulièrement virulent dans ses critiques contre le mouvement indépendantiste de la province et rappelle, quelques mois après l'élection, la politique éditoriale du journal, et ce, à la une :

LE CARILLON est un journal indépendant en politique [qui ...]
[c]roit que la place des Canadiens-français [*sic*] est partout au

⁶³ Paul Tanguay, « Des liens étroits nous unissent », *Le Nord*, 17 novembre 1976, p. H2.

⁶⁴ *Ibid.*

Canada, d'un océan à l'autre, et nous sommes, par conséquent, opposés à toute idée de séparer notre pays. Nous croyons que notre intérêt réside dans un Canada uni et nous jugeons qu'il est de notre devoir de combattre tout[e] idée de séparatisme⁶⁵.

L'attention de Paquette se tourne vers le premier ministre Bill Davis :

Il faut que l'Ontario et les provinces anglophones du Canada montrent aux Canadiens et surtout aux Québ[é]cois que les francophones sont non seulement bienvenus dans les autres provinces[,] mais qu'on les traite bien. Qu'on fasse qu'ils se sentent non pas seulement « tolérés » mais respectés et [comme] des partenaires égaux de cette confédération, de ce Canada qui nous tient tant à cœur⁶⁶.

D'autres croient néanmoins que l'on doit être pragmatique compte tenu de la situation politique du pays. Alors que *Le Carillon*, fidèle à ses habitudes, monte aux barricades contre la tentative d'instaurer un régime de souveraineté-association, Jean Gagnon, du *Nord*, est plus nuancé : « [L]es francophones [...] auront avantage à profiter du débat dans le seul but de faire préciser les positions des gouvernements canadiens et ontariens [*sic*] [à leur égard]⁶⁷ ». Hector Bertrand, le jésuite et rédacteur en chef du *Voyageur* à Sudbury, pèse également ses propos. Il affirme tout d'abord qu'il « veu[t] demeurer fédéraliste ». Toutefois,

[...] si les adversaires du Parti [q]uébécois ne présente[nt] pas une formule à la fois réaliste et efficace pour permettre aux [f]rancophones et aux [a]nglophones de vivre harmonieusement dans un Canada uni, [il se] verrait forcé, peut-être, de modifier [s]on attitude⁶⁸!

⁶⁵ André Paquette, « Notre politique éditoriale », *Le Carillon*, 23 mars 1977, p. 1.

⁶⁶ André Paquette, « Pour sauver la Confédération : l'Ontario doit donner l'exemple », *Le Carillon*, 23 mars 1977, p. A5.

⁶⁷ Jean Gagnon, « Le référendum et les Franco-[O]ntariens », *Le Nord* (Hearst), 14 novembre 1979, p. H6.

⁶⁸ Hector Bertrand, « Le livre du Parti québécois : un document euphorique et ambigu », *Le Voyageur*, 16 janvier 1980, p. 4.

Il ne faut cependant pas surestimer l'importance de la menace d'appuyer l'option souverainiste. Bertrand cherche surtout à faire avancer ce qu'il affirme être ses quatre exigences auprès du Canada pour sauver la Confédération, soit « l'égalité des deux peuples fondateurs », un pays bilingue « en théorie et en pratique », le « droit d'être chez moi partout au pays », ainsi qu'« un Canada [uni], non dans la soumission des nôtres, mais dans la justice, dans le respect et la dignité de ma personne, de ma langue et ma culture ». La solution à la crise de l'unité nationale doit, d'après lui, inclure une nouvelle entente avec le Québec « qui se rapproche singulièrement de l'indépendance – sans toutefois être l'indépendance⁶⁹ ».

Enfin, le Québec demeure très présent dans l'univers de la presse franco-ontarienne. En règle générale, les journaux acceptent que la province légifère en faveur du français, mais ils s'inquiètent de l'option souverainiste. Les médias écrits tiennent néanmoins à un lien culturel fort entre le Québec et le Canada français. Certes, le Québec est un État avec ses propres priorités. La presse estime toutefois nécessaire qu'une relation persiste au-delà des crises politiques qui secouent le pays.

Les luttes sur le front ontarien

La province reste le principal champ de bataille de l'Ontario français. Après des décennies de luttes, entre autres, contre l'infâme Règlement XVII⁷⁰, l'Ontario français obtient enfin le droit à des écoles secondaires publiques de langue française en 1969. Or, le système scolaire ontarien demeure compliqué. Il existe à l'époque deux types de conseils scolaires. Le premier, public, est financé intégralement par l'État. Le second, séparé celui-ci, réunit l'ensemble des écoles catholiques de la province et obtient un financement

⁶⁹ Hector Bertrand, « Le référendum : ma position », *Le Voyageur*, 7 mai 1980, p. 4. Les caractères gras sont de Bertrand.

⁷⁰ Michel Bock et François Charbonneau (dir.), *Le siècle du Règlement 17*, Sudbury, Éditions Prise de parole, 2015, coll. « Agora ».

partiel du gouvernement. Ce sont également les écoles de choix de nombreux Franco-Ontariens, malgré le coût des études au niveau secondaire. Qui plus est, la gestion scolaire demeure souvent dominée par des conseillers anglophones qui, soucieux du prix de la construction de nouvelles écoles, ne sont pas toujours enclins à établir des écoles de langue française. Cela se traduit par de nombreuses crises scolaires, dont les plus connues sont celles de Sturgeon Falls et de Penetanguishene. Les journaux s'impliquent dans les luttes scolaires et linguistiques de la province et appuient largement les revendications de la communauté minoritaire.

Les conflits et les victoires sur le plan de l'éducation

La mémoire du projet canadien-français est toujours présente lorsque vient le temps de revendiquer des droits linguistiques dans les journaux franco-ontariens. La communauté de Sturgeon Falls, une ville mono-industrielle située entre Sudbury et North Bay, est l'une des premières victimes des lacunes de la loi 141 de 1969, qui donne aux Franco-Ontariens le droit d'obtenir des écoles de langue française. On peut lire dans les pages du *Voyageur*, en janvier 1969, un appel à la création de ces institutions pour permettre aux Franco-Ontariens « de [s']épanouir selon [leurs] normes, [leurs] habitudes, [leur] culture et [leurs] traditions⁷¹ ». L'école bilingue de la ville ne correspondrait pas à ce profil, puisqu'une minorité d'étudiants, soit 300, sont anglophones. « Si un seul élève dans la classe est de langue anglaise, [l'enseignement se donne] dans cette langue⁷². » Aux yeux du journaliste, cette situation est anormale et exige un remède. Le droit à l'école s'inscrit ainsi dans la protection de la dualité nationale du pays.

Certains opposants aux écoles de langue française estiment que celles-ci ne seraient pas en mesure d'offrir un enseignement de l'anglais

⁷¹ « Écoles françaises ou bilingues? », *Le Voyageur*, 22 janvier 1969, p. 4.

⁷² *Ibid.*

adéquat aux élèves⁷³. L'hebdomadaire se fait toutefois rassurant : « [L]e bilinguisme, dans ces écoles de langue française est chose certaine. Ce qu'il faut déterminer maintenant, c'est à savoir si on veut que les élèves sachent bien le français ou non⁷⁴ ! » Bref, il faut que l'assimilation soit endiguée.

La population francophone de Sturgeon Falls s'impatiente de l'inaction du conseil scolaire de Nipissing, situé à North Bay. Lorsque les parents somment Queen's Park d'agir, le gouvernement demeure discret, affirmant que le dossier est de compétence régionale plutôt que provinciale⁷⁵. Refusant de plier l'échine, la communauté se mobilise et organise une assemblée publique. Or, le directeur du principal employeur, la compagnie Abitibi Pulp and Paper, Cam Barrington, menace de fermer l'usine si l'entreprise doit verser de nouvelles taxes scolaires pour la construction d'une école⁷⁶. *Le Voyageur* ne tarde pas à dénoncer l'ingérence de Barrington :

Les francophones de Sturgeon Falls [...] ne sont jamais allés vous dire [...] comment administrer votre barque ; ils n'ont jamais tenté de définir pour vous quels étaient vos propres besoins [...] Arrêtez, de grâce, de les provoquer⁷⁷.

L'hebdomadaire reproduit également un texte de Marcel Gingras, du *Droit*, qui se porte à la défense des parents de Sturgeon Falls. La question serait de « grande urgence » et nécessiterait une intervention gouvernementale immédiate par le ministre de l'Éducation de l'époque et futur premier ministre, Bill Davis⁷⁸. Face au mutisme

⁷³ David Welch montre que cet argument a été utilisé lors de la crise scolaire de Sturgeon Falls. David Welch, « La lutte pour les écoles secondaires franco-ontariennes : une nouvelle perspective », *Revue du Nouvel-Ontario*, n^{os} 13-14 (1991), p. 109-131.

⁷⁴ « Appel aux Canadiens-français », *Le Voyageur*, 29 janvier 1969, p. 4.

⁷⁵ « L'école secondaire française de Sturgeon Falls : appel à Davis », *Le Voyageur*, 1^{er} avril 1970, p. 1.

⁷⁶ « Assemblée publique à Sturgeon Falls : limitation du droit de parole », *Le Voyageur*, 8 avril 1970, p. 1.

⁷⁷ « Le ridicule, 2^e édition », *Le Voyageur*, 8 avril 1970, p. 4.

⁷⁸ Marcel Gingras, « Le français, c'est aussi pour Nipissing », *Le Droit* [s. d.], cité dans *Le Voyageur*, 8 avril 1970.

de la province, le journaliste Hubert Potvin hausse le ton dans l'édition du 15 avril 1970 du *Voyageur* en déclarant que l'enjeu est une question d'unité nationale. Comment peut-on reprocher aux Québécois d'être tentés par la souveraineté alors que le gouvernement de l'Ontario refuse de mettre sur pied une école secondaire de langue française à Sturgeon Falls? Pourquoi un tel acharnement contre les Franco-Ontariens⁷⁹?

Sommé d'agir, le ministre Davis fait une annonce, que la presse juge insuffisante. Au lieu de construire une école de langue française, Davis propose une division administrative de l'école. L'école bilingue aurait donc une administration double, à titre de solution temporaire. L'idée est dénoncée comme étant un « compromis malhonnête », et pour manifester leur désaccord, les élèves francophones choisissent d'occuper l'édifice en septembre 1971⁸⁰. L'enjeu devient alors provincial. Si les éditorialistes du *Carillon* et du *Droit* s'en prennent aux adversaires de l'école, celui du *Rempart* de Windsor s'inspire de cet exemple pour encourager ses lecteurs à lutter pour une école francophone dans la région. En l'absence de solution immédiate, un individu insère de la poudre à dynamite dans trois enveloppes, qu'il envoie au conseil scolaire de Nipissing, à un conseiller scolaire et à l'hebdomadaire *The Nugget* de North Bay, afin de dénoncer leur opposition à une école de langue française. Le coup est revendiqué par le « F.L.O. Cellule Ontario », une organisation assurément fictive et vraisemblablement créée de toutes pièces par un ou des malfaiteurs amateurs⁸¹.

L'éditorialiste Marcel Desjardins du *Carillon* prend la plume pour appuyer les demandes des parents et des élèves de Sturgeon Falls. Il dénonce le style « pas très efficace et injuste » du ministre

⁷⁹ Hubert Potvin, « Oui, comment? », *Le Voyageur*, 15 avril 1970, p. 4.

⁸⁰ Hubert Potvin, « Compromis malhonnête », *Le Voyageur*, 22 avril 1970, p. 4; « Le compromis de Sturgeon Falls », *Le Voyageur*, 22 avril 1970.

⁸¹ Manifestement inspiré du Front de libération du Québec, le « Front de libération de l'Ontario » n'est, somme toute, qu'une organisation fictive. « Menace de violence à Sturgeon Falls », *Le Droit*, 18 septembre 1971, p. 1.

Davis « envers les francophones ». Il s'insurge contre le fait que, selon la loi, les francophones « doivent démontrer à la satisfaction des autorités scolaires locales, souvent les plus préjugées [*sic*] et les plus étroites d'esprits [*sic*] [...] qu'ils ont vraiment besoin [d'une école]⁸² ». Selon lui, la loi 141, dans sa mouture actuelle, serait un échec.

Le mouvement de solidarité que provoque la crise scolaire de Sturgeon Falls s'étend à d'autres conflits similaires. C'est notamment le cas à Cornwall après le congédiement, en 1973, de deux enseignants francophones qui ont appuyé le mouvement étudiant en faveur de l'octroi d'une école de langue française. Par opportunisme ou par conviction, 1050 élèves de Sturgeon Falls sèchent leurs cours « en guise de manifestation de solidarité avec les 750 étudiants de l'école secondaire St-Laurent » de Cornwall⁸³. Desjardins, dans le *Carillon*, cache à peine sa frustration au sujet des crises scolaires :

Les anglophones du [conseil scolaire] se conduisent comme si les conflits scolaires de l'école Champlain et de Sturgeon Falls n'avaient pas eu lieu, comme si les francophones n'avai[en]t pas accumulé, lors de ces batailles, des droits acquis importants⁸⁴.

Force est de constater que la presse franco-ontarienne persiste à dénoncer ce qu'elle considère comme un problème systémique, c'est-à-dire la discrimination que la majorité anglophone exerce à l'endroit des Franco-Ontariens.

La région de Windsor, bien qu'isolée du reste du paysage franco-ontarien, est également l'hôte d'une lutte pour l'obtention d'une école secondaire de langue française. Si les revendications pour une école de langue française s'amorcent au lendemain de l'entrée en vigueur de la loi 141, l'école secondaire L'Essor ne voit le jour qu'en 1979, dix ans plus tard. Pour *Le Rempart*, l'hebdomadaire régional,

⁸² [Marcel Desjardins], « Sturgeon Falls : Davis se dérobe », *Le Carillon*, 16 septembre 1971, p. 5.

⁸³ « Les étudiants de Sturgeon appuient Cornwall : boycottage à Franco-Cité [et] une délégation sur les lieux », *Le Voyageur*, 4 avril 1973, p. 9.

⁸⁴ [Marcel Desjardins], « Le "fair play" de Cornwall », *Le Carillon*, 5 avril 1973, p. 5.

l'école française est essentielle à la survie culturelle des Canadiens français et se justifie en raison de la dualité nationale du pays. Citant les cas de Sudbury et d'Ottawa qui ont déjà des écoles de langue française, le journal estime qu'il est temps que les parents militent activement pour leur propre établissement⁸⁵.

La préservation de la langue et de la culture canadiennes-françaises dans la région est le principal cheval de bataille du journal et des partisans de l'école de langue française. En 1973, Gérard Lemieux, président du Comité consultatif de langue française du conseil scolaire régional et bientôt président de la régionale de l'Association canadienne-française de l'Ontario, indique que la demande des parents n'a rien d'extravagant :

Ce que nous demandons n'est ni plus, ni moins que ce dont jouissent les enfants de nos concitoyens de langue anglaise, c'est-à-dire une école qui puisse correspondre à nos besoins intellectuels et culturels et aux aspirations vitales de notre jeunesse⁸⁶.

L'école n'est donc pas une simple courroie de transmission des connaissances nécessaires pour favoriser l'intégration de l'élève au marché du travail, mais devient également une institution où peut rayonner non pas seulement la langue, mais la *culture* des Franco-Ontariens. Pour Lemieux, cette école se justifie non pas purement en raison de droits légaux, mais du fait de la dualité nationale et du particularisme franco-ontarien :

Nous sommes ici depuis trois siècles, ici, nous avons construits [*sic*] notre chez[-]nous. C'est d'ici que s'ouvrent les perspectives d'avenir de nos jeunes. C'est ici qu'a pris naissance, il y a trois cent[s] ans, le « règne » de notre culture. C'est ici que nous tenons à prendre les moyens pour conserver le patrimoine que nous voulons léguer à nos enfants⁸⁷.

⁸⁵ « Une école secondaire franco-ontarienne dans notre région », *Le Rempart*, février 1969, p. 1 ; « Ce genre d'école existe déjà », *Le Rempart*, février 1969, p. 4.

⁸⁶ Gérard Lemieux, « Oui, nous l'aurons notre école secondaire franco-ontarienne », *Le Rempart*, 6 mars 1973, p. 4.

⁸⁷ *Ibid.*

Mais la particularité de la culture canadienne-française est négligée par le conseil scolaire majoritairement anglophone, selon Lemieux, qui rédige un deuxième éditorial sur le sujet en juin de la même année. Les membres de ce conseil ne sont pas en mesure d'évaluer les besoins des Franco-Ontariens pour des raisons culturelles : « Ces autorités scolaires ne comprennent ni la langue, ni les coutumes, ni la mentalité et ni les habitudes de vie des citoyens francophones qu'elles doivent servir⁸⁸. »

Pour Lemieux, le Franco-Ontarien se distingue de son compatriote de langue anglaise tant sur le plan culturel, historique que linguistique. Il serait donc injuste que les conseillers anglophones refusent aux francophones des droits qui ont été acquis en partie en raison de leur présence historique sur le territoire ontarien.

En général, la rhétorique franco-ontarienne sur la question scolaire s'articule autour de deux idées : l'une morale, et l'autre, légaliste. La majorité ne doit pas dominer la minorité linguistique. La dualité nationale et le bilinguisme exigent, sur le plan moral, des concessions, soit des écoles de langue française, afin de freiner l'assimilation des jeunes franco-ontariens. Du côté légal, plusieurs éditorialistes sont frustrés de constater que la loi n'est pas respectée au nom de l'autonomie régionale des conseils scolaires. L'établissement de nouvelles écoles génère des coûts additionnels que ne sont pas toujours prêts à assumer les conseils scolaires.

L'Ontario français contre-attaque

L'inaction du gouvernement pour garantir les droits scolaires des Franco-Ontariens pousse la presse à intervenir davantage dans le dossier. Placide Gaboury, professeur à l'Université de Sudbury, se lance dans une critique acerbe du premier ministre Davis, anciennement le ministre de l'Éducation de la province :

⁸⁸ Gérard Lemieux, « Va-t-on nous soutirer le peu de droits qui nous reste? », *Le Rempart*, 19 juin 1973, p. 4.

Monsieur William Davis ne reconnaît des droits linguistiques qu'aux anglophones ; aux francophones il ne reconnaît aucun droit linguistique, aucun droit culturel, aucun droit d'être pleinement eux-mêmes. C'est ce qu[i] veut dire ne pas être en faveur d'une province bilingue. [...] un droit, ce n'est pas une faveur, et M. Davis parle de faveurs à accorder aux francophones. C'est donc l'histoire qui se répète. Va-t-on, M. Davis, revenir aux fameux jours du Règlement 17, où à petite dose et poliment, on étranglait la race canadienne[-]française [...] ⁸⁹ ?

La peur d'un « ressac » anglophone, omniprésente à Queen's Park, semble justifier l'inaction du gouvernement. Davis et son caucus adoptent plutôt une politique qualifiée de « petits pas » pour s'assurer de ne pas heurter sa base électorale. Or, le premier ministre ontarien estime toujours que sa province doit jouer un rôle de chef de file dans la cause de l'unité nationale. Alain Dexter, dans *Le Droit*, en profite pour écorcher le chef progressiste-conservateur lors de son passage à Montréal en 1977⁹⁰. La nouvelle se rend jusqu'à Hearst où « l'hypocrisie » de Queen's Park est dénoncée par Paul Tanguay :

Le gouvernement ontarien se moque des Franco-[O]ntariens. Il déclare par le truchement des média[s] qu'il offre un tas de services dans les deux langues [...] mais derrière tout ça se cache une attitude dénigrante. Quand on reçoit les communiqués de presse en français deux semaines en retard... quand, pour être jugé en français [...] on doit attendre des semaines et perdre des journées de travail... [...] souvent il devient beaucoup plus facile de vivre dans la langue de la majorité... ⁹¹.

Cette fois-ci, *Le Carillon* se jette dans la mêlée pour appuyer ses collègues du Nord. Certes, l'Ontario doit assurer l'avenir de la Confédération, mais André Paquette ajoute que, pour ce faire,

⁸⁹ Placide Gaboury, « La mauvaise mémoire de Monsieur Davis », *Le Voyageur*, 22 février 1978, p. 4.

⁹⁰ Alain Dexter, « Bilinguisme : Davis peut-il se permettre d'offrir l'Ontario en exemple au Québec ? » *Le Droit*, 5 mars 1977, p. 5.

⁹¹ Paul Tanguay, « Le bilinguisme à la Davis », *Le Nord* (Hearst), 9 mars 1977, p. H2.

le premier ministre doit régler les questions linguistiques dans sa province⁹². Le contexte amène même l'archevêque d'Ottawa, Joseph-Alphonse Plourde, à intervenir dans le dossier. Dans une lettre ouverte publiée dans *Le Carillon* et *Le Nord*, celui-ci demande à la Province de respecter les droits des Canadiens français, soulignant du même coup l'histoire de la présence française au pays :

C'est donc à partir de ce moment-là [la Conquête] que **deux peuples** entreprirent, malgré les préjugés de race, de langue et de religion qui prévalaient alors, de bâtir ici un grand pays. [...] Si l'histoire confère des droits aux fondateurs d'un pays ; si elle confère au pays lui-même ses caractéristiques propres, il faut conclure que les deux peuples fondateurs ont ici des droits uniques et égaux et que le Canada est, d'abord et avant tout, un pays bilingue et biculturel. Autrement, comment expliquer que la Constitution ait voulu assurer à ces deux peuples des droits particuliers ? [...] La question qui se pose maintenant à la majorité anglophone de l'Ontario est la suivante : veut-elle conserver cette richesse et cette force que constituent la langue et la culture française[s] ? Veut-elle conserver son identité historique ? Saurait-elle s'élever au-dessus des anciens préjugés de race, de langue et de religion et demander à son gouvernement d'accorder à sa minorité francophone les moyens dont elle a besoin pour éviter l'assimilation qui la menace ? Si elle le fait, elle montrera son respect de l'histoire, son amour de la justice et du *fair-play* et donnera au reste du pays un signe évident de sa maturité. Si elle ne le fait pas, elle donnera raison à ceux qui croient que le seul avenir qu'a la minorité française en cette province où elle a pourtant travaillé, c'est la disparition à plus ou moins brève échéance⁹³.

Plourde énumère trois « urgentes requêtes » pour l'Ontario français : 1) un statut légal pour le français ; 2) des écoles et la gestion scolaire

⁹² André Paquette, « Situation des Franco-Ontariens : le ministre Lalonde a crevé l'abcès », *Le Carillon*, 16 mars 1977, p. A5.

⁹³ J.-A. Plourde, « Lettre aux anglophones », *Le Carillon*, 15 mars 1978, p. A5. Le texte de Plourde est reproduit comme éditorial dans *Le Nord*. Les caractères gras sont de Plourde.

à Ottawa-Carleton ; 3) des services en français dans le secteur juridique et le secteur de la santé. L'intervention d'un membre si haut placé dans la hiérarchie catholique n'est pas banale. Elle s'ancre, de surcroît, dans l'univers référentiel du Canada français en utilisant comme argument la thèse des deux peuples fondateurs. Notons, d'ailleurs, que selon l'archevêque, ce pacte n'a pas été conclu lors de la Confédération, mais existe depuis la Conquête.

Le comble se produit à la suite du dépôt, le 16 mai 1978, d'un projet de loi privé du député libéral d'Ottawa-Est, Albert Roy, exigeant de la Province l'offre de services en français. À la surprise générale, le 1^{er} juin, le texte est adopté en deuxième lecture à l'unanimité par la législature. Le bureau du premier ministre, pris de court par la tournure des événements, émet immédiatement un communiqué indiquant que le gouvernement va rejeter le projet de loi en troisième lecture et « ne prendr[a] pas non plus de mesure pour déclarer le français une langue officielle en Ontario⁹⁴ ». Davis torpille donc le projet de loi privé, ce qui fait réagir vivement les journaux franco-ontariens. En effet, Pierre Bergeron, dans *Le Droit*, qualifie le 1^{er} juin 1978 de « jeudi noir⁹⁵ ». À l'exception du *Carillon*, qui affirme que c'est un coup monté par le Parti québécois pour déstabiliser la province⁹⁶, la presse est unanime à dénoncer le premier ministre. « [L]e premier ministre, indique Tanguay à Hearst, a osé encore une fois répéter, mais plus clairement que jamais, son opposition à la reconnaissance des droits des francophones en Ontario ». Pour ce dernier, à chaque hésitation de Davis, « l'assimilation gagne du terrain⁹⁷ ».

La plus virulente et cinglante critique vient toutefois de la Ville Reine. Sous l'en-tête de *L'Express* où figurent les mots : « Je me souviens du 1^{er} juin... », Roger Besner déclare dans une salve dénonçant la

⁹⁴ Pierre Bergeron et Pierre Tremblay, « L'espoir et l'affront », cité dans *Le Toronto Express*, 9 juin 1978, p. 1-2.

⁹⁵ Pierre Bergeron, « Les lendemains du jeudi noir », *Le Droit*, 3 juin 1978, p. 6.

⁹⁶ Jean-M. Filion, « Examen de conscience », *Le Carillon*, 7 juin 1978, p. A5.

⁹⁷ Paul Tanguay, « Les clôtueux : les meilleurs alliés de Davis », *Le Nord* (Hearst), 7 juin 1978, p. H6.

situation « colonisée » des Franco-Ontariens, critiquant particulièrement les Franco-Ontariens associés au Parti progressiste-conservateur de l'Ontario :

Que penser des faux-amis [*sic*] de la « trempe » de René BRUNELLE [le député de Cochrane-Nord], qui tout en connaissant le coup de théâtre que nous réservait le premier [m]inistre à l'issue du vote, s'évertuait à chanter en Chambre les mérites du projet de loi de Monsieur ROY? Un véritable traître s'il en est un – et ils pullulent au sein du gouvernement DAVIS. Que penser de cette pléthore de Franco-Ontariens, cadres supérieurs et moyens au sein de diverses [d]irections gouvernementales, presque tous détenteurs de carte de membre du Parti [c]onservateur⁹⁸, qui travaillent et conseillent le Cabinet, non pas pour nous, francophones de l'Ontario, mais pour leur propre avancement dans la hiérarchie gouvernementale [...] ? Nous sommes des colonisés, avec l'esprit de colonisés bien ancré en nous [...]. Comment s'attendre à autre chose qu'à des miettes de la part du [g]ouvernement [...]. Somme toute, notre état de colonisés ne fait que renforcer, en Ontario, le parallèle avec nos confrères québécois [...]. Sauf pour une différence majeure [*sic*]. Le Québécois a compris, et travaille en ce moment à prendre sa situation en main. [...] force nous est de constater que la seule solution possible, [...] [est de] nous ranger du côté de nos frères québécois, et lutter avec eux à l'édification d'un pays qui lui seul saurait respecter ce que nous sommes : des citoyens d'origine, de tradition et de cœur français, qui en ont marre de lutter pour ce qui, d'office, devrait sauter aux yeux : le droit de cité dans un pays où il fait bon vivre, et non plus vivoter⁹⁹.

Les éditorialistes flirtent donc avec l'idée qu'il existe des « collaborateurs ». Yves Tassé, dans *Le Voyageur*, continue dans la même

⁹⁸ Il est évidemment question ici d'Omer Deslauriers et des membres du Conseil des affaires franco-ontariennes.

⁹⁹ Roger Besner, « Ton existence en Ontario, francophone, n'est pas légale, semblerait-il... Monsieur Davis, votre superch[e]rie nous écœure », *L'Express de Toronto*, 9 juin 1978.

veine, accusant Davis d'être « l'un des grands architectes de notre génocide¹⁰⁰ ».

Le ton qu'empruntent certains éditorialistes est, dans certains cas, dramatique. On ne peut raisonnablement pas parler de « génocide » des Franco-Ontariens dans la province, quoique la résistance à offrir une législation substantielle sur les services en français soit tangible. Les exagérations sont également au rendez-vous durant les nombreuses crises scolaires des années 1970. Après des années de démarches infructueuses en faveur d'une école de langue française à Windsor, *Le Toronto Express* dénonce ce qu'il estime être une « crise contre l'humanité » et accuse les « individus qui s'opposent à notre droit d'existence nationale » de participer à un « "GÉNOCIDE" contre l'humanité¹⁰¹ ». Guy Lacombe, dans *Le Droit*, affirme qu'il faut se retrousser les manches :

Trop de Franco-[O]ntariens ont appris à se contenter de peu : à force de manger des miettes, ils ont fini par oublier qu'il y a un gâteau quelque part... Ce sont les gens qui disent qu'il « ne faut quant [*sic*] même pas exagérer », « qu'après tout, on vit en Ontario », « qu'on est chanceux d'avoir ce qu'on a », etc. C'est l'attitude suicidaire que souhaitait naguère trouver Lord Durham chez des « Canadiens » du Bas-Canada¹⁰².

Plusieurs Franco-Ontariens auraient intériorisé une vision misérabiliste et un comportement passif devant le gouvernement ontarien en raison des nombreux échecs pour obtenir des écoles de langue française. Ce rappel de l'histoire, par l'évocation du spectre de lord Durham, vise donc à donner un électrochoc aux militants. Il s'agit également d'une rare présence d'un discours « postcolonial » franco-ontarien dans les médias, une position qui fera long feu, mais qui

¹⁰⁰ Yves Tassé « À monsieur Davis, l'un des grands architectes de notre génocide », *Le Voyageur*, 14 juin 1978, p. 4.

¹⁰¹ « La [c]rise de Windsor, crise contre l'humanité », *Le Toronto Express*, 9 mars 1977, p. 4. Les majuscules sont de l'auteur.

¹⁰² Guy Lacombe, « Il ne faut pas lâcher! », *Le Droit*, 16 juillet 1977, p. 6. L'éditorial est repris dans *Le Nord* (Hearst), 20 juillet 1977, p. H2.

témoigne d'un appétit de donner un sens nouveau aux défis de l'Ontario français.

La crise scolaire de Penetanguishene de 1979-1982 est décrite de façon similaire. La presse y voit un combat entre les « gentils », les « résistants » et les « méchants assimilateurs » du gouvernement. Pour Jean Gagnon à Hearst, l'Ontario poursuit sa « vendetta qui a débuté par l'adoption du [R]èglement 17¹⁰³ ». L'inaction de la ministre de l'Éducation, Bette Stephenson, provoque l'ire d'Alain Dexter, du *Droit*, qui l'accuse d'être « animée par un sentiment anti-francophone » et de condamner les Franco-Ontariens à « l'acculturation¹⁰⁴ ». Dans le contexte de la crise qui se poursuit et d'un référendum québécois à l'horizon, l'éditorialiste ottavien va même jusqu'à déclarer : « Et s'il s'agissait bel et bien d'une conspiration ? Si l[a] ministre de l'Éducation Bette Stephenson était une sorte de Himmler, chargé de l'« extermination » de ces [francophones ...]¹⁰⁵ ? » La comparaison à l'Allemagne nazie demeure l'hyperbole la plus déplacée à avoir été utilisée dans la presse à cette époque. Elle montre néanmoins combien la frustration est palpable du côté des éditorialistes francophones de la province.

Ce qu'il faut retenir de ces prises de parole sur l'éducation en Ontario français, c'est qu'il se tisse entre les régions de l'Ontario français une certaine solidarité interrégionale. Les revendications auprès de la Province se fondent sur plusieurs références à l'histoire et sur un principe de « droits », même si ces derniers n'existent pas nécessairement sur le plan juridique. Le « droit » aux services en français ou au bilinguisme dans la province est basé sur la conviction que les Franco-Ontariens forment un peuple égal à la majorité, bien qu'aucune disposition légale ne soit en place pour appuyer cette thèse.

¹⁰³ Jean Gagnon, « L'école de la résistance », *Le Nord* (Hearst), 12 septembre 1979, p. H6.

¹⁰⁴ Alain Dexter, « L'histoire jugera », *Le Droit*, 6 octobre 1979, p. 6.

¹⁰⁵ Alain Dexter, « Queen's Park n'a rien compris », cité dans *Le Rempart*, 5 mars 1980, p. 2.

Conclusion

L'étude de la presse franco-ontarienne nous permet de nuancer l'image d'un Ontario français en rupture avec le Québec et avec sa référence canadienne-française pour la période retenue. Pour la presse, les référents historiques canadiens-français permettent de justifier et de légitimer les revendications franco-ontariennes et de souligner le caractère particulier et différent des francophones par rapport aux autres minorités du pays.

Plusieurs éléments de la référence canadienne-française persistent dans l'espace public franco-ontarien. Selon notre analyse de la presse franco-ontarienne, la dualité nationale est au cœur des revendications pour l'obtention d'institutions scolaires ou de droits linguistiques. En effet, la revendication des « droits », qui sont souvent inexistantes dans les lois provinciales et fédérales, fait appel à la notion de « droits historiques » que posséderaient les Franco-Ontariens en tant que peuple fondateur. Ces droits existeraient en raison d'un droit d'aînesse qui remonte à la Conquête et même à Samuel de Champlain. Sinon, c'est en vertu du pacte de 1867 que les Franco-Ontariens peuvent revendiquer des institutions indépendantes de celles de la majorité. Le rapatriement de la Constitution canadienne, toutefois, sape la force de cet argument en codifiant explicitement les droits des « minorités de langue officielle ».

En ce sens, le rapatriement de la Constitution et l'enchâssement de la *Charte canadienne des droits et libertés* changent la donne de manière dramatique pour les minorités françaises du pays. Il devient alors très difficile de lier le sort des Franco-Ontariens aux aspirations nationales des Québécois, car ces deux groupes n'appartiennent plus à la même catégorie juridique. Les droits des francophones hors Québec, en raison de l'article 23 de la *Charte*, sont intimement liés à ceux des Anglo-Québécois. De fait, sur le plan constitutionnel, les francophones en milieu minoritaire ne sont plus liés à leurs compatriotes québécois. Les effets ne se font pas attendre. Comme le montre Bock, les minorités francophones doivent composer avec des gouver-

nements québécois successifs qui sont beaucoup moins attentifs à leurs besoins¹⁰⁶. Le Québec cesse alors d'être un allié des minorités francophones, notamment lorsque vient le temps de défendre les droits linguistiques devant les tribunaux. Soucieux de maintenir son autonomie dans ses champs de compétences, le Québec va, par exemple, s'allier à l'Alberta contre la minorité franco-albertaine durant l'affaire Mahé sur la gestion scolaire. Les victoires juridiques des francophones portent désormais atteinte à l'autonomie québécoise. Qui plus est, les nombreux accords constitutionnels (Meech et Charlottetown) marquent un tournant important dans les relations entre le Québec et les minorités francophones. Ces dernières, souligne Bock, se permettent de virulentes critiques contre leur ancien allié en raison de son indifférence à leur cause¹⁰⁷. La communauté de destin qui liait l'ensemble des francophones du pays est désormais remise en question.

Les années 1990 constituent ainsi une période d'incertitude identitaire pour l'Ontario français. Dans ses travaux, Bock révèle que l'ACFO, qui représentait jusqu'alors un château fort de la référence canadienne-française, intègre progressivement le discours fédéral sur le multiculturalisme dans sa définition des Franco-Ontariens. L'ACFO élimine, en 1998, l'adjectif « canadienne-française » de son nom dans le but de souligner le caractère pluriel de la francophonie ontarienne¹⁰⁸. En effet, tout ce qui était vu comme « ethnique » devient, au cours des années 1990 et 2000, synonyme d'exclusion et d'enfermement. Laniel montre aussi, dans son étude sur la Fédération des communautés francophones et acadienne du Canada, que celle-ci intègre progressivement les concepts de francophonie et de francophonie

¹⁰⁶ Michel Bock, « La Fédération des francophones hors Québec devant le gouvernement québécois (1976-1991) : groupe de pression ou compagnon d'armes ? », dans Jérôme Boivin et Stéphane Savard (dir.), *De la représentation à la manifestation : groupes de pression et enjeux politiques au Québec, XIX^e et XX^e siècles*, Sillery, Éditions du Septentrion, 2014, p. 234-274.

¹⁰⁷ Bock, « Des braises sous les cendres », p. 210.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 218.

d'Amérique en rejetant les notions de Canada français et de francophonie hors Québec. Ce nouveau paradigme, apolitique et dénationalisé, permettrait de souligner son ouverture à l'Autre et sa participation à l'universel¹⁰⁹.

Il n'y a pas eu de « grand moment » dans le divorce entre l'Ontario français et son passé canadien-français. Les États généraux du Canada français ont peut-être donné lieu à un affrontement spectaculaire entre les minorités francophones et le Québec, mais la rupture avec la référence canadienne-française n'a pu être consommée lors du rassemblement montréalais. Son récit était nécessaire dans un Canada où les droits culturels et linguistiques des francophones demeuraient ambigus. Sa nature imprécise permettait aux élites de tisser un discours sur les droits des francophones, qui s'ancrait dans une référence indépendante de celle que construisait à la même époque le Canada anglais. En ce sens, la notion des deux peuples fondateurs est demeurée fondamentale chez les éditorialistes franco-ontariens pour justifier le bien-fondé des revendications de la minorité franco-ontarienne pendant la période étudiée. Elle forme la pierre angulaire de l'ensemble des revendications linguistiques à une époque où aucune charte ne protégeait les minorités et où la complétude institutionnelle se gagnait à coups de luttes politiques. L'identité franco-ontarienne, en gestation au cours des années 1970 et 1980, puise à la même source que celle du Canada français et contient donc d'importants éléments de continuité.

¹⁰⁹ Laniel, « De l'Amérique française à la Francophonie d'Amérique », p. 297-343.

« *META ODOS* » : le chemin une fois parcouru

Yvan Lamonde
Université McGill

L'occasion crée le larron. La note de recherche de Lucie Robert dans le dernier numéro de *Mens*¹ m'incite à plancher et à nommer rétrospectivement mon rapport à la théorie, aux théories en histoire intellectuelle, ou histoire des idées, depuis la décennie 1970, à nommer « la théorie de ma propre pratique ».

Prolégomènes : les travaux et les jours

À la fin des années 1960, les ouvrages en histoire culturelle et intellectuelle étaient rares ; *La France devant l'opinion canadienne (1760-1815)* de Claude Galarneau date de 1970. Si celui-ci ainsi que Philippe Sylvain, Pierre Savard, John Hare et Jean-Pierre Wallot commençaient à publier en ne cherchant guère à donner quelque appellation contrôlée à leurs travaux, la réflexion critique sur ce domaine historiographique n'existait tout simplement pas. Pas plus que sur quelque histoire sociale locale. C'est à force de faire des bilans historiographiques de la production – le premier date de 1971 dans la *Revue d'histoire de l'Amérique française* et le dernier, dans *Mens*, de 2005 – que le domaine de l'histoire culturelle et intellectuelle s'est nommé, s'est construit, s'est balisé, s'est imposé².

¹ Lucie Robert, « Note de recherche. De clairière en clairière : *La modernité au Québec* d'Yvan Lamonde », *Mens : revue d'histoire culturelle et intellectuelle*, vol. XVII, n° 1-2 (automne 2016-printemps 2017), p. 135-147.

² La bibliographie de mes travaux se trouve sur mon site : <https://yvanlamonde.siteperso.wordpress.com>. Dans Yvan Lamonde, *Historien et citoyen : navigations au long cours*,

Si je cherche à cerner les déterminants de mon cheminement intellectuel et scientifique eu égard à l'intérêt pour la réflexion théorique, j'en trouve quatre : mon absence d'intérêt pour la philosophie *abstraite* et sans historicité, le projet spécifique de faire une *synthèse* sur deux siècles (1760-1960), la volonté inébranlable d'éviter tout *colonialisme* intellectuel et l'obligation d'opérer un *découpage* culturel et linguistique.

Durant mes quatre années de baccalauréat et de maîtrise en philosophie à l'Université de Montréal, j'ai eu d'excellents professeurs québécois et français dont Charles Taylor, Paul Ricoeur, Georges Canguilhem. Globalement, on y enseignait les *systèmes* philosophiques présentés sans contextualisation, sans historicité. Des cascades d'idées qui coulaient de source, sans que l'on connût la source terrestre. Descartes, Hume, Kant auraient quasiment pu s'échanger leur carte d'identité. Cette pédagogie céleste d'une philosophie squelettique m'est apparue d'autant moins intéressante l'été où, comme assistant de recherche du professeur Roland Houde, j'ai travaillé à une bibliographie des écrits philosophiques au Canada et au Québec. Enfin, un kantisme enthousiasmant ! Enfin, de l'espace et du temps ! Si je persiste à déplorer les carences de cet enseignement, je reconnais y avoir trouvé une formation irremplaçable, une habitude à la critique, à la recherche des conditions de possibilité d'un phénomène. Si j'avais développé une aversion pour le spéculatif, l'abstraction, j'avais néanmoins découvert à travers la philosophie le monde de l'histoire. Cette opposition à un certain type de spéculation parle évidemment tout autant de moi que de la philosophie telle qu'elle était offerte.

Au départ, en travaillant sur l'histoire de la philosophie au Québec, je savais que le sujet était une entrée en matière à un projet plus global. Mes lectures sur l'histoire de la philosophie dans les Amériques m'avaient fait connaître l'histoire de la pensée aux États-Unis, au Mexique, par

avec la collaboration de Claude Corbo, Montréal, Éditions Fides, 2018, j'ai nommé l'ordre des questions historiques auxquelles j'ai tenté de répondre.

exemple, et, bien sûr, l'histoire intellectuelle de la France. J'ambitionnais tout simplement de faire la même chose pour le Québec : une histoire de la pensée, une synthèse de l'histoire des idées, sans trop savoir de quelles idées, de quels types d'idées il s'agissait. C'est après coup que je me suis intéressé à l'histoire des débats publics, des idées en jeu dans cette discussion publique sur deux siècles. Cette ambition de faire une synthèse aura été fondamentale dans toute ma démarche, des sources à la rédaction en passant par la théorisation. Ce n'était plus que la philosophie ou l'éducation ou le romantisme ou le libéralisme, l'ambition était de trouver la convergence d'une traversée des idées à l'œuvre dans une société et sur deux cents ans.

Après mon mémoire de maîtrise sur l'histoire de l'enseignement de la philosophie au Collège de Montréal de 1790 à 1876, Claude Galarneau m'a offert de revenir enseigner à l'Université Laval et d'aller faire un doctorat à Paris, à l'École des hautes études en sciences sociales où travaillaient ou allaient travailler Robert Mandrou et Roger Chartier, professeurs invités à Laval durant quelques années. J'ai alors expliqué à Galarneau qu'il fallait commencer à compter sur l'université québécoise, à compter sur un corps professoral compétent quitte à poursuivre éventuellement des études postdoctorales à l'étranger. J'avais ma perception des rapports entre les Français et les Québécois. Pour un Mandrou et un Chartier très sympathiques dans leur rapport avec les professeurs et les étudiants, combien par ailleurs de vieux réflexes de colonialistes, dont je trouverai des exemples dans le combat de Robert Charbonneau (*La France et nous*) et dans la correspondance ou des articles de Marie-Victorin. Je ne voulais pas mettre ma thèse à la remorque d'un modèle français découvrant déjà, par exemple, que le développement de la philosophie en milieu colonial, au temps de la Nouvelle-France et par la suite, ne pouvait pas, ne devait pas être lu comme celui de la tradition philosophique d'une ou de métropoles. Que ce soit pour l'histoire de la philosophie au Québec, pour l'histoire des idées ou pour l'histoire du livre et de l'imprimé au Canada, l'expérience locale ne pouvait être bien lue que par la

prise en compte plurielle des expériences coloniales. Épistémologiquement, le modèle devait être pluriel.

Avec l'ampleur du spectre à couvrir dans la synthèse, il fallait évidemment découper l'objet eu égard aux cultures et aux langues. J'ai consacré une vie académique – j'ai commencé les recherches en 1967 et j'ai rédigé ma synthèse en quatre tomes de 2000 à 2016 – à comprendre la culture de langue française au Québec et non au Canada français. Je devinais bien ce que ce projet comportait d'exigences de toutes sortes. Je ne me voyais pas mener parallèlement la même enquête pour la culture de langue anglaise ; la préparation intellectuelle personnelle et le temps rendaient irréaliste une telle prétention. Mais chaque fois qu'il y a eu à connaître et à reconnaître la pensée politique britannique et le croisement des institutions culturelles, j'ai pris acte de façon inédite. On lira, par exemple, mes contributions à l'*Histoire de Montréal et de sa région*³ pour saisir ce qu'a été ma prise en compte de cette culture britannique. On ne mesure pas ce qu'on écrit lorsqu'on déplore que je n'aie pas, dans une synthèse sur deux siècles, mené les deux recherches de front. J'ai toujours espéré qu'un collègue à l'Université McGill s'y emploierait.

Construire ses objets

Pour mener à terme cette synthèse sur deux siècles en prenant en compte plusieurs historiographies nationales, j'ai eu pour ma thèse et deux grands projets à construire plus ou moins simultanément trois objets : l'objet « philosophie au Québec », l'objet « histoire culturelle et intellectuelle du Québec », l'objet « histoire du livre et de l'imprimé au Canada ».

Construire : qu'est-ce à dire ? Il s'agit d'une question fondatrice de l'épistémologie de l'histoire, car c'est bien l'historien qui est derrière

³ Yvan Lamonde, « La sociabilité montréalaise au XIX^e siècle : la présence des cultures francophone et anglophone », dans Dany Fougères (dir.), *Histoire de Montréal et de sa région*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2012, t. I : *Des origines à 1930*, p. 747-774, coll. « Les régions du Québec ».

l'histoire qu'il rédige, c'est bien l'historien qui travaille en sciences sociales, sciences on ne peut plus *humaines*.

Où fallait-il chercher la philosophie et son histoire au Québec de 1665 à 1920 ? Comment était-elle repérable, quelles en étaient les traces ? Elle logeait dans les collèges, enseignée aux élèves par des professeurs dans les deux classes de philosophie du cours dit classique. La trace la plus riche et la plus constante était le cours ou manuel de philosophie manuscrit, puis imprimé, en latin. Certaines figures fournissaient des balises : l'abbé Jérôme Demers, l'abbé Isaac Désaulniers, M^{gr} Louis-Adolphe Pâquet, le dominicain Ceslas-Marie Forest. Mais la philosophie circulait aussi dans les bibliothèques, les librairies, les conférences publiques. Chercher à faire l'histoire de la philosophie en milieu colonial, en milieu colonial américain exigeait de passer par ces pistes. C'est par comparatisme méthodologique avec les États-Unis et l'Amérique latine que le construit pouvait être alimenté et validé⁴. La « théorie » sur la philosophie *coloniale* américaine reposait sur cette prise en compte même des contraintes et des moyens de cette pensée et de cette pratique.

On ne parlait guère d'histoire culturelle et d'histoire intellectuelle en 1970. Le domaine commençait à peine à justifier une historiographie, il n'y avait aucune trajectoire chronologique continue du domaine et aucune proposition des balises et des trames possibles de cette histoire. L'ampleur de la conceptualisation du champ de l'histoire culturelle et de l'histoire intellectuelle était d'un autre ordre. C'est par l'enquête bibliographique que j'ai construit l'objet. Pour l'essentiel, cet objet était construit en 1989 et, empiriquement, il était cadastré par et dans la table des matières de la première bibliographie que j'ai publiée sur le sujet. On s'y reportera ; jamais pour moi une table des matières d'un ouvrage bibliographique n'a été si programmatique⁵.

⁴ Yvan Lamonde, *La philosophie et son enseignement au Québec (1665-1920)*, Montréal, Hurtubise HMH, 1980, p. 28-29, coll. « Cahiers du Québec - Histoire ».

⁵ Yvan Lamonde, *L'histoire des idées au Québec (1760-1960) : bibliographie des études*, Montréal, Bibliothèque nationale du Québec, 1989, p. 7-13.

La lecture parallèle de travaux français, comme ceux de Maurice Crubellier et d'autres, et d'études étatsuniennes m'a tôt fait découvrir que la chronologie du développement culturel et intellectuel en France et que les formes culturelles de la métropole ne collaient pas à la réalité du Québec comme l'essor des institutions et des moyens culturels étatsuniens le faisait si adéquatement. En Europe, les institutions ont toujours un siècle ou deux d'avance et de consolidation alors que l'instruction publique, l'alphabétisation, les collèges, l'imprimerie, la presse, les bibliothèques, la librairie, l'édition, à titre d'exemples, connaissent en Amérique un autre décollage et un autre rythme de consolidation. Je l'ai écrit et le répète, ma lecture de l'étude de Carl Bode, *The American Lyceum: Town Meeting of the Mind* (1968), a été fondamentale dans ma compréhension de l'importance et de la forme de l'association volontaire dans le développement de la culture coloniale américaine et québécoise. En un sens, on peut comprendre que ma conceptualisation de l'américanité du Québec a commencé à prendre forme à ce moment.

La conceptualisation du projet sur l'histoire du livre et de l'imprimé au Canada des commencements à 1918, mené avec quelque 80 auteurs, commandait de définir et d'épingler tous les aspects de l'imprimé. J'ai mis au point une table des matières préliminaire qui devait valoir pour les trois tomes du projet. Avec la codirectrice générale du projet, Patricia Fleming de l'Université de Toronto, j'ai validé la conceptualisation du cycle complet de la production à la consommation / réception de l'imprimé en passant par sa diffusion et nous avons soumis cette table des matières à couvrir à une trentaine de chercheurs à l'occasion d'un colloque de lancement du projet. À nouveau, le comparatisme conceptuel et méthodologique a prévalu dans la mesure où le projet canadien était contemporain de projets français, anglais, écossais, irlandais, étatsunien, australien et néo-zélandais avec lesquels nous sommes restés en contact de façon soutenue.

Des approches « théoriques » : les idéologies, les mentalités, la sociabilité, l'archéologie du savoir

À compter du deuxième projet, j'ai participé aux séminaires conjoints de sociologie et d'histoire de l'Institut supérieur des sciences humaines de l'Université Laval, qui portaient sur les idéologies au Québec et suivaient une séquence chronologique : 1850-1900, 1900-1929, 1929-1940... Le premier séminaire avait eu lieu en 1968-1969 et il était contemporain des travaux sur le libéralisme et sur l'ultramontanisme de Philippe Sylvain, de Jean-Paul Bernard et de Nadia Eid.

L'initiative était celle de sociologues (Fernand Dumont, Jean-Paul Montminy) et d'un historien (Jean Hamelin) et plaçait les participants à l'enseignement de la théorie de l'idéologie et des idéologies dans une perspective marxiste *soft*. L'analyse de corpus fort variés – tel journal, M^{gr} Pâquet, les tracts de l'École sociale populaire – se faisait selon une « grille » à thèmes : religion, État, famille, groupes sociaux... Nous cherchions la même chose à partir de questionnements personnels initiaux et de sources variées. L'expérience a laissé des traces en plusieurs volumes et au moins quatre cohortes d'historiens et de sociologues en quelque dix ans ont valorisé cette approche dont on a bientôt vu les limites. Cette rencontre de la sociologie et de l'histoire à ce moment a marqué l'histoire dite sociale ; j'y reviendrai, car même si des historiens se sont intéressés à la définition de l'idéologie à propos de laquelle Dumont avait publié une brève étude, c'est dans ses suites que le réflexe théorétique s'est manifesté en histoire. Cet intérêt pour l'idéologie me semble le seul véritable héritage du marxisme. Nous avons appris pour longtemps qu'il fallait être critique à l'égard de ceux qui cherchaient à faire passer pour universels leur vision personnelle en même temps que leurs intérêts de classe ou de groupes.

Puis il y eut un engouement pour les « mentalités » venu avec le séminaire de Galarneau, familier avec l'école des *Annales* qu'il avait connue lors de ses études doctorales à Paris. C'est davantage le versant « psychologie collective », héritée de Lucien Febvre et de Maurice

Halbwachs, qui intéressait Galarneau que l'exploration des mentalités. Autant cette approche a suscité un intérêt éditorial, autant un Jacques Le Goff, un Robert Darnton, un Chartier ont tôt fait de faire voir ses limites et son caractère peu opératoire⁶. L'attrait pour les mentalités au Québec n'a guère donné d'études convaincantes, si elle n'en a jamais suscité; pratiquée par des historiens d'histoire médiévale et d'Ancien Régime sur des temps longs et en milieu rural, cette histoire n'offrait guère au Québec les conditions de son exploration.

À la suite de quelques rencontres avec Maurice Agulhon à Aix-en-Provence et à Paris et de la lecture systématique de ses travaux, j'ai appliqué à l'histoire de Montréal au XIX^e siècle son concept de sociabilité opératoire en milieu aggloméré, village et ville. Non réductible à la vie associative, la sociabilité est présente dans toutes les formes et manifestations d'expression sociale, se construisant sur une spirale de sociabilité familiale et domestique, professionnelle, associative, ouvrière.

Dans la recherche d'un discours de la méthode de l'histoire culturelle et intellectuelle, il paraissait porteur d'importer les travaux de Michel Foucault que Canguilhem, son directeur de thèse, m'avait fait connaître à la faculté de philosophie. La publication de *Les mots et les choses* (1966) et de *L'archéologie du savoir* (1969), au moment où je passais de la philosophie à l'histoire, fut un choc. L'aventure du structuralisme était tentante, enrichissante, mais à nouveau dans une société où la production intellectuelle était relativement récente, où elle n'avait pas été sériée, il était très peu pertinent de décider d'une synchronie et de partir à la recherche d'un ou de quelques épistémès. Mais une fois les trames de l'histoire culturelle et intellectuelle du Québec mises en place, je fus le premier à reconnaître qu'une autre approche que la mienne, même structuraliste, pouvait être stimulante.

⁶ Yvan Lamonde, « La sociabilité et l'histoire socio-culturelle : le cas de Montréal (1760-1880) » (1987) repris dans *Territoires de la culture québécoise*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1991, p. 71-74; voir aussi les contributions de Fernand Ouellet, de Robert Mandrou et de Serge Gagnon au colloque sur l'histoire socioculturelle, *Histoire sociale = Social History*, vol. 9, n° 17 (mai 1976), p. 5-17.

Les travaux de recherche du CRILCQ, maintenant rassemblés dans le laboratoire « Histoire des pratiques et des discours littéraires et artistiques », avaient cette ambition.

Conceptualisations et théorisation

En sus de construire / conceptualiser les trois objets déjà évoqués – la philosophie au Québec, l'histoire culturelle et intellectuelle du Québec, l'histoire de l'imprimé au Canada – il y a d'autres *trames* de l'histoire du Québec que j'ai mises en place et qui relèvent pour moi d'un effort pour formaliser des aspects essentiels de cette histoire. Dès le départ, j'ai voulu savoir ce que pouvait être une « tradition critique » au Québec⁷ ; j'ai suivi cette intuition première.

Entrevoyant une histoire intellectuelle à meubler, il m'a semblé que la connaissance des itinéraires laissés par des citoyens pouvait constituer un terreau riche. L'exploration de la littérature dite intime ou personnelle (mémoires, souvenirs, autobiographies, journaux) a permis de poser des balises et m'a surtout donné accès à l'expérience de la subjectivité des Québécoises et des Québécois. Ces matériaux se sont révélés fort utiles aux spécialistes de la littérature québécoise et m'ont mené à une certaine compréhension du « sujet québécois⁸ ».

La lecture de l'ouvrage de Bode, *The American Lyceum*, m'a mis sur la piste d'un phénomène similaire au Bas-Canada. La définition et le dénombrement de l'association volontaire, « littéraire » ou « culturelle », ont permis de faire voir comment ce genre de société était la matrice de l'essor culturel et intellectuel de la colonie. Les associations du type institut canadien ou cabinet de lecture furent le lieu d'émergence de la bibliothèque quasi publique, de la salle de lecture des journaux, de la conférence publique, du débat et, dans un cas, du musée. Concurrencée par la sociabilité sportive et le spectacle populaire,

⁷ Yvan Lamonde, « Pour une tradition critique », *Critère*, vol. 10 (janvier 1974), p. 147-150.

⁸ Yvan Lamonde, « La confiance en soi du pauvre : pour une histoire du sujet québécois », reproduit dans Lamonde, *Historien et citoyen*, p. 129-149.

l'association fut le lieu culturel et intellectuel par excellence au temps de l'Union et des premières années de la Confédération.

Cette forme culturelle, qui avait certes des équivalents dans le cercle français étudié par Agulhon et le cabinet de lecture mis en valeur par Françoise Parent-Lardeur avec qui j'étais en contact, avait quelque chose d'essentiellement américain dans sa polyvalence. Cette réalité, combinée à l'analyse de l'incidence de la révolution américaine dans la *Province of Quebec*, à l'attrait des patriotes et de Louis-Joseph Papineau pour l'expérience républicaine étatsunienne, à l'étude du parc Sohmer (avec Raymond Montpetit), à l'établissement de la statistique historique du cinéma au Québec et à l'entrée dans le xx^e siècle, m'a mené à la conceptualisation de l'américanité lors d'un colloque à Harvard en 1984. La notion a connu les désavantages de sa popularité : elle a été utilisée et critiquée de mille et une façons, signe d'une grossesse longtemps gommée. Mes travaux sur Papineau ont permis de donner une profondeur historique à cette idée d'américanité, tout comme l'exploration des rapports entre la Nouvelle-Angleterre et le Bas-Canada à travers les figures d'Emerson, de Thoreau et de Brownson a donné du contenu à l'américanité « intellectuelle » du Québec.

Au fil des ans, cette mise en évidence de l'américanité du Québec a été accompagnée d'un effort pour situer le Québec dans ses rapports avec la francophonie européenne. Les rapports avec la France étaient relativement bien connus, encore que *La Capricieuse* eût transporté bien des mythes, mais j'ai systématisé nos rapports avec la Belgique wallonne et avec la Suisse romande et jurassienne. Cette mise en contexte international de l'expérience québécoise a été une préoccupation constante, y compris de situer les années 1830 dans le moment d'éveil des nationalités.

Je me suis intéressé à la modernité comme historien pour comprendre le xx^e siècle québécois, découvrant rapidement combien différait la modernité des philosophes (Descartes), des politologues (l'émergence de l'État) et des littéraires (souvent les seules avant-gardes) et combien on était souvent tenté d'importer encore une fois

la notion, sa chronologie, ses formes. Le rapport du moderne à l'ancien ou à la tradition ne peut être que singulier à une société, non sans que celle-ci soit mise en rapport avec ses environnements. Donnant des cours d'histoire économique et sociale tout autant que des cours d'histoire des idées, j'ai fini par faire une distinction à tout le moins utile entre modernisation (rapport à l'espace) et modernité (rapport au temps). Être moderne, c'est vouloir et chercher à être à la hauteur de son temps, à la hauteur des exigences du contemporain. La notion avait un intérêt particulier dans une société traditionnaliste où la modernité ne pouvait être qu'un combat. Je me suis expliqué sur la prégnance de l'histoire de l'art dans ma construction de la notion de modernité et de son application au changement social et culturel⁹.

Ma participation citoyenne au débat et au combat contemporains sur la laïcité au Québec vient directement de mes travaux sur Louis-Antoine Dessaulles, sur l'Institut canadien de Montréal et, au xx^e siècle, sur le Mouvement laïque de langue française de 1961. J'ai balisé l'histoire de la laïcité au Québec et voulu montrer l'attitude de tolérance d'un laïciste en faisant un petit bouquin à deux voix sur le sujet avec un père dominicain, Bruno Demers. À vrai dire, la rencontre de la question au xix^e siècle ne pouvait pas ne pas me mener à ses suites et à un positionnement civique. De ce point de vue, la laïcité est un sujet exemplaire de l'attention que j'ai accordée aux trajectoires de différentes idées. Trames et trajectoires participent d'un lexique de construction d'objets, de conceptualisation, de théorisation sectorielle.

Autre remise en question, la trajectoire intellectuelle et politique du grand chef politique de la première moitié du xix^e siècle québécois, Louis-Joseph Papineau. L'invitation de François Labonté, de Georges Aubin et de Renée Blanchet à me joindre au projet d'édition de la correspondance de Papineau m'a placé dans une position unique : lire

⁹ Yvan Lamonde, « Le passé comme printemps : François-Marc Gagnon et l'histoire des idées au Québec », 53^e journée scientifique de l'Association québécoise de l'étude de l'imprimé (AQÉI) en hommage à F.-M. Gagnon, 19 octobre 2018, à paraître.

systématiquement Papineau après avoir fait avec Claude Larin un choix éditorial de ses interventions publiques et comprendre tout en faisant comprendre le républicanisme de Papineau, son éloignement du britannisme constitutionnel et son rapprochement des Amériques.

Une « histoire sociale » des idées

On s'est interrogé avec raison sur la conception de l'histoire « sociale » qui présidait aux deux premiers tomes de mon histoire des idées¹⁰.

Les revues consacrées à l'histoire sociale ont certes eu une ligne et une cohérence éditoriales plus ou moins explicites, mais il y a eu depuis une quarantaine d'années quasi autant de définitions de l'histoire sociale que d'historiens qui l'ont pratiquée¹¹. L'utile caractérisation de l'histoire sociale en trois tendances d'Eric Hobsbawm a l'avantage d'intégrer tout autant des *pratiques* que des idées : les luttes sociales, les pratiques populaires et, plus largement, l'histoire sociale qui avance à l'ombre de l'histoire économique. Signe qu'en touchant le social, l'historien est invité à prendre en compte l'amont, le présent et l'aval d'une idée dans la mesure où l'idée s'est jouée et continue de se jouer, a agi et continue d'agir. Comme s'il ne pouvait pas ne pas y avoir d'action dans le social.

Au début des années 1970, au moment où, à l'Université Laval, j'ai commencé à concevoir cette histoire des idées, on passait de l'histoire économique (Albert Faucher, Fernand Ouellet, Yves Roby) à l'histoire sociale (Fernand Ouellet, Jean Hamelin). Celle-ci couvrait alors autant « le travail que le capital » et faisait de plus en plus de place aux conditions ouvrières, à l'organisation syndicale et aux rapports de classes, dans un contexte où circulait, dans le milieu de l'histoire, un marxisme plus ou moins larvé, qui faisait osciller le vocabulaire des étudiants entre « classes sociales » et « groupes

¹⁰ Je m'en suis un peu expliqué dans la préface à la traduction en anglais du premier tome. Je reprends ici quelques-uns des propos de cette préface.

¹¹ Pour un aperçu récent, eu égard à l'histoire sociale des idées politiques, voir Chloé Gaboriaux et Arnault Skornicki (dir.), *Vers une histoire sociale des idées politiques*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2017.

sociaux ». Le mot-clé était « bourgeoisie », déclinée en « bourgeoisie marchande » et en « bourgeoisie de professions libérales » ; il arrivait même, parfois, que le clergé soit présenté comme appartenant à sa façon à cette dernière variante de la bourgeoisie¹².

Dès lors, si elle voulait recevoir quelque lettre de créance historiographique, l'histoire culturelle (les formes et les institutions) et intellectuelle (les idées, les débats) naissante ne pouvait pas ne pas être sociale, ne pas être celle d'un groupe social ou de classes sociales. Entre autres fonctions, l'histoire du livre était conçue dans la perspective des conditions économiques et sociales de production, de diffusion et de consommation ou de réception de l'imprimé. L'histoire *culturelle* devait être sociale et l'histoire *intellectuelle* devait être inscrite dans l'histoire culturelle. La prise en compte du contexte socioéconomique garantissait l'intelligibilité de l'analyse des idées, des courants d'opinion, des débats publics. Il ne pouvait y avoir d'histoire culturelle que sociale. À tout le moins pour les XVIII^e et XIX^e siècles, il fallait de toute façon mener de front l'histoire intellectuelle et l'histoire culturelle tant la connaissance des deux histoires était lacunaire.

L'histoire des idées de qui ?

Vues rétrospectivement, les idées que je privilégiais ont été non pas la thermodynamique ou l'idée de nature dans la société canadienne-française, mais les idées civiques, les idées à l'œuvre, comme on dit des taxes à l'œuvre. Ces idées civiques concernaient certainement la politique, mais elles la dépassaient dans la mesure où elles avaient beaucoup plus de ramifications dans la société civile que dans le seul gotha politique. J'en prends aujourd'hui pour indice le fait que je me sois tant intéressé au libéralisme dans ses formes doctrinale et politique et que la trame démocratique ait été une préoccupation si constante.

¹² Fernand Ouellet, « La modernisation [1962-1984] de l'historiographie et l'émergence de l'histoire sociale », *Recherches sociographiques*, vol. 26, n° 1-2 (1985), p. 11-83.

Ces idées n'étaient pas raréfiées : elles se jouaient dans l'espace public, dans les débats et les polémiques, elles avaient émergé avec le parlementarisme, la presse, l'imprimé et la peinture. Et si elles étaient à l'œuvre, c'est que tôt ou tard elles rejoignaient le pouvoir.

Mon approche allait être sociale de deux façons : les idées (histoire intellectuelle) seraient inscrites dans un contexte socioéconomique (histoire culturelle) et seraient celles de la bourgeoisie de professions libérales (et religieuses). C'était le moment où Ouellet venait de montrer, pour la période 1760-1840, l'ascension des gens de professions libérales aux dépens d'un clergé en perte d'effectifs. En milieu canadien-français, la bourgeoisie de professions libérales et le clergé catholique personnifiaient les idées de groupes sociaux *en recherche de pouvoir*. De surcroît, ces deux groupes sociaux avaient le savoir, le pouvoir et l'avoir, ils s'exprimaient publiquement par l'écrit ou le discours et le sermon.

Une histoire sociale des idées aurait pu être l'histoire des « idées » de *tous* les groupes sociaux, autant des milieux dits populaires que de la bourgeoisie anglophone de professions libérales ou du commerce. Conscient que j'allais privilégier les libéraux et les cléricaux, j'ai délibérément ouvert des fenêtres sur d'autres groupes sur lesquels il était démesurément ambitieux de pouvoir travailler.

Avec deux étudiants, Lucia Ferretti et Daniel LeBlanc, j'ai prospecté cette notion de culture populaire en faisant un bilan historiographique sur *La culture ouvrière à Montréal (1880-1920)* (1982) et en plaidant « Pour une histoire de la culture de masse et des médias » dans la revue *Cultures* (1981) de l'UNESCO. J'ai tenu compte, dans mon histoire sociale des idées, des charivaris au moment des rébellions, des origines sociales des membres de l'Institut canadien de Montréal et des positions des milieux syndicaux sur des questions comme l'uniformité des manuels scolaires ou l'instruction obligatoire. Cet intérêt visait la culture populaire en milieu urbain, mais il y avait aussi une culture populaire du milieu rural et préindustriel. Je me suis convaincu de deux choses : qu'il fallait d'abord commencer à cerner et à comprendre la culture des gens de pouvoir avant de prétendre pouvoir préciser les différences entre la culture populaire

et la culture bourgeoise. Qu'ensuite, les formes d'expression sociale des milieux populaires – la culture orale (le conte, la légende, les proverbes), la culturelle matérielle (le vêtement, les artefacts produits sur les fermes), la culture gestuelle (travaux aux champs, en forêt, en mer, charivari, grèves) – commandaient une documentation et une méthode spécifiques dont la présence des Archives de folklore à l'Université Laval me rappelait quotidiennement tout autant la richesse que les exigences. J'avais même tendu la main à un ethnologue afin que nous travaillions en parallèle sur les deux formes sociales de culture. Il reste donc à faire une histoire de la culture populaire en milieu rural et en milieu urbain et de l'arrivée de la culture de masse au Québec fortement associée à l'industrialisation et aux médias, comme l'a fait Leonard B. Kuffert dans *A Great Duty: Canadian Responses to Modern Life and Mass Culture, 1939-1967* (2003). Connaissant les exigences d'une analyse de la culture populaire, je ne m'y suis pas aventuré; c'était une autre histoire.

À propos du libéralisme comme « projet » et comme « *general logic* »

Depuis la parution des actes d'un colloque tenu à l'Université McGill en 2006 autour d'un texte de Ian McKay et de l'ouvrage de Michel Ducharme, le libéralisme a gagné une visibilité historiographique inattendue¹³.

La référence initiale du texte de McKay à l'ouvrage de Fernande Roy est doublement révélatrice : la réflexion de celle-ci part d'une étude du libéralisme des « gens d'affaires » canadiens-français du dernier quart du XIX^e siècle et de cet ouvrage publié après un débat de presque deux décennies de travaux dans l'historiographie québécoise à propos du libéralisme et de l'ultramontanisme. On comprend que McKay parte de cet ouvrage : il lui permet d'introduire les deux

¹³ Jean-François Constant et Michel Ducharme, *Liberalism and Hegemony: Debating the Canadian Liberal Revolution*, Toronto, University of Toronto Press, 2009; Michel Ducharme, *Le concept de liberté au Canada à l'époque des révolutions atlantiques, 1776-1838*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2010.

composantes du libéralisme, économique et politique, la première requérant d'abord son attention, et il invite à choisir 1840 comme point de départ. Pour les historiens québécois, la question du libéralisme comme énoncé de principe et comme trame civique et politique n'est pas nouvelle, et ce rappel permet de pondérer l'importance accordée à la portée programmatique de ce texte, par ailleurs heureusement ambitieux dans son projet de mise en cohérence de la notion de libéralisme. Le débat avait d'autant plus de résonance que le premier tome de mon *Histoire sociale des idées au Québec (1760-1896)* suivait le libéralisme comme une des trames fondamentales de l'histoire intellectuelle du Québec des XVIII^e et XIX^e siècles.

La difficulté de définir ou de caractériser le libéralisme tient à deux raisons : la signification de cette « valeur » traverse toute l'expérience humaine, individuelle et collective et marque l'appartenance à une culture politique donnée, qui peut infléchir le sens, sinon le privilège accordé à l'une ou l'autre des dimensions du libéralisme. En effet, selon qu'on est familier avec John Locke ou John Stuart Mill ou avec les philosophes français des Lumières, on sera porté à privilégier le droit à la propriété, l'affirmation radicale de l'individu ou du citoyen, les grandes libertés (d'expression, de presse, d'association, de religion). C'est dire que la formation intellectuelle des « libéraux » au Canada importe singulièrement et qu'il est parfois difficile de trouver Locke et Mill dans les collèges classiques ou dans les universités du Québec avant 1960, donc de généraliser un même « projet libéral » au Canada.

Dans le cas du Québec, la périodisation de la trame libérale peut difficilement commencer en 1837 ou en 1840. De ce point de vue, mon étude me fait partager la position de Jerry Bannister¹⁴ selon lequel il est difficile de ne pas faire commencer l'histoire du libéralisme au Canada au XVIII^e siècle. Ce choix en comporte un autre : la prise

¹⁴ Jerry Bannister, « Canada as Counter-Revolution: The Loyalist Order Framework in Canadian History », dans Constant et Ducharme (dir.), *Liberalism and Hegemony*, p. 98-146.

en compte du libéralisme politique, tout autant que du libéralisme économique. C'est le choix fondamental que j'ai fait d'accorder une attention particulière dans mon étude au libéralisme conçu d'après son origine étymologique – la liberté, les libertés – et en raison de son poids en Europe et dans les Amériques alors. Sans perdre de vue que l'Angleterre a fait sa révolution un siècle avant les États-Unis et la France et que son Parlement comporte déjà une composante démocratique, force est de reconnaître que la guerre d'Indépendance des États-Unis (1776) et la Révolution française de 1789 donnent le branle au débat autour des droits du citoyen individuel, de la propriété et des grandes libertés. On comprend qu'avec l'ascension des gens de professions libérales au Bas-Canada après 1815, les idées libérales aient trouvé des promoteurs et des défenseurs.

Enfin, comme le suggère Bannister dans le collectif *Liberalism and Hegemony*, il y a, au Canada, au recto du « *liberal framework* » un verso de « *conservative framework* ». L'histoire comparée du Haut et du Bas-Canada avant et au temps des rébellions à laquelle je travaille fait clairement voir comment de part et d'autre de l'Outaouais le loyalisme, la loyauté, le libéralisme, le républicanisme et le réformisme vont de pair.

Parcourir le chemin

Ai-je formulé « la théorie de ma propre pratique » ? Refaisant le chemin parcouru, je comprends certes mon absence d'intérêt pour le spéculatif. J'ai voulu en histoire et en histoire des idées combler des lacunes. Peu de terrains avaient été défrichés au moment où je me lançais dans le projet. Le véritable défi théorique alors était de conceptualiser le domaine, de définir ce que pouvait être l'histoire culturelle, puis l'histoire intellectuelle *du Québec* sur deux siècles. Je suivais l'historiographie internationale de près et tout autant les quelques « théorisations » qui prenaient la forme soit de discours de la méthode du domaine (« histoire intellectuelle », « histoire des idées »), soit de propositions de notions (mentalités, sociabilité) plus

ou moins opératoires. On a tôt fait de voir combien les théorisations portent la marque d'un chercheur, d'un pays, d'un moment, d'une historiographie nationale. Il me semble que les théories ont été nombreuses, passagères, sinon éphémères¹⁵. Chacune est enrichissante, porteuse en certains de ses aspects, mais l'esprit critique commande de voir que l'importation trop enthousiaste peut avoir des relents de colonialisme intellectuel. L'exemple de l'histoire du livre et de l'imprimé au Canada me semble en être un bon exemple : nous avons fait notre miel des travaux de collègues et leur avons offert notre miel.

Dans le cas de l'histoire des idées, il était impossible d'achever les fenêtres sans avoir coulé les fondations et monté les murs. Il fallait faire les plans avec la connaissance des matériaux disponibles et adéquats. Le comparatisme méthodologique, la mise en contexte internationale de l'expérience québécoise, la conceptualisation du domaine, de trames et de trajectoires ont été mes tentatives d'universalisation possible de l'histoire québécoise des idées.

Je sais ce que peut avoir de paradoxal la définition de la méthode de Georges Dumézil, « le chemin une fois parcouru », mais un empirisme non réducteur demeurerait une bonne boussole scientifique dans un milieu souvent tenté par une théorie plus ou moins importée, plus ou moins lestée d'empirisme. Je me rappelle que Kant déclarait à ce propos : « Une intuition sans concept est aveugle, un concept sans intuition, vide ».

¹⁵ Marc Angenot, *L'histoire des idées : problématiques, objets, concepts, méthodes, enjeux, débats*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2014.

Comptes rendus

Ronald Rudin. *Kouchibouguac: Removal, Resistance, and Remembrance at a Canadian National Park*, Toronto, University of Toronto Press, 2016, 383 p.

Ce livre relate l'histoire de la création du parc national de Kouchibouguac, sur la côte est du Nouveau-Brunswick, entre 1969 et 1979. La longueur de ce processus tint à l'application, par Parcs Canada, d'une politique voulant que le territoire visé doive être vidé de toute habitation, voire de toute trace de vie humaine avant l'ouverture. La résistance acharnée suscitée par l'expropriation de 259 familles à Kouchibouguac – et un nombre similaire à Forillon, en Gaspésie, à la même époque – convainquit le gouvernement fédéral d'abandonner cette politique en 1979.

Comme la plupart des projets récents de Ronald Rudin, cette monographie se rattache à la pratique de « l'histoire publique », qui vise à présenter l'histoire d'une manière accessible, à arrimer l'histoire aux enjeux sociaux et à être à l'écoute des besoins et des attentes des communautés, sans pour autant y être subordonnée. On ne sera donc pas surpris outre mesure du fait que la monographie soit dédiée aux anciens résidents des sept villages qui ont été fermés pour permettre l'ouverture du parc ni du fait qu'un site Web ait été créé comme complément multimédia. Notons qu'à la différence du site créé pour son dernier ouvrage (*Remembering and Forgetting in Acadie: A Historian's Journey through Public Memory*, 2009), celui-ci, intitulé « Le retour des voix au parc national Kouchibouguac », est bilingue.

Rudin signe ici son deuxième livre portant sur un thème acadien ou, pour être plus précis, sur l'histoire des provinces maritimes. Car l'auteur le montre bien, c'est là l'une des thèses de l'ouvrage, si « Kouchibouguac » est une histoire « acadienne » dans la mémoire et la commémoration, la création mouvementée de ce parc national était, en réalité, plus complexe que cela.

L'ouvrage adopte une structure élégante en trois parties regroupant sept chapitres. Dans la première partie, *Removal*, on découvre tout d'abord la vie et les communautés de la région avant l'arrivée du parc national. Le portrait brossé ici, largement à l'aide de sources orales (30 entrevues), est celui de familles qui n'étaient certes pas riches, mais qui détenaient néanmoins tout ce qu'il leur fallait pour vivre, notamment grâce aux liens de solidarité familiaux et de voisinage, à l'économie informelle et à la cueillette et récolte de ressources naturelles (petits fruits, mollusques, poisson, bois, etc.).

L'auteur aborde ensuite la planification du parc dans les bureaucraties fédérale et provinciale, planification qui s'est faite, pendant les premières années, avec une superbe indifférence envers les personnes qui seraient appelées à céder leurs terres. Ici, l'auteur se base avant tout sur la quantité gargantuesque de documents d'archives générés par la création du parc (et par l'opposition qu'elle a suscitée), tant à Ottawa qu'à Fredericton. La gestion d'une question aussi délicate a été faite de manière si impersonnelle et dirigiste, selon l'auteur, en raison d'un courant de pensée bien ancré dans les bureaucraties de l'après-guerre, qu'il nomme « *high modernism* », concept qu'il emprunte au politologue James C. Scott. Selon cette vision du monde, les gouvernements devaient appliquer des techniques modernes afin de transformer la société de manière radicale au nom du bien commun. Dans le cas qui nous intéresse ici, c'est cette vision qui a convaincu les fonctionnaires que la population du territoire visé souffrait de « désintégration sociale » et d'une « culture de la pauvreté » et que, conséquemment, son déplacement lui serait en fait bénéfique. Des parallèles sont établis avec des projets similaires ailleurs au Canada, et de nombreuses citations extrêmement condescendantes de la part de fonctionnaires, portant sur les habitants de la région, nous convainquent facilement qu'en effet, le rapport de l'État à l'ingénierie sociale, et à la vie des citoyens, a fondamentalement changé depuis lors. Rudin insère, par ailleurs, de nombreux apports de l'histoire environnementale dans cette discussion sur les agissements de l'État, montrant que ce dernier était animé par une vision

romantique de ce que devait être une « contrée sauvage », qui méritait qu'on y déploie des efforts de conservation.

La deuxième section du livre, *Resistance*, relate les actes de résistance multiples et multiformes de la population, et ce, avant, pendant et après la création du parc. Le lecteur prend connaissance de deux grandes phases de cette résistance : une première, pacifique, largement jouée selon les règles de la bureaucratie, mais néanmoins obstinée, oppose la province du Nouveau-Brunswick à une multitude d'acteurs : résidents, propriétaires ne résidant pas sur leur terrain, pêcheurs, francophones, anglophones. Ces gens acceptent pour la plupart, quoique à regret, l'arrivée du parc, mais luttent pour une compensation plus équitable afin que soit reconnue, entre autres, la valeur de l'économie informelle, du travail domestique des femmes et des enfants et de l'accès aux ressources. Pendant cette phase, on verra un État provincial qui agit d'abord de manière unilatérale, puis qui met graduellement de l'eau dans son vin et en vient à gagner le respect des « expropriés », alors que le palier fédéral, lui, sera reconnu pour son intransigeance. Ce dernier aussi, pourtant, finira par devoir faire des concessions...

La deuxième phase de la résistance débute vers 1974 lorsque Jackie Vautour, qui était jusqu'alors simplement l'un des nombreux porte-voix bénévoles des familles désemparées, se transforme en « *Acadian Freedom Fighter* ». À ce point, les dossiers de la vaste majorité des expropriés ont été réglés, presque toujours avec une compensation largement supérieure à celle initialement prévue par la province. Mais « Jackie », comme il sera de plus en plus communément connu, a choisi de ne pas s'occuper de son propre dossier pendant les années 1968-1974. Sa terre, un lot attrayant en bordure de la rivière Kouchibouguac, est à présent l'une des seules qui n'est pas devenue propriété du gouvernement. La figure aidante et raisonnablement pragmatique des premières années se met alors à se présenter, ainsi que les autres expropriés, comme un « déporté » du xx^e siècle et à prôner la résistance judiciaire et aussi extralégale à l'existence même du parc. Agissant parfois avec une seule poignée de disciples, mais

épaulé par moments par des centaines d'anciens résidents, par un nombre impressionnant d'artistes et de militants néonationalistes acadiens et même par l'archevêque de Moncton, « Jackie » réussira à transformer un dossier complexe touchant une population pauvre, rurale et linguistiquement mixte en une question « nationale » acadienne, brûlante d'actualité. Ce faisant, il deviendra une légende vivante, un symbole de la nouvelle attitude acadienne de résistance et de fermeté, appelée à remplacer l'image pacifique et docile cultivée jusqu'au début des années 1960 par l'élite acadienne. Notons au passage que l'analyse de Rudin est bien campée dans l'historiographie acadienne, qu'il connaît manifestement très bien.

La troisième partie du livre, *Remembrance*, plonge résolument dans l'histoire culturelle et intellectuelle en retraçant les représentations qui ont été faites des événements par l'entremise d'œuvres artistiques (films documentaires, romans, poèmes, arts visuels) produites tant par des artistes professionnels, l'ONF et Zachary Richard, entre autres, que par des « expropriés » souhaitant faire sens de leur expérience. Rudin fait remarquer, à juste titre, le contraste étonnant entre le foisonnement artistique généré par Kouchibouguac et l'absence – oui, l'absence – d'études scientifiques sur le sujet, si l'on omet le rapport d'une commission gouvernementale de 1982. Livrée presque entièrement à la sphère artistique, la création du parc a pu nourrir l'imaginaire néonationaliste acadien et galvaniser la lutte des derniers résistants à l'expropriation ; tel était le ton de l'art inspiré par Kouchibouguac jusqu'à ce que le sujet s'essouffle, durant les années 1980. Finalement, au début du millénaire, une nouvelle génération d'artistes, incluant la poétesse Emma Haché et le dramaturge Marcel-Romain Thériault, ont réinvesti le sujet et se sont mis à explorer cette histoire de manière plus globale, en donnant la parole aux nombreux types d'acteurs qui avaient été éclipsés par la figure de Vautour au cours des décennies antérieures.

Il est évident que Rudin voit d'un bon œil une telle complexification de l'histoire de Kouchibouguac et qu'il conçoit sa monographie comme un pendant scientifique de cette nouvelle sensibilité.

Il confesse plusieurs fois sa volonté de raconter le vécu du plus grand nombre possible d'acteurs touchés par ces expropriations, sans se limiter à la poignée d'irréductibles qui ont récolté la part du lion de l'attention médiatique et artistique. Il complique la trame narrative des événements en y réinsérant toutes sortes de personnages, tels des animateurs sociaux du Conseil régional d'aménagement du Sud-Est, des petits fonctionnaires du bureau régional de l'Office national du film, des fonctionnaires surpris et même fragilisés par la résistance et, surtout, des représentants des 1200 personnes expropriées, incluant 15 % d'anglophones, qui ont tant bien que mal refondé leur vie en d'autres lieux, sur de nouvelles bases, sans pour autant oublier ou cesser de rassembler ponctuellement la communauté d'antan.

Malgré ce parti pris, Rudin réussit à garder un ton neutre en racontant l'histoire de ces gens, qu'il n'essaie pas de glorifier en lieu et place des activistes des années 1970. L'ouvrage souffre de quelques longueurs, surtout dans les chapitres consacrés aux agissements de la bureaucratie, et certains clous sont enfoncés une ou deux fois de trop, mais la lecture reste captivante, puisque l'auteur ne déballe pas tout d'un coup. Il sait nous faire attendre avant qu'on découvre si et comment Parcs Canada et l'État fédéral en sont venus à clore ce chapitre douloureux et à faire la paix avec « les expropriés ».

En tant qu'historien d'origine acadienne, je dois avouer, sur une note plus personnelle, qu'il est véritablement rafraîchissant de voir un historien « d'ailleurs » prendre au sérieux non seulement nos histoires contemporaines, mais aussi nos commentaires sur celles-ci, nos œuvres et nos représentations de ce passé. Rares sont ceux qui l'ont fait, qu'ils soient canadiens-anglais ou québécois. Rudin, cette figure quelque peu solitaire de l'historiographie québécoise, se distingue à présent comme l'un des historiens actifs ayant le plus contribué à l'historiographie acadienne et des Maritimes. J'espère, pour ma part, qu'on le reconnaîtra.

— Joel Belliveau
Université Laurentienne

**Paul-André Linteau, Yves Frenette et Françoise Lejeune.
*Transposer la France : l'immigration française au Canada
(1870-1914)*, Montréal, Éditions du Boréal, 416 p.**

Il ne faut pas poser un regard bien lointain dans le passé pour s'apercevoir que l'histoire de l'immigration et des communautés culturelles au Québec a connu un essor important depuis les dernières décennies. La production dans ce domaine d'études s'est longtemps résumée à quelques titres et, surtout, à leurs auteurs, qui portaient à bout de bras leur objet d'étude dans une discipline longtemps négligée et perçue comme un champ mineur de l'historiographie québécoise.

L'ouvrage, *Transposer la France*, nous rappelle que les études sur les courants migratoires, les politiques d'immigration et les communautés culturelles au Québec sont des thèmes maintenant bien enracinés dans l'historiographie et n'ont rien à envier aux autres champs d'études en histoire. Ainsi, cet ouvrage peut être salué pour son caractère novateur à plusieurs égards qui, même si ce n'était peut-être pas son intention première, propose un nouveau modèle de recherche en histoire de l'immigration et des communautés culturelles.

Tout d'abord, *Transposer la France* redessine le cadre d'analyse qui, plutôt que de le limiter à la province de Québec, l'étend à l'ensemble du pays. En effet, la plupart des historiens québécois choisissent d'examiner les questions d'immigration et de communautés culturelles dans le cadre territorial d'une juridiction provinciale. Un choix politique qui se défend, mais qui est peu pertinent pour comprendre le mouvement d'immigration transatlantique étudié par les auteurs de l'ouvrage. Ainsi, une recherche centrée uniquement sur le Québec ne rend pas compte de la diversité et de la complexité des phénomènes migratoires, qui obéissent à d'autres logiques que celles des frontières politiques et qui débordent largement la province pour s'étendre à l'échelle du pays et même du continent nord-américain. *Transposer la France* nous propose donc une étude qui, pour une rare fois, se penche sur l'immigration et l'enracinement

d'un groupe de migrants dans chacune des régions canadiennes. Ce faisant, l'ouvrage nous offre une perspective beaucoup plus globale qui permet la comparaison entre les différentes zones d'établissement des immigrants français au Canada, les formes que prennent leurs processus migratoires et la variété de leurs expériences d'intégration.

Le choix du sujet est intéressant aussi, car il n'a suscité jusqu'ici qu'un faible intérêt de la part des historiens. En raison de leur nombre modeste (à peine 50 000 immigrants venus au Canada entre 1870 et 1914) et de la langue qu'ils partagent avec les Canadiens français, les Français sont rarement perçus comme des immigrants dignes d'intérêt. On tient pour acquis qu'en raison de la proximité culturelle, ces immigrants se fonderont dans la population canadienne-française sans laisser de trace. Or, ce que les auteurs montrent, c'est que, sans nier l'existence de ce schéma, les immigrants français forment des communautés, tout particulièrement à Montréal et dans les Prairies, avec leurs institutions, leur réseau associatif et leur espace de sociabilité et cherchent parfois même à préserver une identité distincte des Canadiens français. De plus, dans les milieux isolés ou éloignés des zones de peuplement francophones, ils n'hésitent pas à s'intégrer à la majorité anglophone.

Cet ouvrage se veut d'abord et avant tout une synthèse, résultat d'un travail fructueux, échelonné sur quatre années, entre des chercheurs français et canadiens. Les effets bénéfiques de ce partenariat France-Canada sont évidents dans les deux premiers chapitres, où l'on présente une mise en contexte de l'immigration française au Canada et de ce phénomène migratoire vue de la France. Les auteurs s'inspirent d'une historiographie à la fois nord-américaine, européenne et canadienne, qui décloisonne le sujet et leur permet d'embrasser une perspective plus large et plus complexe qui puise dans une diversité de courants interprétatifs. Malheureusement, les auteurs n'ont pas jugé bon d'insérer dans leur ouvrage une bibliographie complète à la disposition des futurs chercheurs. Ils se contentent de citer leurs sources dans des notes en bas de page rendant la consultation des sources bibliographiques plus ardue et moins accessible.

Pour produire cette synthèse, les trois auteurs ont d'abord eu recours aux recensements fédéraux, qui brossent le portrait social de ces communautés françaises disséminées sur tout le territoire canadien. Ils s'appuient aussi sur un nombre important de sources secondaires écrites portant sur des individus, des groupes particuliers, des établissements et des institutions, qui complètent et enrichissent le portrait statistique des recensements fédéraux. Ainsi, l'ouvrage fourmille de trajectoires individuelles, qui prennent valeur d'exemple pour rendre compte de la diversité de l'expérience migrante. Enfin, les cartes et les tableaux sur la population née en France et résidant au Canada et dans chacune de ses provinces constituent un apport documentaire important qui permet de prendre la mesure de cette immigration française, tant sur le plan de la répartition géographique que du nombre.

À l'aide de ces différentes approches, les auteurs brossent un portrait à la fois géographique, statistique et social de l'immigration française et tentent de répondre à une question posée en filigrane. En effet, en se basant sur les sources disponibles, ils cherchent à établir l'empreinte laissée au Canada par les immigrants français. Leur analyse, qui se fonde sur la notion de transfert culturel plutôt que d'échange culturel, tente de reconstituer la contribution des Français dans le domaine notamment de la culture, de la presse et de l'éducation. Elle n'a cependant pas la profondeur ni la précision des portraits qu'ils ont brossés de la concentration géographique, de l'appartenance sociale, de l'endogamie/exogamie et des activités professionnelles des immigrants français. Les auteurs abordent souvent la contribution des Français sous la forme d'hypothèses, appuyées par des sources secondaires rappelant la nécessité de recherches ultérieures pour approfondir la question ou, encore, par des exemples de parcours individuels, en surabondance dans ce livre.

De plus, l'ouvrage, en dépit de ses indéniables qualités, nous renseigne peu sur l'identité des immigrants français, sauf dans une perspective sociale puisée dans les recensements fédéraux, sur leur culture, leurs mentalités et les débats politiques qui surviennent au sein de ces communautés migrantes nouvellement formées. La presse,

peu exploitée par les auteurs, aurait pu être une source privilégiée. Les journaux *La Patrie*, *Le Pays* et *Le Canada*, dirigés par des francophiles notoires comme Honoré Beaugrand, Godfroy Langlois et Raoul Dandurand, ainsi que le journal *La Liberté* au Manitoba, contiennent des renseignements fort intéressants, entre autres, sur la vie des expatriés français, les relations France-Québec et le développement des communautés françaises. Des sources à consulter pour les futurs chercheurs.

Il reste que *Transposer la France* constitue un ouvrage novateur, riche en nouvelles perspectives pour l'histoire de l'immigration et des communautés culturelles. L'un de ses apports les plus importants est qu'il présente, non seulement le Québec comme terre d'accueil – ce à quoi tout le monde se serait attendu –, mais aussi les autres zones de peuplement francophone. Ce faisant, les textes des auteurs nous rappellent que le Canada français a toujours constitué une réalité complexe, mais globale et que les migrations internationales ont joué un rôle dans le développement des populations francophones au pays, tantôt mineur (Ontario, Atlantique, Pacifique), tantôt important (Québec), voire essentiel (Prairies).

— Jean-Philippe Croteau
Département d'études françaises
Collège des cultures et des langues étrangères
Université du Sichuan

Jean-François Caron. *George Brown : la Confédération et la dualité nationale*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2017, coll. « Agora canadienne », 119 p.; Frédéric Boily. *John A. Macdonald : les ambiguïtés de la modération politique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2017, coll. « Agora canadienne », 142 p.

L'« Agora canadienne » est une nouvelle collection de biographies politiques publiées aux Presses de l'Université Laval. Dirigée par Jean-François Caron, qui signe d'ailleurs le premier ouvrage consacré

à George Brown, cette collection a pour objectif de rendre disponibles au grand public les idées politiques et les visions du bien commun de certaines des figures politiques ayant façonné la fédération canadienne depuis le début. Celle-ci compte déjà quatre titres. Pour l'instant, on remarque un penchant pour les figures politiques de la famille conservatrice, les trois autres titres de cette collection étant consacrés à John A. Macdonald, à Stephen Harper et à Lucien Bouchard.

Dans sa biographie, celui qui est professeur à l'Université Nazarbayev au Kazakhstan cherche à montrer l'importance qu'a pu avoir sur le devenir naissant du Canada le réformiste *clear grit* George Brown, une figure politique méconnue et largement éclipsée dans la mémoire politique par celle de Macdonald. Au cœur de sa démarche réside un effort pour réfuter une lecture dominante en histoire, selon laquelle la fondation de la fédération canadienne aurait été davantage motivée par des considérations pratiques et économiques que par des idéaux politiques forts, comme c'est le cas de la république états-unienne. L'engagement politique de Brown sert ici à appuyer cette thèse, car « l'analyse de la pensée de ce père fondateur qui avait une vision bien particulière du bien commun et de l'organisation de la société politique canadienne ne saurait être ignorée » (p. 7). Au cœur de l'action et de la pensée politique du politicien de Toronto, on retrouve une adhésion à l'idéal de liberté, entendue ici comme une « non-domination » (p. 8). Cet idéal aurait été au centre de sa lutte en faveur du fédéralisme dans les années précédant la Confédération, une lutte à l'issue de laquelle, comme nous le savons, c'est ce modèle qui a finalement réussi à s'imposer, au détriment du modèle unitaire prôné par celui qui deviendra le premier premier ministre du Dominion canadien en 1867.

La thèse est intéressante et mérite qu'on s'y attarde. Elle présente toutefois d'importantes faiblesses, tant dans son inspiration que dans sa démonstration. D'abord, l'idéal de liberté comme non-domination, qui aurait guidé l'engagement politique de Brown, apparaît hautement contestable. Caron soutient que le fondateur du quotidien *The Globe*

défendait la vision d'un « fédéralisme plurinational », qui « favorise le droit égal à ses peuples de s'autodéterminer librement de manière à garantir la protection et l'épanouissement de leur identité particulière » (p. 56), selon un principe de « non-domination politique et culturelle » (p. 56). Ce principe est celui que l'on retrouve, par exemple, « au fondement de la république étatsunienne » (p. 72). Cette lecture de Brown teintée de républicanisme apparaît peu convaincante pour deux raisons. D'abord, elle est anachronique, puisque la question de l'ouverture au pluralisme et l'idéal d'autodétermination des peuples sont des concepts contemporains. On a dû attendre jusqu'au milieu du xx^e siècle pour que le droit à l'autodétermination soit reconnu et qu'il devienne un idéal susceptible de guider l'engagement politique. L'application de ce principe de manière rétrospective pour donner un sens aux actions d'un politicien du xix^e siècle nous semble poser problème.

Ensuite, la démonstration que nous offre Caron de l'adhésion de Brown à cet idéal de liberté comme non-domination repose exclusivement sur sa défense des droits des Canadiens anglais du Canada-Ouest au sein des institutions politiques issues de l'Union de 1840. L'auteur montre combien Brown était convaincu que les « Haut-Canadiens étaient en situation de domination non seulement politique, mais aussi culturelle et identitaire » (p. 84) par rapport aux Canadiens français, qui « contrôlaient » les institutions politiques du Canada-Uni. Sa défense de l'idéal de liberté comme non-domination, témoignage de sa croyance dans le bien-fondé du pluralisme et du respect des peuples à s'autodéterminer, ne visait dans les faits que son peuple, les Haut-Canadiens, au détriment explicite des Canadiens français. À leur égard, Brown partageait d'ailleurs avec nombre de politiciens canadiens-anglais de l'époque un même jugement sévère et méprisant, alimenté par un regret que la Conquête n'ait pas réussi à « assimiler » ce peuple (p. 88). Au demeurant, est-il utile de rappeler que les institutions politiques en vigueur au Canada dans les années 1840, et au sein desquelles les Canadiens français auraient prétendument joui d'une position dominante, sont celles

qui leur ont été imposées de force par le pouvoir britannique à la suite de l'échec des rébellions des patriotes et du rapport Durham! Si les Canadiens français ont pu réussir à « tirer leurs épingles du jeu » dans ces institutions, cela ne saurait constituer un élément probant de leur position de domination *sur* le Canada anglais. Brown pouvait être convaincu de l'existence d'une telle domination et engager son action politique à la combattre, cela ne saurait toutefois, d'aucune façon, servir de preuve de son adhésion à un idéal de liberté entendue comme une non-domination ou, encore moins, de sa défense des principes de pluralisme et de droit des peuples à l'autodétermination, comme le soutient l'auteur. L'intuition selon laquelle la figure de Brown est négligée dans l'historiographie dominante et que son rôle au moment de la Confédération a jusqu'ici été sous-estimé est porteuse. Seulement, l'exposition qui est fournie pour développer cette intuition semble très peu convaincante.

Par ailleurs, l'organisation de l'ouvrage souffre d'un déséquilibre important dans le traitement du sujet. Il s'agit en réalité d'une courte biographie organisée en trois chapitres de taille à peu près égale, dont le tiers des pages seulement porte sur la personne de Brown. Le premier chapitre est consacré à une longue discussion sur l'historiographie afin d'invalidier la lecture dominante selon laquelle les Pères de la Confédération auraient explicitement souhaité l'adoption d'un régime centralisateur, plutôt que l'option fédérative qui fut finalement choisie. Le deuxième chapitre traite de la « domination politique et culturelle des Canadiens français » dans le jeu politique d'avant 1867. Cette lecture est certes utile pour appuyer la thèse de cet ouvrage, mais elle y occupe une place disproportionnée, en plus d'être menée sans aucune distance critique, comme nous l'avons souligné plus haut. Enfin, le troisième chapitre, soit 21 pages, est explicitement consacré à la figure de Brown, ce qui nous apparaît bien peu, dans un ouvrage qui est déjà modeste.

Enfin, on ne peut manquer d'exprimer des réserves quant au parti pris manifeste exprimé çà et là dans l'ouvrage par le biographe en faveur du modèle fédéral, notamment lorsqu'il affirme que « le développement

moderne du Québec dans la foulée de la Révolution tranquille n'aurait pas été possible sans les possibilités [*sic*] que la Confédération lui a conférées » (p. 27-28). Cette position politique en faveur du fédéralisme, aussi légitime soit-elle, nous apparaît néanmoins ici inutile et mal venue dans cet effort en vue de faire découvrir Brown.

Biographie de Macdonald

Frédéric Boily signe le deuxième titre de cette collection consacré à l'homme politique John A. Macdonald, dont le 200^e anniversaire de naissance a été souligné en 2015 par des célébrations qui n'ont pas obtenu le succès escompté au Canada et qui ont complètement été passées sous silence au Québec.

Professeur au campus Saint-Jean de l'Université de l'Alberta à Edmonton, Boily offre ici un « essai d'histoire intellectuelle qui examine différentes facettes de cette figure politique marquante pour comprendre les débuts de l'expérience politique canadienne » (p. 9). En cherchant à définir les principes politiques qui ont guidé l'homme fort de Kingston durant sa longue et fructueuse carrière, il dégage de celle-ci deux fils conducteurs :

Le premier [est] celui de la modération, un concept parfois oublié dans la théorie politique, alors même qu'il est bien présent dans le langage courant... Le second, plus convenu, est celui du conservatisme, une question qui a souvent été discutée dans la littérature et les travaux qui lui ont été consacrés, mais qui ne peut être oubliée lorsque vient le moment de le décrire. (p. 17)

Dans cette biographie, Boily, cherche à battre en brèche, un peu à la manière de Caron dans la biographie précédente, cette idée dominante selon laquelle les pères fondateurs du Canada étaient davantage guidés par la nécessité de trouver une solution à des enjeux politiques concrets que par des idéaux politiques forts. En ce sens, l'ouvrage montre que Macdonald n'était pas, comme on l'a souvent cru, « un homme politique de peu de visions » (p. 17). Au contraire, toute sa carrière politique a été traversée par les deux idéaux que sont

la modération et le conservatisme. Malheureusement, l'éclairage que Boily jette sur Macdonald est assez terne et convenu. L'objectif de contribuer à renouveler l'intérêt pour cette figure centrale de l'histoire canadienne, notamment chez le lectorat francophone, ne nous semble pas atteint.

Le principal problème tient au « principe d'interprétation » (p. 17), celui de la modération, dont Macdonald aurait fait montre durant sa carrière. En fait, ce principe apparaît peu éclairant dans la mesure où il est très mal défini. Il est ainsi utilisé pour nommer différents éléments manquants dans le long parcours politique de Macdonald, dont le véritable sens nous échappe puisqu'ils sont trop disparates. Ici on le présente comme un politicien qui possédait un grand sens pratique et qui se méfiait des « utopies » (p. 26). Là, l'homme fort de Kingston est présenté comme un homme politique capable de s'élever au-dessus de la partisanerie, lorsque la situation l'exigeait, afin de travailler avec ses adversaires politiques. Ailleurs, preuve supplémentaire de son caractère modéré, il est décrit comme un politicien habile à neutraliser des forces politiques concurrentes (p. 21). Tous ces exemples ne permettent pas de bien saisir le sens que l'auteur prête au concept de modération. S'il ne fait pas de doute que Macdonald ne saurait être rangé dans le camp des politiciens radicaux carburant aux utopies – mais n'est-ce pas là ce qui caractérise la très grande majorité des politiciens canadiens de l'époque? –, en quoi ce trait de modération permet-il de distinguer le chef conservateur des autres politiciens de son époque? En quoi Macdonald se distinguait-il par ce trait de caractère, par exemple, d'un George-Étienne Cartier ou d'un Thomas D'Arcy McGee? Le principe d'interprétation de la modération apparaît, en somme, bien peu éclairant pour donner un sens à la carrière politique de Macdonald.

Ensuite, l'adoption de cette grille conduit malheureusement l'auteur à forcer l'analyse lorsqu'il s'agit de rendre compte de certains épisodes de la longue vie politique de Macdonald. Ainsi, Boily s'efforce de montrer que « sur la question de son attachement à l'Empire, là aussi Macdonald exhibait un côté modéré » (p. 77). On sait pourtant

que Macdonald a exprimé tout au long de sa vie un vif attachement à l'Empire britannique, ce dont il ne s'est jamais caché, lequel lui a valu à l'époque des critiques de la part de ses adversaires politiques, notamment libéraux. On voit mal ici comment la catégorie de la modération nous aide à mieux saisir le sens de son patriotisme. De la même façon, le biographe cherche à montrer comment son adhésion au principe de l'État unitaire pour le Canada et son ralliement tardif au modèle fédéral constituent une preuve de modération politique (p. 70). Ce ralliement à la majorité ne doit-il pas simplement être vu comme un simple aveu de défaite de sa part ?

Par ailleurs, cette grille d'analyse force l'auteur à négliger certains événements de la carrière de Macdonald, en particulier, le rôle qu'il a joué lors de la pendaison de Louis Riel, événement marquant s'il en est, notamment du point de vue du Canada français. Évidemment, cet épisode ne saurait servir à appuyer la thèse de la modération. Boily le reconnaît, mais s'efforce d'atténuer l'importance de cette question dans l'ensemble du parcours politique de Macdonald. Or, si cet ouvrage veut faire découvrir au lectorat québécois un Macdonald jusqu'ici mal connu, il y a ici une maladresse puisque l'une des choses que l'on connaît le mieux sur lui au Québec est précisément son rôle dans l'affaire Riel. Dans le même sens, l'auteur a-t-il fait le choix de négliger dans sa présentation la position de Macdonald à l'égard des Autochtones ? Celle-ci n'avait rien de modéré, et ce, même si son attitude pouvait être largement partagée par la classe politique de cette époque, comme le souligne d'ailleurs l'auteur. D'autre part, ce dernier accorde peu d'importance dans son exposé à la question de la consommation « immodérée » d'alcool dont on accusait Macdonald, autre sujet qui s'impose naturellement aujourd'hui lorsqu'il est question de ce politicien. On peut comprendre le choix du biographe de s'attarder aux réalisations du chef conservateur plutôt qu'à ses défauts, mais force est de reconnaître que le principe interprétatif de modération n'est pas le mieux choisi lorsqu'il s'agit de décrire la personne de Macdonald.

Plus largement, cet ouvrage défend la thèse selon laquelle, contrairement à l'opinion reçue, la Confédération n'aurait pas été

adoptée en raison de simples intérêts politiques et économiques, mais aurait constitué un véritable projet politique, animé par des idées politiques fortes. La thèse est néanmoins peu solidement étayée. Le problème repose sur le fait que, comme le reconnaît l'auteur, la nature de la pensée de Macdonald « se laisse deviner plus qu'elle ne s'exprime formellement dans des ouvrages ou même dans des textes ou des discours. Il faut en quelque sorte savoir lire entre les lignes pour décoder ce que le premier de nos dirigeants politiques voulait dire » (p. 52). Aussi cette biographie, à défaut de pouvoir s'appuyer sur des écrits de Macdonald, se développe-t-elle autour de citations de politiciens, notamment de la famille conservatrice, qui expriment leur filiation avec Macdonald, tels un Diefenbaker, un Mulroney ou un Harper, de travaux d'historiens ou de discours de Macdonald. Or, ces sources nous apparaissent insuffisantes aux fins d'une biographie intellectuelle.

Pour conclure, en dépit de ces nombreuses et sévères réserves à l'égard des deux premiers titres de cette collection, nous aimerions néanmoins en saluer la pertinence. Le Québec ne possède pas de véritable tradition de biographie politique, comme on en trouve, par exemple, en France ou aux États-Unis. Cette petite collection constitue un projet pertinent et utile, qui devra, dans ses prochains titres, resserrer la structure de sorte à offrir, certes sous une forme synthétisée, des portraits plus justes et évocateurs, qui permettront au lecteur de mieux apprécier l'importance politique de certains acteurs clés de l'histoire canadienne.

— Danic Parenteau
Collège militaire royal de Saint-Jean

Manon Auger. *Les journaux intimes et personnels au Québec : poétique d'un genre littéraire incertain*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2017, 370 p.

La pratique diaristique, au même titre que les correspondances, les mémoires et autres carnets, constitue un point aveugle de l'histoire et de la critique littéraire : voilà la prémisse de Manon Auger dans *Les journaux intimes et personnels au Québec : poétique d'un genre littéraire incertain*. Dévalué autant par les écrivains que par la critique journalistique et universitaire, relégué au statut de genre mineur, d'exercice littéraire, voire taxé d'être un lieu propice à « l'enlèvement du sujet », pour reprendre l'expression de Nicole Brossard, le journal demeure en effet en grande partie impensé par le discours savant. C'est à ce manque de réflexion que désire pallier Auger dans cet ouvrage. En ce sens, son étude prolonge et étoffe celle de Pierre Hébert : publié en 1988, *Le Journal intime au Québec : structure, évolution, réception* constituait auparavant le seul travail d'envergure sur ce genre littéraire en contexte québécois.

Dans la première partie de son travail, Auger effectue une revue en profondeur des études qui ont été consacrées aux journaux intimes et personnels, autant au Québec qu'en France. À la suite de cette nomenclature, Auger propose une typologie menant à des méthodes de lecture qui permettraient de définir de façon fine ce qu'est un journal intime et personnel. L'approche d'Auger est résolument textualiste. D'emblée, elle distingue la pratique diaristique des journaux intimes et personnels. La première doit être nommée comme telle lorsque le journal demeure de l'ordre du manuscrit ; se basant sur les théories génétiques, celle de Jean-Marie Schaeffer en particulier, Auger propose que ce soit uniquement lorsque le journal est publié qu'il entre, par son appellation générique, dans la catégorie du journal. Si la pratique diaristique peut et doit être recadrée selon des barèmes sociohistoriques, l'étude générique du journal, elle, devrait être strictement limitée au contenu du texte. Cette perspective souhaite restreindre, ou même éradiquer la lorgnette biographique lorsqu'il

s'agit d'analyser les journaux, pour s'attarder plutôt à la littérarité du texte. Car littérarité et appartenance générique apparaissent, chez Auger, comme étant intimement liées : c'est parce qu'ils constituent un genre littéraire en soi que l'on peut dégager des journaux intimes et personnels une poétique singulière, différente de celle qui se retrouve, par exemple, dans les correspondances ou autres écritures de soi auxquelles ils sont régulièrement amalgamés. De plus, Auger estime que le fait que ces textes soient génériquement considérés comme des journaux nous renseignent sur ce qui est diffusé dans l'institution comme relevant du journal au moment de sa publication ; ce moment de publication peut évidemment, d'ailleurs, ne pas être du tout le même que celui de l'écriture du journal. Ainsi, on ne s'intéresse non pas, de manière empirique, à définir *ce qu'est un journal* : on procède plutôt à l'inverse, en interrogeant les textes afin de voir de quelle façon ils apportent un éclairage sur les différentes facettes du genre. Auger analyse, dans cette perspective, un corpus imposant, soit les textes rédigés depuis plus de deux siècles au Québec, de la fin du XVIII^e siècle jusqu'au début des années 2000.

Afin de dégager la littérarité propre aux diaristes, Auger propose de départager les « journaux intimes » et les « journaux personnels ». Les premiers seraient écrits afin de circonscrire une époque en particulier, où un rapport à un événement, un voyage, par exemple, agit « comme fil conducteur ». Les deuxièmes s'étendraient sur une période plus longue et ne seraient pas destinés à la publication. Dans une même veine, l'auteure fait la distinction entre les journaux « anthumes » et les journaux « posthumes ». Ces catégories permettent d'organiser et de réfléchir aux différentes mises en récit qui se constituent dans le journal, où le diariste agit à la fois comme l'auteur du texte et comme un personnage lorsqu'il s'y met en scène. En s'attardant aux façons dont l'auteur développe son *ethos*, Auger cherche également à déconstruire l'idée qu'un journal doit transmettre le réel de manière réaliste : chaque fois qu'il y a écriture, dit-elle, on remodèle la réalité grâce à la fiction. Le temps du journal devient ainsi non seulement celui du fil des jours, comme on l'a souvent observé, mais

aussi celui qui est délimité par le début et la fin du journal. Consignant des événements déjà passés selon un assemblage singulier, le ou la diariste les organise ainsi selon un angle narratif singulier.

Dans la deuxième partie de son ouvrage, « Un genre sans histoires? », en analysant rapidement plusieurs journaux intimes, de Henriette Dessaulles à Lionel Groulx, Auger explicite comment la figure du narrateur cherche, dans le journal intime et grâce à l'auto-réflexivité qu'il permet, à atteindre une forme d'idéal. Jeune fille brillante et réfléchie, Dessaulles, par exemple, se bat contre son destin d'épouse et de mère, qui, croit-elle, étouffera sa créativité; elle cesse en effet d'écrire son journal lorsqu'elle consent finalement à épouser l'homme qu'on lui destine. En ce sens, le journal de Dessaulles, comme ceux des autres diaristes qu'analyse Auger dans cette section, apparaît comme le lieu privilégié des récits de formation. La troisième partie du livre, « Un genre sans littérature? », s'attarde quant à elle au discours sur la littérature que l'on retrouve à l'intérieur même des journaux. Les diaristes développent un *ethos* souvent teinté d'un désir de marginalité face à l'institution littéraire : Jean-Louis Major, Françoise Hamel-Beaudoin et Jean-Pierre Guay, observe Auger, prennent volontairement, en tant que diaristes, leur distance par rapport aux pratiques établies, comme le roman ou la poésie. Alors que l'institution littéraire rejette parfois les journaux intimes et personnels, les diaristes réitèrent, par leur discours, cette position d'extériorité.

Écrite dans une langue à la fois savante et accessible, l'étude d'Auger se révèle une somme critique particulièrement bien construite, intéressante à suivre, autant pour un lecteur néophyte que pour un œil plus au fait des tendances actuelles dans le domaine. Auger prend position de manière affirmée face à différentes études théoriques et propose une grille d'analyse claire afin de mieux appréhender le genre du journal et sa poétique. Au fil de ce vaste panorama des tendances en poétique du journal intime et personnel, quelques questions subsistent : alors qu'Auger choisit de s'attarder aux journaux québécois, en recourant quelquefois à des exemples de journaux européens,

comme ceux d'André Gide ou de Virginia Woolf, aucune note ne porte sur la spécificité ou la singularité des journaux québécois. Si cette particularité n'existe pas aux yeux d'Auger, il aurait été pertinent de l'explicitier. Dans un même ordre d'idées, on ne retrouve nulle mention des journaux intimes en ligne, pratique pourtant très en vogue au Québec de la fin des années 1990 jusqu'à la première décennie des années 2000. Pensons, par exemple, à la plateforme « Terreur! Terreur ». Même si ces journaux n'appartiennent évidemment pas au même espace de diffusion que ceux issus de la pratique diaristique traditionnelle, ils constituent un lieu de discours qui a été peu, voire pas du tout investi par la critique savante. Alors qu'Auger dit s'attarder, dans son étude, à un genre marginal, boudé par l'institution littéraire, l'omission des pratiques en ligne dans le cadre de sa réflexion laisse à penser que les pratiques issues du numérique, lorsqu'elles relèvent de l'intime, sont considérées comme minoritaires au sein d'un genre déjà perçu comme minoritaire. Ces pratiques en ligne sont pourtant particulièrement fascinantes d'un point de vue théorique car elles appartiennent au domaine de l'intime, mais également au domaine public ; en effet, elles peuvent être lues par des internautes et n'ont pas besoin d'une publication papier pour atteindre le statut de genre, ce qui déplace et ouvre les réflexions d'Auger. Malgré ces quelques points aveugles, l'étude que propose Auger, grâce à sa rigueur et à sa profondeur, sera un incontournable pour quiconque s'intéressera dorénavant au journal intime en contexte québécois. En proposant une réflexion sur la poétique du genre et en multipliant les microlectures de journaux intimes québécois, elle montre comment ce genre doit être revalorisé et intégré au canon littéraire, au même titre que le théâtre, la poésie ou le roman.

— Chloé Savoie-Bernard

*Département des littératures de langue française
Université de Montréal*





RECHERCHES SOCIOGRAPHIQUES

*Revue pluridisciplinaire
exclusivement consacrée à l'étude
de la société québécoise et du Canada français*

Recherches sociographiques, Faculté des sciences sociales, Département de sociologie
1030, av. des Sciences-Humaines, bureau 3465, Université Laval, Québec QC G1V 0A6
Téléphone : 418-656-3544 • Télécopieur : 418-656-7390 • rechsoc@soc.ulaval.ca

Paiement en ligne : www.soc.ulaval.ca/recherchessociographiques/

DANS CHAQUE NUMÉRO

Des études empiriques inédites sur des sujets très variés
Des essais critiques pour stimuler les débats et la réflexion théorique
Des comptes rendus couvrant systématiquement l'essentiel des parutions récentes
Des approches pluridisciplinaires de l'histoire à l'économie,
en passant par la sociologie, la science politique et la littérature





ABONNEMENT À

mens

Revue d'histoire intellectuelle et culturelle

La revue *Mens* est vouée à l'étude de l'histoire intellectuelle et culturelle de l'Amérique française. Elle paraît sur une base semestrielle, les printemps et automne de chaque année. Pour s'abonner, veuillez remplir ce bon et l'envoyer avec votre chèque à l'adresse suivante :

**Revue Mens
CRCCF
Université d'Ottawa
65, rue Université, bur. 040
Ottawa (ON) K1N 6N5**

Nom, Prénom / Institution

Adresse

Ville

Province / État

Code postal

Courriel

Téléphone

Pour les abonnements à la version numérique, les institutions, les consortiums et les agences d'abonnements doivent communiquer avec Érudit :

Tél. : 514 343-6111, poste 5500

Courriel : client@erudit.org

Type d'abonnement

(Tarif + 5 % de TPS pour le Canada)

- ☐ Étudiant (23 + 1,15 = 24,15 \$)
- ☐ Étudiant – 2 ans (38 + 1,90 = 39,90 \$)
- ☐ Régulier (28 + 1,40 = 29,40 \$)
- ☐ Régulier – 2 ans (48 + 2,40 = 50,40 \$)
- ☐ Institution (38 + 1,90 = 39,90 \$)
- ☐ Soutien (50 \$ ou autre ____ \$)
- ☐ Régulier – étranger (46 \$ USD)
- ☐ Institution – étranger (51 \$ USD)

Paiement par chèque libellé à l'ordre de
Revue Mens

☐ Cochez pour obtenir un reçu

N° d'enregistrement TPS : R119278877









Achevé d'imprimer
en août deux mille dix-neuf, sur les presses
de l'imprimerie Gauvin, Gatineau, Québec