

Recherches sociographiques



L'imaginaire de la grande noirceur et de la révolution tranquille : fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec

Gérard Bouchard

Volume 46, numéro 3, septembre–décembre 2005

Le Canada français. Son temps, sa nature, son héritage

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/012471ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/012471ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (imprimé)

1705-6225 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bouchard, G. (2005). L'imaginaire de la grande noirceur et de la révolution tranquille : fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec. *Recherches sociographiques*, 46(3), 411–436. <https://doi.org/10.7202/012471ar>

Résumé de l'article

En s'appuyant sur des références comparatives, ce texte propose un examen critique de l'imaginaire de la Grande noirceur et de la Révolution tranquille. Il entend démontrer que la mémoire courante de ces deux périodes du passé québécois fait bon marché de nombreuses données empiriques. En ce sens, elle participe des jeux de mémoire et des fausses identités qui ont longtemps nourri la conscience collective canadienne-française et dont le Québec contemporain a en partie hérité. Pour ce qui est en particulier de la Grande Noirceur, les Québécois ne sont pas encore parvenus à se défaire d'une sorte de mémoire honteuse qui lui est associée. Dans la direction opposée, le texte se veut aussi une invitation à congédier les stéréotypes qui n'ont pas manqué de se greffer également à l'historiographie moderniste (dite parfois « révisionniste »). En somme, on sent de plus en plus le besoin d'un nouveau paradigme qui dépasserait les antagonismes actuels.

Dans une dernière partie, l'auteur se penche sur l'état présent de la mémoire et sur la rupture brutale que la Révolution tranquille est accusée d'avoir pratiquée dans le devenir culturel (et notamment religieux) du Québec.

RS

L'IMAGINAIRE DE LA GRANDE NOIRCEUR ET DE LA RÉVOLUTION TRANQUILLE : FICTIONS IDENTITAIRES ET JEUX DE MÉMOIRE AU QUÉBEC*

Gérard BOUCHARD

En s'appuyant sur des références comparatives, ce texte propose un examen critique de l'imaginaire de la Grande noirceur et de la Révolution tranquille. Il entend démontrer que la mémoire courante de ces deux périodes du passé québécois fait bon marché de nombreuses données empiriques. En ce sens, elle participe des jeux de mémoire et des fausses identités qui ont longtemps nourri la conscience collective canadienne-française et dont le Québec contemporain a en partie hérité. Pour ce qui est en particulier de la Grande Noirceur, les Québécois ne sont pas encore parvenus à se défaire d'une sorte de mémoire honteuse qui lui est associée. Dans la direction opposée, le texte se veut aussi une invitation à congédier les stéréotypes qui n'ont pas manqué de se greffer également à l'historiographie moderniste (dite parfois « révisionniste »). En somme, on sent de plus en plus le besoin d'un nouveau paradigme qui dépasserait les antagonismes actuels.

Dans une dernière partie, l'auteur se penche sur l'état présent de la mémoire et sur la rupture brutale que la Révolution tranquille est accusée d'avoir pratiquée dans le devenir culturel (et notamment religieux) du Québec.

* Je tiens à remercier mon collègue Pierre Nepveu, de l'Université de Montréal, pour ses utiles commentaires sur une version précédente de ce texte.

1. *La fin d'un imaginaire ?*

Je me permettrai de réitérer d'abord un constat sur lequel je reviens assez souvent parce que j'y vois l'un des paramètres les plus importants de la culture québécoise actuelle. Un survol rapide montre en effet que les grands mythes porteurs du Québec contemporain (nés pour la plupart avec la Révolution tranquille) sont soit en désuétude, soit en déclin, soit en cours de redéfinition. En désuétude, parce que pratiquement vidés de leur potentiel de mobilisation collective en vue de changements sociaux ou culturels : la modernité, la laïcité, le rattrapage collectif, le réveil national, la décolonisation, le socialisme, la « québécoisité » (ou l'éloge du « pays », de ses racines, de ses traits distinctifs). En déclin, un peu pour la même raison : le « Québec inc. », la participation (appelée autrefois cogestion), l'État entrepreneur, le développement régional, l'aménagement du territoire. En voie de redéfinition, parce que les valeurs qu'ils véhiculaient sont toujours bien vivantes, mais la conjoncture à laquelle ils s'articulaient s'est modifiée : la souveraineté, la société distincte, l'américanité, la francophonie, le féminisme, l'écologisme. Même des mythes plus récents comme ceux qui appellent à « l'ouverture sur le monde » ou font l'éloge de la diversité culturelle commencent à ressembler à des slogans un peu creux, parce qu'employés à toutes les sauces et usés prématurément par l'imprécision de leurs contenus.

Nous en serions donc au Québec à la fin d'un imaginaire collectif et, peut-être, à l'amorce d'un autre qui, cependant, ne se laisse pas nommer aisément. Je désigne par imaginaire collectif l'ensemble des repères symboliques qu'une société élabore pour s'inscrire dans le temps et dans l'espace, parmi les autres sociétés. Ces repères consistent dans les représentations que cette société se donne d'elle-même et des autres, dans les reconstitutions de son passé et les visions de son avenir (BOUCHARD, 2003a). Cette perspective ouvre sur un horizon pratique et théorique. Pratique, du fait que l'intellectuel se trouve en quelque sorte interpellé (au moins indirectement), soit pour dresser un constat précis de la conjoncture présente, soit pour œuvrer de quelque façon au remplacement ou à la relance d'un imaginaire qui se défait¹. Théorique, parce que ces deux opérations font appel à des connaissances fondamentales sur le mode de formation et de transformation des imaginaires.

Sans revenir sur des considérations déjà présentées ailleurs (BOUCHARD, 2003a, 2003b), je soulignerai seulement à quel point dans ce contexte, la réflexion sur le mythe, qui a été largement confinée jusqu'ici à l'ethnologie des sociétés dites primitives ou archaïques, est appelée à reprendre du service en se chargeant de

1. On évitera de durcir cet énoncé. Nous savons bien que la relance d'un imaginaire collectif ne se programme pas. Il ne s'agit pas non plus de mobiliser des disciplines ou des champs de réflexion et de création dont l'autonomie doit de toute évidence être préservée. Il est utile cependant de rappeler que, même à son insu ou contre sa volonté, l'intellectuel agit toujours sur l'imaginaire – ne serait-ce qu'en diffusant ses œuvres.

nouveaux enjeux. Le mythe, c'est-à-dire : une instauration durable de valeur et de sens (entretenant ou non un rapport avec le sacré) qui commande d'autres valeurs et d'autres sens, qui fixe des repères à l'identité et une direction à l'action collective, qui s'incarne, enfin, aussi bien dans des objets et des personnages que dans des événements et des récits. J'ajoute une donnée importante. Enraciné en partie dans la réalité et en partie dans la fiction, le mythe doit être évalué sous le rapport de l'efficacité symbolique autant que de la vérité intrinsèque. Sous cet éclairage, on a donc tort de le tenir pour une simple chimère ou une falsification ; il est plutôt l'affirmation plus ou moins opérante d'un jeu de représentations et on le trouve à l'œuvre dans toute culture, à toutes les périodes, sous les formes les plus diverses.

Si, comme on aime à le répéter, les mécanismes de la transmission culturelle sont en difficulté ou même en panne dans la majorité des cultures occidentales, l'attention doit logiquement se reporter du côté de l'invention ou de la réinvention, de l'instauration ou de la restauration. D'où la nécessité de revenir aux questions les plus élémentaires qui sont en même temps les plus complexes : Comment s'élaborent et s'accréditent une valeur, une croyance, une vision du monde, un système symbolique ? Quel sort y est réservé à la contradiction ? Comment repenser le rapport entre la raison et le mythe ? Dans quel matériau symbolique s'enracinent les comportements collectifs ? Ces grandes interrogations et perspectives² ne seront pas abordées ici directement ; elles composent toutefois l'arrière-plan de mon analyse qui prend pour objet la construction de quelques représentations collectives (identitaires, mémorielles) dans le Québec du XX^e siècle. Elles invitent aussi le chercheur à se montrer attentif aux stratégies et procédés discursifs, au sein desquels affleurent de surprenantes récurrences d'une période ou d'une culture à une autre, comme si une sorte de grammaire implicite y présidait.

Quelques précisions s'imposent à ce sujet. Ma démarche aborde le discours en tant qu'entreprise de persuasion qui propose des énoncés aussi cohérents que possible, dont elle affirme et démontre la vérité. À cette fin, le discours fait appel à divers types d'arguments qui relèvent de a) la positivité (les données empiriques, l'énoncé de faits vérifiables), b) la normativité (affirmation de valeurs fondamentales, supposées partagées), c) la logique (argumentation, formulation de corollaires, inférences), d) la critique (déconstruction, invalidation d'énoncés contraires ou concurrents). Mais il arrive que le discours soit confronté à des impasses, des contradictions, des apories qu'il va s'employer à surmonter ou à résorber par divers procédés. En voici quelques exemples tirés du passé des collectivités neuves. À leur naissance, ces collectivités ont éprouvé le besoin de se donner une mémoire longue ; mais comment y arriver à partir d'une histoire courte ? L'égalitarisme fait partie de la définition des identités nationales étatsunienne et brésilienne, mais ces deux

2. Elles sont au cœur du programme scientifique de la Chaire de recherche du Canada que je dirige depuis 2002 à l'Université du Québec à Chicoutimi.

sociétés sont remarquablement inégales ; comment réconcilier la représentation et la réalité ? De même, jusque dans les années 1950, la société québécoise a été présentée par les élites francophones comme profondément homogène, ceci en dépit de toutes les manifestations de diversité (régionales, sociales, culturelles ou ethniques). Je précise au passage que, dans mon esprit, la contradiction n'est pas nécessairement assimilable à une pathologie de la pensée ; tout dépend de la façon dont elle s'y insère. Elle peut y tenir un rôle positif de ressort, de tension dynamisante³, comme elle peut y exercer un effet d'inhibition, de blocage. Dans les deux cas, elle offre une voie d'accès privilégiée au cœur d'une structure de pensée.

Dans le discours (ou la pensée), la raison tente de surmonter les contradictions en faisant intervenir des mythes, en mettant en œuvre diverses stratégies. Certaines revêtent un caractère très formel et une portée universelle ; par exemple : instaurer la cohésion en supprimant l'un des deux termes de la comparaison ; ou mettre le contradictoire en tension, le harnacher au moyen d'un troisième terme. D'autres procédés sont plus contextualisés : emprunter l'historicité de la mère patrie pour se doter d'une mémoire longue ; faire valoir des origines communes ou des similitudes pour dissiper les « apparences » de diversité, etc. Ce sont là des procédés objectivés, où la raison ne se laisse pas prendre en défaut. Mais il arrive aussi qu'elle triche en ayant recours à des subterfuges, à des falsifications ; alors, elle omet, elle occulte, elle nie, elle réduit ou amplifie, elle invente ou déforme. Mais comment prouver le subterfuge ? Comment prendre en défaut la raison délinquante ? Ici, le discours visant à soumettre à la critique un autre discours semble se heurter à un obstacle de taille : qu'est-ce qui lui donne une autorité, une préséance qui ferait défaut à l'autre ? En d'autres mots, qu'est-ce qui fonde la légitimité de l'analyse critique du discours, en tant qu'elle constitue elle-même un discours ? Je crois que cette légitimité repose sur trois recours méthodologiques : a) la possibilité d'une analyse interne des constructions discursives axée sur la recherche d'incohérences (tautologies, faux corollaires et inférences, etc.), b) une confrontation avec les données empiriques les plus assurées, c) l'épreuve de la comparaison.

C'est cette démarche générale d'analyse⁴ que j'ai appliquée dans mon essai d'histoire comparée des cultures nationales du Nouveau Monde et dans mes deux études sur l'univers intellectuel d'un groupe de penseurs canadiens-français (BOUCHARD, 2000, 2003b, 2004). Je m'en inspire ici en prenant pour objet l'imaginaire de ce qu'il est convenu d'appeler la Grande Noirceur et, accessoirement, celui de la Révolution tranquille. J'aimerais tout particulièrement faire ressortir la part importante d'incohérence, de distorsion, d'arbitraire et d'artifice qui peut entrer dans la

3. Je ne parle pas ici des illogismes de premier degré qui peuvent s'infiltrer dans le cours de l'argumentation mais de fractures structurelles – par exemple, chez Marx, la thèse du déterminisme des modes de production et celle de l'action volontaire des masses.

4. Elle est présentée en détail dans BOUCHARD (2003a).

construction des perceptions de soi – au passé comme au présent – et qui n'en modèlent pas moins ensuite certains de nos choix et comportements. L'objectif principal est de montrer que cette représentation de la Grande Noirceur, reçue par plusieurs comme une évidence fermement établie, constitue bel et bien un mythe, c'est-à-dire une affirmation de sens qui relève en partie de l'empirique et en partie de la fiction et qui survit grâce à la fonction qu'elle remplit. J'entends critiquer ce mythe qui a exercé à l'origine un rôle dynamisant mais entraîne aujourd'hui des effets dépressifs, inhibiteurs.

2. *Le stéréotype de la grande noirceur*

Il y a quelque chose d'intrigant dans ce mythe dévalorisant que les Québécois se sont eux-mêmes érigé et qu'ils se sont ensuite employés à diffuser très largement. Malgré la controverse qui l'entoure, il s'avère apparemment impossible de prendre congé de ce stéréotype qui est maintenant bel et bien intégré à l'identité collective au chapitre de la mémoire. On peut s'en étonner pour deux raisons : les nombreux paradoxes et contradictions qu'il recèle, les démentis que lui infligent aussi bien les données empiriques que les enseignements de la comparaison.

Cela dit, il ne s'agit pas de remplacer un stéréotype par un autre ; je ne songe nullement à nier toute trace de « noirceur » dans cette période du passé québécois qui couvre, selon les auteurs, les années 1850-1960, 1900-1960, 1930-1960 ou encore 1940-1960 – ce flou chronologique étant déjà significatif en lui-même⁵. Je crois au contraire qu'elle contient un certain nombre d'éléments qu'on pourrait qualifier de troublants sur lesquels on a le devoir de revenir, mais que la mémoire leur a jusqu'ici ménagé un bien mauvais sort. En résumé, ma thèse est la suivante. On relève incontestablement durant la période considérée (quel que soit le découpage adopté) des traits de « Grande Noirceur » qui ont suscité deux réactions également exagérées, donnant naissance à deux stéréotypes. L'un a consisté à nier et l'autre à amplifier les traits en question. Une troisième position consisterait à les reconnaître pour ce qu'ils furent et à leur donner leur juste place dans la mémoire collective. Je prendrai ici pour objet le second stéréotype pour montrer que cette « Grande Noirceur » a sévi chez de nombreuses nations d'Occident sans nécessairement y inspirer de mémoire honteuse inhibitrice. D'où la question : pourquoi cette distorsion de l'identité et de la mémoire au Québec ?

5. Je dirai seulement, à ce sujet, que la période 1940-1960 me semble réductrice. Il n'y a pas que le duplessisme à mettre en cause ; les gouvernements libéraux qui l'ont précédé n'ont guère fait mieux, du point de vue de la moralité publique par exemple.

Contradictions et paradoxes

Pour ce qui est des contradictions, je signale d'abord que le mythe de la Grande Noirceur est porteur d'une invraisemblance structurelle : comment les nombreux traits structurels imputés à la société canadienne-française antérieure à 1960 (ruralisme, cléricisme à outrance, hégémonie du religieux, analphabétisme, xénophobie, refus du changement, État quasi féodal, fécondité naturelle, économie de type artisanal ou familial, mentalité de type préindustriel...), comment tous ces traits ont-ils donc pu s'effacer aussi miraculeusement en dix ou quinze ans ? Comment une période aussi courte a-t-elle pu accoucher d'un bouleversement d'une telle ampleur ? Pareille idée défie tout entendement, du point de vue tant historique que sociologique ou anthropologique⁶.

Une autre contradiction se greffe au stéréotype de la Grande Noirceur. La génération des baby-boomers, associée aux années triomphantes de la Révolution tranquille, est celle qui en aurait construit la mythologie, accentuant ainsi la coupure avec la période antérieure. Cette génération est du reste carrément accusée d'avoir saccagé les traditions canadiennes-françaises, notamment dans la sphère de la religion et de la mémoire (j'y reviendrai). Elle aurait en outre noirci à souhait l'ancienne société uniquement pour mieux s'arroger le mérite de la modernisation, pour se dédouaner d'un héritage jugé honteux et s'ériger en héros d'une nouvelle ère. En somme, un mythe aurait servi de tremplin à l'autre. Mais, dans ces conditions, comment expliquer le paradoxe de l'histoire moderniste (dite aussi, d'une manière peu complaisante, « révisionniste ») ? Ce courant historiographique, très étroitement identifié aux mêmes baby-boomers, a envahi pratiquement tout le terrain de la recherche et de l'enseignement depuis quelques décennies. Or, quelle thèse propose-t-il au sujet de la Grande Noirceur ? Exactement le contraire de ce qu'on attendrait logiquement. L'apport principal de cette génération d'historiens a justement consisté à contester le stéréotype, à en récuser les traits. On pourrait même dire qu'elle l'a fait parfois jusqu'à l'excès, en peignant une image d'Épinal des années 1900-1960 : de la modernité tous azimuts, du progrès, de l'urbanisation, de la diversité idéologique et ethnique, de l'irréligion, de l'individualisme, du libéralisme, de l'entrepreneuriat, de la scolarisation, de la contraception, de la tolérance, etc. Bref, dans ses extrémités, l'histoire moderniste a remplacé la Grande Noirceur par une sorte d'archétype de société libérale et progressiste. Autrement dit, elle s'est beaucoup moins employée à noircir qu'à blanchir.

En tout cela, une distinction fondamentale est sacrifiée. En réalité, ce sont surtout les artisans de la Révolution tranquille, ceux qui ont atteint l'âge adulte durant les années 1940, qui ont construit le mythe de la Grande Noirceur. Les baby-

6. L'invraisemblance frappe d'autant plus que nous ne disposons pas d'études en profondeur sur les modalités de construction du stéréotype (chronologie, sources, diffusion, contextes).

boomers, quant à eux, sont entrés en action seulement vers la fin des années 1960. Par ailleurs, on aura noté que je m'interdis ici de faire référence à des « générations », estimant que cette notion, tout comme les procès qu'elle sert à instruire en l'occurrence, est trompeuse. Elle gomme en effet l'importante diversité qui accompagne toute période historique, quelle que soit la façon dont on la découpe.

Un autre problème réside dans le schéma comparatif (ordinairement assez implicite) sur lequel on appuie souvent la thèse de la Grande Noirceur. Jusque dans les années 1990, les termes de la comparaison – lorsqu'on y avait recours ouvertement – étaient le plus souvent les provinces canadiennes (surtout l'Ontario), les États du Nord-Est américain et les pays scandinaves⁷. Or, quel que soit le trait pris en compte (indice de rendement, figure de modernité, développement culturel...), il était coutumier de a) choisir comme populations de référence celles qui étaient à l'avant-garde dans le domaine, ou b) leur prêter, souvent à tort, une performance idéale. Dans les deux cas, l'exercice faisait inévitablement mal paraître le Québec : la barre était placée si haute qu'il n'avait pas de chance de la franchir. On relève de nombreux exemples de ce phénomène dans la science historique, en relation avec des données comme la productivité agricole, la rationalité économique, l'entrepreneuriat, le niveau de la fécondité, les formes de la pratique syndicale, la structure de la famille, la place de la religion, et le reste.

Un cas, en particulier, illustre tous les autres. Les rapports du paysan canadien-français avec le marché, au XIX^e siècle surtout, ont donné lieu au stéréotype de l'exploitant indolent, irrationnel, prisonnier du modèle autarcique, résolument fidèle à une vieille tradition routinière. Ceci à l'inverse du paysan canadien-anglais et étatsunien qui, lui, faisait preuve de rationalité, d'agressivité, d'ouverture au changement et au progrès. Mais on ne se rendait pas compte qu'on donnait ici dans un autre stéréotype, celui que l'historiographie anglophone avait érigé de son côté à propos de son passé – en l'occurrence, un stéréotype triomphant, idéal, très loin de la réalité et, justement, durement contesté par de nombreux historiens, aux États-Unis notamment⁸.

Dans le cours de mes recherches ayant conduit à la publication de *Quelques arpents d'Amérique* (1996), j'ai voulu mettre à l'épreuve, à l'échelle régionale et dans un cadre comparatif, le modèle bien connu de la société canadienne-française sédentaire, communautariste, ennemie de la ville et du marché, dominée par le clergé et la religion, adepte de la fécondité naturelle, attachée à la petite ferme familiale auto-subsistante, réfractaire au changement. J'ai tenu également à tester le modèle inverse, celui de la société anglophone mobile, individualiste, rationnelle, progressiste,

7. Ils se sont élargis depuis, notamment en direction de l'Amérique latine, des nations sans État et, plus généralement, en direction de ce qu'on appelle couramment les petites nations.

8. Voir à ce propos BOUCHARD (1997, p. 30 et suiv.).

matérialiste, etc. À la lumière des données empiriques disponibles, aucun de ces deux modèles ne s'est vérifié ; j'ai plutôt trouvé deux stéréotypes assez loin de la réalité, entre lesquels s'entremêlaient d'une façon compliquée et selon des degrés variables des similitudes et des différences de contexte et de structure. Un résultat de ce genre attirait inévitablement l'attention sur les modes de construction des représentations collectives et leur rapport à la praxis.

Dans le stéréotype de la Grande Noirceur, il y a bien d'autres incohérences qui mériteraient attention ; j'en signale une dernière. À lire certains travaux d'histoire des idées ou certains journaux de l'époque (notamment *Le Devoir* et *L'Action catholique*), on croirait que la grande majorité des Canadiens français étaient fascistes durant les années 1930-1940. Et cependant, en 1940, c'est le Parti libéral de Godbout qui a été élu. De même, il est bien connu que les journaux d'orientation libérale (*La Presse*, par exemple) avaient un tirage de beaucoup supérieur aux médias conservateurs.

La Grande Noirceur à l'épreuve des données historiques

En l'absence de toute comparaison, l'analyse empirique de la société québécoise inflige de nombreux démentis à la thèse de la Grande Noirceur, ce qui devrait commander tout au moins de substantielles retouches. Je me contenterai de quelques exemples, en me concentrant encore une fois sur les données réfractaires – les autres sont bien connues, il n'est pas nécessaire d'y revenir.

La population du Québec a atteint une majorité urbaine dès la décennie 1911-1921, soit à peu près en même temps que la majorité des populations occidentales. La contraception y a été largement introduite à partir de la décennie 1860, ce qui, là encore, reproduit une périodisation courante. Dans les deux cas cependant, le fait a été éclipsé : dans le premier cas par la survivance d'un discours ruraliste (COURVILLE, 1993), dans le second par la mythologie de la revanche des berceaux (BOUCHARD et LALOU, 1993). En ce qui concerne la supposée autarcie de l'économie paysanne, il suffit de rappeler qu'à partir de la fin du XIX^e siècle, pratiquement toute l'agriculture québécoise s'est convertie à l'industrie laitière, exportant la plus grande partie de sa production (beurre, fromage) sur le marché britannique. Par ailleurs, et à l'encontre d'une vision longtemps prédominante, il est utile de rappeler qu'une forme singulière de capitalisme, appuyée notamment sur le capital foncier et l'idée coopérative mais aussi sur la finance, s'est manifestée chez les francophones dès le début du XX^e siècle⁹. Le pouvoir du clergé, considérable, a cependant été surévalué, comme on le voit par la diversification des lieux de pouvoirs liée à l'essor du capitalisme et du syndicalisme. De même, des comportements et des mentalités urbaines sont apparus partout où un seuil critique de

9. Voir, par exemple, ROUSSEAU (2003), LINTEAU, DUROCHER, ROBERT (1979, chap. 18-24).

densité démographique était atteint. Les tendances xénophobes, réputées ataviques, ont très rarement donné lieu à des actes violents. Et l'eugénisme a été pratiquement absent de l'enseignement universitaire ou autre.

Il importe aussi de signaler un important phénomène qui retient trop peu l'attention, à savoir que de nombreux changements imputés à la Révolution tranquille sont en réalité survenus bien avant. C'est le cas du relèvement spectaculaire dans la sphère de la santé, le grand redressement de l'espérance de vie (en tenant compte également de la mortalité infantile) ayant été opéré pour la plus grande partie entre les années 1920 et 1960. Il en est ainsi du rééquilibrage de la structure des emplois, au sein de laquelle les Canadiens français étaient sur-représentés parmi les travailleurs manuels non spécialisés et sous-rémunérés¹⁰. La laïcisation dans la société montréalaise était également avancée dans les années 1920-1930 et suscitait déjà une grande inquiétude parmi le clergé, tout comme la libéralisation des mœurs, imprégnées de culture étatsunienne. Il faut évoquer aussi le vote des femmes (1940), la loi de l'instruction obligatoire, jusqu'à 14 ans (1943), les avancées importantes du mouvement coopératif à partir des années 1930, la hausse progressive de l'alphabétisation tout au long de la période (acception longue ou restreinte), la grande révolution agricole amorcée après la Crise de 1929-1935.

Ce sont là des données lourdes. Elles aident à comprendre, par exemple, des réflexions de Jean-Charles Harvey qui, dès 1962 (dans *Pourquoi je suis antiséparatiste*), parlait des changements spectaculaires, d'un véritable déblocage effectués au Québec par les deux ou trois générations précédentes. On n'a pourtant pas affaire ici à un observateur suspect de complaisance envers la société canadienne-française – Harvey en a été l'un des critiques les plus sévères jusqu'à sa mort en 1967. Selon lui pourtant, dès le début de la décennie 1960, les Québécois avaient déjà brisé leurs chaînes, détruit des tabous, supprimé l'analphabétisme, rattrapé « l'époque contemporaine », haussé l'institution universitaire à « un rang honorable dans l'Amérique », substitué « la revanche des cerveaux à la revanche des berceaux »... (notamment : p. 12-13, 112, 116-119).

On voudrait aller plus loin, mais il faudrait disposer, dans la longue durée, d'importants corpus de données empiriques à l'échelle du Québec, par exemple sur l'évolution des revenus, ou sur l'essor de la scolarisation, de l'assurance-vie, des échanges postaux, etc.¹¹.

Des aperçus à l'échelle régionale montrent aussi que le calendrier des changements associés à la Révolution tranquille est trompeur. Pour le Saguenay,

10. On peut se reporter sur ce sujet à divers tableaux dans l'ouvrage de PORTER (1970).

11. Quelques travaux fournissent toutefois d'utiles repères, par exemple : LINTEAU *et al.* (1979, 1986), SIMARD (1999). Voir aussi les références bibliographiques que je donne dans BOUCHARD (2004, p. 252-255).

notamment, j'ai pu démontrer avec une grande précision que l'indice de croissance des vocations religieuses s'est inversé dès 1931, donc bien avant la Révolution tranquille. Des croyances religieuses anciennes et tenaces se sont également relâchées avec la décennie 1940, etc. (BOUCHARD, 1996, par exemple : p. 474-475). Ceci n'invite pas à voir des signes d'obscurantisme dans la vigueur des vocations et croyances religieuses ; simplement, leur fléchissement annonce un mouvement de laïcisation plus hâtif que l'on croit. D'autres indices de modernisation se sont mis à la hausse dès le début du XX^e siècle et même à la fin du XIX^e (baisse de la fréquence des mariages consanguins, hausse de l'exogamie...).

Les enseignements de la comparaison

L'enquête comparative, même si dans l'ensemble elle a été assez peu pratiquée par les historiens québécois avant les années 1990, fournit tout de même quelques éclairages utiles. Je me limiterai, encore une fois, à de brèves indications. S'agissant d'abord du respect des libertés et des droits de la personne, on entend beaucoup parler de la loi du Cadenas, qui certes était une initiative bien mal inspirée du gouvernement Duplessis et qui mérite assurément sa mauvaise réputation. Mais, sur cette base, a-t-on raison de jeter l'anathème sur toute une époque, toute une société ? En réalité, le dossier de la transgression des droits de la personne au Québec paraît plutôt mince en regard de ce qui se passait parallèlement au Canada anglais dans les politiques discriminatoires de l'immigration, dans les comportements antisémites, dans le racisme anti-asiatique et dans bien d'autres circonstances. Qui se souvient, par exemple, des réticences d'Ottawa à endosser la Déclaration des Droits de l'Homme de l'ONU en 1948 ?

La comparaison du côté des États-Unis n'est pas moins éclairante, avec les mouvements nativistes, les violences faites aux Noirs, le maccarthysme et toutes les autres dérives associées à la guerre froide et à l'impérialisme. Pour ce qui est de l'Europe, comment oublier les horreurs des fascismes et des totalitarismes, les formes les plus virulentes d'antisémitisme, les dernières guerres coloniales (celles conduites par la France, notamment), les tortures, et le reste ? Enfin, faut-il se tourner vers l'Amérique latine, où abondaient les violences, les dictatures sanglantes, la discrimination anti-autochtone, le racisme anti-Noirs, les actes génocides ?

Le ruralisme ? Ce fut, entre le XVIII^e et le milieu du XX^e siècle l'un des thèmes fondateurs de l'imaginaire étatsunien, qu'il s'agisse de la figure du propriétaire-exploitant de Jefferson ou de la mythologie agrarienne dans le roman (le fameux « garden »), laquelle a pris racine dans les écrits de De Crèvecoeur au XVIII^e siècle et s'est maintenue bien vivante jusqu'à l'époque récente. Il en est ainsi de la thématique omniprésente et triomphante de la brousse et du *bushman* en Australie, du *gaucho* et de la pampa en Amérique du Sud, de l'Éden et du pastoralisme en Nouvelle-Zélande. Pourquoi, dans un contexte analogue, le Québécois d'aujourd'hui

est-il gêné par les expressions de ruralisme dans la pensée canadienne-française des années 1850-1950 ? Pourquoi tourne-t-il volontiers en dérision le thème et les figures de la colonisation ? Comment se fait-il, enfin, que nous ayons construit et perpétué ici la symbolique prédominante du colon plié, victime, humilié, résigné à un petit destin, alors que prévalait ailleurs – y compris dans des sociétés aussi dominées, aussi malmenées que le Québec – une mythologie bruyante du colon intrépide, frondeur, rebelle, conquérant¹² ?

Le regard comparatif, en plus de provoquer ces remises en question, amène à constater que, un peu par mépris, nous avons finalement assez mal étudié le discours de la colonisation et de la ruralité. Une analyse comparée approfondie ferait peut-être découvrir des contenus symboliques, des sensibilités, des accents, des complexités que nous nous sommes empêchés d'y déceler jusqu'ici. Je crois qu'il y a là tout un chantier à reprendre – par exemple sur le modèle de MARX (1964) aux États-Unis, qui a montré la fonction purificatrice et libératrice du mythe pastoral dans une société de plus en plus vouée à l'industrialisation. Par ailleurs, comment expliquer que, dans des contextes présentant de si nombreuses similitudes (éloignement, territoires neufs, dépendance métropolitaine, faible densité démographique, prédominance de la petite propriété foncière, régime de fécondité naturelle, système de reproduction familiale...), des imaginaires si différents aient pris forme ici et là ?

La censure ? Bien sûr, elle a été pratiquée au Québec ; il reste même beaucoup à apprendre sur le sujet, notamment à l'échelle des régions. Qui se rappelle que Samuel Beckett, au début des années 1960 à Londres, n'arrivait pas à faire jouer ses pièces de théâtre, frappées d'interdiction par le Lord Chamberlain ? Et la presse française qui, au XIX^e siècle, était bâillonnée par la censure ? Ou la radio-télévision qui, jusque dans les années 1970, y était constituée en monopole d'État que les gouvernements utilisaient comme instrument de propagande en contrôlant soigneusement les orientations, en filtrant les journalistes et les intellectuels ayant accès aux micros¹³ ? Et les États-Unis qui, tout comme l'Australie, dans les années 1950 et 1960, maintenaient l'index sur de nombreux romans étrangers dont plusieurs sont devenus de grands classiques ?

12. Ces traits ne sont toutefois pas absents de notre littérature où ils apparaissent dès le XIX^e siècle (pensons au coureur des bois), mais à titre marginal, presque subversif, surtout après 1860.

13. Les chansons engagées de Jean Ferrat, pour ne prendre qu'un exemple anodin, y étaient interdites et le chanteur lui-même fut un jour expulsé d'un plateau de télévision durant une émission – c'était l'époque du direct – où il avait été introduit par erreur... Exemples moins anodins : les philosophes de gauche étaient bannis des studios, ainsi que leurs sympathisants (gens de théâtre, artistes de variété, poètes, romanciers). Cet ostracisme a touché longtemps des personnalités comme Simone Signoret, Jacques Prévert, Roger Blin, Danièle Delorme et combien d'autres.

Le thème le plus sensible, peut-être, concerne la religion qui aurait tenu une place si envahissante dans la culture québécoise qu'elle en aurait pris figure d'exception en Occident. À nouveau, une grande partie de la conscience collective a trouvé dans ce trait une sorte d'opprobre, une autre matière à autoflagellation. Mais quelle est donc la norme en ce domaine et quel pays en serait le dépositaire ? Est-ce la France qui, même durant la Révolution, en pleine exaltation républicaine, a fondé la Religion de la raison ? Ou bien l'Angleterre et les autres pays de l'Empire qui ont poursuivi jusqu'au cœur du XX^e siècle le rêve de la grande Église unifiée ? Et du même Empire, n'a-t-on pas fait récemment la démonstration que le protestantisme a constitué rien de moins que son ossature symbolique (COLLEY, 1992) ? Si on tourne le regard vers les États-Unis, on aperçoit une nation carrément fondée sur une idée religieuse – comme l'a observé Alexis de Tocqueville – et qui représente aujourd'hui en Occident l'une des seules sociétés dites modernes qui ne se soient pas vraiment sécularisées, en ce sens que l'État y mêle régulièrement Dieu à ses affaires et l'idée du peuple élu reste bien vivante dans le discours national. Quant aux populations de l'Amérique latine, elles se sont toutes massivement servies de la religion comme d'un creuset pour fondre (ou dissimuler ?) les clivages ethniques et asseoir la solidarité nationale. Et cependant, dans tous ces pays, où trouverait-on, sur ce terrain, la trace d'une conscience honteuse ? Enfin, on se moque assez méchamment au Québec, en se battant la coulpe encore une fois, du jansénisme qui a longtemps envahi nos institutions d'enseignement et une grande partie de l'espace public ; mais n'y a-t-il rien à dire du puritanisme protestant qui a sévi tout aussi fortement dans toute l'Amérique anglophone et dans plusieurs populations d'Europe ?

Dans le même esprit, bien d'autres directions se proposent, que j'évoque rapidement. Ainsi, les Québécois sont souvent accusés d'avoir découvert tardivement la démocratie, dont ils auraient difficilement assimilé l'esprit, à laquelle ils se seraient même montrés réfractaires. En regard, les Américains se vantent d'avoir inventé dans leur expérience de peuplement le vrai sens de l'égalité et de la démocratie, à l'échelle des familles et des communautés locales. Je rappelle que les Québécois ont vécu la même expérience sur leurs fronts pionniers et, selon des travaux préliminaires que j'ai amorcés, la démocratie locale y a été pratiquée avec la même intensité, la même vigueur. Pourquoi ce matériau n'a-t-il donc pas trouvé place dans l'imaginaire collectif, au rang des acquis, des conquêtes à commémorer et à célébrer ? Et pourquoi l'immense intérêt, la passion même, que les Canadiens français ont toujours portée à la vie politique (débats parlementaires, campagnes électorales, jeux des partis...), a-t-elle été si souvent raillée, dénoncée comme une tare, comme un goût malsain (pensons à Arthur Buies, Edmond de Nevers, Lionel Groulx, Édouard Montpetit et bien d'autres) ? Encore là : comportements semblables, représentations opposées.

La très grande importance que les francophones auraient accordée aux valeurs spirituelles est un autre trait du stéréotype singulier de la Grande Noirceur, il faut

penser ici à de puissantes idéologies canadiennes-anglaises qui, à la même époque, cherchaient à contrer les méfaits de la civilisation moderne (LACOMBE, 2002), aux orientations des imaginaires nationaux latino-américains en butte au matérialisme étatsunien, et aux États-Unis eux-mêmes, cette nation qui se prétend justement fondée sur un idéal spirituel. C'est oublier aussi, si on me permet de prendre des exemples à gauche et à droite, l'un des motifs principaux qui ont poussé la France à prendre pied en Amérique latine au milieu du XIX^e siècle (contrer l'expansion du matérialisme anglo-saxon dans les Amériques), tout comme le discours qui a accompagné et soutenu l'Empire britannique jusque dans les premières décennies du XX^e siècle.

En plus de ce qui précède, il faut aussi mentionner l'eugénisme, dont les programmes d'enseignement dans le Québec francophone, comme je le signalais, ont été pratiquement exempts ; j'ajoute : contrairement à ce qui s'est passé aux États-Unis et au Canada anglais – ce qui inclut l'Université McGill qui, dans les années 1920-1940, a accueilli d'importants théoriciens européens du racisme. En rapport avec la mémoire encore, la crise de la conscription de 1917-1918 au Québec a laissé un grand malaise dans la conscience collective : le souvenir de ces jeunes Canadiens français qui auraient déserté le combat de la liberté menacée continue de gêner, au point d'effacer la mémoire de ceux, nombreux, qui s'y sont engagés. Sur ce point, il est utile d'évoquer le cas de l'Australie où le peuple a signifié dans deux référendums son refus de participer à la guerre, avant de s'y résoudre finalement. Le pays en a retenu non pas la honte de ces deux refus mais les épisodes supposément glorieux de sa participation (en particulier la terrible débandade de Gallipoli), bruyamment célébrés encore aujourd'hui dans l'extraordinaire déploiement architectural et muséal de Canberra.

Je reviens, au terme de ce survol, sur la fécondité. Il importe, ici comme ailleurs, de comparer ce qui est comparable. Toutes les collectivités neuves ont adopté, à leur début, des comportements similaires sous le rapport de la reproduction démographique. Par ailleurs, il est exact que ce qu'on appelle la révolution contraceptive a touché le Québec après la France, la Suisse, les États-Unis et le Canada anglophone, qui se sont montrés très précoces à cet égard, exceptionnels même. En réalité, le Québec a reproduit le modèle de plusieurs États américains et de la majorité des populations européennes ; il en a aussi précédé de nombreuses autres (comme l'Espagne, le Portugal, l'Italie, l'Irlande, la Suède, la Finlande, la Bulgarie, etc.). À nouveau, pour quelle raison sommes-nous encore aujourd'hui aux prises avec le stéréotype peu bienveillant de la famille nombreuse et de la revanche des berceaux ?

On pourrait étendre cet exercice comparatif à bien d'autres traits prétendument spécifiques aux Canadiens français, comme la force des liens familiaux et des solidarités communautaires, le sentiment très vif de la fragilité de la nation et

l'inquiétude constante de la survivance, ou le souci de démontrer en toutes choses son caractère distinctif. On y verrait les mêmes similitudes, les mêmes distorsions.

En fait, dans tout ce qui précède, ce qui ressort comme vraiment spécifique au Québec, ce n'est pas le caractère accablant de l'héritage, c'est plutôt la manière dont il a été apprêté pour construire et perpétuer une mémoire honteuse, obsédante, source d'inhibition, de crispation, alors que de nombreuses autres nations, confrontées à un passé semblable sinon bien plus accablant, se sont épargné ce genre de traumatisme. En d'autres mots, on relève des traces abondantes de grande noirceur un peu partout, mais sans mémoire honteuse exacerbée. C'est peut-être là le signe le plus manifeste d'une petite nation qui reste tourmentée, diminuée par son passé colonial¹⁴.

Mais c'est contre cela aussi, il importe de le souligner, que les acteurs et les militants des années 1940-1960 ont voulu réagir. Et c'est l'un des ressorts, le plus puissant peut-être, de la démarche qui les a conduits à élaborer la représentation de la Grande Noirceur : ils voulaient répudier à jamais une ère d'intimidation, de soumission et d'impuissance¹⁵. Il est bon de s'en rappeler, au moment d'instruire leur procès. Je crois aussi qu'ils ont voulu réagir à une accusation très présente dans la pensée canadienne-française à la fin du XIX^e siècle et durant la première moitié du XX^e, à savoir que les Canadiens français étaient d'indignes héritiers des fondateurs de la Nouvelle-France, ces géants qui n'avaient pas craint de rêver à l'échelle de l'Amérique – on pense ici tout particulièrement à des intellectuels comme De Nevers, Groulx, Jean-Charles Harvey. L'accusation se doublait d'un appel pressant à la re-conquête, autre thème qui envahissait la pensée de l'époque. Le stéréotype négatif qui en a résulté est en quelque sorte le prix à payer pour cette volonté d'émancipation, de redressement collectif. À l'inverse, il n'est pas plus réjouissant de constater que, désormais, les tentatives légitimes réalisées pour corriger ces distorsions de la mémoire et de l'identité francophones soient disqualifiées quasiment *a priori*, sous prétexte qu'elles se rendraient coupables de « révisionnisme ».

À l'opposé, on doit considérer d'un œil tout aussi critique les démarches tendant à démontrer qu'il n'y eut tout simplement pas de Grande Noirceur au Québec. Ces efforts-là ne me paraissent pas mieux inspirés que les autres visant à l'amplifier. Pourquoi faudrait-il exiger que le Canada français ait un passé sans tache, plus blanc que les autres ? On éprouve vivement ici le besoin d'une perspec-

14. À ce propos, on pourrait parler d'une constante dans l'histoire intellectuelle du Canada français : le besoin de restaurer sans cesse la mémoire, de réhabiliter l'image de l'ancêtre, de la nationalité, de contrer le discours traditionnellement dénigreur de l'anglophone. Cela dit, il se pourrait bien que les jeunes Québécois d'aujourd'hui soient affranchis de ce fantôme.

15. Cette idée a été très bien exprimée par LAROSE (1981, p. 19-20).

tive d'analyse qui prendrait ses distances par rapport aux deux thèses en présence. Mais est-il possible, dans la situation si controversée de l'identité et de la mémoire au Québec, d'éviter ces deux extrêmes consistant l'un à blanchir, l'autre à noircir¹⁶ ?

Je reviens sur l'histoire moderniste qui a pris son essor dans les années 1960 pour se transformer, trente ans plus tard, en une sorte d'hégémonie intellectuelle. Je crois que ce courant scientifique a opéré un redressement spectaculaire et absolument salutaire dans l'historiographie québécoise entre les années 1960 et 1990. Voulant contrer une histoire-propagande extrêmement biaisée (sinon malveillante) en provenance à la fois du Québec francophone et du Canada anglais, il a introduit, là où il fallait, des nuances, des rappels élémentaires, des correctifs, bref de la complexité, et parfois des renversements complets de perspective. J'ajoute que, dans une large mesure, ce courant a été victime de son succès. En gagnant du terrain, en pénétrant l'opinion, en s'éloignant du discours qui l'avait fondé, il a donné lui aussi dans la réduction, dans la distorsion.

3. *L'héritage culturel de la Révolution tranquille*

Il est quasiment impossible de traiter de la Grande Noirceur sans aborder également le sujet de la Révolution tranquille, la première étant en quelque sorte à la fois l'ancêtre et l'héritière de la seconde. L'ancêtre, parce qu'elle a été conçue à l'origine pour en hâter l'avènement ; l'héritière, parce que le mythe s'est consolidé dans le cours de la Révolution tranquille, en réponse à la nécessité de la soutenir et de la relancer au moyen d'un imaginaire original. Il y aurait beaucoup à dire sur ce sujet, notamment le mimétisme de nombreux chercheurs qui, même lorsqu'ils adoptent un point de vue critique, n'en restent pas moins captifs d'une perspective trop étroite qui sous-estime l'envergure internationale du phénomène. La similitude des conjonctures et des changements survenus au Québec et ailleurs ne laisse pas de surprendre, en effet, du fait qu'elles rapprochent des populations très éloignées géographiquement, tout comme dans leur structure sociale, leur régime économique, leur système de valeurs. C'est le cas de sociétés aussi diverses que le Nouveau-Brunswick, le Mexique, le Brésil et Haïti, l'Australie et la Nouvelle-Zélande, les pays scandinaves, plusieurs pays de la vieille Europe, et bien d'autres. Sur le plan de l'identité et de la mémoire, par exemple, on relève dans la plupart de ces nations, à la même époque, une même quête des racines, une même effervescence dans la création culturelle, une même recherche de nouveaux repères symboliques.

16. MEUNIER et WARREN (2002) ont peut-être trouvé un filon de ce genre en montrant que la Révolution tranquille avait été précédée d'une longue préparation au sein de l'Église elle-même.

La reconnaissance de ces coïncidences ou similitudes s'avère d'un grand recours, non pas pour écraser les différences ou les spécificités québécoises, mais au contraire pour mieux les mettre en relief et, en définitive, pour mieux comprendre ce qui s'est réellement passé ici. À cet arrière-plan, se greffe également toute la question de la continuité et de la rupture par rapport au passé. Ici toutefois, l'attention doit se porter davantage sur l'analyse interne du discours et de l'imaginaire, car la comparaison, à nouveau, enseigne que, d'une société à l'autre, des événementiels similaires ont inspiré des représentations discordantes.

À propos de la Révolution tranquille, la première génération d'analystes en provenance des sciences sociales (M. Rioux, J.-C. Falardeau, L. Dion, G. Rocher, F. Dumont, G. Fortin et d'autres) s'est surtout appliquée à souligner les éléments de rupture : la réforme de l'appareil bureaucratique, du système scolaire et de la santé, la laïcisation, le néo-nationalisme, l'État entrepreneur, et le reste¹⁷. Sans atténuer l'importance de ces bouleversements, il est tout de même étonnant qu'on ait si peu commenté un autre changement qui, selon moi, a rendu possibles tous les autres, soit le retour de la pensée radicale dans la vie intellectuelle québécoise. On pense, entre autres, au renouvellement du nationalisme, au projet d'indépendance politique, à l'accélération de la modernité, au choix de l'américanité, à l'essor d'une pensée de gauche, à certains courants féministes à la fin de la tension rural / urbain, au durcissement de l'action syndicale. Plus tard, un discours de la continuité s'est peu à peu élaboré qui, à travers des fortunes diverses, a voulu atténuer l'ampleur des changements survenus en insistant sur ce qui avait survécu. Enfin, parallèlement et à proximité du précédent, un discours critique a pris forme, qui présente aujourd'hui une dénonciation très dure de la Révolution tranquille, accusée d'avoir détruit l'ordre ancien tout en se montrant impuissante à le remplacer. Ce genre de plaidoyer se porte ordinairement à la défense de ce qui a disparu ou, plus généralement, s'élève contre les ruptures trop radicales dans le devenir d'une société.

C'est ce dernier discours que j'aimerais commenter brièvement, en rapport avec ces deux grandes assises de la culture canadienne-française que furent la mémoire et la religion. Dans les deux cas, on le sait, il est reproché aux artisans de la Révolution tranquille et à la génération des baby-boomers d'avoir détruit inconsidérément un riche tissu de traditions et de valeurs.

17. À ce groupe de chercheurs universitaires, il faudrait ajouter P.E. Trudeau et d'autres intellectuels fédéralistes ultérieurement engagés dans la politique active à l'échelle fédérale et qui ont nourri eux aussi, mais à leur façon, le stéréotype de la Grande Noirceur.

L'illusion de la mémoire forte

Selon de nombreux observateurs, il existait au Canada français (ou dans le Québec francophone) avant les années 1960 une vigoureuse conscience historique appuyée sur un large consensus. Le passé était en quelque sorte un terrain de ralliement pour la nation menacée. Au cours des dernières décennies, ce terrain aurait été délaissé, presque retourné à la friche. En conséquence, comme le veut la thèse, les Québécois ne connaissent plus leur histoire, plusieurs y sont même devenus indifférents, la fibre nationale s'étiole. L'histoire savante, pendant ce temps, se complait dans des enquêtes extrêmement pointues, qui consistent apparemment à en savoir de plus en plus sur de moins en moins. En outre, elle est devenue très hétéroclite, dispersée dans une fragmentation des idées et des interprétations qui l'enrichit, certes, mais qui l'éloigne aussi des véritables enjeux.

Je suis en désaccord avec les principaux énoncés de cette thèse. D'abord, il est inexact que la conscience historique ait été aussi vive au Canada français durant la première moitié du XX^e siècle. Jusque dans les années 1940, on comptait moins d'une dizaine d'historiens professionnels dans le Québec francophone. Groulx, le plus actif et le plus connu d'entre eux, a inauguré en 1915 à l'Université de Montréal la première chaire d'enseignement de l'histoire. Il n'existait alors aucun manuel dont il aurait pu se servir. Avec quelques amis, il a mené durant cette période un combat acharné pour diffuser des connaissances sur le passé canadien-français et pour éveiller la curiosité de ses concitoyens. Il dénonçait constamment l'amnésie, l'apathie, l'ignorance dont ils faisaient preuve ; il les jugeait indignes du passé glorieux dont ils étaient les héritiers indifférents. Il est vrai cependant qu'après la Deuxième Guerre mondiale, avec la génération de la relève (Frégault, Brunet, Séguin, Trudel), une nouvelle prise de conscience s'est manifestée. Mais ce mouvement, largement identifié à l'historiographie néonationaliste, a chevauché la Révolution tranquille, prenant toute son ampleur dans les années 1960 et 1970 ; il appartient donc à sa mouvance et fait largement partie de la rupture. Je signale aussi qu'en 1961-1962, lorsque l'historien Denis Vaugeois et quelques collaborateurs ont pris l'initiative du journal *Le Boréal Express* (dont le succès a été instantané et phénoménal), c'était précisément dans le but de remédier à ce qu'ils percevaient comme une grande ignorance du passé chez les Québécois¹⁸. Il y a donc un gros paradoxe à accuser la Révolution tranquille d'un mal auquel elle semble avoir plutôt remédié.

Pour ce qui est du consensus qui aurait alors caractérisé la conscience historique, il est surtout l'effet d'une illusion. Il faut évoquer à ce propos les très dures attaques et dénonciations dont les interprétations proposées par le chanoine Groulx ont constamment été la cible. Il faut rappeler également les thèses dissidentes qui ont prospéré parallèlement, sous la plume de Thomas Chapais, de

18. Communication personnelle de Denis Vaugeois, le 13 avril 2003.

Gustave Lanctôt, de l'abbé Arthur Maheux et de quelques autres. Le passé a pu néanmoins servir de terrain de ralliement, mais seulement pour la fraction la plus engagée, la plus ardente de l'élite nationaliste. Les échecs qui ont parsemé toute la carrière militante de Groulx, et dont il s'est plaint à plusieurs reprises, en sont une bonne indication (BOUCHARD, 2003b, chap. XV-XVI ; 2003c).

De la même façon, il est tout à fait paradoxal d'affirmer que la Révolution tranquille aurait atrophié la mémoire nationale. L'un de ses ressorts principaux a justement consisté dans une quête sans précédent de racines et d'identité qui s'est abreuvée de cent façons dans le passé ancien et récent. Le passé, on s'en souviendra, fut une veine nourricière de ce qu'on appelait alors la « québécoïté ». C'est de cette époque que datent les carnivals-souvenirs, les célébrations de centenaires ou de bicentenaires de villages, de régions, d'institutions. Les innombrables festivals de paroisse se sont tous nourris également de références à l'histoire locale et de biographies de pionniers. Parallèlement, le gouvernement québécois investissait massivement dans la conservation et l'organisation des archives, en créant le réseau régional des Archives nationales. Un volet muséal florissant se greffait bientôt à tout cela, sans parler des nombreuses reconstitutions de sites historiques à vocation populaire (de type « Village d'antan » et autres).

C'est dans ces années aussi que s'est amorcé le développement spectaculaire de l'enseignement de l'histoire dans les universités. Très rapidement, se sont ajoutées les grandes séries télévisées, les recherches archéologiques, les collections spécialisées dans les maisons d'édition. Depuis, toute cette effervescence n'a pas beaucoup fléchi, étant même soutenue par de grandes séries documentaires à la télévision et ailleurs. Indigence de la mémoire collective à partir des années 1960 ? Cela me paraît impossible à soutenir. Ignorance du passé chez les Québécois d'aujourd'hui ? Mais à quoi se compare-t-on ? Quels sont les termes de référence ?

Au sujet des divisions qui auraient caractérisé l'historiographie à partir des années 1960, il est incontestable que le champ historiographique s'est dispersé dans de nombreuses directions. Mais cette spécialisation fait écran à une grande homogénéité du cadre interprétatif. L'histoire moderniste a en effet instauré une sorte de paradigme dont l'emprise paraît sans précédent encore une fois dans l'histoire du Québec. Il est significatif qu'elle n'ait fait que très récemment l'objet d'une véritable remise en question, due en premier lieu à RUDIN (1997). L'unanimité, l'ampleur et la virulence des attaques qui ont accueilli cette contestation est très éloquente également.

Ce qui est neuf, par contre, et doit être fortement souligné, c'est le déclin de la synthèse, et en particulier de la synthèse nationale. Encore là, toutefois, il importe de préciser que le phénomène n'est pas québécois mais occidental. Il tient en grande partie au malaise postmoderne qui, depuis vingt ou vingt-cinq ans, a imprégné la culture savante un peu partout en Occident. Les repères symboliques, d'origine

nationale ou religieuse, qui supportaient et guidaient les grandes entreprises d'interprétation du passé sont maintenant embrouillés, faisant place à l'incertitude, au scepticisme et même au désarroi¹⁹. Ce phénomène explique en partie le repli sur une histoire segmentée, monographique. S'ajoute à cela une fragmentation dans la culture elle-même, reliée au pluralisme ethnique, au remplacement générationnel, aux divisions de genre. En conséquence, il est devenu encore plus difficile d'accréditer une représentation globale du passé d'une nation ou d'une société qui soit porteuse de signification pour chacune de ses composantes. Enfin, un troisième facteur tient dans une nouvelle culture de la pratique historique, devenue réfractaire aux entreprises de mobilisation ou de conscription, ce qui s'exprime dans une résistance à toute forme d'histoire-propagande ou militante.

L'héritage du catholicisme québécois : trop de religion ? ou trop peu ?

Un autre procès instruit récemment contre les baby-boomers en fait rien de moins que les fossoyeurs de la tradition catholique, ce patrimoine symbolique patiemment accumulé pendant près de quatre siècles. Ils seraient ainsi en bonne partie responsables du vacuum spirituel affectant le Québec actuel. Ce procès, comme le précédent, paraît mal inspiré. D'abord, visant en bloc toute une génération, il méconnaît sa diversité. Par exemple, dans son remarquable essai sur *La Génération lyrique* (Boréal, 1992), François Ricard n'a jamais prétendu rendre compte de l'ensemble d'une génération, encore moins d'une époque. Car la même génération fournirait tout aussi bien le matériau d'un essai inversé qui pourrait s'appeler, celui-là, *La Génération éthique*. Il y serait question de tous les baby-boomers – ils sont majoritaires, je crois – qui n'ont pas participé à la grande messe écologique et sensorielle, épicée d'orientalisme et nourrie de symboles, sinon de substances hallucinogènes. Ceux-là, d'origine sociale modeste en général, étaient plutôt motivés par le désir d'honorer les valeurs et les attentes de la génération précédente, celle qui, ayant connu la grande Crise économique et ses misères, avait fait le vœu d'éviter ce genre d'expérience à ses descendants. Par quels moyens ? D'abord, en les faisant instruire ; ensuite en leur confiant implicitement la charge de réformer cette société dans laquelle ils avaient souffert et dont ils sentaient bien les ratages, l'inadaptation. S'ajoutait, chez ces descendants, le grand rêve de relever la nation canadienne-française, en accord avec l'humeur du temps et dans l'esprit général du néonationalisme. Ce sont ces baby-boomers qui, par leur travail, dans des professions et des domaines très variés, ont accéléré et complété la modernisation de la société québécoise et l'ont amenée au diapason des autres sociétés

19. On sait par exemple qu'en Allemagne et en France, les héros nationaux ont déserté les manuels d'histoire et, avec eux, le lyrisme, l'épopée, l'apologie (SOYSAL, BERTILOTTI, MANNITZ, 2004).

occidentales. En résumé, une distinction importante s'impose ici : une génération peut en cacher une autre.

Dans le même esprit, il est injuste d'imputer d'emblée aux baby-boomers le fardeau du déclin religieux. C'est fermer les yeux, encore une fois, sur l'envergure internationale du phénomène, sur ses causes profondes et sur son calendrier (le déclin a commencé avant 1950). C'est aussi déplacer trop aisément la responsabilité d'un déclin qui concerne sans doute tout autant les gestionnaires de la religion. Après tout, bien des jeunes des années 1950 et 1960 n'ont quitté le catholicisme qu'à regret, parce que les pasteurs étaient incapables de le rendre plus accueillant, d'en faire une armature qui permette d'affronter et de surmonter les grands problèmes du temps. Des éléments progressistes se sont certes manifestés au sein du clergé québécois de ce temps-là, mais il faut toujours rappeler qu'ils ont été mis en échec par la hiérarchie catholique elle-même (pensons au sort réservé à la commission Dumont).

Il y a plus. J'ai évoqué plus haut le cas de sociétés qui ont fait de la religion un vecteur important de leur structure et de leur devenir. De ce point de vue, l'exemple des États-Unis est tout à fait remarquable ; le messianisme y a fleuri à tous crins, l'invocation de Dieu dans les affaires publiques y est toujours efficace, la conviction d'être un peuple chargé de mission y demeure très robuste et se renouvelle à chaque génération. Le cas de sociétés plus modestes, plus effacées, n'est pas moins intéressant. En Finlande et en Norvège, par exemple, la tradition luthérienne a imprégné durablement et très visiblement la culture civique. On le voit dans la vie des rues, des quartiers, dans la forme de l'urbanisme, dans l'éthique du travail, dans le souci général de l'ordre et de la discipline, dans la sensibilité sociale, dans le respect des institutions. En d'autres mots, il est aisé d'y voir l'empreinte d'un héritage religieux dans l'arrangement de la cité.

Qu'en est-il au Québec ? Quel y est exactement l'héritage culturel et civique de quelques siècles de catholicisme ? Où en sont les traces distinctives dans les ressorts, les valeurs, les modèles qui règlent aujourd'hui les comportements collectifs ? J'ai peine à répondre à ces questions, tant les empreintes sont difficiles à percevoir. On a prêché, ici également, un messianisme, un providentialisme ; mais qui y a jamais porté sérieusement attention ? Notre passé a eu ses héros de la foi ; leurs hauts faits ont été mis en doute. Il a eu ses martyrs ; ils ont été tournés en dérision. La pratique religieuse provoquait de nombreux rassemblements de citoyens, de familles ; ils ne semblent guère avoir fondé de solidarités, de sens communautaire. Le catholicisme a envahi et imprégné la vie rituelle de la Cité ; a-t-il su engendrer des coutumes vivantes, autonomes ? Il a fait la promotion d'une morale ; a-t-elle trouvé à se traduire, à survivre dans des idéaux, dans des utopies civiques ?

Nous touchons ici l'essentiel : une religion autoritaire qui dressait les consciences, contraignait les comportements et circonscrivait les institutions, mais

qui, pour une bonne part, a échoué à pénétrer profondément les esprits, à semer des élans collectifs, à fonder des utopies sociales. Et qui, pour cette raison, ne semble pas avoir laissé dans la Cité un patrimoine symbolique durable, substantiel. Si l'on n'admet pas cet énoncé, comment expliquer que toute cette architecture de croyances, de dogmes, de rites, d'institutions et de pratiques se soit écroulée en deux ou trois décennies, comme par « implosion » (Y. Lamonde) ? Ce fait lui-même ne témoigne-t-il pas de ce que furent véritablement les fondements du catholicisme québécois ? Une donnée additionnelle s'impose : cet effondrement subit serait survenu en dépit du travail de réforme effectué de l'intérieur de l'Église par des groupes progressistes nourris du personnelisme français²⁰.

Ce diagnostic, on le sait, n'est pas neuf. J'ai voulu le rappeler afin de mieux faire ressortir un phénomène sociologique énorme qui ne retient pas assez la réflexion scientifique et qui est en même temps un remarquable paradoxe : celui d'une société exposée pendant si longtemps à une acculturation religieuse des plus intenses et qui, en très peu de temps, semble s'y être complètement soustraite²¹. En somme, pour caractériser cette dimension de l'histoire culturelle québécoise, faut-il dire : trop de religion ? ou trop peu ?

En faisant le compte de tout ce qui précède, on y voit plus clair dans les fonctions successivement remplies par le mythe de la Grande Noirceur. Il a d'abord servi puissamment l'action des artisans de la Révolution tranquille, désireux de justifier les changements qu'ils préconisaient, à commencer par le renvoi d'un régime politique. Il a ensuite soutenu le déroulement de cette Révolution au cours des décennies 1960 et 1970. Plus tard encore, il en a nourri la mémoire triomphante. Parallèlement, il a appuyé le projet fédéraliste de nombreux Québécois qui n'ont voulu voir de salut qu'à Ottawa. Enfin, il s'est perpétué jusqu'à nos jours en s'annexant deux autres fonctions, celle du dénigrement en provenance de milieux anglophones (Canada anglais, États-Unis) et celle de l'autodénigrement de la part de francophones. Il faut également se demander pourquoi de nombreux Franco-Québécois persistent à ajouter foi à ce stéréotype ou à se laisser perturber par ses rappels incessants. Pourquoi n'arrivent-ils pas à prendre carrément congé de ces distorsions de la mémoire ? Je trouve la réponse, pour ma part, dans le fait d'une petite nation longtemps malmenée par l'histoire, qui n'a pas encore complètement liquidé son héritage culturel colonial et continue de se laisser intimider.

Dans ces conditions, quel parti le scientifique doit-il prendre ?

20. Voir à ce propos MEUNIER et WARREN (2002).

21. Il est intéressant de noter que, selon le recensement canadien de 2001, une forte proportion de Franco-Québécois continuent de se déclarer croyants. Mais du point de vue collectif, cette croyance paraît sans projet ni effet.

4. *Situation et fonction de l'historiographie*

Les données québécoises que je viens de commenter pourraient servir de matériau pour une réflexion plus fondamentale sur les propriétés, les ressorts, les effets des procédés discursifs et, plus généralement, sur la dynamique générale de la construction et de la reconstruction des imaginaires. Je m'en tiendrai toutefois, en terminant, à trois remarques ponctuelles sur la situation et le rôle de la connaissance scientifique proprement dite, en tant que pratique discursive, productrice d'imaginaire.

Ce qui frappe d'abord dans le contexte québécois, c'est le nombre et l'ampleur des questions d'envergure pour lesquelles nous ne possédons pas de réponse. J'en ai déjà mentionné plusieurs en cours de route et on pourrait en ajouter bien d'autres ; je m'en tiens à quelques exemples. Comment se fait-il qu'après 1840, cette société occidentale dominée de tant de façons ait mis si longtemps à mettre en forme une opération viable d'affirmation et d'affranchissement ? Plus particulièrement, comment expliquer que cette société appauvrie, captive d'un rapport économique très inégal avec le monde anglophone, ait attendu les années 1960 et 1970 pour formuler une pensée sociale radicalisée ? Pourquoi, à l'opposé d'autres colonies britanniques comme l'Australie et la Nouvelle-Zélande, le Québec du XIX^e siècle n'a-t-il pas donné davantage dans la mythologie de la mobilité sociale, de la « land of opportunity », du « self made man »²², ou dans un souci plus prononcé des politiques sociales²³ ? Autre singularité : pour quelles raisons ou circonstances le Québec, à la différence de la plupart des collectivités neuves, a-t-il préféré ne pas se constituer en État souverain ? Peu d'historiens ont adressé ce genre de questions au passé québécois, qui reste ainsi ouvert à de nombreux parcours des plus actuels.

Ma deuxième remarque concerne le statut de l'histoire savante dans le champ de la mémoire. Les vecteurs de construction de l'imaginaire en général et de la mémoire en particulier sont maintenant si diversifiés qu'il devient pressant de spécifier la propriété – et de mieux asseoir les ambitions ou les prétentions – de la connaissance dite scientifique. Contrairement à une vision très répandue, je ne crois pas que cette propriété réside dans l'objectivité. C'est là une notion trompeuse, pour deux raisons. D'abord, elle annonce un idéal impossible à atteindre (celui d'une connaissance complètement affranchie de tout enracinement social, de toute contamination avec son objet) ; ensuite, elle est ordinairement définie comme le contraire de la subjectivité, ce qui supprime toute possibilité d'interprétation. L'originalité de la science historique dans le champ de la mémoire réside plutôt dans ce que

22. Elle était présente dans la culture populaire, mais beaucoup dans l'idéologie prédominante ou dans la culture savante.

23. Je rappelle que l'Australie et la Nouvelle-Zélande ont innové de ce point de vue à partir de la fin du XIX^e siècle.

j'appelle l'objectivation, c'est-à-dire un ensemble de procédés de construction de l'objet qui sont propres à cette discipline. Ces procédés, de nature théorique et technique, composent une méthodologie transparente et rendent possibles l'orientation en même temps que la critique des analyses et des interprétations, aussi bien en amont (depuis l'inscription dans un paradigme) qu'en aval (jusqu'à l'armature proprement technique de la recherche et ses résultats). En conséquence, l'historien peut sans scrupule investir sa subjectivité pour asseoir les prémisses de sa démarche (cet investissement, encore une fois, est indispensable : comment pourrait-on autrement dégager des significations ?), du moment que les analyses découlant de ces prémisses restent ouvertes à la critique et résistent au procès de méthode.

Parmi toutes les entreprises de construction de la mémoire, ce trait est le plus caractéristique de la démarche historiographique. Certes, il exige de renoncer à la recherche de certitudes, mais en retour, il fournit le moyen d'une critique et d'un dialogue qui mettent à l'épreuve l'objectivation et fondent la scientificité. Il vient aussi que cette démarche critique que l'historien doit appliquer à son propre discours devrait servir également à instruire le procès permanent de l'ensemble des discours sur le passé (notamment celui que diffusent les élites).

Enfin, la science historique entretient avec l'actuel un rapport des plus ambigus qui est le siège de nombreux paradoxes. L'un d'entre eux, le plus intrigant peut-être, concerne ce qu'on pourrait appeler la « relation d'incertitude » de l'historiographie. Les données principales en sont bien connues. Les controverses du débat public mettent couramment en cause le passé et sollicitent sans cesse l'historien : le Canada anglais (la Conquête de 1760, la répression des Rébellions, le pacte fédératif, le rapatriement de 1982...) est-il le premier responsable des problèmes de développement auxquels a toujours été confrontée la nation francophone ? Les Canadiens français ont-ils boudé la modernité et le progrès ? Y a-t-il eu une Grande Noirceur ? La Révolution tranquille a-t-elle opéré une démarcation sans précédent dans le devenir du Québec ? etc. Si l'historien n'y prend garde, ces questions en viennent à dicter non seulement l'agenda mais aussi les termes mêmes de sa recherche. Le cas échéant, la science historique se trouve trop immédiatement conscrète par le politique et l'actuel, ce qui pose deux problèmes. D'abord, les questions sont ordinairement soulevées dans un contexte polémique, ce qui pervertit l'esprit de l'enquête. En outre, elles sont formulées sur un mode binaire, polarisé, qui ne laisse guère place à la nuance. Le travail historiographique se trouve ainsi enfermé dans un cadre qui le bouscule et l'appauvrit.

Le choix inverse, celui qui consiste à faire la sourde oreille aux sollicitations de l'actuel et du politique, offre une solution qui n'est pas moins redoutable. Loin des querelles de la Cité, l'historien œuvre dans le calme et la sérénité, il observe scrupuleusement toutes les règles de son art, approfondit tous les aspects de la question, allonge et affine les reconstitutions, y met tout le temps, tout le soin qu'il faut. Mais alors, ses conclusions n'offrent pas de réponses adéquates aux questions posées. Il

arrive en plus qu'elles soient livrées à un moment où le débat public s'est déjà tourné vers un autre sujet ; le travail de l'historien a dès lors perdu de son à-propos et il risque de passer inaperçu. Le chercheur est donc amené à opter soit pour la pertinence, qui se paie au prix des précipitations, des brouillages, des turbulences de l'arène, soit pour la science véritable qui vient avec l'effacement, l'oubli de la marge... et l'impression d' « inutilité »²⁴.

Entre ces deux pôles de la science et de la pertinence, il faut plaider pour l'éclectisme, le pluralisme. Tous les genres historiographiques sont admissibles parce que chacun apporte quelque chose à la discussion. À ce propos, il importe surtout de revendiquer haut et fort les deux grandes fonctions de l'historiographie. La première consiste dans une affirmation de valeurs. On ne doit certes pas exiger ou même attendre de la pratique historique qu'elle propose des programmes ou formule des utopies. Mais dans le choix du terrain, dans l'orientation de l'analyse comme dans le traitement du sujet, l'historien fait inévitablement jouer des valeurs, des idéaux, sinon des orientations. Par là, il peut contribuer d'une manière inestimable à l'actuel.

La seconde fonction relève de la critique. Elle s'adresse d'abord au discours historiographique lui-même, dont elle est un élément essentiel de validation, de correction et d'enrichissement. Elle doit s'exercer, en deuxième lieu, sur l'ensemble des discours publics qui interpellent le passé, qu'il s'agisse des idéologies politiques, des entreprises de commémoration-célébration, des reconstitutions muséales, romanesques, cinématographiques et autres. On reconnaît ici la sphère des représentations identitaires et autres constructions symboliques qui meublent l'imaginaire d'une société. Sur ce terrain, la démarche critique peut livrer des connaissances fondamentales sur les pratiques discursives : la structure de l'argumentation, les modalités du recours au mythe, son articulation avec la raison, l'apparition de formes ou de procédés récurrents. Elle peut aussi mettre au jour, au sein des discours dominants, des contradictions, des distorsions, des artifices, et ainsi contribuer directement à refaire l'imaginaire de façon à ce qu'il entretienne avec la praxis des rapports plus transparents et mieux accordés – des rapports qui stimulent l'action et la création au lieu de les inhiber.

Dans la *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde* (2000), et plus récemment dans mes deux essais sur l'univers intellectuel d'un groupe de penseurs canadiens-français (BOUCHARD, 2003b, 2004), je me suis livré à des exercices de ce genre. On y voit partout des contradictions, des mythes, des récurrences, mais surtout des stratégies très variées pour surmonter les incohérences en faisant intervenir le mythe. De tout cela se dégagent des formes de pensée contrastées et, finalement, des imaginaires dont les structures aussi bien que les contenus

24. Pour une réflexion analogue sur le même sujet, mais dans un contexte français, on consultera un collectif dirigé par HARTOG et REVEL (2001).

modèlent très différemment les comportements collectifs. Par cette voie également, l'analyse critique des pratiques et procédés discursifs conduit à intervenir sur l'actuel.

Mais surtout, ce faisant, l'historien s'installe dans une position qui le maintient en prise sur les affaires de la Cité tout en le prémunissant contre ses effets de brouillage.

Gérard BOUCHARD

*Département des sciences humaines,
Université du Québec à Chicoutimi.*

BIBLIOGRAPHIE

BOUCHARD, Gérard

- 1996 *Quelques arpents d'Amérique. Population, économie, famille au Saguenay, 1838-1971*, Montréal, Boréal.
- 1997 « Marginality, co-integration and change : social history as a critical exercise », *Journal of the CHA / Revue de la S.H.C.*, Nouvelle Série, 8 : 19-38.
- 2000 *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal.
- 2003a *Raison et contradiction. Le mythe au secours de la pensée*, Québec, Éditions Nota bene / Cefan.
- 2003b *Les deux chanoines. Contradiction et ambivalence dans la pensée de Lionel Groulx*, Montréal, Boréal.
- 2003c « Retour sur les Deux chanoines ». Texte à paraître dans les actes du colloque « La nouvelle lecture de Lionel Groulx depuis l'an 2000 », tenu le 8 novembre 2003 à Montréal sous les auspices de la Fondation et Centre de recherche Lionel-Groulx.
- 2004 *La pensée impuissante. Échecs et mythes nationaux canadiens-français (1850-1960)*, Montréal, Boréal.

BOUCHARD, Gérard et Richard LALOU

- 1993 « La surfécondité des couples québécois depuis le XVII^e siècle : essai de mesure et d'interprétation », *Recherches sociographiques*, XXXIV, 1 : 9-44.

COLLEY, Linda

- 1992 *Britons : Forging the Nation, 1707-1837*, New Haven, Yale University Press.

COURVILLE, Serge

- 1993 « De l'écart entre les faits de croissance et les représentations collectives : l'exemple du Québec », dans : Gérard BOUCHARD (dir.) et Serge COURVILLE (collaborateur), *La construction d'une culture. Le Québec et l'Amérique française*, Sainte-Foy (Québec), Les Presses de l'Université Laval, 75-92.

HARTOG, François et Jacques REVEL (dirs)

2001 *Les usages politiques du passé*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

LACOMBE, Sylvie

2002 *La rencontre de deux peuples élus : Comparaison des ambitions nationale et impériale au Canada entre 1896 et 1920*, Québec, Les Presses de l'Université Laval.

LAROSE, Jean

1981 *Le mythe de Nelligan*, Montréal, Quinze.

LINTEAU, Paul-André, René DUROCHER et Jean-Claude ROBERT

1979 *Histoire du Québec contemporain : De la Confédération à la crise (1867-1929)*, Montréal, Boréal Express.

LINTEAU, Paul-André, René DUROCHER *et al.*

1986 *Histoire du Québec contemporain : Le Québec depuis 1930*, Montréal, Boréal.

MARX, Leo

1964 *The Machine in the Garden : Technology and the Pastoral Ideal in America*, New York, Oxford University Press.

MEUNIER, E.-Martin et Jean-Philippe WARREN

2002 *Sortir de la « Grande noirceur » : L'horizon « personnaliste » de la Révolution tranquille*, Sillery, Septentrion.

PORTER, John

1970 *The Vertical Mosaic*, Toronto, University of Toronto Press.

RICARD, François

1992 *La Génération lyrique : essai sur la vie et l'œuvre des premiers-nés du baby-boom*, Montréal, Boréal.

ROUSSEAU, Yvan

2003 « La quête de solutions au "problème économique canadien-français" pendant l'entre-deux-guerres : entre le désenchantement et la fuite en avant », *Bulletin d'histoire politique*, 11, 3 : 95-116.

RUDIN, Ronald

1997 *Making History in Twentieth-Century Quebec*, Toronto, University of Toronto Press.

SIMARD, Jean-Jacques

1999 « Ce siècle où le Québec est venu au monde », dans : Roch CÔTÉ (dir.), *Québec 2000*, Montréal, Fides.

SYSAL, Yasemin Nuhoglu, Teresa BERTILOTTI *et al.*

2004 « Projections of Identity in French and German History and Civics Textbooks », dans : Hanna SCHISSLER et Yasemin SOYSAL (dirs), *The Nation, Europe and the World : Textbooks and Curricula in Transition*, Berghahn Books, 1-23.