

## Recherches sociographiques



# À propos d'un chaînon manquant

Gilles Bourque

Volume 42, numéro 1, 2001

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/057416ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/057416ar>

[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

Bourque, G. (2001). À propos d'un chaînon manquant. *Recherches sociographiques*, 42(1), 101–113. <https://doi.org/10.7202/057416ar>

Résumé de l'article

Cette note critique porte sur le numéro de la revue *Société* intitulé «Le chaînon manquant» qui propose une réinterprétation de la Révolution tranquille. Selon les auteurs, il faudrait comprendre l'événement comme l'aboutissement d'un processus caractérisé par la transformation de la société canadienne-française instituée dans l'Église et la famille élargie qui s'achève dans la formation d'une société québécoise dominée par la technocratie. Après avoir souligné la pertinence et la qualité des travaux publiés dans ce numéro, l'auteur de la note critique discute des principales thèses soutenues par les auteurs qui portent aussi bien sur le Canada française que sur la Révolution tranquille et la société québécoise actuelle.

# À PROPOS D'UN CHAÎNON MANQUANT

## NOTE CRITIQUE

Gilles BOURQUE

Cette note critique porte sur le numéro de la revue *Société* intitulé « Le chaînon manquant » qui propose une réinterprétation de la Révolution tranquille. Selon les auteurs, il faudrait comprendre l'événement comme l'aboutissement d'un processus caractérisé par la transformation de la société canadienne-française instituée dans l'Église et la famille élargie qui s'achève dans la formation d'une société québécoise dominée par la technocratie. Après avoir souligné la pertinence et la qualité des travaux publiés dans ce numéro, l'auteur de la note critique discute des principales thèses soutenues par les auteurs qui portent aussi bien sur le Canada française que sur la Révolution tranquille et la société québécoise actuelle.

Pour la première fois la revue *Société*, dont l'importance et la qualité ne sont plus à démontrer, consacre l'un de ses numéros aux études québécoises. Présenté par Gilles GAGNÉ, le volume propose, outre les contributions de Hubert GUINDON et de Nicole LAURIN, une pléiade de textes de jeunes chercheurs qui rassurent quiconque s'interrogerait encore sur la vivacité de la relève dans le domaine des sciences humaines. Centré sur la Révolution tranquille et plus précisément sur « le passage du Canada français clérical au Québec étatique » (MEUNIER, WARREN), le numéro réunit de nombreuses et passionnantes études empiriques qui rendent compte des transformations institutionnelles et idéologiques déjà à l'œuvre depuis les années 1930. La particularité et les mutations de la famille canadienne-française (DAGENAIS, FOURNIER) et de l'Église catholique (GOULD, LAURIN, MEUNIER, WARREN), ainsi que la nature des débats et de la trame discursive liés à la reconfiguration des rapports sociaux (GÉLINAS, KELLY, LAURIN, MEUNIER, WARREN)

mobilisent l'essentiel de travaux qui renouvellent la compréhension de ce phénomène que certains voudront encore penser comme « l'entrée de la société québécoise dans la modernité » (GUINDON).

Au-delà de la redondance des trois derniers articles qui aurait pu être évitée en ne retenant que le texte commun de Warren et Meunier sur le personnalisme chrétien, puisqu'il reprend l'essentiel de leurs contributions séparées sur la théologie de l'engagement (Meunier) et sur la pensée de Gérard Pelletier et de *Cité libre* (Warren), il faut d'abord souligner la pertinence et la qualité de tous les textes réunis dans cette livraison de la revue *Société*. Plus encore, malgré des divergences et des sensibilités différentes qu'une lecture attentive peut repérer, c'est l'unité de la perspective analytique qui ressort au fil des pages. Unité, à l'évidence, qui ne doit pas être comprise comme l'inscription dans un seul et même courant, mais comme le résultat d'une approche convergente, inspirée d'horizons théoriques et analytiques diversifiés. Chez les jeunes chercheurs, on reconnaît facilement l'influence de Fernand DUMONT, de Michel FREITAG, de Nicole GAGNON et de Gilles GAGNÉ et, à un degré moindre, certains aspects de la posture analytique de Hubert GUINDON et de Nicole LAURIN, à tout le moins dans le regard que ces deux sociologues portent sur la société québécoise. Cette communauté d'inspiration a sans doute été rendue possible par le fait que les textes les plus costauds du numéro résultent de travaux effectués dans le cadre de recherches subventionnées par le CRSH et dirigées par Nicole Gagnon et Gilles Gagné.

Il m'est impossible, dans l'espace imparti, de discuter sérieusement de la contribution de chaque auteur. Aussi ai-je choisi, quitte à risquer une certaine forme de réductionnisme, de reconstruire dans des énoncés synthétiques certaines des thèses centrales de l'ouvrage, procédé qui me permettra par la suite d'ouvrir un débat en raison de la qualité des travaux recensés et du spectre très large d'interprétations qui, directement ou indirectement, portent aussi bien sur le Canada français que sur la Révolution tranquille et la société québécoise actuelle.

Il faudrait d'abord comprendre la Révolution tranquille comme l'aboutissement d'un processus endogène qui commence par la transformation de la société-nation canadienne-française instituée dans l'Église et la famille élargie et pensée par le cléricisme-nationalisme, mouvement qui s'achève dans la formation d'une société québécoise dominée par la technocratie. Loin d'être le fruit d'une génération spontanée, la Révolution tranquille résulte du passage du Canada français clérical au Québec étatique au sein de l'Église des œuvres, dans la mouvance contradictoire de la bureaucratisation de l'institution et du renouveau personnaliste de la pensée chrétienne. Les années 1960 apparaissent en conséquence comme le résultat d'un transfert de l'Église à l'État, d'une sortie religieuse de la religion qui ne retient que la dimension technobureaucratique des visées réformatrices de l'après-guerre. La Révolution tranquille devient dès lors le point de départ de la reconfiguration des rapports sociaux dans un espace québécois dominé par l'éclosion de l'individualisme

narcissique. La génération représente l'acteur central d'un processus qui met successivement en scène celle des clercs qui avait dominé le Québec jusqu'aux années 1930, la jeunesse réformiste de l'après-guerre et, finalement, les auteurs de la débâcle que prépare la Révolution tranquille.

Je suis conscient du fait que, reconstituée ainsi, la trame analytique paraît plus fidèle à la contribution des jeunes intellectuels qui ont participé à ce numéro de la revue *Société* qu'à celle de sociologues comme Nicole Laurin et Hubert Guindon. Chacun des auteurs est d'ailleurs susceptible de remettre en question une ou plusieurs dimensions de cette série d'énoncés. L'exercice ne me semble cependant pas inutile puisqu'il me permettra de discuter de thèses qui visent le renouvellement de la sociologie historique du Québec contemporain. Outre l'interprétation de la Révolution tranquille, je retiendrai l'utilisation du concept de société canadienne-française, l'importance accordée à la technocratie et, en dernier lieu, le rôle moteur attribué aux générations dans l'analyse des transformations sociales.

#### *Société et nation canadienne-française*

Comment ne pas noter au point de départ le flou conceptuel qui caractérise la saisie de cet objet, que l'on conviendra d'appeler le Canada français, dans l'espace Québec ? Dans cette série de travaux qui portent objectivement et restrictivement sur l'histoire des francophones de la vallée du Saint-Laurent avant 1960, on retrouve au fil des pages les concepts aussi différents que divergents de société québécoise (Guindon), d'Église-nation (Kelly), de nation catholique (Meunier, Warren) et de société canadienne-française (Meunier). Sans même se demander s'il existe un désaccord entre les auteurs, voire si ces derniers conçoivent la divergence comme un problème théorique, il suffira d'y reconnaître encore une fois ce paradoxe constitutif de la sociologie historique québécoise qui consiste à confondre ou à tout le moins à distinguer difficilement de qui elle parle, de ce dont elle traite. Se référant au Canada français qui ferait corps avec l'Église (Gagné), on n'analyse que les pratiques des francophones du Québec, et voulant comprendre ce que l'on pose comme l'entrée dans la modernité de la société québécoise (Guindon), on n'examine que les institutions canadiennes-françaises. Tout se passe donc comme si naguère la société canadienne-française faisait la nation dans l'espace Québec et que dorénavant la nation héritière produisait la société québécoise.

Le problème n'est pas nouveau. Déjà durant les années cinquante, le premier grand débat sociologique porte sur la définition de la société canadienne-française. Les Canadiens français du Québec, puisque l'analyse est le plus souvent centrée sur les francophones de la vallée du Saint-Laurent, sont alors saisis comme une nation qui, sans que l'on se questionne à ce propos, paraît tout naturellement constituer une société. Il s'agit de se demander si cette nation-société présente les caractéristiques d'une société paysanne ou d'une société urbaine. Il est somme toute postulé

que le Québec, comme d'ailleurs l'ensemble du Canada, serait formé de deux sociétés-nations, canadienne-française et canadienne-anglaise, qui obéiraient à des processus d'institutionnalisation à ce point séparés que l'on pourrait en rendre compte à partir de concepts totalement différents. Dans une telle perspective, l'acte de penser le Canada et le Québec prendrait forme dans l'étude des nations canadienne-française et canadienne-anglaise dont il faudrait bien postuler, en toute logique, qu'elles forment des sociétés séparées.

Ce décalque de la représentation spontanée que l'on se faisait à l'époque des deux « solitudes » posera ouvertement problème dès lors qu'il sera question, désormais, de penser la société québécoise. On sent très clairement le malaise dans la préface au recueil de Marcel RIOUX et de Yves MARTIN *La société canadienne-française*, dont la version française ne parut qu'en 1971, alors que l'ouvrage fut d'abord publié en langue anglaise en 1964. « On se rendra compte, écrivent les auteurs, qu'il est question ici beaucoup plus du Québec que du Canada français. Déjà il y a quelques années, nous considérons le Québec comme une société globale qu'il faut étudier en elle-même, comme un tout, pour ensuite la considérer dans ses relations avec d'autres sociétés. » (RIOUX et MARTIN, 1971, p. 9.) Somme toute, alors même que durant les années cinquante on concevait, pour ainsi dire naturellement, que la société-nation canadienne-française formait un tout, il s'agit maintenant de considérer le Québec comme une seule et même totalité. Or ce déplacement du Canada français au Québec n'a pas empêché que la société globale fonctionne dans l'analyse comme substitut ou synonyme du concept de nation. On peut le constater très clairement dans deux textes de Marcel Rioux et de Jacques Dofny. Les deux auteurs présentent en un premier temps le Canada français, « comme une société globale et une minorité ethnique à l'intérieur du Canada » (DOFNY et RIOUX, 1962, p. 290). Marcel Rioux quelques années plus tard soutient cette fois que le Québec « peut à l'intérieur du Canada être lui-même considéré comme une classe ethnique ». Il ajoute « Quand après Marx le professeur Gurvitch affirme que la visée de toute classe c'est de vouloir représenter la société globale et de prétendre décider du sort et de la position des autres classes, on croirait qu'il décrit la conscience ethnique des Québécois. » (RIOUX, 1965, p. 25.)

Dans la perspective de Marcel Rioux, l'acte de penser la nation permet, en même temps, de comprendre la société québécoise. Ainsi, à partir de la Révolution tranquille, « le Québec cessa de se considérer comme une culture, c'est-à-dire comme un groupe ethnique dont la langue, la religion, les valeurs diffèrent de ceux des autres groupes du Canada, pour se considérer comme une société industrielle du XX<sup>e</sup> siècle » (RIOUX, 1969, p. 107). Dès lors : « Au Québec même, c'est à nous, qui pouvons maintenant parler pour nos vieux à qui on ne donnait jamais la parole et à tous les autres qui se sont joints à nous et qui se joindront bientôt en plus grand nombre à notre société, de construire une culture ouverte, dynamique et créatrice. » (RIOUX, 1969, p. 182.) En somme, à côté des autres ou en s'assimilant les autres,

l'ethnie québécoise paraît destinée à faire la société québécoise, comme naguère les Canadiens français produisaient la société canadienne-française.

Un embarras similaire saisit le lecteur quand il s'agit de la modernité. Voilà une société (canadienne-française) inaccomplie dans sa pleine modernité, modernement bloquée et tronquée, instituée par une Église exerçant un rôle à la fois moderne et non typiquement moderne (Dagenais) qui ne serait pas pour autant une société d'Ancien Régime (Meunier, Warren). Cette société autotransformée n'en ferait pas moins son entrée dans la modernité (Guindon) ou encore rejoindrait les avancées du monde moderne, au moment où, en 1960, l'Église se serait sabordée au profit de l'État (Meunier, Warren), même si comme le montre magistralement Nicole Laurin, l'institution mettait en œuvre depuis le début du siècle une forme parfaitement moderne de rationalité, marquée par une logique instrumentale et positiviste liée aux modes de régulation de la modernité. Bref, la société-nation canadienne-française se situerait quelque part en marge ou à la périphérie de la modernité au fil d'une histoire saisie comme manque sous les effets de la Conquête (Dagenais), avant de se transformer en une société québécoise totalement dominée par la technocratie.

Dans *La société libérale duplessiste* j'ai, avec mes collègues Duchastel et Beauchemin, remis en question la pertinence du concept de société canadienne-française, en même temps que la thèse qui lie l'entrée dans la modernité à l'avènement de la Révolution tranquille (BOURQUE, DUCHASTEL, BEAUCHEMIN, 1994). Les nombreux débats ayant suivi la parution de cet ouvrage ont porté presque exclusivement sur le fait que nous avons pensé le duplessisme comme une forme régionale et cléricalisée de la régulation politique libérale. Pourtant une telle position analytique, loin d'être fondatrice, découlait en toute rigueur de nos positions théoriques sur les questions de la société canadienne-française et de la modernité. La parution de ce numéro de la revue *Société* illustre la pertinence de la relance d'un débat qui, plus que jamais, paraît aussi nécessaire qu'incontournable sur le plan sociographique. Plutôt que de les reprendre, je développerai succinctement les thèses de *La société libérale duplessiste* avant d'indiquer en quoi l'analyse du passage à la Révolution tranquille qui nous est proposée, malgré son intérêt, achoppe sur ces deux questions fondamentales.

Si l'on peut soutenir l'existence d'une nation canadienne-française instituée principalement par l'Église et dans la famille élargie, on ne peut considérer cette communauté nationale comme une société qu'au risque de méconnaître les conditions typiquement modernes de sa formation et de sa reproduction. Dans la théorie de la modernité, les concepts de société et de nation ne sont ni synonymes, ni équivalents. Même si l'on peut convenir que la société moderne se consolide dans les cadres de la société nationale et de l'État-nation, les deux concepts forment des objets théoriques différents. Dans le domaine de la sociologie historique, le concept de société renvoie à la convergence relative des procès d'institutionnalisation

différenciés et toujours complexes de la modernité (économique, politique et culturelle), dans un espace étatique et politique au sein duquel la souveraineté est exercée au nom d'une communauté saisie sous le concept de nation. En ce sens, l'objet société permet de saisir la dynamique de l'institutionnalisation dans un espace-temps travaillé par la pratique des acteurs sociaux, alors que la question de la nation renvoie aux conflits qui mobilisent ces mêmes acteurs et qui sont liés à la définition de la référence identitaire de nature politique et culturelle. Même si tout se rapporte à l'institution puisqu'il s'agit de rendre compte de rapports de pouvoir et de domination, on ne peut confondre la formation de la nation avec la reproduction de la société sans soumettre l'analyse de l'institutionnalisation à une conception ethnociste ou à tout le moins étroitement nationaliste.

Dans la vallée du Saint-Laurent, depuis la fondation de la Nouvelle-France, l'histoire de la société n'est pas celle de la communauté, voire celle des communautés. La seule saisie de l'ethnicité, même envisagée comme rapport antagonique, ne suffit pas à rendre compte de la formation et de la reproduction de la société. Au fil de l'histoire, nous sommes toujours face à des totalités complexes et non ethniques si l'on entend par là l'adéquation de la société et de l'ethnicité. De la fondation de la Nouvelle-France à 1848, la configuration des rapports sociaux prend la forme d'une société coloniale d'Ancien Régime, dominée par le capitalisme commercial, dont la dynamique ne peut être comprise par la seule prise en compte de la transformation endogène des communautés amérindiennes, francophone et anglophone. Plus encore, les rapports complexes de domination entre ces communautés, essentiels dans l'analyse, ne constituent pourtant jamais le principe moteur de la production de la société, voire des sociétés au Canada. Pour ne prendre qu'un seul exemple, ce n'est pas le visage français et par la suite anglais du colonialisme qui explique fondamentalement le fait de l'exploitation des Amérindiens et plus tard celui de la domination des francophones, mais bien la mouvance du capitalisme commercial et le jeu des rapports de forces militaires et non démocratiques entre les grandes puissances. Mais recentrons-nous sur les réalités canadiennes-françaises en abordant la période 1840-1960.

On ne peut soutenir que nous serions dorénavant face à deux sociétés ethniques, canadienne-française et canadienne-anglaise, qu'au prix de la méconnaissance de la dynamique nouvelle de l'institutionnalisation des rapports sociaux à la suite de l'Union et de l'instauration du gouvernement responsable. Le fait indubitable et peut-être aveuglant que l'Union des deux Canadas résulte de la répression armée du mouvement national des Patriotes ne peut éluder qu'en 1848 s'institutionnalisent les conditions de la réalisation d'un nouveau projet visant la création d'une société politique canadienne dans le cadre d'un État moderne dont la forme libérale s'inspire des transformations qui surviennent au même moment en Angleterre sous l'égide du capitalisme industriel. C'est dans ce nouveau cadre et dans le jeu des rapports de forces politiques rendus possibles par l'État démocratique que seront

redéfinies les références identitaires au Canada, qui en appelleront dorénavant à l'existence de deux nations, canadienne-française et canadienne-anglaise. Bien que ses chantres insistent surtout sur les traits culturels, linguistiques et religieux de la communauté nationale, c'est dans la résistance politique au sein de l'État canadien que prendra forme la nation canadienne-française. Et cette résistance même s'inscrira dans l'économie générale du rapport entre les institutions dictée par la forme de l'État, la régulation politique libérale, et par la forme du régime, le Canada-Uni puis la Confédération de 1867. C'est à la fois dans la sphère publique (la langue du parlementarisme et la double majorité dans le Canada-Uni ; l'autonomie provinciale au Québec et la lutte malheureuse pour les droits à l'école séparée dans les autres provinces) et à partir de la sphère privée instituée dans l'État libéral que, principalement sous l'égide de la famille élargie et de l'Église, se reproduira une nation canadienne-française pensée et défendue à l'échelle pancanadienne et même nord-américaine.

C'est méconnaître cependant la dynamique des rapports sociaux qui rend possible l'avènement de la nation canadienne-française que de la penser comme une société qui se constituerait de façon endogène en marge de la modernité. Plus encore, une telle posture empêche de saisir les conditions de l'oppression nationale durant cette période. L'institutionnalisation politique instaurée en 1840, 1848 et 1867 est précisément pensée pour empêcher l'émergence d'une société canadienne-française, aussi bien dans la Vallée du Saint-Laurent qu'à l'échelle canadienne. L'échec des Patriotes sonne le glas d'une société canadienne francophone, même si l'Union et la Confédération n'ont pu empêcher l'émergence et la reproduction d'une nation canadienne-française. La formation et la reproduction de la nation canadienne résulte, au contraire, de la volonté de créer une société politique pancanadienne fondée sur l'oppression nationale des francophones et des Amérindiens.

Nous avons proposé de substituer au concept de société canadienne-française celui de société québécoise dans l'analyse du Québec depuis 1867. Bien sûr, l'idée de société québécoise n'est pas formée de 1867 à 1960, pas plus d'ailleurs que celle de société canadienne-française. Il s'agit de construits sociologiques qui ne découlent pas directement des représentations partagées par les acteurs sociaux. De même, le concept de société québécoise ne se substitue pas à celui de nation canadienne-française, puisqu'il vise un espace différent (le Québec et non le Canada) et englobe les acteurs de toutes les origines ethniques et nationales.

Même à partir de 1960, l'idée de société québécoise n'aura de pertinence que si l'on accorde validité au concept de société régionale. Dans une telle perspective, la société régionale est considérée comme une société politique, laquelle, sans détenir les pleines prérogatives de la souveraineté liées à l'État-nation, se reproduit au fil d'une histoire marquant de façon particulière et contradictoire des processus d'institutionnalisation qui, en dernière analyse, n'en convergent pas moins dans l'espace-temps de la société nationale (ici le Canada). La société régionale ne résulte



pas de la simple addition de traits particuliers que l'on peut repérer facilement dans toutes les régions d'un même État-nation, mais d'une tendance (jamais pleinement réalisée) à la différenciation de l'institutionnalisation caractéristique de la modernité sous l'égide du politique. Notons seulement au Québec, de 1867 à 1960, l'économie centrée sur l'industrie légère, l'importance accordée au thème de l'autonomie provinciale et la dominance de la culture nationale canadienne-française dans la mouvance d'une histoire de rapports de forces et de pouvoirs qui favorise l'éclosion d'une mémoire de plus en plus différenciée. On ne peut donc en toute rigueur considérer le Québec actuel comme une société nationale, comme Duchastel et moi l'avons fait dans *L'identité fragmentée*, que dans un sens restreint (BOURQUE et DUCHASTEL, 1996). La constitution de la communauté politique y suscite, en effet, des conflits qui prennent leur source dans l'imaginaire de la nation et qui impliquent, précisément, le projet de créer au Québec une société nationale pleine et entière.

À l'évidence, un tel point de vue rompt avec la trame classique et d'une certaine façon mélodramatique qui conçoit la Révolution tranquille comme le passage de la société traditionnelle (ou paysanne) canadienne-française à la société moderne québécoise. Quoique de manière nouvelle, plusieurs contributions de la revue demeurent inscrites dans cette perspective. Même si l'on veut se démarquer d'une conception endogène au milieu canadien-français (Warren) du passage à la Révolution tranquille, il n'en reste pas moins que l'on propose de recentrer l'analyse sur l'Église catholique (Gould, Meunier, Warren) conçue comme l'institution principale, la seule nôtre (Guindon), d'une société canadienne-française conçue nécessairement comme une société ethnique. Même si on le fait brillamment et que l'on contribue significativement à l'avancement de la connaissance des années 1940 et 1950, il ne suffit pas de démontrer l'influence de la catholicité française (Meunier, Warren), ainsi que la complexité et la capacité de transformation de l'Église catholique (Gould) pour se dégager d'une perspective culturaliste et ethnique du passé québécois et, plus encore, d'une conception fondamentalement endogène au milieu canadien-français du passage à la Révolution tranquille pensé comme processus d'autotransformation, puis comme sabordement de l'Église catholique, institution centrale de la société traditionnelle qu'aurait été la société canadienne-française. Bien que les auteurs ne le soutiennent pas explicitement, il ne fait aucun doute qu'un tel point de vue ne peut considérer que comme marginaux et exogènes des phénomènes aussi déterminants que les revendications du mouvement ouvrier, les pressions de la bourgeoisie francophone et anglophone, les turbulences des milieux artistiques et médiatiques, ainsi que l'effet d'entraînement du gouvernement fédéral et de sa bureaucratie qui, en plus d'œuvrer sur le terrain au Québec, comptait bon nombre de Canadiens français.

*La Révolution tranquille, l'Église et l'État*

Comme l'indique le titre du numéro, la réinterprétation de l'avènement de la Révolution tranquille représente la proposition la plus novatrice de cette livraison de *Société*. Les transformations internes survenues au sein de l'Église (Guindon, Gould, Laurin, Meunier, Warren) constitueraient le chaînon manquant qui permettrait de comprendre adéquatement le passage à la Révolution tranquille. Loin d'être le résultat d'une génération spontanée ou encore d'un surgissement inopiné, expliqué par l'addition de causes disparates de nature infrastructurelle, ladite révolution marquerait le point d'arrivée d'un ensemble de transformations à l'œuvre dans l'Église catholique canadienne-française depuis les années 1940.

Il faut d'abord le souligner, les auteurs démontrent de façon élégante, compétente et convaincante que l'Église n'a jamais constitué l'institution monolithique et immuable que le commun sociographique continue trop souvent à dépeindre. Nicole Laurin montre comment le mode sociohistorique d'usage et d'usure du corps dans les communautés religieuses féminines évolue significativement au cours du vingtième siècle, en même temps que se transforment les modalités de la régulation de l'ensemble de la société. Gould, Meunier et Warren ciblent de façon plus spécifique les années 1940 et 1950. L'essentiel opère dans l'Église des œuvres par opposition à l'Église de la paroisse et dans les mouvements d'Action catholique spécialisés, plutôt qu'au sein de l'Action catholique générale. Gould suit à la trace l'œuvre de deux groupes d'experts, les orienteurs et les psychopédagogues catholiques liés à deux élites rattachées à ces deux foyers relativement antagoniques qu'ont constitués, d'une part, la mouvance nationaliste regroupée autour de l'École des hautes études commerciales, les Jésuites et l'Action nationale et, d'autre part, le courant réformiste et fédéraliste issu de la Faculté des sciences sociales de Laval et des Dominicains de la revue *Maintenant*. Dans le domaine de l'éducation, le rapport Parent, loin d'être le point de départ de la modernisation scolaire, représente l'aboutissement de deux décennies de réformes de l'encadrement social dans l'Église catholique. Meunier et Warren se penchent quant à eux sur les visées réformatrices des jeunes intellectuels de l'Action catholique spécialisée et de la revue *Cité libre* qui s'inspirent de la théologie de l'engagement et du personnalisme chrétien. La philosophie personnaliste forme selon eux la matrice idéologique, catholique, moderne et anticléricale qui permettra de penser le passage à la Révolution tranquille en sapant de l'intérieur le régime cléricale institué à partir de l'Église.

Tout en reconnaissant pleinement cette indéniable contribution à l'avancement des connaissances de l'après-guerre, doit-on pour autant souscrire à la thèse générale que les auteurs croient légitime de soutenir à partir des résultats de leurs recherches ? J'éprouve beaucoup de réticences à les suivre jusqu'au bout. L'Église catholique devient ainsi le lieu principal d'un passage à la Révolution tranquille au terme duquel elle se serait elle-même sabordée de bonne grâce (Meunier, Warren)

en permettant le transfert d'une grande partie de son personnel à l'État bureaucratique (Guindon). Plutôt que de constituer un foyer de résistance, l'Église catholique aurait elle-même préparé et réalisé la mutation du Canada français clérical au Québec étatique. On sent pourtant le malaise des auteurs (Meunier, Warren) quand ils cherchent à expliquer « ce qui paraît incroyable » (p. 420).

On pourrait invoquer cette propension toute naturelle du chercheur à surévaluer l'importance de l'objet sur lequel il a tant peiné dans l'ensemble des transformations de la société qu'il étudie. Bien sûr, les auteurs font allusion à d'autres foyers instigateurs de la Révolution tranquille, sans jamais cependant les circonscrire de façon satisfaisante, de telle sorte que l'Église catholique demeure l'acteur principal de sa propre marginalisation. Au-delà de l'enthousiasme suscité par l'intérêt des données de recherche, il faut donc convenir qu'un tel propos ne peut être soutenu qu'en fonction de cette thèse classique qui pense la Révolution tranquille comme le passage d'une société traditionnelle et ethnique façonnée dans l'Église à une société moderne et dorénavant québécoise instituée par l'État. Or, cette thèse a le démerite de faire comme si, de 1840 à 1960, l'État, fédéral et provincial, ainsi que le marché n'avaient jamais représenté autre chose que des institutions marginales en milieu canadien-français. Le politique et l'économique, dans le meilleur des cas, ne peuvent ainsi être conçus que comme des lieux structurels et exogènes qui, à la périphérie, influent sur les transformations nécessairement internes de la société traditionnelle canadienne-française. C'est toute l'histoire de la modernité politique et industrielle libérale au Québec qui est ainsi travestie, en même temps que s'effacent les traces les plus significatives de ces acteurs, aussi bien canadiens-français que canadiens-anglais et allophones, liés au personnel politique, à la bourgeoisie et à la classe ouvrière. Une telle posture oublie en même temps que ce n'est que dans son rapport constitutif à l'État et au capitalisme que l'Église catholique a pu définir son autonomie, s'organiser et se reproduire depuis la fondation de la Nouvelle-France. Il n'est pas besoin de souscrire aux thèses de John SAUL pour reconnaître le poids décisif de la création du gouvernement responsable et de la Confédération dans le façonnement du Canada français et du Québec. Depuis 1848, et même durant la période ultramontaine, l'Église catholique n'a pu se déployer qu'en fonction de la dynamique de l'État moderne. Il n'est pas nécessaire non plus de s'inspirer de la conception gramscienne de l'État pour reconnaître que si cette Église a bien constitué le maître d'œuvre de la cléricalisation de la régulation socioculturelle, elle n'a pu le faire que sous l'égide et dans les cadres institutionnels définis dans la forme de l'État libéral qui assuraient l'autorégulation du marché et la privatisation de la politique sociale et culturelle.

Dans cette contre-perspective sommairement exposée, la Révolution tranquille ne marque pas le passage de l'Église à l'État, ni même l'imbrication de deux communautés séparées sur le plan sociétal, mais la fin de la dominance de la sphère privée dans la régulation socioculturelle qui, partout en pays catholique, avait été

soit largement, soit partiellement cléricalisée dans l'espace régional durant la période du déploiement de l'État libéral. Au Québec, la sécularisation des rapports sociaux ne résulte pas de l'entrée dans la modernité, mais de la sortie de la forme libérale de l'État moderne.

### *De la technocratie*

La Révolution tranquille représente donc un point d'arrivée préparé par un mouvement de transformation au sein de l'Église, imprégné d'une visée thérapeutique (Kelly) de nature contradictoire, à la fois réformiste et administrative, en même temps qu'inspiré d'une éthique personnaliste (Warren) et soucieux d'un engagement que Meunier saisit comme une tentation politique sublimée dans le social caractéristique, ajouterai-je, de l'histoire de la gauche catholique, comme en témoigne encore aujourd'hui le projet de l'économie sociale. Ce point d'arrivée ne retient cependant du processus que la dimension technocratique de l'aventure. Il subvertit les idéaux qui l'ont fait naître (Meunier, Warren) et se réalise en empruntant finalement le modèle bureaucratique du fédéral, identifiable à la social-démocratie (Gould). En somme, la Révolution tranquille marque l'avènement de la technocratie et impose en toute logique une vision bureaucratique de l'État qui, déjà, rompt avec l'idéal de la modernité (Gould). Je ne crois pas abusif de conclure, même si les auteurs ne le font pas explicitement, qu'en milieu canadien-français la modernité n'aurait existé au Québec que dans ces interstices où s'activaient les acteurs qui ont provoqué le passage d'une société traditionnelle à une société postmoderne. Et le reste de l'histoire irait à l'avenant puisque la suite des événements paraît condamnée à la reproduction élargie du pouvoir technocratique dans la cage de fer de l'État bureaucratique, sous la gouverne aveugle d'une génération en débandade (Meunier, Warren).

La longueur déjà excessive de ce texte m'interdit le développement de la critique serrée qu'exigerait une telle conception de l'histoire des quarante dernières années. Il me suffira d'indiquer en vrac des pistes qui pourraient être reprises dans des débats ultérieurs. Je suis d'abord en désaccord profond avec cette compréhension de l'État-providence et de la social-démocratie qui sont ici faussement employés comme synonymes et qui, plus encore, sont identifiés à la postmodernité (même en l'absence de son concept). Après que l'on eut fait disparaître en amont les traces de la modernité libérale au Québec, voilà que se diluent, en aval, celles de la modernité providentialiste. Je ne crois pas que l'on rende justice à la complexité de l'histoire de l'État-providence en la réduisant ainsi de manière univoque à un processus linéaire et homogène d'autoréalisation du pouvoir de la technocratie. La démocratisation, les luttes émancipatrices inspirées des idéaux de justice et de solidarité sociales, les avancées du mouvement ouvrier, du mouvement des femmes et du mouvement national, les combats des groupes populaires ne sont pas des avatars de la technobureaucratie, mais des phénomènes dus à la politisation des

rapports de pouvoir et à la socialisation des grandes valeurs émancipatrices de la modernité qui caractérisent le providentialisme. Certes, la bureaucratisation représente aussi une caractéristique de l'État-providence maintes fois critiquée par les acteurs sociaux durant cette période. Mais il s'agit d'un phénomène complexe, inhérent au développement du capitalisme, de l'État et de la technologie durant la modernité, que l'on ne peut réduire à la montée et à l'élargissement d'une seule et même catégorie sociale, la technobureaucratie. Dans l'État-providence, par exemple, la bureaucratisation fut, en partie, une réponse technique du pouvoir qui chercha à baliser et à maîtriser les conséquences de l'affirmation des mouvements sociaux.

En même temps qu'il permet de condamner rétrospectivement, et donc en porte-à-faux, l'État-providence, ce grand récit du déploiement unilatéral de la technocratie empêche de comprendre les importantes mutations qui surviennent au sein des sociétés occidentales à partir du début des années 1980, transformations qui peuvent être saisies sous le concept de postmodernité : de la crise économique mondiale, à l'affirmation de l'État néolibéral et à la mondialisation jusqu'à la chute du mur de Berlin. Ce n'est pas en 1960, mais à partir des années 1980 que la technocratie prend un nouveau visage sous l'égide du capitalisme financiarisé qui se déploie à l'échelle mondiale. Ce capitalisme d'appareil formé dans le développement des nouvelles technologies et dans la dilution de la propriété induit l'affirmation d'une bureaucratie capitaliste qui, de concert avec le personnel bureaucratique des hauteurs de l'État-nation et la technocratie des organisations supranationales vouées à la mondialisation (le FMI, l'OMC), impose partout une régulation technojuridique des rapports sociaux qui tend à se substituer à la régulation politique nationale caractéristique de la modernité. Face à eux les technocrates de l'État-providence étaient des enfants de chœur, sinon une force émancipatrice comme l'avait suggéré Fernand Dumont dans la *Vigile du Québec* (1971).

### *De la génération*

Pour certains auteurs du numéro, la génération représente la catégorie sociale privilégiée de l'analyse, à la fois porteuse et productrice des transformations sociales. La génération anticléricale et réformiste des années 1940 et 1950 s'opposerait ainsi à la génération des clercs du début du siècle, mais ne manquerait pas de se démarquer radicalement de la génération de la débâcle liée à la Révolution tranquille. Il n'est pas étonnant que, dans le contexte actuel, de jeunes intellectuels que Hubert Guindon considère comme des parias conscients soient interpellés par le phénomène sociologique des générations. Je ne peux cependant me convaincre de cette perspective qui fait de la génération un acteur central de l'historicité. Sans lui nier toute pertinence, il me semble que la perspective générationnelle ne peut, dans le meilleur des cas, que demeurer essentiellement descriptive. Plus utile en démographie, le concept de génération paraît lacunaire dans l'explication sociologique de la reproduction de la société. Puisqu'il s'agit d'une catégorie sociale hétérogène, les

trajectoires contradictoires des acteurs d'une génération permettent de mieux comprendre les transformations sociales. Plus encore, c'est le dévoilement des trajectoires croisées et antagoniques entre les sous-ensembles de plusieurs générations qui, me semble-t-il, s'impose dans l'analyse macrosociologique. Comment ne pas noter, enfin, que cette approche paraît surdéterminée par une perspective morale qui pousse le sociologue à distinguer les bonnes et les mauvaises générations, comme jadis on sériait les bons et les mauvais pauvres.

L'ensemble de ces commentaires n'avait d'autre objectif que d'inviter au débat. On comprendra facilement que je ne me serais pas astreint à ce long travail critique si je n'avais constaté dès le départ la qualité exceptionnelle de la recherche et de l'imagination sociologique des auteurs qui ont contribué à ce numéro de la revue *Société*.

Gilles BOURQUE

*Département de sociologie,  
Université du Québec à Montréal.*

#### BIBLIOGRAPHIE

- BOURQUE, Gilles, Jules DUCHASTEL et Jacques BEAUCHEMIN  
1994 *La société libérale duplessiste*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.
- BOURQUE, Gilles et Jules DUCHASTEL  
1996 *L'identité fragmentée*, Montréal, Fides.
- DOFNY, Jacques et Marcel RIOUX  
1962 « Les classes sociales au Canada français », *Revue française de sociologie*, IV, 3 : 290.
- DUMONT, Fernand  
1971 *La vigile du Québec*, Montréal, HMH.
- GAGNÉ, Gilles (dir.)  
1999 « Le chaînon manquant », *Société*, 20/21.
- RIOUX, Marcel  
1965 « Conscience ethnique et conscience de classe au Québec », *Recherches sociographiques*, VI, 1 : 23-32.
- RIOUX, Marcel  
1969 *La question du Québec*, Paris, Seghers.
- RIOUX, Marcel et Yves MARTIN (dirs)  
1971 *La société canadienne-française*, Montréal, Hurtubise, HMH.