

Bulletin d'histoire politique

À propos de Ronald Rudin

Serge Gagnon



Volume 7, numéro 1, automne 1998

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1060294ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1060294ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Bulletin d'histoire politique
Comeau & Nadeau Éditeurs

ISSN

1201-0421 (imprimé)

1929-7653 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Gagnon, S. (1998). À propos de Ronald Rudin. *Bulletin d'histoire politique*, 7(1), 133–151. <https://doi.org/10.7202/1060294ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique; VLB Éditeur, 1998

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

À propos de Ronald Rudin¹



Serge Gagnon

Par certains côtés, *Making History in Twentieth-Century Quebec*, (University of Toronto Press, 1997) de Ronald Rudin est intéressant, parfois même fascinant. L'auteur a écrit de belles pages d'histoire critique, et ses révélations puisées dans la correspondance des historiens dits des écoles de Québec et de Montréal soutiennent l'intérêt du lecteur. La documentation manuscrite concernant leurs devanciers, également mise à contribution dans ce livre, était moins inconnue. En revanche, l'historien des historiens est non seulement «provocant», comme le proclame la publicité reproduite par son éditeur en page de couverture 4, mais passablement décevant par ses commentaires sur les praticiens de l'histoire sociale; il minimise les virtualités de l'histoire sérielle, réduisant la méthode à une simple question de technique. Par un formidable esprit de contradiction, les praticiens de l'histoire critique, Groulx, Chapais et leurs contemporains, apparaissent comme plus *savants* que nature, tandis que leurs successeurs s'avèrent plus *idéologues* qu'il ne le laissent voir; la scientificité de leurs écrits, affichée en toute circonstance, camouflerait pudiquement les desseins impurs de leur entreprise. J'élaborerai sur ce curieux paradoxe en procédant par *flashbacks* successifs.

En introduction, l'auteur expose le point de vue de son mentor, Peter Novick (*That Noble Dream*, 1988) pour qui l'entreprise historique est inévitablement subjective; l'atteinte de la vérité sur le passé serait une vaine prétention. L'incrédulité de Rudin par rapport à la quête scientifique est si fortement affirmée qu'il faut citer l'incrédule afin d'écarter l'accusation d'avoir déformé ses propos: «I am not convinced that historical writing at the end of the twentieth century is inherently any «better» than that produced earlier [...] nor do I believe that there is such a thing as a truly “objective” view of the past that can distinguish [...] Lionel Groulx from [...] historians such as Paul-André Linteau» (p. 6). Pour désarçonner le lecteur quelque peu surpris, l'auteur appelle aussitôt du renfort (p. 7): Hayden White et Dominick La Capra lui permettent de soutenir qu'il y a «frequently relatively little to distinguish historical writing from other representations of the past, such as those that one might find in fiction». En page 50, l'auteur réaffirme sa foi dans une «inherently subjective nature of all historical writing». Se trouve-t-il encore des résistants à un tel scepticisme? En page 200, Rudin

reprend l'idée suivant laquelle certains critiques pensent qu'histoire et fiction seraient *indistinguishable*, appuyant cette fois ses dires sur *Postmodernism and the Social Sciences* (1992) de Pauline Marie Roseneau. Alors qu'ailleurs dans le monde, on serait passé d'anciennes «postures of detachment [...] to more explicit avowals of commitment» (Novick), les historiens «révisionnistes» — successeurs de la génération des «écoles» de Québec et de Montréal — auraient peu réfléchi à leur propre subjectivité, et perpétué un «widespread support for the notion that historians are engaged in a scientific endeavour, relatively free of value judgments» (p. 217).

Concédonc au départ que certains secteurs de la recherche sont plus militants que d'autres, de l'aveu même de leurs praticiens, québécois ou autres. C'est le cas de l'histoire des femmes qui ne cache pas ses accointances avec la cause féministe. Il faut néanmoins douter de la valeur de cet énoncé puisqu'il paraît que je suis antiféministe (p. 209).

Je souscris à l'idée rudinienne suivant laquelle les historiens du Québec ont mis en veilleuse le passé distinctif du Québec pour mieux faire ressortir la modernité de ce dernier. Après tout, ce n'est pas n'importe où, en Occident, qu'on aurait pu voir surgir d'autres Duplessis consacrant la nation à la mère du Christ, en plein milieu du XX^e siècle, mais seulement dans d'autres populations de forte tradition catholique, comme l'Espagne, l'Italie ou la république d'Irlande. Jusqu'aux premières décennies du siècle, la vitalité religieuse du Québec français était telle que celui-ci a, toutes proportions gardées, exporté plus de missionnaires que toute autre communauté nationale. Que la génération des *babyboomers* n'ait pas voulu s'en souvenir, comme en témoigne l'indifférence des historiens lorsque parut *Le Canada français missionnaire* (1962) de Lionel Groulx relève de leur idéologie. Les artisans de la révolution tranquille et les aînés de la génération lyrique allaient également boudier *Les chemins de l'avenir* (1964), un projet social intégriste de Groulx, contrarié par la libéralisation des mœurs au cours de la Révolution tranquille. Si l'on excepte l'accueil louangeur de Philippe Sylvain (Groulx, *Mémoires*, 4, p. 303), les historiens professionnels reçurent les *Chemins* de Groulx avec la même indifférence que son épopée missionnaire.

L'idéologie peut suggérer des pistes de recherche que les historiens sont capables d'emprunter avec détachement, contrairement à ce que pense Rudin. Maîtriser ses émotions, se prémunir contre le danger de projeter sur le passé, à grands coups d'anachronismes plus ou moins conscients, ses valeurs et préjugés, c'est simplement manifester de l'honnêteté intellectuelle. Des historiens y sont parvenus depuis l'avènement de l'histoire critique. J'ai donné l'exemple de Thomas Chapais dans *Le Québec et ses historiens* (p. 192-193); c'est par probité, et en dépit de sa profonde déception, qu'il a révélé l'action peu édifiante des récollets, rivaux des jésuites, à l'époque coloniale française.

Les critiques de Novick ont répliqué que, poussée au scepticisme extrême, la thèse relativiste ou subjectiviste autorisait tous les excès, y compris la propagande; «To [Thomas] Haskell, there was nothing wrong with historians having preconceived ideas; the question was whether, when faced with the evidence that contradicted their beliefs, they ignored the facts or changed their conclusions» (p. 8). Si, par amour de la vérité, Chapais a pu surmonter sa répugnance à révéler certains faits, comment peut-on présumer que les historiens de la fin du XX^e siècle en seraient incapables, ou seraient à ce point inconscients ou pervers qu'ils reconstruiraient un passé étranger à l'époque étudiée? Et pourquoi faudrait-il croire que Rudin dit vrai quand il accuse ses pairs de tenir des propos inexacts et mensongers? L'auteur a senti l'absurdité de sa problématique; voilà pourquoi il évalue parfois très justement la valeur scientifique de certaines œuvres savantes, celles de Jean Hamelin, ou de Louise Dechêne, par exemple. La soumission aux exigences méthodologiques inspire également à Rudin des commentaires appropriés sur la piètre qualité des œuvres de Maheux ou de Brunet. Bref, les énoncés du début et de la fin du livre sont si exagérés que l'auteur s'en est écarté, le moment venu de rendre compte des œuvres. Il faut se souvenir de cette incohérence pour distinguer l'ivraie du bon grain dans *Making History*...

Idéalement, l'histoire de l'historiographie devrait toujours estimer à la fois la valeur de la connaissance et critiquer la part du présent projetée dans ce passé. Telle est la double fonction des comptes rendus dans les revues savantes. Écrire que mes livres sur la mort, la sexualité et le mariage reflètent mon désenchantement vis-à-vis le présent en s'inspirant d'une confession publiée me paraît de bonne guerre. Mais j'ai aussi, je l'espère, mis au jour un aspect jusqu'alors ignoré du passé religieux.

Je ne puis souscrire au quasi-déterminisme générationnel au nom duquel je serais né (1939) à la limite du tolérable pour soutenir, comme je l'ai fait, que l'Église et la religion n'ont pas été aussi maléfiques que les historiens révisionnistes l'ont prétendu. L'appartenance à une génération n'est qu'une variable parmi d'autres. Comment expliquer que Robert-Lionel Séguin, né en 1920, ait pu écrire *La vie libertine en Nouvelle-France* (1972), en hommage aux auteurs de la révolution sexuelle des années soixante?

Au tournant des années quatre-vingt, la lecture de *La nouvelle classe et l'avenir du Québec* (Stanké, 1979) par Jacques Grand-Maison, m'avait persuadé que si le passé avait eu sa part de salauds, on ne pouvait plus soutenir l'équation crétinisme égale christianisme catholique. J'estimais que l'histoire de l'Église comme institution et force politique avait assez duré, qu'il fallait aussi explorer l'accueil des gens ordinaires à l'offre spécifiquement religieuse des prêtres catholiques ainsi qu'aux propositions morales correspondantes. Conscient de la censure dont je pouvais faire l'objet de la part de

l'intellocratie savante, j'ai commencé mes recherches sans demander de permission à mes pairs. Lorsque j'ai proposé mon manuscrit sur la mort aux Presses de l'Université Laval, j'ai fait valoir qu'il serait inutile de demander une subvention à la Fédération canadienne des sciences sociales (FCSS), convaincu qu'on refuserait de supporter la publication. L'éditeur, y trouvant un sujet accrocheur, en risqua la mise au monde, conscient comme moi qu'en plus de mes sympathies pour le passé religieux, seulement trois chapitres sur quatre étaient vraiment historiques. Le livre fut bien reçu à la fois par le grand public et par les scribes du métier. Fort de cet accueil, je conçus l'idée de comparer les valeurs sacro-saintes de la révolution sexuelle aux bons usages du sexe en pays de chrétienté.

En France, l'histoire de la sexualité s'appuyait sur les remarquables découvertes de la démographie historique à partir de l'exploitation des registres paroissiaux. Les historiens démographes ayant ici déployé leur savoir faire sur la Nouvelle-France et l'époque contemporaine, j'ai jeté mon dévolu sur une période inexploitée par les historiens de la population; j'avais mis la main sur une documentation d'une exceptionnelle richesse qui me permettait d'écrire une histoire de la confession des péchés sexuels. Étranger aux préoccupations de mon entourage, je me sentais tout de même en communion étroite avec des chercheurs français. *Plaisir d'amour* est paru la même année (1990) que *L'aveu et le pardon* de Jean Delumeau, aboutissement d'une décennie de recherche en histoire de la confidence sacramentelle en régime catholique. L'idée d'étudier l'aveu des fautes sexuelles m'était venue en lisant *Pratiques de la confession* (Cerf, 1983), collectif réalisé en bonne partie par de jeunes historiens comme Michel Lagrée (1946-) et Philippe Boutry (1954-); les auteurs s'étaient placés du côté du pénitent (sens du péché, processus d'autoculpabilisation, etc.) alors que la mode ancienne avait braqué le regard en direction du pouvoir clérical.

Ronald Rudin estime que par ces livres, j'ai faussé compagnie à mes collègues, notamment Jean Roy et René Hardy. Je ne vois pas les choses de cette manière, me trouvant en excellente compagnie... française. Le livre a été bien reçu, si j'en juge par une dizaine de comptes rendus dont un, paru dans les *Annales*, est signé par Marcel Bernos, l'un des historiens du collectif *Pratiques de la confession*. Bernos, au moment de ma rédaction, avait aussi publié des études en histoire de la sexualité. Comptant sur une littérature scientifique plus abondante qu'au moment où je rédigeais sur la mort, je croyais cette fois obtenir la permission de mes pairs pour publier. Le manuscrit fut adressé au programme fédéral d'aide à l'édition savante. Les deux lecteurs choisis par la FCSS y étalèrent leur ignorance du sujet et m'intentèrent un procès pour obscurantisme. L'étude du sentiment religieux a déplu aux anticléricaux forcenés et vieillissants de la génération révisionniste.

Voilà pour l'idéologie, mais pourquoi Rudin ignore-t-il le caractère scientifique de ma démarche?

Étudier la transcendance d'autrefois, c'est-à-dire l'adhésion aux croyances et aux valeurs morales associées au croire, n'est pas du même ordre que porter un regard sur l'Église en tant qu'appareil idéologique, au service de la religion-opium dont j'ai parlé avec René Hardy dans *L'Église et le village* (Leméac, 1979), et ce dont j'ai aussi parlé à propos des travailleurs et des femmes dans *Mariage et famille au temps de Papineau* (1993). De ce point de vue, pour m'exprimer en langage rudinien, je me sens moins post révisionniste, en tout cas moins solitaire qu'il me perçoit à propos de mes trois livres sur la mort, le sexe et le couple.

Ce clergé puissant et intolérant qui agaçait les intellectuels parce qu'il prêchait au peuple soumission au patronat et au chef d'État, et serait responsable de l'exil de Fernand Ouellet à qui, si Rudin a bien rapporté les faits, on aurait refusé un poste universitaire pour cause d'athéisme, je n'en ai jamais nié l'existence depuis le temps où je signais *L'Église et le village*, soit à peu près au moment où Gérard Bouchard publiait un article dans la même veine («Les prêtres, les capitalistes et les ouvriers à Chicoutimi 1896-1930», *Mouvement social*, juil.-sept. 1980). Mais étudier la croyance au ciel, à l'enfer et au purgatoire, comme je l'ai fait dans *Mourir* et *Plaisir d'amour* ne relève guère de l'analyse des rapports sociaux. Est-il besoin d'ajouter que l'historien incroyant peut soutenir les mêmes interprétations que l'historien partageant la foi religieuse de l'époque étudiée; il suffit seulement de constater la présence ou l'absence de la croyance. C'est la position adoptée en introduction dans *Mourir* afin de bien montrer que l'analyse savante n'a pas à trancher la question de savoir si Dieu a créé l'homme ou si ce dernier a imaginé Dieu.

Selon les curieux regroupements de Rudin, Gérard Bouchard serait un des trois post révisionnistes dont il parle, les deux autres étant Jocelyn Létourneau et moi-même. Ma seule véritable contribution à l'analyse sérieuse quantitative étant un article sur l'origine socio-géographique du clergé, signé en collaboration (*RHAF*, déc. 1983), je n'aurais osé me comparer à l'entrepreneur saguenayen en histoire des populations, dont la mégabanque de données démographiques, sociales et médicales fait l'envie des chercheurs à l'échelle planétaire. D'où vient-il que Rudin classe Bouchard parmi les *has been* révisionnistes? Du fait qu'il ait étudié la famille, complétant avec Gagnon (Dieu et Patrie?) la vénérable trilogie? La réduction des travaux scientifiques à des actes idéologiques frise ici le ridicule.

La méthode de reconstitution des familles appliquée au Saguenay a fourni des repères indispensables à une éventuelle histoire de la sexualité. Grâce à ces travaux, on sait désormais que les couples de cette région se mariaient au tout début de la vingtaine. Les familles «complètes», soit celles dont l'épouse

n'est pas décédée avant d'avoir atteint la ménopause, ont compté une dizaine d'enfants. Qu'un très petit nombre de premières naissances aient été le fruit de conceptions prénuptiales est sans doute partiellement imputable à la précocité du mariage. Car la comparaison avec d'autres populations soumises aux mêmes calculs fait apparaître une sorte de record de chasteté chez les célibataires saguenayens, au début du XX^e siècle. Les conceptions anténuptiales progressent lentement, mais sûrement, pour atteindre près de 10% des premières naissances après la Seconde Guerre mondiale. La percée hédoniste chez les jeunes se transporte logiquement à l'intérieur de la vie conjugale. L'espacement des naissances attribuable à l'allaitement prolongé fait place à la contraception d'arrêt. Mais alors que les saguenayens empruntent habituellement les moyens dits naturels, c'est-à-dire autorisés par l'Église, pour réduire leur descendance, les Montréalais s'en éloignent comme le révèle l'étude de Danielle Gauvreau et Peter Gossage («Fécondité et contraception au Québec, 1920-1960», *CHR*, septembre 1997).

Ces quelques rappels des découvertes récentes en démographie ont paru nécessaires pour montrer que la vérité historique n'est pas illusoire, mais *provisoire*; comme en médecine ou en physique, une thèse fait autorité jusqu'à ce qu'elle soit contredite par de nouvelles découvertes. En sciences humaines comme en sciences naturelles, les connaissances sont très largement cumulées en dépit des remises en question. L'explication, dans la recherche appliquée ou fondamentale, en sciences humaines comme dans les sciences de la nature, ne remet pas en cause de larges aspects de découvertes réelles ou de simulations plausibles du réel. Dans un cas comme dans l'autre, la subjectivité du chercheur laisse des empreintes plus ou moins profondes. Que la révolution contraceptive ait gagné plus lentement le Saguenay que Montréal me paraît s'expliquer davantage par l'influence de l'Église que Bouchard n'est disposé à l'admettre (*R.S.*, janv.-avr. 1998, p. 149-153). Nos divergences de vues sont-elles imputables à nos valeurs, croyances, idéologies, partis-pris? Pas davantage qu'en médecine où la morale, religieuse ou laïque, brouille, à l'occasion, l'observation des processus biologiques.



L'histoire sérielle québécoise a été économique et sociale, avant d'être démographique et, plus timidement, culturelle. Au moment où débutait, en France, l'histoire de la population suivant la méthode de reconstitution des familles, Fernand Ouellet et Jean Hamelin, à l'Université Laval, tentaient de domestiquer l'histoire économique conjoncturelle construite à partir de séries de prix agricoles du Québec préindustriel. Par la suite, la source notariale qui autorisait une lecture plus *sociale* de l'économique, a été mise à contribution par Louise Dechêne.

Je n'ai pas de peine à souscrire aux jugements portés par Rudin sur la bonne qualité de l'histoire écrite par Jean Hamelin de l'École de Québec. Par contraste, les néo-nationalistes ont médiocrement contribué à la connaissance du passé, eu égard aux standards scientifiques internationaux. Le savoir pour le savoir était quelque peu futile pour l'intellectuel engagé Michel Brunet. Faisant la critique de *Québec-Canada anglais. Deux itinéraires, un affrontement* (*Livres et auteurs québécois*, 1968), j'ai présenté Brunet comme un penseur tourné vers la recherche-action. Le compte rendu plus critique, par Fernand Ouellet, de *Les Canadiens après la conquête*, le seul livre de Brunet basé sur de la recherche documentaire, valut à Ouellet une réaction moins affable. Au jugement de Brunet, le recenseur aurait été incapable de comprendre les nuances de sa pensée... (Rudin, no. 113, p. 248). Rudin a raison de considérer Brunet comme l'historien le plus faible du trio montréalais. Le penseur-méditatif, c'était Maurice Séguin. La sociologie et l'histoire du rapport colonial ont donné du crédit à sa thèse de doctorat parue sans remaniement plus de vingt ans après sa soutenance. *La Nation canadienne et l'agriculture* (Boréal, 1970) n'était pas encore de l'histoire sérieuse, mais il s'y trouvait plus de science que Ouellet en avait perçu; d'où mon compte rendu favorable (*Livres et auteurs québécois*, 1970). Ce livre était du Séguin à son meilleur; la publication posthume de ses fameuses *Normes* a révélé un historien en marge de la communauté scientifique internationale. Même ses anciens élèves les plus admiratifs n'ont pas manqué de le reconnaître. Séguin était «obsédé par le présent», selon Denis Vaugeois. «Son cours de normes tenait davantage d'une initiation à la vie en société qu'à un cours d'introduction à l'histoire», témoigne Robert Comeau (R. Comeau, *Maurice Séguin...vu par ses contemporains suivi de Les normes...* VLB, 1987, p. 245, 269). Frégault, le plus prolifique des trois, a quitté l'enseignement pour la fonction publique et Rudin a encore raison de voir dans ses premiers livres, biographiques, plus de Groulx qu'on ne le pense généralement.

Rien de plus fascinant que de lire dans Rudin des extraits de correspondance des historiens néo-nationalistes avec leurs homologues lavallois. On y voit défiler un Frégault cherchant à se faire consoler après avoir lu un compte rendu peu flatteur; un Marcel Trudel, mal à l'aise avec l'abbé Maheux, consolé à son tour par Frégault rasséréiné qui assène un coup de vieux au prêtre historien de l'Université Laval: Maheux est mort, il ne vit que temporairement, la mort physique sera la confirmation légale d'un état de fait (p. 88). Ces réactions émotives, ces états d'âme croqués sur le vif font le piment du livre. Savions-nous que Marcel Trudel, partageant, au début des années cinquante, la pensée historique de Groulx et de ses jeunes disciples, fut invité par Frégault à quitter Laval pour l'Université de Montréal?

Après avoir quelque peu gommé les distances méthodologiques séparant Trudel du tandem Hamelin-Ouellet, le premier faisant de l'histoire critique alors que les deux autres jetaient les bases de l'histoire sociale, Rudin s'attarde au jeune Ouellet en mettant au jour les péripéties du procès qui l'a opposé aux descendants de la famille Papineau-Bourassa. Ces pages sont aussi neuves qu'intéressantes; mais on se demande bien pourquoi les historiens québécois se font reprocher de n'avoir pas volé au secours de leur collègue. La thèse rudinienne du frère ennemi, «vendu», auxquels les historiens de la province ne vouent qu'indifférence, voire hostilité, me paraît assez peu conforme à la vérité. Rudin a-t-il seulement vérifié, aux archives de la Société historique du Canada, responsable d'un comité de défense, si des historiens québécois ont fait leur part pour aider Ouellet?

Contrairement à ses prémisses, Rudin fournit plus d'une fois la preuve que la connaissance du passé progresse ... même grâce à son livre. Merci d'avoir corrigé une de mes erreurs: j'ai écrit à tort que le livre de Ouellet, mis en cause par une action en justice, avait été retiré de la circulation sur ordre de la cour. J'accepte un peu moins bien les intentions que me prête l'auteur de n'avoir pas élaboré sur le procès intenté à Ouellet (p. 161). Ma critique de l'historien a porté sur ses deux grands livres d'histoire sérielle (1966 à 1976) et je considère inexact pour ne pas dire malhonnête d'écrire que celle-ci visait le style plutôt que le fond (p. 6, p. 96). Quiconque m'a lu sait très bien que j'ai critiqué la faiblesse des reconstructions ouelletiennes quant à la connaissance de la socio-économie bas-canadienne. Des séries statistiques trop discontinues ou hétérogènes, parfois tissées de chiffres erronés ou peu fiables sont aussi «incompétentes» que la charge émotive présidant à ses interprétations. Qui plus est, *Le Bas-Canada* de 1976 était moins nuancé que *l'Histoire économique et sociale* de 1966; c'est ce que j'ai écrit, et j'ai fourni des preuves de mes avancées.

On peut penser que les historiens de profession sont de simples idéologues. Cette position est assez voisine de celle que soutient Rudin au début et à la fin de son livre. Je préfère postuler que, comme tous les professionnels de la recherche, ils sont animés d'une véritable passion de la vérité au point où, conformément à une certaine éthique professionnelle, ils s'efforcent de surmonter l'inévitable subjectivité qui les empêche de parvenir à une objectivation optimale.

En recevant un doctorat honorifique de l'Université de Saskatchewan (1994), Fernand Ouellet a réitéré cette volonté de faire avancer la connaissance, qui habite naturellement l'historien. Dans son allocution de circonstance, il a rappelé comment, en compagnie de ses condisciples Claude Galarneau et Fernand Grenier, premiers étudiants inscrits au nouvel Institut de Laval, il avait été initié aux procédés de l'histoire critique

dont l'ambition de parvenir à une sorte de *final truth* lui est apparue démesurée «when, in 1953, I had more direct contact with the French *Annales School*». Pourquoi Rudin m'accuse-t-il d'avoir évoqué la «French connection in simplistic terms» (p. 149) pour avoir écrit la même chose? J'ai fait, comme Ouellet, une référence sommaire à l'influence française, ce qui n'est pas forcément simpliste. Je savais que durant l'ère braudélienne, les *Annales* avaient mis en veilleuse l'étude des facteurs psychoculturels — on disait alors *mentalités* — prisés par les fondateurs de la revue. J'ignorais par ailleurs, ce que nous apprend Rudin, que durant son séjour à Paris, Ouellet avait fait la connaissance de Labrousse qui, au témoignage de l'intéressé, aurait exercé une influence déterminante sur son cheminement scientifique.

En même temps qu'il transitait de l'*histoire critique* vers l'*histoire sociale*, Ouellet prit conscience que l'étude du passé, quelque savante qu'elle fût, était toujours fille de son temps, traversée par les valeurs, les convictions, bref, l'idéologie, cette gangue refusant de se séparer du minerai, malgré les efforts de l'historien. «There is nothing there which justifies cynicism. On one side, it underlines the fragility of their findings and, on the other, it emphasizes the need for more awareness and rigour on their part» (Fernand Ouellet, *Occasional Papers*, University of Saskatchewan, fév. 1996, p. 3-4).

Je n'en étais pas là lorsque je fis paraître dans *Cité libre* (janvier 1966) un essai dans lequel je regroupais des historiens de Laval et de l'Université de Montréal sous deux chapiteaux témérement qualifiés «d'écoles». Ma revue de littérature s'en tenait strictement aux idéologies traversant les interprétations. Au début de la décennie suivante, j'ai accredité la thèse relativiste-subjectiviste dans «La nature et le rôle de l'historiographie – Postulat pour une sociologie de la connaissance historique» (*RHAF*, mars 1973). L'essai fit l'objet d'un débat houleux au congrès de l'IHAF qui suivit la publication. Mon ami Hubert Watelet crut bon de nuancer mes propos ainsi que ceux de mes contradicteurs dans «Connaissance et sociologie de la connaissance chez les historiens» (*RHAF*, mars 1974). Pour ma part, cette synthèse de mes lectures en philosophie critique de l'histoire me servit de problématique à l'examen de l'historiographie traditionnelle dont la version intégrale, ma thèse de doctorat, est parue sous le titre *Le Québec et ses historiens 1840-1920* (PUL, 1978).

En 1980, les éditions Harvest House me proposèrent la publication d'une trilogie dont le premier volume, *Man and His Past* (1982), reprend, sans remaniements, les propos parus dans la *RHAF* de 1973; le second, *Quebec and Its Historians 1840-1920* (1982) reproduit seulement un des quatre chapitres de l'édition originale française; le troisième, *Quebec and Its Historians. The Twentieth Century* (1985), réédite une série d'articles.

Comme les critiques verbales de ma «sociologie de la connaissance» venaient surtout d'un groupe dont la «vérité historique» me paraissait trop résolument marxiste, je ne m'en suis guère formalisé. Mais quand parut, près de dix ans plus tard, *Man and His Past*, je perdis mes convictions «novickiennes» ou «rudiniennes» à la lecture d'une critique signée Gordon S. Shrimpton: «Relativism presents chicken and egg dilemma» (CAUT/ACPU, *Bulletin*, fév. 1984, p. 57). La solidité des objections à la thèse relativiste me convainquit d'autant plus facilement que j'entreprenais alors une grande remise en question; cette introspection du début de la quarantaine déboucha sur deux résolutions: 1) de quitter le siège de commentateur pour écrire à mon tour sur l'histoire culturelle et religieuse du XIX^e siècle; 2) de commenter désormais la littérature historique en fonction des critères suivis par les auteurs de comptes rendus dans l'institution savante. Dans *Quebec and Its Historians. The Twentieth Century*, le *Foreword* constitue une sorte d'acquiescement aux critiques de Shrimpton que je pris soin de ne pas nommer; nul n'est tenu de se discréditer lui-même... Ma critique de Fernand Ouellet, parue dans ce livre, est venue de cette conversion. Je n'ai pas trouvé Ouellet *sinister*, comme l'écrit Rudin (p. 167); j'ai simplement constaté qu'il prenait de très grandes libertés par rapport aux exigences de l'histoire sociale; à mon sens, son livre de 1976 n'était pas à la hauteur de la thèse, plus nuancée, de 1966.

Rudin proclame qu'il ne joue pas au *cheerleader* de l'une ou l'autre «école», contrairement aux «previous commentators» (p. 97), lisez Jean Lamarre et moi-même. Le préféré de *Making History* s'appelle Lionel Groulx. Que de fois Rudin n'affirme-t-il pas sa pratique scientifique de l'histoire, attestée par ses séjours en archives et ses notes infra paginales. L'historiographe a essayé de distinguer l'homme d'action, aux causes parfois peu glorieuses, vues de la fin du XX^e siècle et l'homme de science qui aurait produit une œuvre aussi savante que ce qui se faisait ailleurs en Occident. Pour mesurer à quel point le Groulx de Rudin est plus grand que nature, il faut comparer son appréciation de *l'Histoire du Canada français* de Lionel Groulx avec celle, plus critique, de Pierre Trépanier dans le *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec*.

Je me suis, paraît-il, arrangé (*managed*) pour classer Groulx parmi les «primitifs» dans *Quebec and Its Historians 1840-1920*. Dans l'analyse de *La naissance d'une race* (1919), «Gagnon claimed that Groulx had "hushed up the quarrels between the church and the state"» (p.56). Je n'ai rien dit de tel à la page 113, contrairement à ce qu'affirme Rudin. J'ai écrit (p.110): «As Hector Garneau notes, Lionel Groulx hushes up the quarrels [...]». Or ce début de chapitre précède une longue citation d'Hector Garneau reprochant à Groulx de n'avoir pas référé à l'édition de François-Xavier Garneau,

inspirée de la première, dont Hector avait fait paraître le premier volume, à Paris, en 1913.

Selon Rudin, j'aurais fait une lecture sélective de *La naissance d'une race* en omettant de mentionner une «lengthy discussion of church and state conflict». Je persiste à soutenir qu'en regard de toute la production historique antérieure, et pas seulement de l'édition abrégée, en langue anglaise, du *Québec et ses historiens*, Groulx s'est démarqué de ses devanciers en présentant une Nouvelle-France effectivement «devoid of conflict» (p. 56), nonobstant les querelles entre les Grands qui n'affectaient pas tellement la «race», personnage mythique du livre. Quiconque lira l'essai de Groulx fera la connaissance d'une population au sein de laquelle les rapports sociaux sont jugés d'autant plus harmonieux que l'auteur déplorait les conflits de travail de la société industrielle (v.g. Rudin, p. 28), ce que j'ai souligné dans une mise en contexte de cette reconstruction du passé colonial français.

Je me demande bien pourquoi Rudin me reproche de n'avoir rien dit à propos de l'édition révisée de *La naissance d'une race* (1930). Celui de mes livres qu'il cite s'arrêtait à 1920. *The Twentieth Century* étant une réédition d'articles déjà publiés, j'ai rédigé une introduction à partir de jalons documentaires rapidement repérés; selon l'entente avec mon éditeur, il n'était pas question d'entreprendre des recherches sur l'entre-deux-guerres, décennies à propos desquelles Rudin a fait d'intéressantes découvertes.

S'il faut en croire Rudin, je me suis aussi arrangé pour exagérer le refus québécois de l'histoire critique (p. 45). Or Groulx lui-même n'éprouvait-il pas d'importantes réticences à l'endroit de cette «école méthodique», la jugeant «closely linked to the secular republic» (p. 28)? *La Semaine d'histoire du Canada* de 1925 méritait, je n'en doute pas, plus d'égards que je lui en ai attribués. Il ne faudrait toutefois pas exagérer la science des historiens convoqués aux assises de ce colloque. De l'aveu même de Rudin, Groulx «insisted that “in history there are always two great actors: man and God”» (p. 43). L'amour de la «vérité» proclamé par l'abbé Scott à cette occasion me paraît procéder non seulement du paradigme positiviste, mais aussi d'une certaine théologie de l'histoire. L'absence d'Hector Garneau, esprit quelque peu laïque, à cet important événement ne serait-elle pas plus significative que Rudin le suggère? [...].

En relisant certains livres de Groulx, l'introduction à son œuvre signée Benoît Lacroix (classiques Fides), le portrait dressé par l'*Action nationale* (juin 1968), les appréciations de plusieurs de ses ouvrages historiques, reproduites dans le *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec*, je ne suis pas parvenu à me convaincre de la grande scientificité groulxienne. Sa foi religieuse, prenant parfois de l'ascendant sur sa foi nationale, l'a empêché de révéler certains enjeux du passé. N'a-t-il pas gommé l'anticléricalisme et le

laïcisme des Patriotes, que les premiers écrits de Ouellet ont révélés aux auteurs de la Révolution tranquille? Souvent rédigés pour être lus en conférences, les livres d'histoire de Groulx sont chargés de cette émotion que traduit l'usage copieux de la période oratoire; la conviction qui anime le récit paraît plus forte que les pièces d'archives utilisées pour la rédaction.

Rudin remarque avec justesse que, contrairement à Maheux, l'historien montréalais a beaucoup travaillé en archives. Il s'agit incontestablement d'une pratique qui accrédite la scientificité de l'histoire. La contribution à la connaissance de *Making History in Twentieth Century Quebec* ne vient-elle pas justement de cette copieuse collecte d'informations rassemblées dans un nombre imposant de dépôts d'archives? Quand Rudin écrit que le trio néo-nationaliste montréalais «produced a small body of work based on relatively limited archival research» (p.170), il a raison. Groulx s'est sûrement davantage souillé les mains que Brunet à la consultation des vieux papiers. Mais il n'était pas seul à le faire. D'autres historiens, contemporains de Groulx, ont su mieux que lui dominer leurs émotions tout en documentant, comme lui, leurs écrits sur l'histoire.

Pourquoi Rudin passe-t-il sous silence *Lettres canadiennes d'autrefois* (9 vol. 1939-1958), la monumentale histoire littéraire de Séraphin Marion? La thèse de doctorat de Marion (*Relations des voyageurs français en Nouvelle France au XVIIe siècle*, PUF, 1923) a peut-être autant fait progresser le savoir que le troisième cycle de Groulx sur l'histoire de l'enseignement français au Canada. Rudin ne mentionne pas l'œuvre de Léon Gérin, *L'histoire scolaire de la Nouvelle-France*, d'Amédée Gosselin, les savants livres d'Ivanhoe Caron sur la colonisation, la thèse de doctorat d'Antoine Roy, *Les lettres, les sciences et les arts au Canada sous le régime français* (1931) dans l'édition révisée de *La naissance d'une race* (1930). Lionel Groulx cite Henri Sée et d'autres historiens de l'économie française. Pourquoi ne réfère-t-il pas à la thèse de Paul-Émile Renaud *Les origines économiques du Canada* (Mamers, Gabriel Énault, 1928)? Voilà une brochette d'auteurs — il y en a d'autres — qui ont notablement fait progresser la connaissance. L'admiration de l'abbé Groulx n'a-t-elle pas indûment porté ombrage à des historiens qui, sans être des Chapais, des Lanctôt, des Rumilly, ont produit des ouvrages au moins aussi savants que ceux du fondateur de la *Revue d'histoire de l'Amérique française*?



Rudin a, dans un premier temps, majoré la scientificité des livres de son héros, puis diminué la valeur scientifique des œuvres du dernier demi-siècle. Il écrit de Carl Berger: «There was something celebratory in Berger's insistence that historians were capable of repressing their subjective instincts

and improving their techniques so as to develop a “better” understanding of the past.» (p.4) Or Rudin a rejeté l’approche bergerienne, lui préférant le style pamphlétaire. Pourquoi? Je pense que l’auteur de *Making History* a choisi la surenchère polémique après avoir lu les réactions suscitées par «La quête d’une société normale: critique de la réinterprétation de l’histoire du Québec» (*Bulletin d’histoire politique*, vol. 3, hiver 1995). Le volume 4, no. 2 du même périodique rassemble les communications d’une table ronde où les «révisionnistes», piqués au vif, se sont vidés le cœur. Dans le feu de la polémique, certains se sont sentis caricaturés. Les accusations de simplisme ont fusé de part et d’autre. On aurait tort de répondre à l’invective par de nouvelles explosions de colère. «Revisionism and Beyond», le sous-titre du dernier chapitre de *Making History*, n’invite-t-il pas les historiens à penser l’avenir au-delà du rudinisme?

Au-delà du rudinisme

Au moment où je rassemblais la documentation devant servir à ma trilogie sur la mort, le sexe et le mariage, je sentis le besoin d’interpeller mes pairs à propos de ce que je nommai «l’épistémologie régnante»; je voulais susciter une remise en question des paradigmes matérialistes dont j’avais le sentiment qu’on avait abusé à la faveur du quantitativisme triomphant. En confondant facilement *cause* et *motif*, on avait fait de *L’anthropologie en l’absence de l’homme* (PUF, 1981), pour reprendre le titre d’un ouvrage magistral de Fernand Dumont.

Mes doléances furent publiées sous le titre «Imaginaire et croyance religieuse», un intitulé assez peu apparenté au contenu, mais — colloque oblige — le «papier» avait été préparé pour une rencontre sur l’imaginaire et la culture tenue au Centre d’études québécoises en 1984, dont les actes furent rassemblés dans une publication maison. J’y traitais d’une distinction rarement faite entre idéologie et religion, et j’abordais les éléments devant servir à mes études du croire dans la trilogie en gestation. Comme il s’agissait d’un texte-virage par rapport aux tendances dominantes de la recherche, j’ai voulu lui donner une visibilité plus grande en l’adressant à une revue de philosophie. On refusa catégoriquement. Habitué à vivre ma vie professionnelle dans la marginalité, je ne m’en suis pas trop formalisé.

Comme la publication de mon *Twentieth Century* était imminente (Harvest House, 1985), j’y résumai, en conclusion, ce que je pensais de l’historiographie techno-bureaucratique, disons «révisionniste» selon le vocabulaire de Rudin. En voici un extrait tiré du manuscrit original en langue française: «Tous les secteurs de pointe [de la recherche historique] sont traversés par l’économisme, la philosophie dominante de notre temps. Il ne faut donc point s’étonner de la pauvreté de l’histoire culturelle. Même l’histoire

des idéologies sert souvent de prétexte à débusquer les “intérêts de classe”. L’homme serait-il le grand sacrifié des sciences humaines [...] Son rapport à la matière l’aurait-il enfermé au point qu’on ne puisse trouver pertinente la quête de sa sensibilité, de ses passions, de son imaginaire, de ses croyances?» Après avoir déploré ce réductionnisme, j’ai souhaité «l’éclosion d’une histoire culturelle vigoureuse» apparentée à ce que Philippe Ariès, avait désigné comme une troisième génération des *Annales* dans un important collectif intitulé *La nouvelle histoire* (Paris, Retz, 1978). «Pourquoi, ai-je alors demandé, les intellectuels francophones, si puissamment influencés par la pensée française, n’ont-ils pas suivi la même trajectoire?» Intitulé lui aussi «La nouvelle histoire», le bilan que venait de publier Paul-André Linteau dans la revue *Liberté* (1983) présentait des études assez peu éloignées des réalisations françaises. Alors que l’ouvrage d’outremer mettait en relief la montée de l’anthropologie culturelle, le primat de l’économique et de l’étiologie matérialiste — marxiste et non marxiste — faisait à ce point l’unanimité des jeunes historiens d’ici qu’on ne porta pas attention au virage français.

Invité à un colloque organisé par les trois universités de Kitchener-Waterloo (1986), j’ai repris mon refrain devant un auditoire où ne se trouvaient à peu près aucun québécois. Les représentants de plusieurs disciplines dont la géographie, l’histoire, la psychologie, la sociologie, la théologie étaient invités à jeter les bases d’une science sociale humaniste. Thème de colloque oblige, ma communication sur le paradigme de la mort de Dieu dans les sciences humaines de la religion fut publiée sous le titre «Toward a Humanist History of Sex» dans la section «moral engagement»² des actes du colloque, voisinant les essais du théologien-sociologue engagé Gregory Baum, de l’historien engagé Christopher Lasch, et du géographe humaniste Yi-Fu Tuan. Les échanges que j’avais eus avec un nombre impressionnant de chercheurs que je ne connaissais pas me persuadèrent que la dimension éthique de ma contribution à l’histoire religieuse était légitime, même si on me refusait la parole *at home*.

Je n’ai pas cessé depuis lors de lire des critiques de l’épistémologie régnante, cette anthropologie déréalisante et réifiante qui fait bon marché de l’expérience humaine. Le *Mourir* du sociologue Claude Javeau (Bruxelles, Les Éperonniers, 1988) en fournit un bon exemple. Le sociologue avertit son lecteur que les réflexions éthico-philosophiques de son livre où il aborde la question du sens à donner à la mort, et que «la sociologie classique a choisi d’ignorer» (p. 1) est tout-à-fait volontaire. Il s’interroge longuement sur «ce désintérêt des sciences sociales» seulement préoccupées par les «causes» de la mort. «Ni le “pourquoi?”, portant sur l’origine absolue du phénomène, ni le “pour quoi?”, portant sur sa finalité absolue, ne sont [...] considérées

comme des questions pertinentes» (p. 4). «Pour une sociologie qui avait proprement déifié le social, et qui en était arrivée à se proposer elle-même comme une “théologie pour athées”, pour reprendre l’heureuse expression de Franco Ferrarotti, il n’y avait là rien qui pût engendrer perplexité et inquiétude.» (p. 5) «Parler de passion, de souffrance, de douleur, de mort, c’est rompre avec la tradition “scientifique” qui ne traite que de structures, de systèmes, de fonctions, d’institutions et de mécanismes» (p. 38). Je pourrais continuer de citer des extraits de Javeau, faisant faux bond à la sociologie, qui tantôt évoque nos sociétés en deuil de transcendance, tantôt les nouveaux dieux que sont la Patrie, la Raison, la Science, la Technique. Ce faisant, je vous répéterais les balbutiements d’une science sociale humaniste, délestée du scientisme positiviste à l’origine d’une lecture partielle de l’expérience humaine.

Au début des années 1990, le Centre interuniversitaire d’Études québécoises (CIEQ) m’ayant confié, ainsi qu’à Manon Brunet, la préparation d’un colloque sur l’intime, je saisis l’occasion de plaider encore une fois pour une science sociale en présence de l’homme, c’est-à-dire attentive à ses désirs, ses passions, ses angoisses, ses choix, ses doutes, ses peurs, ses phantasmes, ses rêves, ses goûts, ses frustrations...l’énumération n’étant pas exhaustive. Sans nier l’existence de l’être conditionné, ne pouvait-on pas aussi faire l’histoire de l’homme libre et créateur? Lors de cette rencontre, des historiens de la littérature, de *nouveaux* sociologues me tenaient compagnie, Roch Hurtubise, par exemple, qui depuis la soutenance de *L’amour, le soi et la société: sociologie de la connaissance amoureuse dans les correspondances québécoises* (PhD, U. de M., 1989), propageait la bonne nouvelle d’une analyse moins *sociologiste* sans être *psychologiste*³.

Quand je lis les critiques de Jocelyn Létourneau et de Jean-Marie Fecteau, j’ai le sentiment que se pointe aussi, parmi de jeunes historiens, une remise en question de la *nouvelle* histoire proclamée par Paul-André Linteau, au début des années 1980. Je suis moins porté que Rudin à y voir un phénomène de génération. Les doléances des cadets sont aussi celles de quelques aînés, Jean Hamelin par exemple, dont les éditeurs du collectif publié à l’occasion de sa prise de retraite ont mis en relief la déclaration suivante: «La mission de l’historien me semble être de redire le mystère de l’homme, d’être le chancre du hasard et de la liberté [...]. L’historien devrait peindre un monde où, à travers et en dépit des structures et des conditionnements, la vie fraye son chemin dans une incessante créativité et originalité»⁴.

À la table-ronde en réplique au procès rudinien du révisionnisme, Fecteau a tenu des propos semblables à ceux de Javeau et de Hamelin: les «révisionnistes québécois [...] ont fait silence sur ce qui était difficilement

explicable avec les instruments hérités des sciences sociales de l'après-guerre» (p. 32-33). «Il faisait bon *mesurer, quantifier, révéler* par les chiffres l'intensité du manque ou l'ampleur de la richesse [...] On n'a plus raconté, on a énuméré. La recherche du sens a de plus en plus été assimilée aux joies de la topographie sociale, aux certitudes de l'économie et du social [...]» (p. 34). Fecteau évoque avec ironie les lacunes de cette «histoire décapée des scories de l'accidentel, dont les allées sombres de l'incertitude recevaient la pleine lumière des réalités structurelles, lavée des impuretés de l'envie, de la haine, de la colère ou de la révolte, en somme de ces impalpables sentiments si peu en prise [...] sur ce réalisme dicté par la raison utilitaire».

Tout en reconnaissant que le travail investi dans la collecte et le traitement d'impressionnantes quantités d'information a fait avancer la connaissance, Fecteau s'interroge sur la pertinence de cette entreprise. On croirait réentendre le procès du positivisme, de cette science qu'on disait *aseptisée*, au cours des années soixante, soixante-dix. L'histoire de cette fin de siècle «est [...] vide de sens, écrit Fecteau, et laisse dans un grand silence froid les questions d'aujourd'hui [...]. Nous sommes sérieux jusqu'à en être lugubres, rigoureux jusqu'à en devenir rigides [...]. De notre savoir n'a jamais été tirée une véritable science de l'humain [...] une éthique de l'agir [...]»⁵. Cette recherche des «aspirations qui structurent nos vies et celles de nos ancêtres», le critique en espère la venue par un retour sur le politique. Elle peut aussi, je pense, enrichir l'analyse biographique, l'étude du culturel, du religieux. Car on peut rêver d'un passé semblable à celui auquel Théodore Zeldin a donné une seconde vie dans son *Histoire des passions françaises*; en page de couverture quatre de l'édition Points (Le Seuil, 1978), on peut lire une appréciation louangeuse du doyen de l'histoire économique conjoncturelle, Ernest Labrousse: «Aucun historien ne pourra plus parler de la France dans ce siècle sans se référer à la lecture qu'en fait Zeldin.» L'historien britannique s'est bricolé une méthodologie passablement laxiste: «[...] je vous demande, en me lisant, de suspendre vos exigences habituelles envers l'histoire [...] parler des causes veut dire aussi parler des preuves, et, pour ma part, je suis incapable de rien prouver quand je discute les intentions, les caractères et les interprétations [...]. On a pris l'habitude d'attribuer un peu trop facilement de l'influence aux forces économiques, aux idées ou aux personnalités [...] on ne doit pas oublier le flou qui caractérise inévitablement tout ce qui est humain» (tome 1, p. 6).

Jocelyn Létourneau a manifesté le même désenchantement que Fecteau à l'endroit d'une discipline qui réduit la société à «un corps organisé et systémique, à dynamique régulatrice interne, et où les acteurs sont confondus dans des phénomènes, des processus, des flux, des cycles, des conjonctures et ainsi de suite». Létourneau, lui aussi, déplore le refoulement de la «dimen-

sion éthique» et l'interdit de penser ou d'imaginer qui afflige la pratique scientifique de l'histoire. Sa critique du scientisme est un plaidoyer pour la connaissance des désirs et des aspirations, qui transcendent «la réalité matérialiste et rationnelle»⁶. En appelant de ses vœux l'avènement d'une histoire moins technicienne et plus sensible à l'humanité, Létourneau met en lumière l'historicité du révisionnisme, en dépit de ses prétentions implicites à l'objectivité⁷.

Létourneau, Fecteau et Gilles Breton ont signé d'une conclusion-manifeste un ouvrage collectif préparé sous leur direction: *La condition québécoise. Enjeux et horizons d'une société en devenir* (VLB, 1994): «On a [...] assisté, au cours des quinze dernières années surtout, à l'émergence d'un nouveau dogmatisme de la recherche [...] Le valeureux "scientifique" pouvait enfin se libérer du chantage [...] des partisans de l'"engagement" et valoriser [...] les "vraies" questions de méthodes [...] Le bruit et la fureur du débat politique ont été remplacés par l'audience policée des colloques savants» (p. 290-91). On croirait réentendre Marcel Rioux. Retour du pendule? Retour peut-être à une science moins sûre de ses conquêtes, et plus sensible au destin de l'humanité d'hier et d'aujourd'hui.

Pour Guy Laperrière, l'extraordinaire vitalité de l'histoire religieuse⁸ lui suggère l'hypothèse que le retour du pendule est déjà amorcé. Pourquoi s'intéresse-t-on de nouveau au passé religieux? La religion, comme objet de recherche, est redevenue à la mode au rythme de la marginalisation de l'institution catholique. Le passé religieux fabriqué par la jeunesse dyonisiaque de la révolution tranquille avait pour but d'exorciser une enfance aspergée d'eau bénite. N'ayant jamais été *aliénés*, n'ayant jamais souffert de *névrose* religieuse, les jeunes d'aujourd'hui manifestent de la curiosité pour ces étranges Anciens qui allaient à la messe et rêvaient de résurrection. Ils comprendraient mal des historiens manifestant haine ou dérision implicite à l'égard d'actes et de croyances dépourvus pour eux de charge émotive. Le Carême des catholiques d'hier, ne fait pas surgir plus de mauvais souvenirs que le curieux Ramadan dont on entend beaucoup parler dans les médias. L'histoire religieuse, désormais pratiquée avec la complicité de l'anthropologue, suscite d'autant plus d'intérêt que les temples de la consommation sont moins accessibles aux jeunes qu'aux aînés.

Penser, comme Rudin et certains de ses contradicteurs, que les historiens ont mis en veilleuse le passé catholique des Québécois de langue française, c'est ignorer un secteur extrêmement dynamique de la recherche. Il suffit, pour s'en convaincre, de feuilleter les articles et comptes rendus publiés par *Études d'histoire religieuse* depuis nombre d'années.

L'exemple de l'historiographie religieuse permet de saisir une des principales faiblesses de *Making History*. Rudin a jeté un regard extrêmement

sélectif sur la production historique, majorant indûment l'importance des synthèses. Or la synthèse, véhicule par excellence du prêt à penser, est faite pour ceux qui ne savent rien. Quiconque possède une certaine culture dans son champ professionnel n'apprendra pas grand chose à la lecture de ces mémento conçus pour d'autres que lui. Comment Rudin peut-il faire mine d'ignorer que la fabrication d'une synthèse met en œuvre des procédés semblables à ceux qu'utilise un chef de pupitre dans une salle de nouvelles. Après s'être soumis à la règle voulant que l'énoncé ne contienne aucun jugement de valeur explicite, l'historien ou le journaliste peut se permettre tous les jugements de valeur implicites qu'il juge partagés ou qu'il souhaite faire partager à l'auditoire. Détenteur d'un pouvoir considérable, l'énonciateur décide donc quelles seront les manchettes, quel sera le temps alloué à chaque information; les messages sont distribués en fonction d'une échelle d'importance largement tributaire d'une échelle de valeurs. Ignorant la signification des silences, le lecteur, l'auditeur moyen est subjugué par l'illusion de l'objectivité.

À quoi l'auteur de *Making History* veut-il donc en venir? Il est difficile de connaître ses intentions. Il s'est sûrement beaucoup amusé. Il a méprisé davantage. La science historique ne l'intéresse pas. Si tel était le cas, il n'aurait pas reproché aux révisionnistes leur approche universaliste, et n'aurait pas ridiculisé leur foi en la connaissance. Sa manière de canoniser les Anciens et de diaboliser les Nouveaux historiens n'implore-t-elle pas le retour à une lecture nationaliste? L'étude des particularismes du Québec français dans cet esprit tribal qu'il souhaite alimenterait sa richlerisation de la littérature historique.

Les historiens québécois d'aujourd'hui entretiennent d'intenses relations avec la communauté scientifique internationale. Des pionniers de l'histoire sociale comme Fernand Ouellet et Jean Hamelin leur ont tracé cette voie d'accès à l'universel. Y renoncer serait concourir à l'appauvrissement de la connaissance du passé d'ici. Par l'étude des ressemblances et des différences ou des décalages de la diachronie québécoise par rapport au reste de la civilisation atlantique, peut-être même du reste de l'humanité, les historiens d'ici contribuent à d'enrichir le patrimoine scientifique, par nature, sans frontière.

NOTES ET RÉFÉRENCES

1. Extraits d'un ouvrage à paraître chez VLB-Éditeur sur les historiens du Québec au XX^e siècle.

2. Ken Westhues (dir.), *Basic Principles for Social Science in Our Time*, Waterloo, Univ. of St. Jerome's Press, 1987.

3. Voir son article «Les amoureux et l'intime: à propos du discours et du silence amoureux» et mon plaidoyer intitulé «Une critique des sens de l'intime» dans Manon

- Brunet et Serge Gagnon (dir.), *Discours et pratique de l'intime*, IQRC, 1993, p. 149-163, p. 245-253.
4. Yves Roby et Nive Voisine (dir.), *Érudition, humanisme et savoir*, PUL, 1996, p. VII.
5. Jean-Marie Fecteau, «La quête d'une histoire normale: réflexions sur les limites épistémologiques du "révisionnisme" au Québec», *Bulletin d'histoire politique*, hiver 1995, p. 31-38.
6. J. Létourneau, «Critique de la raison technocratique. Définir une avenue à la jeune recherche québécoise», Fernand Dumont (dir.), *La société québécoise après 30 ans de changements*, IQRC, 1991, p. 341-56.
7. J. Létourneau, «La production historique courante portant sur le Québec et ses rapports avec la construction des figures identitaires d'une communauté communicationnelle», *Recherches sociographiques*, janv.-avr. 1995, p. 9-45.
8. G. Laperrière, «L'évolution de l'histoire religieuse au Québec depuis 1945: le retour du pendule?», Yves Roby et Nive Voisine (dir.), *Évolution, humanisme et savoir*, PUL, 1996, p. 329-348.