

Les refoulés de la Révolution tranquille et de son historiographie : Michael Gauvreau au regard de la « nouvelle sensibilité »

Michael Gauvreau. *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*. Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2005. xiv-502 p.

Christian Roy

Volume 9, numéro 1, automne 2008

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1022822ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1022822ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Centre de recherche en civilisation canadienne-française

ISSN

1492-8647 (imprimé)

1927-9299 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cette note

Roy, C. (2008). Les refoulés de la Révolution tranquille et de son historiographie : Michael Gauvreau au regard de la « nouvelle sensibilité » / Michael Gauvreau. *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*. Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2005. xiv-502 p. *Mens*, 9(1), 117-126. <https://doi.org/10.7202/1022822ar>

Tous droits réservés © Mens, 2008

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/>

NOTE CRITIQUE

**LES REFOULÉS DE LA
RÉVOLUTION TRANQUILLE ET DE
SON HISTORIOGRAPHIE :
MICHAEL GAUVREAU AU REGARD
DE LA « NOUVELLE SENSIBILITÉ »**

Christian Roy

Faculté de théologie et de sciences religieuses
Université Laval

Michael Gauvreau. *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*. Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2005. xiv-502 p.

Le titre de cet ouvrage d'un professeur d'histoire de l'Université McMaster semble annoncer la grande somme sur un chantier amplement labouré par l'historiographie et la sociologie québécoises depuis une dizaine d'années. Il peut certes y prétendre ne fût-ce qu'en vertu du volume de sources que Michael Gauvreau a extrait des archives et des publications des milieux d'Action catholique pour les passer au tamis de ses analyses très fines et toujours éclairantes, étayées par la recherche anglo-saxonne sur les transformations des dynamiques familiales et religieuses au XX^e siècle, à laquelle il a déjà fait d'importantes contributions. Il faut pourtant porter au

passif de cette somme impressionnante, reprenant des problématiques familières de la « nouvelle sensibilité historique » au Québec, sa mise à l'écart de tous les apports de ce bord sur « l'horizon personnaliste de la Révolution tranquille » tel que construit bien avant 1960 ; ceux-ci sont évoqués en note (p. 367, n. 29) avec un dédain qui frise la mauvaise foi lorsque Gauvreau, pour qui l'étude de l'influence de Mounier au Québec reste à faire (p. 378, n. 36), s'acquitte de tout dialogue avec les travaux de Martin Meunier et Jean-Philippe Warren (pour ne parler que d'eux) en les accusant de reconduire la construction discursive des acteurs, soit l'idée d'une « Révolution tranquille » qui, du jour au lendemain, aurait permis à leur société de « Sortir de la "Grande Noirceur" ». On sait pourtant que ce sont ces chercheurs qui l'ont mise en lumière en tant que *topos* largement artificiel¹. S'il faut, à l'en croire, s'interdire le recours à cette expression consacrée sous prétexte qu'elle minimiserait les continuités dégagées par Gauvreau dans la période étudiée (après bien d'autres auteurs qu'il ignore ou dénigre), comment peut-il lui-même s'arroger le droit d'évoquer dans son titre les « origines » remontant aux années trente d'une « Révolution tranquille » qui se concentre toujours pour lui dans les années soixante ? La minceur du prétexte invoqué laisse plutôt entrevoir les motifs idéologiques de cette mise hors-jeu préalable de ses interlocuteurs naturels dans une étude « which stands outside the current vogue of "post-revisionism" because it is emphatically not an attempt to refurbish Duplessis's "liberal" credentials » (comme si c'était à cela que se ramenait la critique du discours révisionniste sur la « normalité » moderne du Québec). « And, more significantly, » écrit Gauvreau, « this book is not a contribution to the current polemic about history and memory in post-Quiet Revolution Quebec that is driven by a discontent with modernity itself » (p. 8).

Gauvreau vise explicitement la *Critique de l'américanité* de Joseph Yvon Thériault², pour qui l'adoption de constructions identitaires et de systèmes de valeurs conformes à la norme nord-américaine rend caduc tout destin historique particulier pour la société québécoise. L'ambition de rendre celle-ci distincte à tout prix d'une société nord-américaine légitimée par un pluralisme libéral est justement pour Gauvreau ce qui fait l'ambiguïté du projet modernisateur porté par les élites intellectuelles chrétiennes de la Révolution tranquille, jusqu'au paroxysme d'une résorption du religieux dans la politique nationale et socialiste promue vers son terme par tant de ces futurs ministres péquistes dont les noms émaillent ici la chronique du militantisme catholique. Ne retrouvaient-ils pas ainsi dans un unanimité national néo-gallican les valeurs collectives du catholicisme que sa version ultramontaine et le nationalisme groulxien n'avaient su réaliser auparavant, compromis qu'ils étaient avec un ordre social et politique aliénant ? Tel fut en effet le point culminant du radicalisme croissant de la modernisation catholique dont Gauvreau déploie toute la trajectoire semée de paradoxes, qui éclatent dans un chapitre final consacré à des figures telles que Jacques Grand'Maison et surtout Fernand Dumont. Sachant avec quelle attention empreinte de sympathie Meunier et Warren se sont penchés sur leurs cas respectifs, on ne s'étonne plus de l'exclusion de leurs perspectives de ce récit à la fois épique et minutieux de la Révolution tranquille, qu'ils ont pourtant été les premiers à dépeindre comme la gageure d'intellectuels chrétiens soucieux de susciter dans un coin de l'Amérique du Nord une culture commune incarnant d'autres idéaux modernes que la quête de satisfaction individuelle dans une société de consommation, soit l'authenticité personnelle dans l'engagement communautaire et l'audace spirituelle sur fond d'angoisse existentielle.

Ce n'est pourtant pas qu'ils étaient les seuls sur ce continent à en contester les valeurs dominantes. Rien qu'au Canada, une figure dont la redécouverte au Québec est allée de pair avec la réinterprétation de la Révolution tranquille, George Grant, avait exprimé en 1965 dans *Lament for a Nation* à la fois sa compréhension et ses doutes envers le projet des acteurs chrétiens de cette transformation, que Gauvreau évoque presque dans les mêmes termes quand il décrit leur vision du péril de l'intégration à la société technologique d'une religion sagement confinée à l'observance du dimanche :

Catholicism, which had in the 1930s nurtured a "heroic humanism," by the 1950s offered only an emasculated version appropriate for spiritually-quiescent "organization men" devoid of any explicit Catholic or French character who were suited to staff corporate offices in a standardized, universal North American society. (p. 16)

Bien que Gauvreau ne le cite nulle part, son livre ne peut manquer d'appeler la comparaison avec celui de Eugene McCarragher, *Christian Critics: Religion and the Impasse in Modern American Social Thought* (Ithaca, Cornell University Press, 2000), qui montre comment un tel débat entre la légitimation conservatrice ou réformatrice de l'ordre libéral et sa contestation contre-culturelle à la fois anti- et ultramoderne a agité le monde intellectuel chrétien tant protestant que catholique aux États-Unis à la même époque, l'influence de Paul Tillich s'y joignant à celle du personnalisme pour justifier, sous prétexte de refondation spirituelle, des révolutions culturelles qui en fin de compte n'ont fait qu'accélérer la déchristianisation hédonistique et la technocratisation gestionnaire dont elles s'étaient voulues l'antidote. Comme quoi il n'y a pas lieu d'exagérer la singularité de la Révolution tranquille en tant qu'effort suspect (tant dans ses présupposés que dans ses effets)

d'un milieu réduit mais influent d'« élitistes spirituels » (le vocabulaire de Gauvreau rappelant ici celui des livres de John Hellman où il puise sur les personalistes français, publiés par le même éditeur) pour détourner leur société du « rêve américain » des masses conformistes. Il s'agit plutôt de la comprendre, et il ne fait nul doute que l'ouvrage de Gauvreau fournit pour cette tâche une foison d'éléments et un cadre d'ensemble valant amplement que l'on ne s'arrête pas à ses points aveugles, même délibérés, afin de saisir l'occasion qu'offre un regard étranger à la « nouvelle sensibilité » de mettre en lumière d'autres points qui – trop sensibles peut-être – ont pu lui échapper, en plus d'approfondir et d'étayer certaines de ses intuitions-clés.

Gauvreau démontre ainsi que la Révolution tranquille comme inversion des pôles entre tradition et modernité ne s'est pas faite contre le catholicisme, même dans les années 1960, mais en son sein même et de son fonds propre dès les années 1930, quand les mouvements laïcs d'Action catholique et leurs compagnons de route intellectuels ont repris à leur compte le discours de conflit spirituel des générations apparu en Europe à cette époque, et l'ont transposé dans un contexte de monopole idéologique catholique traditionaliste, où l'absence d'une concurrence à gauche a fait d'eux les principaux vecteurs de la modernité culturelle, conférant à celle-ci la caution de leur intransigeance religieuse :

In this respect, Quebec differed significantly from the English-speaking societies of North America because Catholicism, unlike Protestantism, provided a favourable environment before the great "youth revolution" of the 1960s for the promotion of a collective youth identity based on a frank sense of spiritual and moral superiority over the older generation. (p. 25)

Les militants catholiques identifiaient sans reste l'esprit moderne d'authenticité créatrice et d'engagement généreux de la jeunesse au génie du christianisme, le considérant comme contemporain de la source divine de leur religion, dont la tradition ecclésiale telle que reçue d'une histoire trop humaine ne pouvait que séparer, n'étant plus vu que comme la routine creuse du conformisme bourgeois d'une religion sociologique de salut individuel. Ses dévotions privées et sentimentales, ses rituels « magiques » et ses sacrements « superstitieux » consacraient en réalité la déchristianisation de fait liée aux progrès du mode de vie matérialiste nord-américain, en l'étayant d'un compartiment religieux « païen » sans commune mesure avec une foi existentielle engageant toute la vie, seule à trouver grâce aux yeux de ces intellectuels modernes. C'est pourquoi il fallait lui apporter sur son nouveau terrain urbain la réponse d'un catholicisme militant résolument moderne en son option d'un humanisme démocratique opposé à la culture de masse et à son alliée objective : la tradition ecclésiale qui y perpétuait artificiellement les reliquats autoritaires du monde rural comme un refuge émotif contre le défi des réalités nouvelles.

Le retour de Duplessis au pouvoir en 1944 semblait compromettre la révolution spirituelle dont avait rêvée les jeunes militants catholiques avec l'appui apparent de l'Église en butte aux progrès d'un matérialisme rampant, en scellant son concordat renouvelé avec la société bourgeoise, dont elle devenait une institution parmi d'autres alors même que l'esprit chrétien cessait d'informer la culture. Les efforts remarquablement fructueux des mouvements d'Action catholique afin de faire passer cette nouvelle éthique personnaliste dans les mœurs sur le terrain de la vie de famille et de couple, recentrée de la reproduction sociale patriotique sur le compagnonnage intime des époux entre eux et des enfants avec eux,

risquait même de contribuer à un repliement de la vie religieuse vers la sphère privée privilégiée par l'individualisme nord-américain, aux yeux de certains personnalistes intransigeants marqués par l'accent anti-institutionnel du discours du Mounier d'après-guerre. Celui-ci les amenait à resituer entre les générations la radicalité de la lutte des classes dans la pensée existentielle de l'engagement marxisant, si bien qu'était suspect de collaboration avec l'ennemi de classe d'âge : les « vieux », quiconque se contentait de promouvoir la transmission intergénérationnelle des valeurs chrétiennes au sein des familles. Même l'épiscopat finira par désespérer de leur aptitude à cette tâche et la confiera plutôt à l'État en parrainant les réformes éducatives des années 1960, comptant désormais (aussi incroyable que cela puisse paraître quand on est passé entre les mailles de ce dérisoire filet) sur la pastorale pédagogique des polyvalentes pour faire des Québécois un peuple chrétien, puisqu'on considérait désormais que ceux-ci n'avaient jamais été autre chose que des païens tant que leur religion traditionnelle s'inscrivait dans les rythmes de la nature ou les cadres de la société capitaliste. Il reviendrait désormais aux enfants de faire l'éducation chrétienne de leurs parents, stigmatisés par les autorités catholiques pour la nature « adolescente » de leur vie religieuse, alors que la jeunesse en tant que telle était prise pour modèle de maturité spirituelle pour son esprit de contestation sociale perpétuelle.

Dès l'après-guerre, des militants catholiques ayant atteint l'âge de fonder une famille, et s'inquiétant du risque de se voir récupérés sur le plan de la vie privée par le poids majoritaire dans leurs mouvements des femmes que leur piété subjective plaçait supposément sous la coupe des « vieux » du clergé, avaient commencé à politiser ce discours sur le caractère « adulte » de la jeunesse, opposé à l'infantilisme des aînés, en l'appliquant dans la sphère publique à la nation, que

ce soit au sens fonctionnaliste de *Cité libre* ou au sens souverainiste de Fernand Dumont. Ces jugements de valeur recoupaient ceux qu'en France le sociologue catholique Gabriel LeBras avait plaqués sur son constat de la déchristianisation des sociétés à la faveur du passage de l'échelle locale du monde rural à l'homogénéité globale de l'État-nation urbanisé, dont les catégories rationnelles ne donnaient prise qu'à une adhésion personnelle héroïque à la foi comme pari, beaucoup plus proche du vrai christianisme que la pratique religieuse en tant que vestige folklorique d'une mentalité primitive :

When applied by social thinkers like Dumont in the Quebec context, LeBras's absolute division between the activist religion of elites and the formalistic, quasi-pagan religion of ordinary people served as both a social description of the process of de-Christianization, and a catalyst that ultimately provoked the very de-Christianization that Catholic modernists hoped to counteract. (p. 316)

D'un côté, c'est certes pour des raisons pragmatiques que furent graduellement mis au rancart les modèles familialistes privilégiant les corps intermédiaires – notamment religieux – sur lesquels s'entendaient au départ tous les agents politiques et ecclésiastiques du train de réformes lancé par le gouvernement Lesage. Mais dans le même temps, l'option de tant d'intellectuels de la génération de Fernand Dumont en faveur d'une totalité spirituelle à retrouver dans la société globale d'une nation rénovée, et que les restes de corps intermédiaires ne pouvaient que fragmenter au profit d'intérêts privés, les amena à justifier idéologiquement le face-à-face fusionnel de l'individu et de l'État-providence, chargé de réaliser à cette échelle impersonnelle la communauté des engagements personnels. Le « christianisme réel », fondé en tradition, des catholiques pratiquants se trouvait ainsi systématiquement

quement démonétisé par des élites catholiques qui cherchaient plutôt à justifier leur foi devant les incroyants engagés, dont elles enviaient le dynamisme historique, porteur d'avenir et garant de sens.

Et comme l'éthique personnaliste du couple, visant entre conjoints une communion intime et charnelle dont était garante le désir de la femme, avait été intégralement assimilée par les fidèles, s'identifiant à la vie chrétienne aux dires de tous les rénovateurs de la spiritualité laïque, le butoir sur lequel elle se heurta lorsque tomba le jugement papal sur la contraception donna la dernière secousse qui permit aux masses de se défaire en douce du poids mort d'une institution déjà discréditée à qui mieux mieux par ses tenants les plus avisés, pour vivre sans entraves l'authenticité personnelle constamment à réinventer que ceux-ci leur avaient prêchée, au risque de réaliser leur cauchemar d'un repli hédoniste sur la vie privée. Ce n'est pas un des moindres mérites de l'étude de Gauvreau que d'avoir démontré comment même la libération sexuelle avait été préparée de longue date par le nouvel encadrement personnaliste du mariage et de la famille par nombre d'instances spécialisées de l'Église.

On retiendra surtout de cette analyse image par image des étapes, imperceptiblement graduées et subtilement interreliées, du vaste dérapage d'un virage culturel préparé de longue date que la défiance des intellectuels catholiques envers les implications dévirilisantes de telles révolutions minuscules ne les a pas empêchés d'y contribuer de plus belle par leur propre pari « héroïque » sur l'État-providence laïc, thérapeutique, gestionnaire et technocratique. Censé réaliser leur utopie communautaire chrétienne et révolutionnaire, il n'aura pour seul effet, cruellement éloigné de leur visée de rénovation spirituelle, que de réformer « tranquillement » la société canadienne-française pour l'ajuster aux conformismes

en vogue. Cette « sortie religieuse de la religion » (Marcel Gauchet), involontairement ménagée avec de si pieuses intentions par de nouveaux clercs laïcs, n'aurait-elle été qu'une suprême façon d'abuser de sa bonne foi ? Tel est le soupçon qui flotte comme un relent doux-amer sur les restes méconnaissables laissés par cette opération délicate mais bâclée après le rapport d'autopsie cliniquement détaillé que nous livre Gauvreau.

NDLR : Une traduction française de cet ouvrage est parue aux Éditions Fides en 2007 sous le titre Les origines catholiques de la Révolution tranquille.

NOTES

¹ E-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande Noirceur » : L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*, Québec, Septentrion, 2003, 210 p.

² Joseph Yvon Thériault, *Critique de l'américanité : mémoire et démocratie au Québec*, Montréal, Québec Amérique, 2002, 374 p.