

Sous la direction de  
ANNE CAUMARTIN, JULIEN GOYETTE,  
KARINE HÉBERT et MARTINE-EMMANUELLE LAPOINTE

# JE ME SOUVIENS, J'IMAGINE

Essais historiques et littéraires  
sur la culture québécoise





Sous la direction de

ANNE CAUMARTIN, JULIEN GOYETTE,  
KARINE HÉBERT ET MARTINE-EMMANUELLE LAPOINTE

# JE ME SOUVIENS, J'IMAGINE

Essais historiques et littéraires  
sur la culture québécoise



Les Presses de l'Université de Montréal

Mise en pages: Yolande Martel

*Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales du Québec  
et Bibliothèque et Archives Canada*

Titre: Je me souviens, j'imagine: essais historiques et littéraires sur la culture québécoise / Anne Caumartin, Julien Goyette, Karine Hébert et Martine-Emmanuelle Lapointe.

Noms: Caumartin, Anne, 1973- éditeur intellectuel. | Goyette, Julien, éditeur intellectuel. | Hébert, Karine, 1974- éditeur intellectuel. | Lapointe, Martine-Emmanuelle, 1974- éditeur intellectuel.

Collections: Champ libre (Presses de l'Université de Montréal)

Description: Mention de collection: Champ libre | Comprend des références bibliographiques.

Identifiants: Canadiana (livre imprimé) 2021004683X | Canadiana (livre numérique) 20210046848 | ISBN 9782760644311 | ISBN 9782760644328 (PDF) | ISBN 9782760644335 (EPUB)

Vedettes-matière: RVM: Mémoire collective—Québec (Province) | RVM: Mémoire collective et littérature—Québec (Province) | RVM: Représentations sociales—Québec (Province) | RVM: Québec (Province)—Vie intellectuelle. | RVM: Québec (Province)—Histoire.

Classification: LCC FC2919.J46 2021 | CDD 306.09714—dc23

Dépôt légal: 3<sup>e</sup> trimestre 2021

Bibliothèque et Archives nationales du Québec

Tous droits réservés © Les Presses de l'Université de Montréal, 2021

Les Presses de l'Université de Montréal remercient de leur soutien financier le Conseil des arts du Canada et la Société de développement des entreprises culturelles du Québec (SODEC).

Financé par le  
gouvernement  
du Canada

Canada

SODEC  
Québec



Conseil des arts  
du Canada

Canada Council  
for the Arts

IMPRIMÉ AU CANADA

À la mémoire de Laurent Mailhot (1931-2021)



## INTRODUCTION

Le présent ouvrage a une histoire et une genèse singulières. Légué aux chercheurs du CRILCQ-Université de Montréal en 2009 par le regretté professeur émérite Laurent Mailhot, le projet se présentait au départ comme la variante québécoise des *Lieux de mémoire* (1984-1992) de Pierre Nora. Ainsi que le voulait Laurent Mailhot, ce livre devait constituer « une somme à lire, pas seulement à consulter, sur tous les principaux aspects de notre histoire, de notre (manque de) mémoire, de notre imagination personnelle et de notre imaginaire collectif. Des articles substantiels mais lisibles, des analyses personnelles mais rigoureuses sans synthèse abstraite et définitive. » En bons héritiers, nous avons repris ce projet en l'adaptant – n'est-ce pas le principe qui régit toute forme de transmission ? – et en insistant sur l'importance de l'interprétation, du regard que porterait chacun des collaborateurs sur leur objet d'analyse.

Les sujets choisis touchent, selon les vœux de Mailhot, à différents aspects de l'imaginaire collectif canadien-français, puis québécois. Certains ont sans doute un petit côté suranné, évoquant des figures que l'on pourrait qualifier de folkloriques (porteur d'eau, habitant, coureur des bois), des événements passés (Rébellions, Grande Noirceur, crise d'Octobre), des thèmes plus ou moins actuels (l'omnipotence de la religion catholique, le bon parler français, la fatigue culturelle) ou encore des stéréotypes que l'on se garde bien de commenter sans user de précautions rhétoriques et de guillemets (le « maudit Français », le « méchant Anglais »). Tous cependant ont laissé une empreinte dans l'imaginaire collectif, inspirant à la postérité des récits, des légendes, parfois même des

mythes, qui méritent, selon nous, d'être décryptés de nouveau et interprétés à la lumière de notre présent. Un présent qui est lui-même à placer sous le signe des remises en question du « collectif » et, partant, de ce que d'aucuns pourraient appeler l'« identité québécoise ». Cet ouvrage arrive donc à un moment charnière, délicat même, un moment où il convient de revenir sur un état particulier de l'imaginaire pour mieux se projeter vers l'avant. Les références à ce passé européen, catholique, blanc, masculin traversent de sorte les prochaines pages; elles sont constitutives d'un imaginaire national et collectif qui se trouve actuellement en profonde restructuration.

Nous sommes conscients des limites et des apories d'une telle entreprise. Il va sans dire que nous sommes bien loin de l'exhaustivité et que nous n'avons nullement la prétention de parler au nom de tous, au nom d'un « nous » dont nous pourrions aisément tracer les contours. Ni inventaire ni ouvrage de référence, le présent livre regroupe plutôt des propositions, des exemples, qui pourront au besoin être complétés et affinés ultérieurement par d'autres chercheurs. L'originalité de notre projet est ainsi de tenter de revoir, d'interroger et de mettre en perspective une part des mythes, des emblèmes et des lieux communs de l'imaginaire collectif québécois tout en misant sur les expériences, les souvenirs et les réflexions personnels des auteurs. Qu'il s'agisse de tordre le cou aux mythes les plus persistants (revanche des berceaux ou matriarcat tout-puissant) ou de ranimer certains spectres envahissants pour mieux les prendre à parti, nos collaborateurs ont tous joué le jeu de la relecture et de l'actualisation, conjuguant, en des proportions variables, une démarche savante à une écriture essayistique. On ne trouve donc pas dans cet ouvrage des articles universitaires au sens strict du terme, cela même si les textes ici réunis reposent sur de patientes et rigoureuses recherches. L'anecdote et le témoignage personnels y ont leur place tout autant que les récits fondés sur l'analyse des sources, la lecture des textes et les références aux archives et aux traces de l'Histoire.

Plus encore, ces textes croisent les regards historiens et littéraires. Chaque auteur a abordé son objet en fonction de sa posture disciplinaire, mais dans une perspective essayiste assumée. Nous



leur avons demandé de s'extirper de leur zone de confort habituelle tout en tirant parti de leur approche première. Le lecteur pourra constater cette dualité disciplinaire et cette variété de voix personnelles. Par ces essais historiques et littéraires, il s'agit certes de présenter le mouvement et les transformations d'un objet culturel au fil du temps au point qu'il en vient à revêtir un sens considérable dans la mémoire collective, mais il est question surtout de solliciter la lecture particulière, généreuse qu'exige l'essai. Ce genre se veut la présentation d'une « orientation (un sens) que nous conférons à certains segments du réel tel que nous avons pu l'observer et que nous formons le projet de "comprendre"<sup>1</sup> », un genre dont la part de fiction et de subjectivité pose encore souvent problème. Aussi sollicitons-nous la générosité intellectuelle du lecteur en lui demandant d'accepter de lire dans ces contributions, comme le voulait Robert Vigneault, le discours d'une instance fictive qui invente littérairement la vie pensée<sup>2</sup>. Il ne saurait être question ici de viser l'exhaustivité puisque surviendrait là, d'après Musil, un arrêt de la pensée : « un objet saisi dans son ensemble en perd d'un coup son étendue et se change en concept<sup>3</sup> ». La démarche de l'essai est « méthodiquement non méthodique<sup>4</sup> ». Nous espérons que le lecteur accompagnera pour un temps le point de vue d'une personne qui offre sa mémoire en partage, une mémoire volontairement empreinte de subjectivité et portée par une voix particulière, plutôt qu'un discours savant et objectif.

## Des objets historiques et littéraires

En dépit des intentions originales du projet, les sujets que nous offrons ne sont pas entièrement conformes, tant s'en faut, à la définition que Pierre Nora donnait du lieu de mémoire dans l'ouvrage

---

1. Jean Marcel, « De l'essai dans le récit au récit dans l'essai chez Jacques Ferron », dans *Pensées, passions et proses*, Montréal, l'Hexagone, 1992, p. 341.

2. Robert Vigneault, *L'écriture de l'essai*, Montréal, l'Hexagone, 1994, p. 21-23.

3. Robert Musil, *L'homme sans qualités*, t. I, traduit de l'allemand par Philippe Jaccottet, Paris, Seuil, 1961 [1930-1933], p. 301.

4. Theodor Adorno, « L'essai comme forme », dans *Notes sur la littérature*, traduit de l'allemand par Sibylle Muller, Paris, Flammarion, 1984, p. 17.

en trois tomes désormais célèbre qu'il lui a consacré. Dans cette somme encyclopédique vouée à réconcilier l'histoire savante et la mémoire collective, Nora conférait un triple ancrage à ses lieux de mémoire: « [i]ls sont lieux, en effet, dans les trois sens du mot, matériel, symbolique et fonctionnel, mais simultanément, à des degrés seulement divers<sup>5</sup> ». Si l'intention du présent ouvrage se veut plus restrictive, si tous les objets qu'il propose ne répondent pas *stricto sensu* à cette définition, ils n'en respectent pas moins l'esprit des *Lieux de mémoire* de Nora qui visaient surtout à revisiter les *topoi* de ces derniers. Car il s'agit bien pour nous de passer par la topique, au double sens de « topographie » et de « répertoire de lieux communs », voire d'« idées reçues », afin de cartographier, partiellement il va sans dire, un imaginaire historique et littéraire au moment d'une lecture. La topique ne dépasse-t-elle pas le cliché qui lui est trop souvent associé? Ne détermine-t-elle pas aussi, comme le rappelle Éric Méchoulan, « les manières de faire travailler les discours et de produire des effets sur un public, *de façon à former une communauté de sens*<sup>6</sup> »? Que peuvent bien dire les lieux communs de la société québécoise? Comment se construisent-ils? Comment se défont-ils? « Écrire à rebours des mythes » (Michel Lacroix), donner à voir les « significations contradictoires » des emblèmes (Micheline Cambron), s'attacher à « la production du sens résultant généralement de la rencontre des représentations et de qui les interprète » (Élisabeth Haghebaert), voilà qui illustre bien la démarche heuristique qui nous a guidés. Les collaborateurs de cet ouvrage se plaisent à mettre au jour les complexités, les multiples sens, les contradictions et les limites des lieux communs, des mythes et des emblèmes, s'attachant aux constructions discursives qui les accompagnent et remontant le temps pour en montrer les transformations. S'ils contribuent à former *une communauté de sens*, force est d'admettre que celle-ci se place sous le signe du dissensus

---

5. Pierre Nora, « Entre mémoire et histoire : la problématique des lieux », dans *Les lieux de mémoire*, t. I : *La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. XXIV.

6. Éric Méchoulan, « Présentation. Le sens (du) commun : histoire, théorie et lecture de la topique », *Études françaises*, vol. 36, n° 1, 2000, p. 6. Italique dans le texte.

qui, comme le note le philosophe Jacques Rancière, est au fondement de l'expérience politique, et par là même du vivre-ensemble<sup>7</sup>.

Mais plus encore que leur importance patrimoniale et monumentale, nos fragments d'imaginaires collectifs empruntent aux lieux de mémoire leur aptitude à la métamorphose :

Car s'il est vrai que la raison d'être fondamentale d'un lieu de mémoire est d'arrêter le temps, de bloquer le travail de l'oubli, de fixer un état des choses, d'immortaliser la mort, de matérialiser l'immatériel pour – l'or est la seule mémoire de l'argent – enfermer le maximum de sens dans un minimum de signes, il est clair, et c'est ce qui les rend passionnants, que les lieux de mémoire ne vivent que de leur aptitude à la métamorphose, dans l'incessant rebondissement de leurs significations et le buissonnement imprévisible de leurs ramifications<sup>8</sup>.

Contrairement aux *Lieux de mémoire*, le présent ouvrage ne se confond toutefois en rien avec une entreprise funéraire<sup>9</sup>. Il ne s'agit pas de faire revivre, le temps d'une représentation historique ou littéraire, une culture engloutie sous le limon de l'actuel. Ce ne sont pas des « restes<sup>10</sup> » que l'on espère faire revivre artificiellement à la manière du monstre de Victor Frankenstein, pas plus que les traces « à demi effacées » des défuntes histoire-mémoire et mémoire-fiction. Situés à la frontière du matériel et de l'immatériel, infiniment ouverts aux lectures et aux interprétations, les objets culturels dont il est ici question sont des morceaux de passé et de présent offerts en partage pour le futur. Considérés sans nostalgie, ils puisent leur inspiration à de multiples sources. Ni rappel d'un glorieux passé français, ni réification d'une américanisation, ni célébration d'une historiographie ou d'une littérature savante, ni enfin apologie d'une « vraie » culture populaire, les objets qui composent ce recueil ont d'abord été retenus pour leur « épaisseur » interprétative.

7. Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 2004 [1990], p. 244.

8. Pierre Nora, *op. cit.*, p. XXXV.

9. « Le temps des lieux, c'est ce moment précis où un immense capital que nous vivions dans l'intimité d'une mémoire disparaît pour ne plus vivre que sous le regard d'une histoire reconstituée. » (Pierre Nora, « Entre mémoire et histoire : la problématique des lieux », *op. cit.*, p. XXIII.)

10. « Les lieux de mémoire, ce sont d'abord des restes. » (*Ibid.*, p. XXIV.)

Autrement dit, en dehors de toute prétention à l'encyclopédisme ou à la représentativité – ce qui suffit à distinguer *Je me souviens*, *j'imagine* d'entreprises analogues<sup>11</sup> –, ils ont en commun d'offrir différentes strates de représentations littéraires et historiographiques. À la manière d'un palimpseste<sup>12</sup>, ils ont suscité des investissements successifs de sens qui, pour les interprètes que nous sommes, sont autant d'invitations à les ressaisir. D'où la cohabitation, d'une rare ampleur à cette époque d'hyperspécialisation, entre historiens et littéraires dans le présent ouvrage.

Institués par la littérature et l'historiographie, et par extension par la communauté dominante qui les suscite, les objets abordés dans cet ouvrage se dressent en travers la « faille » qui sépare l'ancien du nouveau. Suspendus dans cet espace, ils ont parfois des allures de fin de cycle. Leur examen n'est pas sans révéler une forme de cohérence, mais aussi un certain effet de saturation, qu'illustre de manière frappante la récurrence forte d'un roman comme *Maria Chapdelaine* (1914) – pourtant rédigé par un écrivain né par-delà l'Atlantique... – dans les différents essais qui composent ce collectif. Ne s'aventurant pas dans tous les recoins de l'impensé de la culture québécoise, s'attardant d'abord aux figures symboliques déjà consacrées, ces essais s'immobilisent pour ainsi dire au seuil de la culture qui advient. Une culture en devenir qui s'interroge, retourne son dard contre elle-même, se braque, s'ouvre, se donne ses propres emblèmes qui, à leur tour, seront demain à ressaisir et à réinterpréter.

---

11. Notamment l'ouvrage multimédia *l'Encyclopédie du patrimoine culturel de l'Amérique française* (<http://www.ameriquefrancaise.org/fr/#.XoPUzy17QUE>), *l'Atlas littéraire du Québec* (sous la direction de Pierre Hébert, Bernard Andrès et Alex Gagnon, Montréal, Fides, 2020) et le *Traité de la culture* (sous la direction de Denise Lemieux, Québec, Presses de l'Université Laval/IQRC, 2002).

12. Pour une réflexion sur ces superpositions ou juxtapositions de sens dans le temps, mais appliquées au patrimoine, voir Lucie K. Morisset, *Des régimes d'authenticité. Essai sur la mémoire patrimoniale*, Rennes/Québec, Presses de l'Université de Rennes/Presses de l'Université du Québec, 2009, p. 19.

## Où, quand, qui et quoi ?

Notre ouvrage est divisé en quatre grandes parties qui ne prétendent pas à une absolue autonomie et qui reposent sur les principaux paramètres – où, quand, qui, quoi ? – permettant de cartographier un imaginaire. Dans la première partie, les auteurs se penchent sur les « espaces de la culture », qui renvoient tantôt au patrimoine matériel, à l'architecture (ou à son absence), mais aussi à ce qui constitue le paysage et le climat laurentiens. Le territoire y est saisi à la fois comme espace concret et comme vue de l'esprit, voire comme fantasme d'un monde à conquérir, à construire. Deux pôles, sans doute convenus, s'y entrelacent plus qu'ils ne s'y opposent : le nomadisme et la sédentarité, si fréquemment associés aux figures antinomiques du coureur des bois et de l'habitant, sont en effet au cœur de plusieurs des essais et dessinent des rapports au territoire le plus souvent ambivalents. Pluriel, le territoire est « constitué mot à mot » (Michel Lacroix), se confond avec l'hiver (Daniel Laforest), emprunte sa toponymie aux fictions de la colonisation (Micheline Cambron). Il s'attache également à des espaces circonscrits possédant leurs logiques propres : Montréal et Québec se dressant l'une contre l'autre de manière lancinante et donnant lieu à un « antagonisme [...] devenu un véritable lieu de mémoire » (Harold Bérubé) ou, plus spécifiquement, fantomatique Forum lié à « la mémoire montréalaise et [à] la mémoire québécoise » (Benoît Melançon).

La deuxième partie de l'ouvrage, consacrée aux « moments de la culture », est peut-être plus attendue. De la Conquête à la crise d'Octobre, n'explore-t-elle pas les grandes dates qui nous ont été transmises dans les cours d'histoire du secondaire, dans les manuels et par les médias ? Tous les essais regroupés dans cette section s'attachent aux entours et à l'envers de quelques-uns des grands récits qui accompagnent les bornes temporelles les plus abondamment commentées de l'histoire québécoise. Cette dernière, on le sait, connaît plusieurs versions, possède des tiroirs à double fond : certains ont vu la Conquête comme un bienfait et d'autres comme une cicatrice indélébile laissée dans la mémoire collective (Charles-Philippe Courtois), les patriotes se sont imposés tantôt comme de faux héros tantôt comme des martyrs (Michel

Ducharme) et la crise d'Octobre, comme un épisode, à la fois structurant et douloureux de notre « mémoire coupable » (Jean-Philippe Warren). On relit également les événements charnières de l'histoire collective en fonction des obsessions du présent, comme la Grande Noirceur, longtemps considérée comme une « préhistoire honteuse » (Julien Goyette) que l'on ne cesse de réévaluer selon les mouvances idéologiques dominantes. Enfin, un ouvrage sur les moments importants de l'histoire québécoise ne serait pas complet sans quelques-uns de ses mythes fondateurs, tels que cette revanche des berceaux qui agit comme le « baromètre des soubresauts nationalistes du xx<sup>e</sup> siècle » (Denyse Baillargeon) et ses illustres oubliés, tels les rouges qui refont subtilement surface dans la culture contemporaine (Yvan Lamonde et Jonathan Livernois).

C'est notamment à la question complexe et épineuse de l'identité collective que s'attachent les collaborateurs de la troisième partie de cet ouvrage, intitulée « Figures de la culture ». Nos figures ne sont pas seulement des noms propres, ne renvoient pas aux mythologies personnelles de femmes et d'hommes illustres qui auraient marqué notre passé grâce à leurs œuvres et à leurs actions exceptionnelles. Elles se situent plutôt à la jonction de l'individuel et du collectif, investies d'« une aura symbolique<sup>13</sup> ». Voilà pourquoi elles témoignent chacune à leur manière de la construction, changeante et fluctuante, d'une identité collective. Les figures de l'Autre composent l'essentiel de cette partie. Les Autochtones, il convient de le rappeler, ont été longtemps « tributaires des récits d'autrui », intégrés à une histoire eurocentrique qui les a réifiés (Catherine Broué et Marie-Pier Tremblay Dextras). Les Québécois seraient d'Amérique et de France, comme le dit la chanson. Tant les « maudits Français », dont le paradoxal surnom résulterait d'un malentendu historique (Élisabeth Haghebaert), que les Anglais, auxquels étaient attribuées de façon caricaturale « la suprématie économique et culturelle, la liberté de mouvement, l'aisance » (Martine-Emmanuelle Lapointe), constituent des personnages clés de notre mémoire collective. Quatre autres figures étroitement liées au passé canadien-français s'ajoutent

---

13. Pierre Nora, « Entre mémoire et histoire: la problématique des lieux », *op. cit.*, p. XXXIV.

à ce portrait, incomplet il va sans dire: «le porteur d'eau (et son refus), [...] constante imaginaire de l'identité québécoise» (Vincent Lambert); la mère toute-puissante, mythe tenace qui sert encore aujourd'hui «des fins idéologiques et politiques» (Karine Hébert); et le bon curé et la bonne sœur, figures pour ainsi dire oubliées par les plus jeunes générations (Karine Cellard), construisent toujours notre rapport à la mémoire collective.

Dans la quatrième et dernière partie de notre ouvrage, nous entendons cerner différents thèmes qui témoignent des rapports complexes entre culture savante et culture populaire, mais plus encore de la difficile constitution d'un patrimoine – matériel et immatériel – digne d'être gardé en mémoire. Les essais réunis dans cette partie montrent, sans trop de surprise, que la culture québécoise a longtemps souffert d'une forme de minorisation, voire de mépris, qui la condamnait aux marges des traditions légitimes (canoniques, classiques, européennes le plus souvent). Si cette minorisation tend aujourd'hui à être relativisée, elle marque encore la relation au passé de nombre de Québécois francophones. La langue française, tiraillée entre «bon parler» et joul, comme on l'a souvent affirmé, n'en connaît pas moins une histoire tissée de contradictions, qui tend à subvertir «la conception d'une langue-monument» à préserver (Chantal Bouchard). L'héritage de la religion catholique, cet «adversaire absent» (Mathieu Bélisle), décrié dans les années 1960-1970, tombé dans l'oubli, n'en laisse pas moins son empreinte fantomatique sur les usages culturels du présent. Du côté de la littérature, c'est le passage par la télévision et les autres médias qui a constitué «un puissant facteur d'intégration au patrimoine» (Élisabeth Nardout-Lafarge et Chloé Savoie-Bernard) pour plusieurs des romans qui sont désormais considérés comme des classiques québécois, laissant dans l'ombre des œuvres qui ont pourtant connu une réception plus qu'enthousiaste à leur parution. Cette mémoire sélective, propre à tous les groupes culturels, se voit cependant exacerbée lorsqu'il est question de la fatigue culturelle des Québécois, mise en scène de manière particulièrement vibrante dans un grand nombre d'œuvres depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, signalant «la tentation de disparaître, d'échapper au regard social, de ne pas affronter directement le monde pour mieux

se fondre dans le cosmos ou le néant » (Michel Biron). La migration, pour sa part, s'articule autour de la figure du migrant qui « relève de l'oxymore, étant à la fois étrangère et familière » (Martin Pâquet), et par là même incomprise, maintenue à distance.

Oscillant entre passé et présent, entre histoire et littérature, ces enjeux participent d'un tournant de l'imaginaire québécois<sup>14</sup>. Ne prétendant en rien épuiser la complexité de la culture d'hier ou prescrire ce que devrait être la culture de demain, naviguant entre les écueils des perspectives glorifiantes et déconstructivistes, les essais qui composent cet ouvrage nous montrent surtout les contours d'un Québec évanescent. N'est-ce pas le propre de la culture de se reconfigurer au gré des générations ?

---

14. Dans un ouvrage paru récemment, Gérard Bouchard évoque le « vide symbolique » qu'éprouvent actuellement un certain nombre de Québécois. S'exprimant par de fréquentes expressions de désespoir et quelques timides promesses de renouveau, il a été causé par la disparition des imaginaires de la « survivance » (élaboré dans les suites de l'Acte d'Union de 1840) et de la « reconquête » (qui a porté la Révolution tranquille). « Pour la troisième fois de leur histoire, écrit-il, les Québécois sont donc invités à se pencher sur le fondement symbolique de leur société. » (Gérard Bouchard, *Les nations savent-elles encore rêver? Les mythes nationaux à l'ère de la mondialisation*, Montréal, Boréal, 2019, p. 306.)



PREMIÈRE PARTIE

**OÙ ? LES ESPACES DE LA CULTURE**



## CHAPITRE 1

# **Constituer un territoire, mot à mot** **Autour et à rebours du coureur des bois** **et de l'habitant**

*Michel Lacroix*

Aussitôt proposées, les figures du coureur des bois et de l'habitant ont suscité en moi une lancinante volonté d'écrire contre. Contre l'idée que l'espace de la littérature québécoise se cantonne à ces pôles – globe sans équateur ni zone tempérée. Contre la lecture anhistorique, faussement anthropologique, sous-tendant si souvent l'évocation de ces figures, lecture qui rappelle les jugements lapidaires sur l'âme russe ou le génie de la langue française. Contre la réduction de la littérature ou de la société québécoise à quelques traits « essentiels » (qui donc chercherait à caractériser de la même manière les littératures anglaise, française ou chinoise?). Sans oublier, en sus, ma très personnelle hostilité aux dichotomies et rythmes binaires ; d'emblée, je préfère les structures ternaires, invitations à inclure un tiers. Mais quel autre terme élire, ici : coureur des bois, habitant et X... Curé ou missionnaire ? Dieu sait s'ils abondent, dans la littérature, et si l'Église fut un lieu central dans l'imaginaire ; ce ne sont pas eux qui bousculeraient les clichés, bien au contraire. Le marchand ou le clerc (fonctionnaire, professeur, écrivain), personnages d'univers urbain susceptibles de reconfigurer l'espace « pré-industriel » du coureur des bois et de l'habitant ? Pourquoi pas le banlieusard, le « notable » de petite ville, lesquels hantent d'autres lieux, évoquent d'autres images et discours – qui dira l'horreur des « décideurs locaux », leur élitisme plafonné, leur aversion pour les métropoles, leur conformisme ?

La lacune majeure, le silence éloquent : pas de femme, *a priori*, dans cet imaginaire. Pas de Calamity Jane dans les figures historiques ou imaginaires de coureurs des bois. Pas de Pocahontas non plus – rien, par conséquent, qui atteigne à la culpabilité nostalgique de la chanson de Neil Young sur cette dernière. Encore moins de femmes comme personnages actifs, centraux, dans ce récit national, sauf pour les premières décennies de la Nouvelle-France et à titre bien spécifique : enseignante (Marguerite Bourgeoys), infirmière (Jeanne Mance), femme au foyer (Madeleine de Verchères). Louis Hémon, reconnaissons-le, a fait de son héroïne plus qu'un objet de conquête, lui conférant intériorité et désirs, mais c'était pour les lui ravir aussitôt, par le « destin » et la voix de la patrie (du patriarcat ?). C'est un univers bien macho, celui de la « terre » et de la route, où cet autre mythe, celui de la mère castratrice, n'apparaît guère. Elle-même, d'ailleurs, n'est-elle pas enchaînée à la maison, envers négatif de la « famille canadienne-française », Minotaure tapi au centre de ce labyrinthe ?

Je voudrais écrire à rebours des mythes du coureur des bois et de l'habitant, donc, en postulant qu'ils sont moins des types structurant l'imaginaire de la littérature québécoise qu'un mythe au sujet de cet imaginaire, mythe d'un imaginaire uni, d'un seul bloc, cohérent jusque dans ses contradictions, parfaitement emboîtées les unes dans les autres par la magie des oppositions binaires (dehors/dedans, nomade/sédentaire, nature/culture, exil/enracinement). Je souhaite morceler, émietter ce bloc de granit, multiplier les pistes, quitte à morceler mon propre texte, en sautant d'une image, d'un texte à un autre.

Et pourtant, je ne peux m'empêcher d'écrire autour, tout de même, parce que ces figures structurent textes et traditions de lecture, et s'imposent comme défi. Les évoquer fait immédiatement surgir à l'esprit des titres, des noms de personnages, des vers. Il me semble nécessaire de (re)conquérir cet héritage, pour s'en défaire, pour éviter qu'il ne s'ossifie, ne soit « écrit d'avance » et se conforme « à l'intrigue la plus prévisible » du « texte du Nouveau Monde »<sup>1</sup>.

---

1. Pierre Nepveu, *Intérieurs du Nouveau Monde. Essais sur les littératures du Québec et des Amériques*, Montréal, Boréal, 1998.

### La terre (cosmologie montérégienne)

Quand elle est « paternelle », enjeu de fidélité (ou de trahison) à la lignée, parcelle de territoire national, pilier d'un modèle social, la terre ne promet rien de bon au lecteur. *A fortiori* si le héros se dénomme « Chauvin », comme chez Patrice Lacombe<sup>2</sup>. D'ennui, on n'a plus que le désir de fuir cette triste famille, comme le fils cadet – pourquoi diable n'est-il pas resté dans les bois, à faire fortune, celui-là, voire parti aux États-Unis, suivre la ruée vers l'or, comme le protagoniste de *Nord-Sud* (1931) de Léo-Paul Desrosiers ? La terre, alors, est une bien triste utopie.

Mais s'il s'agit de « faire de la terre », de transformer une « terre en bois debout » en sol cultivable, il semblerait alors, étrangement, que l'idéologie, le déni du changement et de l'Histoire, n'étouffent plus systématiquement la surprise du littéraire. On ne s'est certes pas gêné pour peindre bien des chromos héroïsants des scènes de la colonisation, et les débauches musculaires des Constantin-Weyer et *tutti quanti* n'ont presque rien à envier aux triomphes de la volonté riefenstahliens. Néanmoins, chez Louis Hémon, chez Léo-Paul Desrosiers, chez Alfred DesRochers surtout, écrire la terre ouvre sur des clairières libres de sermons, où défrichage, travaux des champs, chasse, animalité et ensauvagement se distinguent malaisément.

Aucun texte, malheureusement, ne m'a replongé dans la cosmologie que recelait, dans mon enfance, « la terre ». La terre, alors, c'était « notre » terre, héritée du grand-père Donat, augmentée de celle du voisin, un « bien », en somme, clôturé piquet par piquet, mais déjà happé par la transformation de l'agriculteur en « producteur agricole » – étranger de ce fait à toute « fidélité » aux ancêtres ; c'était aussi son sol, humus, glaise et fumier, riche de toutes les alluvions de la mer de Champlain célébrée par Louis-Marcel Raymond<sup>3</sup>, élément primitif, élément de lourdeur, qui enchaînait en quelque sorte la famille à ce lieu, cet enclos ; c'était enfin, par un saut métonymique et contradictoire, un monde, le globe, réduit

2. Patrice Lacombe, *La terre paternelle*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1999 [1846].

3. Louis-Marcel Raymond, *Géographies*, Montréal, Hurtubise HMH, 1971.

à nos quelque 300 arpents, un espace de féerie et d'aventures, délimité peut-être, mais dont on n'avait jamais fait le tour, semé de bois peut-être sans fin, communiant avec la grande forêt des contes que je découvrais alors dans *L'encyclopédie de la jeunesse* de Grolier.

### Atavismes, archaïsmes

« Héros [...] tributaires d'un atavisme qui remonte aux premiers temps de la colonie<sup>4</sup>. » Peut-on sortir le bois du Québécois ? Doit-il nécessairement, par « atavisme », sentir le sang du défricheur lui courir dans les veines, dès qu'il s'aventure hors de son condo ou de son chalet, dans quelque bosquet ? La notion d'atavisme n'a guère conduit qu'à de la fausse science (Cesare Lombroso et le retour de l'homme des cavernes chez les criminels) ou à du nationalisme à la Pavlov (défense des « instincts de race » chez Lionel Groulx). Par bonheur, on peut faire, avec cette mauvaise science, de la bonne littérature – comme avec les mauvais sentiments –, quand on la saisit comme fantôme, hantise, voire comme jeu : contes de Jacques Ferron, sagas de Victor-Lévy Beaulieu, nouvelles de Raymond Bock.

Que signale la persistance, la relative vivacité – si un cliché peut être vivace comme une mauvaise herbe – de ces figures, historiquement datées ? Serait-ce la complaisance des « sociétés neuves » pour l'archaïsme, le retour régulier aux mythes de fondation, d'autant plus chargé émotionnellement et politiquement que cette fondation est récente, que la société s'estime fragile ? L'aisance à faire tenir dans un même récit, par leur opposition, les options majeures d'une société fictive ? L'incapacité des écrivains, des artistes et des critiques à trouver de nouvelles figures totalisant, par l'imaginaire de l'espace, le devenir collectif ? Pourquoi ne serait-ce pas plutôt un signe positif que leur désuète survivance ? Feu l'unanimité. Bric-à-brac « ordinaire » d'une abondance littéraire, condamnant le critique à de modestes propositions locales. Ce serait mon pari.

---

4. Lise Gauvin, *Aventuriers et sédentaires. Parcours du roman québécois*, Paris, Honoré Champion, 2012, p. 85.

## Rastignac en canot

Nicolas Montour, protagoniste des *Engagés du Grand Portage* (1938), est l'un des premiers « méchants » du roman québécois non découpé dans du carton-pâte : un Rastignac en canot. Il finira d'ailleurs « bourgeois », actionnaire de la compagnie du Nord-Ouest, allié des Écossais. Avec lui, Desrosiers exemplifie l'ascension sociale par la fuite que l'économie de la chasse aux fourrures permet aux coureurs des bois et que le récit construit ici comme symbolique négativité.

L'habitant, « petit propriétaire parcellaire », est « en dehors de l'économie de marché<sup>5</sup> », attaché par mille fils, cent dons et contredons, à la trame de relations familiales et de voisinage. Il peut rêver d'indépendance, se camper dans sa dignité, qu'importe : la trajectoire d'un Jean Rivard<sup>6</sup>, de défricheur à maire puis député, lui est largement étrangère, aussi bien dans l'imaginaire que dans les analyses sociologiques. Seul Antoine Gérin-Lajoie, semble-t-il, ose le fantasme d'une *success story* capitaliste, fondée sur le calcul, l'investissement, l'échange. Pour les autres écrivains, même les plus « agriculturistes », l'habitant n'a que deux parcours : stabilité ou déchéance.

Le coureur des bois, de son côté, conquiert l'espace, exploite ressources naturelles et autochtones – Desrosiers est d'un réalisme documentaire impitoyable, à ce sujet –, sort du cercle de la communauté, pour mieux y revenir et conquérir ses places dominantes. La course vers l'horizon est sa course vers les sommets. Sous la séduction du large, le vertige de l'espace, la fusion avec la nature qui colorent le mythe et le rapprochent du *beatnik*, on trouve une version en fourrures du *self-made man*.

---

5. Louise Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris/Montréal, Plon, 1974, p. 486.

6. Antoine Gérin-Lajoie, *Jean Rivard, le défricheur. Récit de la vie réelle, suivi de Jean Rivard, économiste*, édition établie par Yannick Roy, Montréal, Boréal, 2008 [1862-1864].

### Cartes et écartés

« Élan dernier de la terre américaine [...] qui se projette vers l'Europe » : outre cette formule quasi valérienne, née de la défamiliarisation volontaire, par le séjour en France et l'adoption d'un « regard étranger », ce qui suscite chez moi une adhésion spontanée à la *Méditation devant la carte du monde*<sup>7</sup> (1936) d'André Laurendeau, c'est l'acte, présenté comme familier, de la contemplation cartographique, le plaisir de découvrir en lui un membre honoraire de la confrérie des « amoureux de cartes et d'estampes ». Projection d'une surface terrestre sur celle de la feuille, la carte engendre, en retour, une évasion, sortie hors de soi pour l'esprit, lancé dans de fictives errances le long de ces courbes et taches de couleur – combien de projets nés ou cristallisés à partir de ces projections ? Fils du directeur de *L'Action nationale*, appelé à la diriger à son tour à son retour d'Europe, Laurendeau a comme il se doit une prédilection pour un des coins de cette carte du monde, le « vieux Québec émergeant des eaux », « nordique et tendu ». Afin de souligner la force de l'habitude, qui lui permet de plonger infailliblement son premier regard sur ce territoire, il multiplie les comparaisons, évoquant ainsi celle du coureur des bois qui « non seulement manœuvre l'embarcation mais, pressé contre elle, collé à elle, la possède, et tous deux ne font plus qu'un ». Le coureur des bois symbolise ainsi la fusion quasi mystique avec le territoire, le très national territoire représenté par la carte.

Encore empêtré malgré lui dans le messianisme, Laurendeau ne distingue guère la carte du pays qu'elle redessine, contrairement au cartographe de Ferron, qui apprend à « bâtir le pays » à sa guise, en artiste, carte par carte, sans chercher à se plier aux « Puissances du Réel<sup>8</sup> » (Église, État, Éducation). La cartographie, la toponymie deviennent ainsi des aventures du symbolique. Des Rochers, préparant *À l'ombre de l'Orford* (1930), avait pensé au titre « Ma Province aux noms exotiques », qui signalait, à sa manière, l'ouverture vers

7. André Laurendeau, « Méditation devant une carte du monde (lettre de Paris) », *La Relève*, vol. 3, n° 1, 1936, p. 2-5.

8. Gilles Marcotte, *Le roman à l'imparfait. Essai sur le roman québécois d'aujourd'hui*, Montréal, l'Hexagone, 1989 [1976], p. 229.



l'ailleurs, le pli du langage sur lui-même, dans les noms propres. Là où bien des lecteurs ne voient, dans les textes québécois, que la deuxième partie du diptyque proustien (« Noms de pays : le pays »), il faudrait sans doute prendre, comme clé herméneutique, la première partie, celle de la rêverie : « Noms de pays : le nom ».

Plongée dans la carte, sortie hors de la carte : à la divagation de l'amoureux des cartes répond, sur le mode tragique, l'écartement des coureurs des bois et autres errants. « Il s'est écarté. » La terrible nouvelle, qui brise les rêves de Maria, exprime aussi une échappée, définitive, irrémédiable, hors de l'espace connu, habité. Personnage liminaire, le coureur des bois est explorateur et cartographe, mais toujours menacé d'être avalé par la forêt, l'espace sans noms, sans « lieux dits », l'en-dehors de toute culture. Être « écarté », c'est être avalé par la nature, sans traces, sans héritage. Mort-dissolution, hantise de la communauté.

### « Le monde est une vaste énumération » (Louise Warren)

De la chose, nommée, appropriée, conquise, au plaisir pur de dire. De l'explorateur à l'« exploréen » : moins un saut quantique qu'une torsion dans l'écriture (ou la lecture). « Il s'exerça à distinguer au milieu des noirs, surtout en grand nombre, le harle huppé de violet toujours à l'affût de poisson, le bec-scie à la démarche gauche, le bec-bleu, le milouin à cou rouge, le gris au long col cravaté de blanc, un français sauvage, et une ou deux marionnettes<sup>9</sup>. » Rien que de très lisse, à première vue, dans cette description qui nous fait découvrir l'œil exercé du chasseur, chez le Survenant, et déploie discrètement le savoir de la romancière. L'énumération se retrouve pourtant, en fin de parcours ; à la place d'une prose modeste minutieusement ajustée aux choses, celle des artisans du régionalisme, apparaît alors une fissure – y a-t-il vraiment des canards nommés « marionnettes » ? –, ouverture sur une dérive symbolique : un *français sauvage* ! Ne serait-ce pas là une désignation oblique du « Grand-dieu-des-routes » ? Comment ne pas y voir

---

9. Germaine Guèvremont, *Le Survenant*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1990 [1945], p. 65.

le désir latent, non assumé, d'un ensauvagement de la langue, dans une complexe dynamique d'arrachement (à la France, à la grande culture, aux institutions parisiennes, académies et compagnie), d'enracinement (confrontation au terroir, à la nature, inventaire du paysage et invention de mots, de mythes) et de déstabilisation (écriture du sauvage, écriture sauvage, brute, libre). L'envol du signe est circonscrit, chez Germaine Guèvremont, et pourtant, un espace de jeu entre les mots et les choses se dessine ici, espace de filiations, de cantons littéraires, où peuvent se rencontrer des écrivains aussi différents que Marie-Victorin, Réjean Ducharme, Paul-Marie Lapointe, Jacques Poulin, Pierre Perreault et Victor-Lévy Beaulieu. Tous n'ont-ils pas, à leur manière, tenté d'écrire, de réécrire *La flore laurentienne* (1935), cet intertexte rhizomatique relancé dans le vers germinal de Lapointe « J'écris arbre » ? De même pour la mer, le fleuve : le défi, face à ces « topographies », est de se faire « coureurs de textes » et de partir à la recherche des langages, des fantasmes qu'ils rapaillent ou effilochent.

### Entre les mots, l'espace

Le lieu premier, natal, c'est la page, le livre, l'espace essentiel, celui entre les signes. « Les pays se touchent. / Les mers se mélangent. / Entre les mots il faut toujours laisser un espace<sup>10</sup>. » Le coureur des bois : celui qui rapproche des mots que tout sépare, comble les hiatus, le surréaliste en somme. Roland Giguère et Paul-Marie Lapointe méritaient tout autant que Jean-Paul Riopelle le surnom de « trappeurs supérieurs ». Le coureur des bois cherche les mots rares, les plus précieux sur le marché, ouvre à la poésie de nouveaux territoires – fussent-ils pauvres et désolés comme la terre de Caïn. L'habitant, lui, travaille dans les intervalles familiers, arpente les lieux communs, laboure la langue, la retourne sillon par sillon, pour faire germer le sens. Son pas a un rythme familier. Difficile exercice que celui du terreautage, de la décomposition et de l'enrichissement du langage, mot à mot, sans éclat. Les deux peuvent

---

10. Louise Warren, *Notes et paysages*, Montréal, Éditions du remue-ménage, 1990, p. 70.

se confondre, d'ailleurs. Ainsi en allait-il d'Hector de Saint-Denys Garneau, délaissant les sillons tracés au cordeau de la métrique « classique » en même temps qu'acharné à faire jaillir la lumière de mots ternes, communs.

### « Dans la cuisine où la famille veillait<sup>11</sup> » (Jean-Aubert Loranger)

Près du poêle qui ronfle, dans le cercle des familiers, la voix du conteur peut s'élever. La cuisine du conte, la cuisine d'hiver, celle-là même que les nécessités du chauffage plaçaient au centre de la maison – la salle à manger, une frivolité bourgeoise – est le havre rassemblant pour une veillée tout le village. La cuisine est le royaume du conteur, de l'élémentaire : chaleur, nourriture, famille, voisinage. Évocation aussi de toutes les menaces, de tous les écarts : souffle du « norouâ », sort misérable des vagabonds, etc. Par le conte, l'ouverture sur la peur, la perturbation, l'ailleurs, la cuisine devient point de jonction entre l'habitant et le coureur des bois, et l'espace s'y recourbe, introduisant l'étranger dans le cercle familial de la veillée.

Rien de tel dans la cuisine des romans, pas de cercles, de veillées jouant les cosmogonies locales, et bien sûr pas de conteur : la menace, désormais, est interne, couve au sein de la famille ; la parole, en particulier, sépare, blesse, se fait enjeu de pouvoir. Roger Lemelin et Gabrielle Roy sont à cet égard de superbes romanciers de l'arrière-cuisine, autant que de la ville. On pourrait avancer, en fait, que chez eux, la cuisine est le microcosme de la ville, vue comme espace de conflits, de ruptures au sein du corps social. Le roman, de fait, n'est-il pas le texte des espaces rompus, segmentés, conflictuels, qu'il soit régionaliste ou urbain ?

Le théâtre, de son côté, a longtemps préféré le salon bourgeois et ses drames psychologiques, avant de se frotter au débraillé des cuisines (dans les paroles, les gestes). Combien de pièces, avant *Les belles-sœurs* (1968), auraient pu indiquer, comme *Au retour des oies blanches* (1969) : « C'est le salon qui est la principale pièce du

---

11. Jean-Aubert Loranger, « Le norouâ », dans *Contes*, t. I : *Du passeur à Joë Folcu*, édition établie par Bernadette Guilmette, Montréal, Fides, 1978, p. 44-49.

décor»? La cuisine, c'est aussi la mère, la ménagère, *L'encyclopédie de la femme canadienne* (1966): quand elles envahissent la scène, se produit alors une politisation (littéraire) des espaces privés. Ce n'est pas pour rien qu'une des premières troupes féministes s'est nommée « Théâtre des Cuisines ».

Cuisines, salons, chambres à coucher, perrons, greniers, sous-sols de banlieue, piscines creusées, chalets; refuges, coquilles, labyrinthes; maisons natales, maisons neuves, haltes temporaires – « Qu'est-ce qu'une maison sinon / une somme [...] une halte / un tison sous la cendre<sup>12</sup> »; domaines d'ombre et de misère, « maisons qui intègrent le vent<sup>13</sup> »: ces termes laissent voir l'impossible systématisation d'une poétique du logis. Certains lieux sont happés, avec leurs personnages, par l'imaginaire social, « nationalisés » en quelque sorte, alors que d'autres, parfois plus fréquemment mis en scène ou en texte, demeurent divers, échappent aux stéréotypes. Que dire, dès lors, des langages, personnages et images embrassant des espaces plus vastes? « L'alphabet des quartiers d'univers<sup>14</sup> » ne peut être épuisé, rangé, catégorisé. Il n'empêche: écrire à rebours du coureur des bois et de l'habitant m'incite à les évoquer, pour en esquisser, malgré tout, « l'alphabet ».

## Exils

Bien plus que le coureur des bois, l'exilé constitue dans certains contextes l'envers radical de l'habitant. L'exil des exotiques, par le passage transatlantique et la langue de l'écriture. L'exil des privilégiés ayant le luxe de pouvoir renier les leurs. Mais il y a aussi l'exil d'en bas, sans gloire, chute hors de la langue natale, aliénation sans déterritorialisation: Saint-Boniface, Worcester, Sudbury, Lowell.

L'exil, l'arrachement, la perte font surgir chez de nombreux poètes le spectre de la folie, comme l'a jadis montré Gilles Marcotte. Pourtant, quelles vies de notaires, de rentiers, bien souvent, que

---

12. François Turcot, *Cette maison n'est pas la mienne*, Saint-Fulgence, La Peuplade, 2009, p. 71.

13. Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, Presses universitaires de France, 2009 [1957], p. 62.

14. Paul Bélanger, *Périphéries*, Montréal, Noroît, 1999, p. 47.

celle des exilés québécois ! Leurs œuvres, de même, ne tendent-elles pas bien davantage vers la sagesse, la mesure, l'académisme, en particulier dans la langue ? L'exilé des bas-fonds, l'aliéné, étranger à sa propre vie, dans sa propre ville, put aller plus loin dans la « défamiliarisation » de l'imaginaire.

### « Le monde du dehors aboli » (Louis Hémon)

J'aime la force de cette formule quasi mallarméenne de Hémon. La maison devenue île-univers. Pure intériorité, méditation, grâce à la neige, coupure entre la maison et l'extérieur – cela avant les souffleuses et le désir d'abolir l'hiver. « L'hiver n'augmente-t-il pas la poésie de l'habitation<sup>15</sup> ? » lançait Charles Baudelaire. À l'écrivain, homme de la rêverie, il faut « un hiver canadien », jugeait-il. Cette idée incite à lire autrement le trop fameux « jardin de givre » d'Émile Nelligan, le vaste corpus de l'encabanement (hivernal, surtout), hors des jolieses de guipures de Noël. Elle ouvre sur un examen des variations saisonnières, dans la poétique de l'espace, dans son écriture. Été : images de route, de plénitude et de débordement, images solaires. Hiver : textes de la stase, de l'introspection, de la nostalgie, mais aussi de la tension, prête à exploser, parfois en Mardi gras et carnivals (*La guerre, yes Sir!* [1968], *Une saison dans la vie d'Emmanuel* [1965]). Et le printemps, l'automne : quels espaces surgissent avec ces saisons sous la plume des écrivains québécois ? Quels mouvements, quels personnages ?

### îles

« Tout le mystère du monde est dans les îles<sup>16</sup>. » Circonscrites, offertes à la maîtrise, voire à l'exploitation – comme pour Robinson –, mais toujours un peu en marge, en retrait du monde, à deux exceptions près, majeures : l'île du plus-que-terroir, figée dans cette image depuis William Brymner, celle d'Orléans, et l'île-ville, centre par

15. Charles Baudelaire, *Un mangeur d'opium*, dans *Œuvres complètes*, édition établie par Michel Jamet, Paris, Robert Laffont, 1980, p. 279.

16. Jules Michelet, *Histoire de France*, t. XV : *La Régence*, Paris, Éditions des Équateurs, 2008 [1863], p. 138.

excellence de l'urbanité, Montréal. L'île n'offrirait-elle pas un dépassement des figures contraires de l'aventure et de l'enracinement? Île, *locus amoenus*: ce *topos*, jadis étudié par Ernst Robert Curtius, injustement oublié, ne reconfigure-t-il pas autrement l'espace de la littérature québécoise, hors d'un cadastre toujours déjà national (chez Ducharme et Poulin, par exemple)?

### « La campagne qui s'offre nue » (Louis Hémon)

Motif par excellence du fantasme, signe tantôt honni tantôt célébré du coureur des bois en marge des lois: son présumé dévergondage. Les autorités civiles et ecclésiastiques de la Nouvelle-France ne cessent de tonner contre « ces Canadiens [qui] se rendirent semblables aux sauvages dont ils copièrent le libertinage<sup>17</sup> ». Jules Michelet, pour sa part, n'oublie pas de souligner, dans l'évocation lyrique du « rêve du coureur des bois », que ce dernier est « favorisé la nuit du caprice des belles Indiennes<sup>18</sup> ».

Du diable beau danseur au Survenant, l'étranger, l'homme des routes, incarne le brutal et menaçant surgissement du désir. La séduction de la chair et de l'ailleurs se confondent ici dans une même pulsion, et menacent la plupart du temps la femme: Rose Latulippe, Maria, Angéline. Les prétendants locaux, les habitants, n'ont par comparaison pas plus de *sex appeal* que le pauvre Eutrope Gagnon. Le monde du terroir, bien qu'associé à l'animalité, aux cycles de morts et de naissances, serait ainsi aseptisé, asexué.

Jean Le Moyne aurait donc eu raison, qui déplorait le dualisme canadien-français et sa négation des joies de la sexualité<sup>19</sup>? Il passait pourtant bien rapidement des textes aux pratiques. *Angéline de Montbrun* (1882), ou la vie érotique de nos arrière-grands-parents, vraiment? Il ne disait mot, par ailleurs, de la censure, qui veillait au grain. Or, si l'adultère et les émois de la sensualité sont urbains, dans *Le débutant* (1914), *La chair décevante* (1931) ou *Les demi-civilisés* (1934), ils sont nettement ruraux, dans *La Scouine* (1918),

17. Nicolas Perrot, cité dans Gilles Havard, *Empire et métissages*, Paris/Sillery, Presses universitaires de la Sorbonne/Septentrion, 2003, p. 515.

18. Jules Michelet, *Histoire de France*, *op. cit.*, p. 138.

19. Jean Le Moyne, *Convergences*, Montréal, Hurtubise HMH, 1961.

qui inaugure la veine carnavalesque de la littérature québécoise. On aimerait savoir dans quelle mesure l'amateur de Rabelais qu'était Le Moyne apprécia de se voir happé, malgré lui, par cette veine romanesque, lui que Marie-Claire Blais transforma en Jean le Maigre, pervers polymorphe.

Cela est bien connu, mais les apparitions de la libido dans l'imaginaire du monde rural, avant le grand déferlement des années 1960, le sont beaucoup moins. À commencer par *Maria Chapdelaine* (1914), qui offre un cas troublant, au chapitre IV, celui du défrichement<sup>20</sup>. En « servant » les hommes « couleur de terre », revenus de leur travail, la mère Chapdelaine subit « une sorte d'extase mystique », à la pensée de ce « coin de terre magnifiquement nu, enfin prêt pour la culture ». Reprenant l'isotopie de la beauté, qui parcourt le roman, et qualifie souvent le monde de la culture (tout appauvri qu'il puisse paraître : gravures pieuses et portrait du pape, chez les Larouche, beauté de la messe), Hémon oppose, dans l'esprit de la mère, une beauté « inhumaine », celle de la nature imaginée par les citadins, et une beauté « placide et vraie de la campagne au sol riche », de la nature soumise, conquise, la « campagne qui s'offre nue aux baisers du soleil avec un abandon d'épouse »<sup>21</sup>. C'est la mère, bien davantage que Maria, qui manifeste le plus nettement, dans ce roman, des pulsions libidinales. Érotisme du roman du terroir...

### Et maintenant ?

Quelles seraient les figures contemporaines du coureur des bois : le bourgeois-bohème, cosmopolite, qui pourchasse l'authentique de plus en plus loin, hors des grands circuits touristiques, qui ne veut plus s'approprier des lieux, conquérir des nations, mais leur « âme », leur aura ? Ou alors, version prolétaire, le *trucker*, « grand-dieu-des-routes », sautant d'une autoroute à l'autre, hantant les territoires brutalement fonctionnels (parcs industriels, motels), menaçant (*Duel* [1971]) et vulgaire, héros du *country* ? Dans les deux cas, personnages de la circulation économique,

20. Louis Hémon, *Maria Chapdelaine*, Montréal, Boréal, 1988 [1914], p. 41-52.

21. *Ibid.*, p. 49.

des échanges commerciaux. Et les nouvelles figures de l'habitant ? Le banlieusard ? Avec ce dernier, on passe du défrichement des terres agricoles à leur lotissement, de la faux à la tondeuse, du parvis d'église aux centres d'achat. Personnage de comédie, objet de ridicule (*Les voisins* [1982]) ou de haine (*La conspiration dépressionniste* [2003-2008]), mais aussi, figure de l'enfance, d'un espace liminaire (Michael Delisle). Reprenons la question : quelles figures « communes », majeures, emblématiques d'un imaginaire des lieux, peut-on trouver, dans la littérature québécoise contemporaine ? Ces figures ne circuleraient-elles pas, pour plusieurs, dans de très larges aires culturelles ? Des personnages du rapport au territoire venus de partout et de nulle part ? Après tout, l'habitant, est-il vraiment « de chez nous » (aussi douteux que puisse parfois être ce « nous », du point de vue des implications politiques) ? Bien des écrivains et intellectuels français, du Second Empire à la Deuxième Guerre mondiale, en ont fait le parfait exemple du « vrai » paysan français. De même, Harry Bernard et Damase Potvin, fervents régionalistes, ont respectivement cherché des frères spirituels dans la littérature américaine et chez les écrivains « nordiques<sup>22</sup> ». Quant au coureur des bois, sa renaissance, au XIX<sup>e</sup> siècle, passe probablement par des historiens et romanciers historiques français<sup>23</sup>, avant de toucher la culture québécoise. Ironie des transferts culturels : les notions et personnages pour penser l'ici, l'identité, les « singularités collectives » s'avèrent souvent d'origine étrangère...

---

22. Harry Bernard, *Le roman régionaliste aux États-Unis (1913-1940)*, Montréal, Fides, 1949 ; Damase Potvin, *Les oubliés. Écrivains nordiques*, Québec, Roch Poulin, 1944.

23. Une mention spéciale pour Gabriel Ferry, dont le *Coureur des bois* (Paris, Didot, 1850) a connu d'incessantes rééditions jusqu'à la Première Guerre mondiale.



## CHAPITRE 2

# L'hiver

*Daniel Laforest*

L'hiver québécois est un lieu de mémoire sans contours. C'est plutôt d'une mémoire de l'hiver en tous lieux qu'il faut parler. En tous lieux et aussi en tout temps. Quelle que soit la saison, c'est toujours un peu l'hiver au Québec. L'automne, en dépit de ses flamboiements, le porte en lui comme une impatience : l'impatience du créancier retenu à grand-peine dans une pièce attendant le temps de sauver les meubles. Ce que les vieux appellent encore *la fraîche* traverse les murs trop minces et les soirs, parfois aussi tôt qu'en septembre, l'hiver est déjà là, dans la résignation propre aux grandes angoisses. En revanche, quand le printemps s'installe, c'est à l'aune du même froid à peine évanoui qu'éclate la joie collective. Les comportements s'inversent. Le zéro degré Celsius qui, en novembre, faisait frémir en avril fait s'ouvrir les manteaux, bomber les torsos et sauter les boutons des chemises. Le Québécois au printemps est un chien fou et sans laisse. La fonte des neiges, avec ses alluvions et ses odeurs, est dans son cœur une célébration sale, les giboulées, les orages, la débâcle des rivières et les coups brusques du soleil, une excuse pour chercher en lui une identité avec des flux anciens, géologiques et mystérieux qu'il imagine s'accéléralant sous le continent. Puis, au milieu des beaux jours de l'été, le Québécois devient crâneur. L'hiver n'est au fond pas si mal ; la preuve, il passe et nous laisse fébriles dans ce soleil qui peut-être cette fois, pourquoi pas, s'éternisera et brisera le cycle, qui rendra enfin risibles la neige et les bourrasques. Pourtant, le lendemain, ou le surlendemain c'est

tout comme, l'hiver est revenu et le Québécois se découvre hébété de n'avoir du reste pas cessé d'y penser. Les vêtements chauds avaient regagné pour un temps les placards – y en a-t-il encore en cèdre, dans les chalets, y fourre-t-on encore des boules à mites? –, mais pas les images, pas les photographies mentales ou réelles qui pour plusieurs constituent ni plus ni moins que des images originales. Il y a dans les demeures des endroits attirés pour soustraire à la vue les tuques, les pelles et le sel abrasif, tout l'appareillage de la lutte contre le froid. Mais il n'existe aucun lieu pour ranger les images de l'hiver québécois. Elles vivent juste sous la peau.

Voilà pourquoi les saisons ont une telle intensité au Québec : trois d'entre elles durent juste assez longtemps pour que nos plus belles espérances en prennent la couleur, mais jamais assez pour transformer en souvenir définitif la quatrième, l'hiver donc, celle qui règne sur les existences des Québécois et sur la capacité phénoménale qu'ils ont à se raconter des histoires, pour le meilleur et pour le pire. Pour le meilleur, car le Québec a développé une culture qui a su rendre tangibles le climat, l'atmosphère et la météorologie. Pour le pire, car la plus grande histoire dont se convainquent les Québécois est celle d'avoir domestiqué l'hiver. Domestiqué, c'est-à-dire rangé du côté de la grande Histoire pour les esprits rationnels, ou du côté du mythe pour les esprits poétiques. Or, l'hiver au Québec ne se rapporte à l'Histoire et au mythe que de façon secondaire. Ce que l'hiver traverse, déplace, malaxe, élève, rabat et finalement transcende, c'est d'abord la vie quotidienne. En effet, pour en arriver à sentir le vent de l'Histoire et communier dans les archétypes, le citoyen québécois doit s'assurer au préalable de ne pas se casser la figure sur la glace en sortant de chez lui. C'est non négociable.

À vue de nez, on pourrait dire que le Québec est hivernal parce qu'il appartient à l'ensemble de ces espaces que l'on qualifie, sans y réfléchir plus avant, de « nordiques ». Et de fait, le Québec possède une part immense de Nord. C'est indéniable ; cela n'a rien d'imaginaire. Sauf que voilà : le Nord est présent dans la culture québécoise, mais il n'a rien à voir avec l'hiver. La raison de ce constat tient sans doute à ce que nous avons souligné en commençant : l'hiver envahit la mémoire des lieux sans être lui-même un

lieu de mémoire. Le Nord, lui, est brutalement topographique. Y accéder demeure à ce jour plus ou moins une expédition. Ceux qui y vont ne manquent jamais de le faire savoir. En un mot, le Nord est exotique dans l'esprit québécois. Il a certes ses grands romans, *La montagne secrète* (1961) et *La rivière sans repos* (1970) de Gabrielle Roy, *Neige noire* (1974) d'Hubert Aquin, *Agaguk* (1958) d'Yves Thériault, *Il pleuvait des oiseaux* (2011) de Jocelyne Saucier. Il a ses poètes exaltés, Pierre Perrault, Pierre Morency, Jean Morency, Jean Morisset. Il a ses peintres et quelques beaux films. Il a ses savants illustres, Louis-Edmond Hamelin en tête. Un laboratoire de recherche a été créé pour en étudier les représentations au tournant des années 2000 à l'Université du Québec à Montréal. La chasse et la pêche au gros y demeurent populaires. Les chantiers de l'hydro-électricité des années 1960 lui ont donné une teneur héroïque. Le spectre d'exploitations plus sombres, de privatisations, de bradages tous azimuts typiques du jeune XXI<sup>e</sup> siècle et de sa mondialisation économique en font désormais un espace controversé. Dans chaque cas cependant, une grande distance s'impose, et c'est toute une équipée. Le Québécois connaît l'hiver jusque dans ses os, mais il reste étranger au Nord.

### L'hiver et l'écriture

Le premier récit d'hiver en français sur le territoire du Québec est un récit qui n'a quasiment pas eu lieu. Il n'empêche, tous le connaissent. C'est l'hivernement de Jacques Cartier et de ses marins, pris dans les glaces du fleuve Saint-Laurent lors du deuxième voyage en 1535. Il s'agit d'un récit colonisateur, donc son caractère originel est tout relatif. Et il a la forme d'une ellipse à l'intérieur d'un récit plus long. On le trouve dans les *Relations* (1545); il tient en quelques lignes. Ce fut une hécatombe immobile, celle du scorbut et des illusions évanouies. Ce fut aussi la cause d'un échange salvateur avec la tribu iroquoise locale, qui (c'est devenu la légende) indiqua *in extremis* l'antidote. Ce miracle sous le signe hivernal, apocryphe ou non, a été l'occasion de réduire les membres des Premières Nations au rôle de sages naturels enfermés à tout jamais dans le cycle des saisons. L'occasion, en d'autres mots, de leur

ravir la possibilité sinon d'écrire leur propre histoire, du moins de contribuer à celle des hivers et de leur humanisation. Nous ne reviendrons pas ici sur cette absence, faute non seulement d'espace, mais aussi de documentation, sachant que cela même est éloquent quant à l'hiver en territoire québécois et à tout un pan perdu de sa culture. Cela dit, les *Relations* de Cartier restent un enseignement précieux, car elles sont symptomatiques. Ce qui a longtemps tenu lieu d'hospitalité au continent nord-américain a été d'asséner la mort aux premiers venus comme pour faire comprendre qu'on n'importe pas l'hiver dans ses bagages ni dans son imaginaire. En ce sens, l'hiver québécois agit comme le grand égalisateur, et il n'est pas surprenant qu'un consensus critique se soit formé en littérature autour de ses accointances symboliques avec la mort. Consensus un peu lourd, dirons-nous, sachant combien chargée est la mort du prétendant François Paradis égaré dans le blizzard de *Maria Chapdelaine* (1914), cette mort si classique, si scolaire, si propice aux interprétations idéologiques.

Bien sûr, de telles interprétations ne sont pas exclusives à la société québécoise. On a souvent ailleurs conjugué la flèche trans- versale de l'Histoire avec le cycle des saisons pour apposer des emblèmes de prévisibilité sur les ruptures et les révolutions. Les deux plus importantes ruptures du Québec d'après la Révolution tranquille ont cet air lyrique des grandes métonymies de gauche : crise d'Octobre et Printemps érable. La première est confuse, hystérique, violente et finalement funeste. La seconde est sonore, visuelle, convulsée et célébratoire. Chacune est entrée dans les mémoires avec la texture de sa saison. Doit-on se surprendre que l'hiver n'ait rien d'équivalent ? Doit-on s'étonner que la crise d'Octobre et le Printemps érable aient été à leur manière distincte et à trente ans d'écart comme l'entrée et la sortie d'une saison de gel uniforme qui, pour sa part, n'a pas connu les bouleversements populaires ? Vieille histoire républicaine, à vrai dire. En hiver, il faut survivre avant d'inventer comment vivre, et faute de grives, on mange des merles. Mais l'hiver québécois ne se cantonne pas à une histoire. Il contient toutes les histoires d'un peuple naguère épris d'enracinement dans l'âpreté du paysage et redistribuant depuis les séquelles de cette obsession idéologique dans un trop

grand nombre de ses discours. Cela dit, il y a idéologie et réalité. La confusion n'est pas systématique. On sait que le Québec a basculé dans la modernité avec la même rapidité enivrante que les autres mondes postcoloniaux. Mais quand la texture du temps vibrait alentour, les Québécois n'oubliaient pas qu'il fallait continuer de pelleter l'entrée, de déblayer les rues au lendemain des tempêtes, de brancher le *block heater* de la voiture, de s'emmitoufler dans la laine et la sueur. Est demeurée intacte cette humilité pratique qui chaque année fait se figer les tourments politiques. Elle pourrait bien être une forme de sagesse. Gaston Miron et Gérard Godin l'ont cru en tout cas, qui en ont fait l'une des essences de leur poésie respective, même quand ils ne parlaient pas directement de l'hiver. Mais ce sont sans doute les écrivains québécois que l'on dit « migrants » qui l'ont le mieux exprimée. L'un des premiers, Alain Médam, a offert des pages cruciales sur l'hiver et la politique dans son *Montréal interdite* en 1978, filant avec lucidité la métaphore du « climat politique » et montrant que la raison n'a pas toujours plus d'emprise sur lui que sur le froid.

Une chose est sûre : aucun hiver ne vient de l'extérieur faire irruption dans les récits québécois. On ne fait pas *commencer* l'hiver au même titre qu'une utopie coloniale ou qu'un récit géopolitique. Tout au plus, on le rencontre, et on l'accepte. L'hiver québécois est comme l'enfance, il produit des émotions insulaires qui se disent mal. C'est ce qui fait le sentiment d'être à moitié hors du temps des images hivernales de nos petits musées intérieurs. Chacun au Québec commence ou recommence toujours déjà sa vie *dans* l'hiver. Le poète Hector de Saint-Denys Garneau a un vers qui est le froid même et qui dit cela, de manière bien plus percutante que la trop citée « neige qui a neigé » d'Émile Nelligan. Garneau écrit : « Forêts noires pleines / De vent dur<sup>1</sup>. » C'est une image simple, qui somme l'intelligence de se taire. La profondeur derrière ces frondaisons est celle d'un subconscient : inquiétante, étrange et, malgré cela, hospitalière. Quand Anne Hébert invente des cloisons blêmes renfermant les secrets de famille d'un village de l'estuaire du Saint-

---

1. Hector de Saint-Denys Garneau, *Regards et jeux dans l'espace*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1993 [1937], p. 54.

Laurent dans *Les fous de Bassan* (1982), quand les séquestrés de Victor-Lévy Beaulieu achèvent de périr ensemble dans le Montréal-Mort d'*Un rêve québécois* (1972), quand le personnage médecin de Jacques Ferron affronte les tempêtes gaspésiennes, c'est ce même vent dur qui souffle. Pourtant nous, lecteurs, restons lovés devant ces scènes. Le confort qui nous tient est celui qui accompagne tous les récits depuis la nuit des temps. Le plaisir enfantin, primaire de se savoir spectateur de la sauvagerie toute proche, mais à l'abri de ses dangers, car on la voit et on l'imagine, cette sauvagerie, à partir d'un lieu de chaleur où l'on a trouvé refuge. C'est le point de lumière aperçu entre les arbres par le voyageur exténué, la maison regagnée au soir par celui qui a terminé sa journée, le repos gagné de haute lutte, où les rêves peuvent reprendre leurs droits. Le peintre de la Renaissance flamande Pieter Brueghel l'Ancien a tiré de ce sentiment l'un des plus beaux tableaux du monde, dont on a dit qu'il constitue le tout premier tableau d'hiver et qui montre des chasseurs regagner leur village comme on voudrait terminer sa vie : avec en vue un havre définitif de sens. Chacun possède, parfois sans le savoir, une image hivernale semblable au fond de soi. La mentalité québécoise est entièrement habitée par cette allégorie.

Pas un récit hivernal, aussi moderne ou contemporain soit-il, qui ne touche de près ou de loin à cette image archaïque d'une luminosité perdue dans les éléments. Un des premiers chefs-d'œuvre de la Révolution tranquille, *Une saison dans la vie d'Emmanuel* (1965) de Marie-Claire Blais, y trouve une intensité à peine soutenable. Ce livre est encore un drame familial étouffé par la religiosité des campagnes, mais ses jeux d'éclairage sont absolument modernes. Les rapports humains baignent dans une lumière blafarde, celle-ci dessine à peine les seuils entre le dedans et le dehors ; il y a partout des recoins abandonnés à la noirceur, et les personnages, de toute évidence, n'imaginent pas autre chose. C'est un roman qui donne froid à l'âme. Peut-être s'agit-il du plus grand roman hivernal de la littérature québécoise, parce que sa luminosité compte parmi les mieux maîtrisées. En définitive, l'hiver, le repli sur soi et le rêve éveillé sont étroitement liés, et une culture comme celle du Québec doit tout à ce nœud puisque les trois termes qu'il entrelace sont exactement les conditions précédant la parole.

## L'hiver et les images

Luminosité donc, et nuances. Les traits visuels les plus répandus de l'hiver québécois sont impressionnistes. C'est l'esthétique de la saison. Le gel, la neige, la glace, la poudrière, le frimas, les horizons bas des redoux ou le soleil aveuglant des journées polaires ont la particularité de ne pas s'inscrire dans la mémoire sous la forme d'événements. Rien n'est tranché. Les formes du paysage hivernal sont à la fois solides et précaires. Dans les arts de l'image au Québec, cela a produit deux tendances. En peinture, on a lutté contre l'impressionnisme naturel de la saison en adoptant une esthétique contraire. Les scènes folkloriques de Cornelius Krieghoff ou de Francesco Iacurto ont des personnages définis accomplissant des gestes marqués, et jusqu'aux heures de la journée y sont identifiables. Jean Paul Lemieux travaille sur les vides des paysages. Il y découpe ses figures devenues célèbres, et l'hiver est de loin sa saison privilégiée. De l'hiver, Lemieux ne retient toutefois que le blanc. C'est seulement ainsi qu'il peut dominer le flou des paysages, seulement ainsi qu'il peut le ravir au monde naturel pour en faire l'essence de son univers métaphysique. La peinture au Québec a voulu rendre l'hiver *visible*, c'est-à-dire structuré et articulé. Les quelques expressionnistes, les grands abstraits qui ont approché le froid – René Richard, Jean-Paul Riopelle – se sont en réalité intéressés au Nord, à ses ciels, ses eaux et ses masses glaciaires insensées, pas à l'hiver.

Les choses sont différentes avec le cinéma. Le cinéma a absorbé l'impressionnisme de l'hiver dans son propre fonctionnement. Cela dit, l'hiver québécois a été peu filmé. La tentation d'une explication symbolique est forte ici (il fallait d'abord filmer le peuple, et le peuple reste chez soi l'hiver, d'où l'importance disproportionnée des téléromans), mais si l'on considère plus attentivement l'évidence, on s'aperçoit que la cause est ailleurs. En effet, le cinéma est un art parmi les plus matérialistes. Il repose sur des machines dont les vitesses d'exécution, le calibrage doivent demeurer constants. Or le froid impose fatalement une lenteur à tout cela. Les doigts deviennent gourds, la peau se gerce, les engins se dérèglent, et le cinéma perd son rythme en plus de perdre pied sur la glace et dans

les bancs de neige impraticables. Ce n'est pas au Québec qu'ont été produits les films les plus spectaculaires sur l'hiver ; en revanche, c'est là que le tournage lui-même est devenu proche d'incarner un art en soi. En effet, c'est au Québec qu'ont été le mieux mises à l'épreuve les techniques du cinéma direct dans l'après-guerre, et l'hiver a joué un rôle primordial. Des films prototypes célébrés par les historiens du septième art comme *Les raquetteurs* (1958) de Michel Brault et Gilles Groulx ou *La traversée d'hiver à L'Île-aux-Coudres* (1959) de René Bonnière et Pierre Perrault ont montré qu'avec l'abandon de ses moyens traditionnels et une dose de génie de bout de ficelle, le cinéma du Québec était en mesure dès son enfance de danser avec tout un chacun dans le froid hivernal en prenant part aux kermesses que les peuples nordiques inventent pour se réchauffer l'âme.

On doit insister sur l'ordinaire des sujets de ces films pour se rendre compte du fait que les catastrophes que l'hiver est capable de produire n'ont jamais intéressé le cinéma québécois. *Mon oncle Antoine* (1971) de Claude Jutra se termine certes sur un blizzard, mais c'est une tempête qui n'entrave pas grand-chose. Le drame est ailleurs : c'est la mort générationnelle et son indifférence chez les plus forts et les moins sensibles, ceux-là mêmes que l'hiver ne ralentit nullement. Le film mal compris, le film difficile, le grand semi-échec du cinéma québécois, le *Kamouraska* (1973) du même Jutra, est le film qui, à l'instar du roman d'Anne Hébert dont il est l'adaptation, a voulu exprimer l'immobilisme anhistorique, pour tout dire inhumain, de l'hiver. Mort aveugle, confusion des paysages et des transports du cœur, ce sont là les dominantes du cinéma de l'hiver arrivé à maturité. Cependant, il existe un autre cinéma de l'hiver. Pour le voir, on doit opposer à *Kamouraska* un film comme *La vie heureuse de Léopold Z* (1965) de Gilles Carle, ou encore *La guerre des tuques* (1984) d'André Melançon. Deux films qui à la neige ajoutent le baroque et le comique bonhomme. Ce sont deux films on ne peut plus attachés à la vie quotidienne, et qui, ajouterons-nous, traitent l'hiver comme un milieu social. *Léopold Z* est une affaire simple. Le brave col bleu canadien-français devient un rouage crucial du maintien de la civilité urbaine en cas de tempête. C'est lui qui déblaie, c'est lui qui possède le savoir



intuitif. Le succès de *La guerre des tuques* est plus subtil. Le film montrait pour la première fois les enfants de la campagne interagissant avec l'hiver de la même façon que les enfants de la ville, et plus précisément ceux de la banlieue, de la classe moyenne, donc du principal public consommateur de cinéma. Avec *La guerre des tuques*, l'imaginaire visuel de l'hiver au Québec s'est montré en adéquation parfaite avec l'imaginaire narratif de la majorité dite « silencieuse ». C'est l'un de ces moments rares où tout le monde est tombé d'accord sur l'hiver.

### **L'hiver comme désastre**

L'autre moment où l'hiver fait l'unanimité au Québec est celui où survient le désastre. Mais, on l'a dit, le désastre ne se trouve pas au cinéma, pas plus que dans la littérature. Le catastrophisme hivernal habite plutôt la mémoire du réel pour les Québécois, ce que l'on appelle communément l'actualité. Il y a certes eu, depuis, des tempêtes aussi fortes que celle du 4 mars 1971, où plus de 50 cm de neige avaient tout pétrifié. Mais en raison de la conjoncture dans laquelle cette « tempête du siècle » a eu lieu, elle est devenue étalon de mesure pour une génération, par l'un de ces décrets tacites qui font le mystère de la mémoire collective. C'était le tournant d'une nouvelle décennie, où la télévision allait devenir un objet usuel d'information ; la radio, plus immédiate, plus frénétique, donnait encore le ton de ce que signifie se lever au matin en se sachant des milliers à affronter la même paralysie du quotidien, à se demander si le travail, si l'école resteraient ouverts, à frémir avec le présentateur de nouvelles en pensant aux malheureux prisonniers de leur voiture échouée dans quelque fossé, ou surpris sur l'autoroute par la poudrerie, à se savoir par contraste dans le creux d'un nid douillet. À part pour ceux qui y laissent leur peau ou qui sont trop démunis pour s'en protéger, la tempête de neige compte parmi les expériences communautaires primordiales de la culture québécoise. Elle apporte une espèce de confort utérin dans lequel tous les individus retrouvent *simultanément* les émotions confuses attachées à leurs images hivernales originelles, ces vignettes dont nous avons dit plus haut qu'elles condensaient le passage du temps

au-delà des saisons et en deçà de l'Histoire. Après la tempête, cette communion culturelle se maintient pour un temps. Les enfants prennent d'assaut les montagnes de neige, les voisins ont des vociférations comiques devant leur voiture ensevelie, les machines de déneigement urbain remplissent les rues de leur cortège massif qui suscite une grogne feinte, mais au fond une véritable fascination, voire une espèce de fierté.

Puis janvier 1998 est survenu. Entre le 5 et le 10, ce furent quatre-vingts heures de pluie verglaçante d'Ottawa à Sherbrooke, avec la région de Montréal en guise de *ground zero*. Les semaines suivantes ont marqué les imaginations avant tout parce qu'elles ont redéfini ce qui constitue une catastrophe hivernale. La tempête de neige s'est vue déclassée. La partie la plus peuplée de la province a découvert la vulnérabilité insoupçonnée de son quotidien à l'aube du nouveau siècle. Près d'un sixième de la province a perdu l'électricité, et 100 000 personnes ont été évacuées par l'armée, séance tenante. Crise des services publics et de l'interventionnisme gouvernemental aux yeux des médias (jamais Hydro-Québec n'avait porté masque si humain), le grand verglas a rappelé que l'hiver nous affecte aussi par la bande, en disloquant notre univers matériel. Indexées aux archives nationales parmi celles des plus importants sinistres canadiens, objets d'un album-souvenir vendu au grand public, les images du verglas de 1998 montrent en général peu de gens, mais quantité de choses. Des choses désarticulées, effondrées et rendues grotesques par les amoncellements glaciaires. On oubliera un jour que le grand verglas fut une catastrophe humaine, mais subsistera le souvenir de sa nature plus foncière : celle d'une crise des infrastructures et de leurs répartitions dans l'espace. C'est ce pouvoir-là de l'hiver que les premiers mois de 1998 ont révélé : sa capacité à rendre plus visibles les infrastructures par leur ralentissement ou leur court-circuitage, à rappeler leur précarité et à quel point nous dépendons d'elles. Le verglas n'était pas tout à fait l'hiver, c'était un déraillement de l'hiver, la saison qui prend la forme d'un état d'exception et d'urgence et qui se fait pour une rare fois événement de A à Z. Montréal presque à court d'eau potable ; les pylônes au sol ; des marteaux pour casser la glace sur les pare-brise ; des scies à chaîne pour émonder arbres et branchages entravant les

rues; les outils détournés de leur usage normal, la vie québécoise cul par-dessus tête, la campagne en ville et la ville à la campagne, tous dans la rue à faire une pantomime de premiers colons, un corps à corps anachronique avec l'hiver et les choses brutes, une espèce de survie sauvage enchâssée dans la vie domestiquée. Rien d'étonnant à ce que le plus gros désastre hivernal du Québec soit devenu symbolique avant même d'avoir pris fin.

### **L'hiver comme hyperbole**

Si l'hyperbole est nécessaire pour garantir le passage de l'hiver à la mémoire, c'est parce que l'hiver au quotidien se résume d'abord à des litanies circulaires, à des micro-obsessions avec lesquelles on peuple l'ennui du grand gel des choses. À moins que ce ne soit le gel des grandes choses. C'est ce que nous dit en tout cas le roman par excellence du dérisoire hivernal, *L'hiver de force* (1973) de Réjean Ducharme. À trop s'encabaner, on finit par déparler. Le rétrécissement de la réalité extérieure conduit au délire de cuisine et l'hiver devient presque une vue de l'esprit. Mais il y a là création quand même, le ferment d'une poétique qui pour un temps fut bien québécoise et produisit quelques joyaux. Bruno Roy a raconté ainsi les circonstances d'écriture de la chanson *Lindberg* (1968), contemporaine des hautes années d'inspiration ducharmienne: cette fameuse ritournelle ti-pop qui parle d'avions, de pays chauds et d'évasion absolue fut composée par Robert Charlebois et Claude Péloquin en une nuit d'hiver dans le rayon le plus restreint qui soit, entre l'appartement surchauffé et le dépanneur du coin. Cette expérience familière à des milliers de Québécois s'est imprimée quelque part dans la texture du morceau; on peut supposer que c'est son contraste avec le délire pseudo-exotique du son et des paroles qui en a assuré la vraie pérennité. Que ce soit entre quatre murs ou en pleine tempête, l'hiver québécois inspire seulement quand il déborde le cadre de l'existence. C'est pourquoi il n'y a d'hiver réellement prégnant que dans les souvenirs d'excès ponctuels. Le conservatisme nationalisant de naguère voyait dans ceux-ci ses figures allégoriques, le Menaud de Félix-Antoine Savard ou les fils déchus de race surhumaine d'Alfred DesRochers. Le

Québec d'après la Révolution tranquille en a fait pour sa part les jalons d'une mémoire redistribuée parmi les foyers de la citoyenneté moderne : individu, familles, loisirs, confort, enfance. Ce sont ces bornes de l'enracinement dans le quotidien que l'hiver fait de proche en proche sortir d'elles-mêmes. Excès du paysage et excès du climat dont découlent les excès sans grâce des gestes ordinaires qui cherchent à s'y adapter.

En outre, on fait encore grand cas aujourd'hui de la fuite des *snowbirds* vers la chaleur du Sud, cela même si l'appellation et le phénomène ne sont pas exclusifs au Québec et même si les destinations changent avec les générations. Les *snowbirds* québécois n'approchent leur félicité toute relative que par le souvenir immédiat de cet hiver qu'au fond ils ne peuvent, ni peut-être ne veulent, quitter. Ils vivent l'hiver en son absence et le portent comme une angoisse au ventre. L'inéluctabilité de son éternel retour les condamne à des va-et-vient obsessionnels entre un hiver toujours évité *de justesse* (en raison du salariat précaire, de l'investissement à risque des capitaux, des variations des marchés immobiliers, qui bon an mal an décideront de la faisabilité des vacances), et les communautés erratiques des condominiums et des *resorts* où le rire haut, l'ivresse et la tonitruante extériorisation de soi-même sont la norme, puisque ce sont là les premiers viatiques des anxieux qui s'ignorent. Pour les *snowbirds*, l'hiver est donc l'occasion d'une fête longue et un peu triste qui tient moins de l'exil que du refoulement. On n'a guère trouvé autre chose, afin d'atténuer cela, que de recourir au burlesque caricatural dont la tradition est au demeurant très forte dans la culture québécoise. Il suffit d'évoquer deux films : le court métrage et pamphlet incompris *Les vacances d'Elvis Gratton* de Pierre Falardeau en 1983, et la farce satisfaite de *La Florida* de George Mihalka en 1993.

L'impression que l'hiver transforme la vie quotidienne en une aventure qui se communique mal parce que tous la vivent également crée les conditions d'une double rhétorique au Québec : l'exagération et la vantardise. On évoque toujours l'hiver plus froid et plus long qu'il n'est en réalité, on en gonfle les souvenirs, on fait des épopées avec des anecdotes. Le jeu de comparaisons fanfaronnées par lequel les régions du Québec sont promptes à renchérir sur

la rigueur localisée de «leur» hiver se mue en un farouche front commun à la défense du froid national dès lors que le Québécois se retrouve à l'étranger, en France notamment. Et la gouaille lancée au visage des nouveaux arrivants : « Tu ne connais pas l'hiver tant que... », « Attends de voir le prochain hiver... », « Le manteau, ce n'est rien, il faut de bonnes bottes... » Pour celui qui n'est pas né avec, le *véritable* hiver sera toujours à venir. L'hiver fait partie de ces éléments dont les Québécois voudraient qu'ils les distinguent plus que tout autre. Cela est curieux à bien y penser, car l'hiver est la période où la déréalisation du territoire atteint son apogée, la mort de ses essences. Mais il y a d'autres sensations pour composer la mémoire de l'hiver québécois : lainages mouillés ; feux de bois ; poussières qui prennent une teneur et une odeur différentes près des calorifères ou des plinthes électriques ; humidité poisseuse qui gagne les membres trop emmitoufflés ; huile, carburants, moteurs lancés à plein régime ; urine à moitié gelée sous les couches des vêtements d'hiver d'enfants qui tout bien considéré choisissent l'inconfort et la gêne plutôt que l'interruption laborieuse de leurs jeux de neige.

Et puis, en dernière instance, il y a le risque persistant que le souhait nationaliste de posséder un pays passe par le dénuement et la rudesse d'une substance terrienne plutôt que par la floraison et les arborescences de l'imaginaire. L'hiver du Québec est à coup sûr natif, ou natal, c'est selon. Mais seulement dans la mesure où il produit l'émotion de la première image. Cette image, certains la pressent à jamais contre leur cœur, d'autres la découvrent dans la conquête d'une vie nouvelle, et d'autres enfin la rejoignent au moment le plus inattendu, comme le véritable sens d'un amour ancré loin, dans l'enfance immémoriale. L'hiver est ce qui fait naître le Québécois à lui-même. Tous les Québécois, partout, à commencer par ceux qui n'en sont pas encore. L'hiver comme lieu de mémoire est d'abord météorologique, géologique, c'est-à-dire qu'il est programmé dans le paysage. Malgré sa rudesse, il est le lieu le plus ouvert, le plus inclusif qui soit. C'est pourquoi le Québec n'a jamais fini de renaître à lui-même.



## CHAPITRE 3

# Colonisation

## Trois récits sans futur

*Micheline Cambron*

C'est le propre des emblèmes de pouvoir être investis de significations contradictoires. La colonisation, le mot comme la chose, traîne derrière elle une longue histoire faite d'images variées, de motifs et d'argumentations, de pratiques concrètes aussi, qui en déplacent au fil du temps les significations. Le mot « colonisation » – et sa série, « colonie », « colon », « colonialisme » – nous paraît aujourd'hui indissociable de l'histoire de la nation québécoise. Peu de mots et de pratiques plongent aussi loin dans notre passé discursif. Le premier *Dictionnaire de l'Académie française* (1694) donne du mot « colonie » la définition suivante :

*Colonie.* Peuple & habitans d'un païs qui se sont établis dans un autre. *Il y a plusieurs colonies Françaises dans le nouveau monde. envoyer une colonie. établir une colonie.*

Cette définition fait collectivement entrer au dictionnaire les Français d'Amérique du Nord à titre de rejetons de l'une des « colonies Françaises ». Aujourd'hui encore, et bien que l'on ne colonise plus tant de territoires, du moins ouvertement, sinon peut-être quelque obscure planète dans les ouvrages de science-fiction, la culture populaire en garde la mémoire : pensons au curé Labelle de Claude-Henri Grignon, dans le téléroman *Les belles histoires des pays d'en haut* (1956-1970), qui, sous les traits et la voix de Paul Desmarceaux, évoque dans ses discours l'importance de la

« colonisation », en allongeant le « a » et en insistant sur la nécessaire construction du chemin de fer du Nord. La culture savante y est tout aussi attachée, et l'histoire des pratiques de colonisation, le plus souvent rangée au rayon de la « mémoire honteuse », a donné lieu à d'innombrables travaux depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans l'usage actuel, le mot « colonisation », souvent amalgamé avec celui de « colonialisme », sert d'allégorie pour un passé qu'il faudrait oublier et dont on se moque. Je me propose ici de revenir sur le mot « colonisation », depuis la fondation de Québec par Samuel de Champlain jusqu'aux discours actuels, qui rangent le phénomène au rayon du folklore avec le ceinturon pourpre de M<sup>gr</sup> Labelle, en effectuant trois arrêts sur image : la colonisation première, inaugurale, qui fonde la Nouvelle-France ; la colonisation au XIX<sup>e</sup> siècle, alors que l'on tente de donner à l'espace seigneurial originel une configuration nouvelle compatible avec la croissance démographique ; la colonisation issue de la Grande Crise, principalement menée au Lac-Saint-Jean et en Abitibi, dont le développement est d'abord magnifié par des images iconiques fortes, puis dénigré dans la suite de l'histoire. Nous concluons notre parcours en interrogeant brièvement le tri que nous avons effectué et effectuons encore dans la matière historique, autour de la notion et des pratiques de colonisation, de même que les mécanismes d'occultation et de magnification mémoriels qui sont à l'œuvre dans le difficile arrimage des diverses images de la colonisation à un futur collectif.

### **La colonisation, un rêve inaugural et un modèle narratif**

C'est Champlain, principalement<sup>1</sup>, qui déploya concrètement, en l'infléchissant, le « rêve de l'Europe » en Amérique septentrionale, comme le nomme Fernand Dumont dans *Genèse de la société québécoise*<sup>2</sup>. D'une certaine façon, en effet, Champlain « rêva » la

1. Je n'entrerai pas ici dans le détail des querelles qui ont émergé à ce propos. Champlain a eu des bailleurs de fonds, des alliés sans lesquels Québec n'existerait pas, mais c'est lui qui était sur le terrain. Je me range ici aux avis de David Hackett Fischer (*Le rêve de Champlain. Biographie*, traduit de l'anglais par Daniel Poliquin, Montréal, Boréal, 2012 [2008]).

2. Fernand Dumont, « Un rêve de l'Europe », dans *Genèse de la société québécoise. Essai*, Montréal, Boréal, 1993, p. 23-58.



Nouvelle-France, comme le montre éloquentement David Hackett Fischer dans son passionnant récit, et visa à ce qu'elle devînt une colonie peuplée d'habitants autosuffisants, non dépendants de la France, qui vivraient en harmonie avec les Premières Nations, son objectif avoué étant de fonder une société française nouvelle, régénérée par les vertus autochtones.

Il est frappant de voir combien le récit de Champlain est proche des récits de fondation chantés par les aèdes et les poètes antiques. Le lieu de fondation y est, comme chez Homère et Virgile, un *locus amoenus*, un « lieu propre », accueillant et agréable : « Je cherchai lieu propre pour nostre habitation, mais je n'en pu trouver de plus commode, ny mieux situé que la pointe de Quebecq, ainsi appellé des sauvages, laquelle estoit remplie de noyers<sup>3</sup>. » Il s'agit d'un lieu déjà humanisé par son nom, par le couvert des noyers qui invite à la conversation, selon le modèle antique. De plus, Champlain insiste, dans ses récits, sur l'établissement de la paix : les relations avec les « sauvages », comme il les nomme, sont au cœur de son projet : « [A]lors nos garçons se marieront à vos filles<sup>4</sup> », prédit-il aux chefs de tribus réunis. Les récits de fondation d'Athènes et de Rome accordaient de même une importance particulière à la rencontre de l'Autre et au fait de créer une nouvelle lignée – l'union de jeunes gens de communautés différentes symbolisant la paix nécessaire au développement de la nouvelle cité. Ainsi, la fondation d'Athènes est, selon la tradition rapportée par Homère, attribuée à Cécrops, roi mi-homme mi-serpent, figure hybride, qui symboliserait, selon Diodore de Sicile, l'union du grec et du barbare, source d'un destin exceptionnel<sup>5</sup>. Et parce qu'elle leur offrit l'olivier, gage de paix, les

---

3. Samuel de Champlain, « Chapitre III », *Les voyages faits au grand fleuve Saint Laurens par le sieur de Champlain Capitaine ordinaire pour le Roy en la marine, depuis l'année 1608 jusques en 1612*, dans les *Œuvres de Champlain*, Charles-Honoré Laverdière (éd.), Québec, Imprimé au Séminaire par Geo.-E. Desbarats, 1870, p. 148.

4. Cette phrase est rapportée par Paul Le Jeune dans la *Relation de ce qui s'est passé en la Nouvelle-France en l'année 1633*, dans Louis-Édouard Bois (éd.), *Relations des Jésuites : contenant ce qui s'est passé de plus remarquable dans les missions des pères de la Compagnie de Jésus dans la Nouvelle-France*, Québec, Augustin Côté, éditeur-imprimeur, 1858, p. 28.

5. Voir Denise Fourgous, « L'hybride et le mixte », *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 8, n<sup>os</sup> 1-2, 1993, p. 231-246.

Athéniens choisirent d'être protégés par Athéna plutôt que par Poséidon. La rencontre du dissemblable et le désir de paix sont donc indissolublement liés à l'origine de la cité. Pour ce qui est de Rome, l'union d'Énée avec Lavinia, fille du roi du Latium, d'abord source de conflit, inaugure une paix qui paraît, chez Virgile, une nécessité préalable à la fondation de la cité antique<sup>6</sup>. Dans les textes de Champlain, cette union des différences se traduit par la reconnaissance explicite de l'humanité des Autochtones, qui sont nommés et décrits individuellement, dont il rapporte les histoires et auxquels il emprunte le nom de « Quebeqc », de même que par ses efforts incessants pour maintenir la paix. Enfin, tandis que l'érection d'un temple ou d'un palais scelle la fondation d'une ville dans le monde antique – et aussi l'entente avec les dieux –, Champlain assigne dans son discours un rôle central à l'Abitation, qu'il fait construire, reconstruire et fortifier afin qu'elle soit à la fois un lieu protégé à partir duquel circuler dans l'espace élargi de la colonie, et le signe d'un lien avec Dieu, par l'érection de la chapelle à l'intérieur des palissades.

Tel que Champlain nous le livre, le récit des débuts de la colonie réactive donc les grands récits de fondation : expérience radicale du dépaysement ; découverte d'un lieu propre, puis développement raisonné de l'établissement dans son environnement ; alliance avec les communautés qui s'y trouvent déjà ; monument symbolique en lequel est scellée l'unité de la communauté et son rapport à la transcendance.

Nous sommes au plus près de la première définition du mot « colonie », dans *Le thresor de la langue francoyse* (1606) de Jean Nicot, qui reprend telle quelle la définition du *Dictionnaire françois latin* (1572) de Jean Thierry : « Colonie : Colonie, Colonia, *noui habitatores*, voyez Peuplade », dans laquelle se trouvent liés les mots « colonie » (en latin « colonia »), « habitants » et « nouveaux » (en

---

6. Virgile, *L'Énéide*, Chant VII, v. 192-285 et Chant XII, v. 817-841. Les visées pragmatiques complexes du texte virgilien, qui défend la « fusion » des races troyenne et latine qui auraient fait la force de Rome sous Auguste, ne peuvent être abordées ici. Pour accéder au texte et à des notes instructives, voir Bibliotheca Classica Selecta (BCS) de l'Université catholique de Louvain, [En ligne], [<http://bcs.fltr.ucl.ac.be/Virg/V12-791-952.html#nulleautre>], (consulté le 10 juin 2021).

latin *noui habitatores*), posés comme correspondant globalement au mot « peuplade ». La colonie est donc une communauté, une « peuplade », de nouveaux habitants. Le lieu habité n'est pas neuf, ce sont les habitants qui sont « nouveaux » et qui forment un nouveau « nous ». Dans la modernité des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, toute colonie emporte donc le collectif, et par sa nouveauté même, fait tendre cette dernière vers l'avenir.

Le discours qui entoure la Nouvelle-France sera fortement marqué par ces images selon lesquelles la colonie serait fondation d'une société nouvelle, et pas seulement essaimage d'une société mère dans un autre lieu. Ce dernier sens, qui correspond à l'usage du mot dans les langues grecque et latine, n'apparaît au *Dictionnaire de l'Académie* que dans l'édition de 1718. Toutefois, *L'autre monde ou les états et empires de la lune* (1657) de Cyrano de Bergerac, la *Suite du voyage de l'Amérique ou Dialogues de monsieur le baron de Lahontan et d'un sauvage* (1703) de Lahontan, *Les aventures de monsieur Robert Chevalier, dit de Beauchêne, capitaine de flibustiers dans la Nouvelle-France* (1732) de Lesage et *L'ingénu* (1767) de Voltaire illustrent, parmi d'autres œuvres, une conception de la vie au Canada qui est encore résolument celle de l'avènement d'une société nouvelle. Celle-ci fait une large place à un métissage culturel avec les « Sauvages » propre à régénérer le vieux monde décrépît, et transforme la colonie en une sorte de substrat utopique incarnant les aspirations de nombreux écrivains français des Lumières, à tout le moins dans l'ordre de la fiction<sup>7</sup>.

---

7. Pour un examen de la dimension utopique de ces œuvres, voir Micheline Cambron, « [Le récit utopique au] Québec », dans Vita Fortunati, Raymond Trousson et Paola Spinozzi (dir.), *Histoire transnationale de l'utopie littéraire et de l'utopisme*, Paris, Honoré Champion, 2008, p. [1271]-1278. Pour une réflexion sur les pratiques concrètes et les effets idéologiques de cette pensée du métissage, voir Dominique Deslandres, « "... alors nos garçons se marieront à vos filles, & nous ne ferons plus qu'un seul peuple" : religion, genre et déploiement de la souveraineté française en Amérique aux XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles – une problématique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 66, n<sup>o</sup> 1, 2012, p. 5-35.

### Les héros de la colonisation : de Jean Rivard à Antoine Labelle

Le changement de régime et la dépendance de l'Angleterre vont avoir pour premier effet de modifier l'unicité de la colonie fondée par Champlain. Désormais, l'espace habité de la Nouvelle-France sera découpé en plusieurs colonies jouxtant d'autres colonies, britanniques d'abord, puis américaines. Le mot « coloniser » / « *to colonize* » signifie alors « *to settle (a country) with colonists; to plant or establish a colony* » (depuis 1622, dans *An Advertisement Touching a Holy War* de Francis Bacon, selon *A Dictionary of the English Language* [1755] de Samuel Johnson et l'*Oxford English Dictionary*), et le mot « *settle* » a fermement pris le sens de « *[t]o furnish (a place) with inhabitants or settlers* » dès 1702 (dans *Proposals for Carrying on an Effectual War in America*, selon l'*Oxford English Dictionary*). On le constate, bien qu'il soit question d'établir une colonie, ce geste ne ressortit pas de la fondation, mais plutôt de l'occupation du territoire, dans un contexte explicitement guerrier, et les habitants sont quant à eux les agents plutôt que les sujets de l'action. La définition de Samuel Johnson dans l'édition du *Dictionary of the English Language* de 1768 le dit explicitement : « *Colony : A body of people drawn from the Mother-country to inhabit some distant place*<sup>8</sup>. »

Certains des premiers groupes de colons britanniques d'Amérique du Nord, comme les Quaker, furent animés par le désir de fonder une société parfaite, suivant les valeurs de la Réforme, mais cela ne s'inscrivait pas dans l'ordre des récits de fondation antiques, parce que ni le projet ni le lieu ne témoignaient de la rencontre entre deux mondes. Du point de vue de l'Angleterre, le projet de coloniser, et sa mise en acte, la colonisation, constituent un geste unilatéral. La première occurrence du mot « *colonization* », en anglais, dans un discours d'Edmund Burke de 1770, explicite bien le caractère violent de ce mouvement : « *Our growth by colonization and by conquest* » (« notre croissance [celle de l'Empire]

---

8. Samuel Johnson, *A Dictionary of the English Language. Abstracted from the folio ed., by the author. To which is prefixed, an English grammar. To this ed. are added, a history of the English language [ & c. ]*, Troisième édition « *carefully revised* », Dublin, W.G. Jones, 1768, p. 50.

réalisée par la colonisation et par la conquête<sup>9</sup>)). La cession du Canada entraîne donc un mouvement systématique de colonisation, d'essaimage de la population sur des territoires non encore « défrichés », c'est-à-dire non inscrits dans les cadastres seigneuriaux. Comme l'affirmera Edward Gibbon Wakefield en 1830, les buts de la colonisation systématique sont, pour la Grande-Bretagne, de soulager les pauvres du royaume – par leur émigration forcée – et de résoudre les problèmes de peuplement et de développement des colonies<sup>10</sup>.

Au Québec, alors désigné comme « Bas-Canada » puis « Canada-Est », la vente par la Couronne, au profit des grands propriétaires britanniques, des Loyalistes américains et des colons arrivant de Grande-Bretagne, des terres non cultivées situées près de la frontière américaine, dans les *Eastern Townships*<sup>11</sup>, confirme la définition britannique de la colonisation, laquelle entre en conflit avec le modèle narratif de la fondation qui avait dominé sous le Régime français. Le choc est d'autant plus grand que les vieilles paroisses, structurées à partir des seigneuries, ne suffisent plus à absorber la population française, dont la croissance démographique est forte. L'anglicisation des villes et une première phase d'industrialisation effraient et, par ailleurs, l'émigration vers les États-Unis prive le Bas-Canada d'une partie de sa population et de certaines ressources financières. Une grande enquête, commandée par l'Assemblée législative, menée en 1849, dévoile l'ampleur du phénomène et identifie quatre régions propices à la colonisation :

---

9. Je traduis. Samuel Johnson, *A Dictionary of the English Language; in which the Words are Deduced from Their Originals; and Illustrated in Their Different Significations, by Examples by the Best Writers: Together with a History of the Language, and an English Grammar*, vol. 1, Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1818, 10<sup>e</sup> page portant « COL » [s. p.]. Le discours de Burke s'intitule *Thoughts on the Cause of the Present Discontents*, [En ligne], [[https://en.wikisource.org/wiki/Thoughts\\_on\\_the\\_Cause\\_of\\_the\\_Present\\_Discontents](https://en.wikisource.org/wiki/Thoughts_on_the_Cause_of_the_Present_Discontents)], (consulté le 10 juin 2021).

10. C'est ce que rappelle Serge Courville dans *Immigration, colonisation et propagande. Du rêve américain au rêve colonial*, Sainte-Foy, Éditions MultiMondes, 2002, p. 226. Soulignons que Wakefield faisait partie de l'escorte de lord Durham et participa à la rédaction de son célèbre rapport (1840).

11. Cette désignation, parfois francisée en « Townships de l'Est », a cours jusque vers 1862-1864. L'expression « Cantons-de-l'Est » qui la remplace est proposée par Antoine Gérin-Lajoie dans son roman en 1862.

les *Eastern Townships*, le comté de Rimouski et l'arrière des comtés de Kamouraska et de l'Islet, le Saguenay-Lac-Saint-Jean et l'Ouataouais. Les réactions sont quasi immédiates. Le parlement s'émeut et commande des études qui paraissent en 1851, les *Premier et second rapports du Comité spécial, nommé pour s'enquérir des causes qui retardent la colonisation des townships de l'est du Bas-Canada*<sup>12</sup>, qui font écho à l'appel lancé par 12 curés-missionnaires en faveur de la colonisation des « Townships de l'Est » dans *Le Canadien émigrant, ou Pourquoi le Canadien français quitte-t-il le Bas-Canada*<sup>13</sup>? Des associations de colonisation sont fondées et le clergé entreprend de guider ses ouailles vers les terres neuves identifiées : c'est le début d'un nouveau type de colonisation organisée. Parallèlement, dans les discours, le mot « colon » reprend un sens médiéval oublié, redécouvert à la même période par des historiens et les lexicographes français, « celui qui cultive la terre » (*Dictionnaire de l'Académie française*, édition de 1835), sens auquel se greffe au Québec celui de « défricheur ».

C'est dans ce contexte que paraît un roman, *Jean Rivard, le défricheur*, d'Antoine Gérin-Lajoie, publié par livraisons dans *Les Soirées canadiennes*, en 1862. Devenu orphelin, le personnage principal, Jean Rivard, doit choisir un état. Il dispose d'un petit capital (50 louis) et malgré son intérêt pour les études, il décide de tourner le dos au collègue et, conséquemment, aux professions libérales, pour devenir agriculteur. Il achète une terre dans une région dépourvue de véritable route et part, avec un journalier, Pierre Gagnon, défricher sa terre dans le canton de Bristol et y bâtir une maison, modeste mais assez accueillante pour recevoir une épouse, car il est amoureux de la belle Louise. Le récit de

---

12. *Premier et second rapports du Comité spécial, nommé pour s'enquérir des causes qui retardent la colonisation des townships de l'est du Bas-Canada*, Imprimé par ordre de l'Assemblée législative, Québec, Imprimerie de Louis Perrault, 1851.

13. [Premier signataire, James Nelligan, curé de Leeds], *Le Canadien émigrant, ou Pourquoi le Canadien français quitte-t-il le Bas-Canada?*, Québec, Imprimerie Côté, 1851. Cette publication est reprise sous la désignation d'« Appendice », aux pages 6 à 46 des *Premier et second rapports du Comité spécial, nommé pour s'enquérir des causes qui retardent la colonisation des townships de l'est du Bas-Canada*, *op. cit.* Il est manifeste que Gérin-Lajoie a eu accès à ces documents, en particulier à la section II « Établissement d'un bon système de voirie » (p. 32-44).

l'établissement du colon est épique : il se bat contre les souches, les moustiques et même une ourse, qui lui fournira des jambons pour l'hiver. Le narrateur, qui s'appuie à l'occasion sur des statistiques issues de brochures et de rapports gouvernementaux – que Gérin-Lajoie connaît, manifestement –, raconte par le menu les moyens par lesquels Jean Rivard réalise ses projets et fait fructifier son capital, sans négliger l'importance de la vie de l'esprit pour le héros, qui a emporté avec lui quatre livres<sup>14</sup>. En moins de deux ans, ses premiers objectifs sont atteints ; il est indépendant de fortune et il épouse sa belle, puis la ramène dans sa cabane un peu enjolivée. L'aventure est donc un franc succès et le héros peut envisager la fondation d'une paroisse, d'un village puis d'une ville, Rivardville. C'est ce processus qui est raconté dans un second roman, *Jean Rivard, économiste*, qui paraît en livraisons dans le *Foyer canadien*, au fil de 1864<sup>15</sup>.

Les deux romans connaissent une fortune exceptionnelle. Il faut d'abord rappeler que les *Soirées canadiennes* et le *Foyer canadien* jouissent, durant leurs premières années de publication, d'un lectorat étendu : le nombre des souscripteurs des *Soirées canadiennes* s'élève, avant même le premier numéro, à 850 personnes, disséminées dans tous les coins de la province, et la liste des abonnés du *Foyer canadien* compte « 2 413 abonnés en 1863 [dont plusieurs bibliothèques de collectivités] avec un tirage de 3 000 exemplaires<sup>16</sup> ». La lecture de *Jean Rivard, le défricheur* est rendue plus accessible encore par sa reprise en feuilleton dès juin 1862 dans *Le Canadien* de Québec. Le roman inaugure aussi, en première page,

14. Micheline Cambron, « Les bibliothèques de papier d'Antoine Gérin-Lajoie », *Études françaises*, vol. 29, n° 1, 1993, p. 135-151.

15. Les exemplaires du *Foyer canadien* ont été reliés sans les pages couverture des livraisons mensuelles, mais on peut raisonnablement faire l'hypothèse que le roman paraît entre janvier et décembre : il occupe la quasi totalité des pages de cette année-là, de la page 15 à la page 371.

16. Les données sur les souscripteurs et les abonnés de ces deux revues sont tirées de Maurice Lemire (dir.), avec la collaboration d'Aurélien Boivin, *La vie littéraire au Québec*, t. 3 : 1840-1869. *Un peuple sans histoire ni littérature*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1991, p. 196. Les informations sont nominales. Ainsi, pour *Le Foyer canadien*, des listes d'abonnés, complémentaires entre elles, paraissent aux dernières pages des numéros de la revue tout au long de 1863.

le premier numéro du *Défricheur*, « Journal hebdomadaire publié dans les intérêts des Cantons-de-l'Est », le 27 novembre 1862. C'est dire combien, d'entrée de jeu, le roman sera fortement inscrit dans le réel social et politique : les frontières entre fiction et information sont poreuses lorsque le titre d'un journal, qui reprend la désignation régionale suggérée par Gérin-Lajoie, ses destinataires, les *défricheurs* qui ouvrent les Cantons-de-l'Est, et le héros romanesque qui ouvre ses pages, Jean Rivard, se trouvent ainsi confondus.

Les critiques commentent les livraisons de *Jean Rivard, le défricheur*, au fur et à mesure de leur parution et de nombreux extraits sont publiés dans des périodiques enthousiastes, avant même la parution de la fin du roman. La diffusion en feuilleton de *Jean Rivard, économiste* est l'occasion de longs débats, en particulier sur l'éducation. La critique insiste cette fois moins sur le caractère attachant du héros que sur la dimension instructive du texte, et sur l'aspect véridique du récit. Mercutio écrit : « Il n'est point impossible que quelque jeune colon, tenté par cet idéal si accessible, veuille le réaliser de point en point, et qu'un de ces jours, M. Lajoie ait l'agréable surprise de se trouver face à son héros<sup>17</sup>. » Dès lors, le roman est donné comme un exemple édifiant pour les *défricheurs*. Lors de la publication en livre de *Jean Rivard, le défricheur*, en 1874<sup>18</sup>, Gérin-Lajoie accentue encore l'inscription de son roman dans le réel en ajoutant le sous-titre *Récit de la vie réelle*. *Jean Rivard, économiste*, quant à lui, paraît sous forme de livre en 1876<sup>19</sup>.

Dix ans après sa publication initiale, le roman continue à agir comme modèle, particulièrement pour la colonisation des Cantons-de-l'Est, comme en témoigne sa parution en feuilleton dans le premier numéro du *Progrès de Sherbrooke*, le 26 septembre 1874. Notons d'ailleurs qu'avant même sa parution en livre, *Jean Rivard*

---

17. Mercutio [pseud.], « Revue littéraire. II. *Jean Rivard* », *Le Canadien*, 21 septembre 1864, p. 1. Le pseudonyme n'a pas été percé à ce jour.

18. Antoine Gérin-Lajoie, *Jean Rivard, le défricheur. Récit de la vie réelle*, 2<sup>e</sup> édition, revue et corrigée, Montréal, Rolland et fils, libraires-éditeurs, 1874.

19. Antoine Gérin-Lajoie, *Jean Rivard, économiste. Pour faire suite à Jean Rivard, le défricheur*, 2<sup>e</sup> édition, revue et corrigée, Montréal, Rolland et fils, libraires-éditeurs, 1874.



était entré dans la toute jeune histoire littéraire canadienne<sup>20</sup>. Dès 1872, il est considéré par Henri-Raymond Casgrain<sup>21</sup> comme une œuvre « utile », « une bonne œuvre », et aussi comme une sorte de « non-roman », Gérin-Lajoie ayant précisé dans son avant-propos, à la manière de nombreux romanciers du XIX<sup>e</sup> siècle, dont Honoré de Balzac, Eugène Sue et Gustave Flaubert : « ce n'est pas un roman que j'écris ». La réception du roman sera longtemps, à la suite de Casgrain, biographique et documentaire, et celui-ci figurera comme une œuvre patriotique plutôt que littéraire, donnant lieu à la pièce *Les pionniers du lac Nominique ou Les avantages de la colonisation* (1881) de l'abbé Jean-Baptiste Proulx, un important apôtre de la colonisation, et à une suite, *Un petit-fils de Pierre Gagnon. Drame social en deux actes* (1915) de Claude Dupont. Le roman de Gérin-Lajoie offre donc à la population un héros dont les aventures sont inspirantes et dont le sens de l'entrepreneuriat est un modèle, car quiconque suit les règles énoncées à la fin du roman, les « Clés du succès de Jean Rivard<sup>22</sup> », est appelé à la même prospérité. Remarquons en outre que l'héroïsation du personnage de Jean Rivard ne remet pas en cause la nécessité d'une colonisation dirigée, organisée et appuyée sur un clergé bienveillant et éclairé, dont le héros lui-même se fait d'ailleurs le propagandiste au moment où il devient maire, puis député, avant de regagner sa propriété de Rivardville, véritable utopie réalisée.

---

20. Il est mentionné par Henry J. Morgan (« A. Gérin-Lajoie », dans *Bibliotheca Canadensis or Manual of Canadian Literature*, Ottawa, G. E. Desbarats, p. 137-138) en 1867, par Louis-Michel Darveau (« Gérin-Lajoie », dans *Nos Hommes de lettres*, vol. I, Montréal, Stevenson, p. 211-229) en 1873 et par Edmond Lareau (« Romanciers et nouvellistes », chap. V, dans *Histoire de la littérature canadienne*, Montréal, Lovell, p. 270-335). Ces trois ouvrages sont les seuls à s'attacher alors à l'histoire littéraire canadienne.

21. Henri-Raymond Casgrain publiera de nombreux articles à propos de Gérin-Lajoie et de son *Jean Rivard*. Le premier paraît en 1872, sous le pseudonyme de Placide Lépine [ J. Marmette et H.-R. Casgrain ], « Silhouettes littéraires, A. Gérin-Lajoie », *L'Opinion publique*, vol. III, 14 mars 1872, p. 98. Sur les éditions et la réception du *Jean Rivard* de Gérin-Lajoie, voir Micheline Cambron, « Lecture et non-lecture de *Jean Rivard* d'Antoine Gérin-Lajoie », dans Martine-Emmanuelle Lapointe et Karine Cellard (dir.), *Transmission et héritage*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2011, p. 113-142.

22. Il s'agit du titre du chapitre final.

Il faut dire qu'entre la publication du roman en 1862 et la suite de Claude Dupont, en 1915, la colonisation est devenue un formidable credo social. Aussi, Bibliothèque et Archives nationales du Québec possède-t-elle, pour la période allant de 1864 à 1915, pas moins de 190 livres imprimés au Québec dont le titre comporte le mot « colonisation ». Si l'on en compte « seulement » 25 entre 1864 et 1874, il y en aura 64 entre 1905 et 1914. Il s'agit d'ouvrages savants, de documents administratifs et gouvernementaux, de brochures de propagande. On trouve également de plus en plus d'ouvrages destinés à la classe ouvrière, comme un étonnant opuscule, *La colonisation bien faite, par les ouvriers et les travailleurs*<sup>23</sup>, calqué sur le modèle déjà ancien des *Veillées villageoises* d'Eugène-Joseph-Armand Neveu-Derotrie<sup>24</sup>, une succession d'entretiens au cours desquels sont présentés les avantages et les dangers de la colonisation, ainsi que les règles à suivre pour devenir un bon colon.

Pour mesurer cet emballement, il n'est que de revenir au roman de Gérin-Lajoie. On y compte peu d'occurrences des mots « colon » et « colonisation »<sup>25</sup>. Dans *Jean Rivard, le défricheur*, le mot « colon » désigne essentiellement celui qui s'installe sur une terre pour la cultiver. Le héros ne se désigne pas lui-même comme colon. Le mot est rare et apparaît principalement (5 occurrences sur 16) dans un récit plutôt horrible dans lequel un homme, désigné tout au long comme « le colon », manque mourir et découvre sa femme et son bébé morts de faim, faute d'avoir trouvé un chemin adéquat pour les secourir. Aux autres occurrences, le mot est généralement associé aux épithètes « pauvre » ou « malheureux ». Quant à

23. Edouard-André Barnard, *La colonisation bien faite, par les ouvriers et les travailleurs*, Saint-Roch, Imprimerie J. Larose, 1897.

24. Eugène-Joseph-Armand Neveu-Derotrie, *Veillées villageoises ou Entretiens sur l'agriculture moderne*, Paris, Hachette, 1849 (7<sup>e</sup> édition) [1840?].

25. La comptabilisation des occurrences a été faite d'après la numérisation du roman de la Bibliothèque électronique du Québec, coll. « Littérature québécoise », vol. 9, version 1.4, [En ligne], [https://beq.ebooksgratuits.com/pdf/Gerin-Lajoie-Rivard1.pdf], (consulté le 4 janvier 2021). On y trouve également *Jean Rivard, économiste*, Bibliothèque électronique du Québec, coll. « Littérature québécoise », vol. 143, version 1.1, [En ligne], [https://beq.ebooksgratuits.com/pdf/Gerin-Lajoie-Rivard2.pdf], (consulté le 4 janvier 2021). L'édition de référence de cette numérisation est celle de la Librairie Beauchemin (1932), établie selon celles de 1874 et 1876. Il n'existe pas d'édition critique de ces romans.

lui, le mot « colonisation » (4 occurrences) est systématiquement employé dans un contexte administratif et donné pour être opposé à l'action des spéculateurs. Une occurrence témoigne de l'horizon politique, social et historique du roman. Citant lord Elgin, le narrateur affirme :

Tous ceux qui parmi nous ont à cœur le bien-être du peuple et la prospérité du pays regardent avec raison la colonisation des terres incultes [non cultivées] comme le moyen le plus direct et le plus sûr de parvenir à l'accomplissement de leurs vœux<sup>26</sup>.

Dans *Jean Rivard, économiste*, le mot « colon » est plus courant, avec 21 occurrences, ce qui demeure faible – à peine plus important que le mot « avenir » (17 occurrences). Outre sa présence dans le syntagme « pauvre colon », le mot s'inscrit dans un contexte collectif : « les premiers colons » (ceux du canton, pas ceux de la Nouvelle-France). Aussi, le statut du colon, à l'intérieur d'une communauté élargie, est-il clairement établi, par exemple dans l'énumération suivante : « Meuniers, scieurs, constructeurs et colons, tous trouvaient leur profit à cet échange de service<sup>27</sup>. » C'est dire que le projet de Jean Rivard ne s'arrête pas à l'agriculture : le développement de l'industrie, propre à permettre la création d'une ville, Rivardville, fait partie du mouvement naturel du progrès de la colonisation à ses yeux, et manifestement à ceux de Gérin-Lajoie.

Cette conception est également celle de l'autre grand héros, bien réel celui-là, de la colonisation de cette période, le curé Labelle. Celui-ci défendit le développement des paroisses des Pays d'en haut. Pour lui, le développement de cette région reposait d'abord sur l'existence du chemin de fer, ce moyen de communication

---

26. Antoine Gérin-Lajoie, *Jean Rivard, le défricheur*, op. cit., p. 145-146 (chap. 20). Ce paragraphe est identique dans la version de 1862 : « Jean Rivard, le défricheur », *Les Soirées canadiennes*, 1862, p. 246-247 (chap. 24). Gérin-Lajoie ne donne pas de source. Rappelons qu'il est rédacteur au journal montréalais *La Minerve* en 1848. Il expose l'appui offert par Elgin au mouvement de colonisation dans *Dix ans au Canada de 1840 à 1850. Histoire de l'établissement du gouvernement responsable*, Québec, Demers et frères, 1888, p. 486-487.

27. Antoine Gérin-Lajoie, *Jean Rivard, économiste*, op. cit., p. 56. Ce texte apparaît à l'identique dans l'édition du *Foyer canadien. Recueil littéraire et historique*, t. II, 1864, p. 81.

devant ouvrir non seulement à l'agriculture, mais aussi au commerce, à l'industrie et au tourisme. Arthur Buies, qui fut aussi un propagandiste de la colonisation, voit ce mouvement comme une véritable entrée des régions dans la modernité<sup>28</sup>. Mais les moyens mis à la disposition des colons ne furent pas à la hauteur des vues de Labelle et de Buies. Abandonné par les politiciens et par son évêque, Labelle fut arrêté dans son élan. On finança l'installation des colons par des loteries, puis par des plans à peine plus réalistes, laissant ceux-ci à la merci de la plus basse politique. On se replia frileusement sur un agriculturisme investi de valeurs morales, en complet décalage avec les impératifs économiques autres que ceux du commerce du bois. Comme l'écrivit Dumont dans *Genèse de la société québécoise*, des deux voies ouvertes par la colonisation, on ne retint que celle d'un salut national exclusivement associé à l'agriculture<sup>29</sup>. Le mot « colonisation » allait désormais renvoyer à la tâche collective de conserver à la nation son caractère rural, considéré comme définitoire.

Jean Rivard et Antoine Labelle sont, chacun à leur manière, des icônes de la colonisation conçue comme une voie d'incarnation de la modernité économique. Chacun a son monument, sculpté par Alfred Laliberté, qui les a saisis tous deux dans le vif de l'action – à Plessisville pour Rivard (1935), à Saint-Jérôme pour Labelle (1924). Le curé Labelle montre le chemin à d'éventuels colons, la soutane gonflée par le vent; Rivard avance, la charrue dans une main, le livre *Jean Rivard, économiste* dans l'autre. Ce sont là des postures de héros, de meneurs d'hommes, d'ouvreurs de pays liés à une collectivité qui considère que leur action a eu un tel rôle dans l'ordre symbolique, que cela justifie l'érection de monuments, longtemps après leur apparition dans l'espace public. Il est intéressant de noter qu'ils ont tous deux *nommé* le territoire auquel leur nom est attaché: c'est le narrateur de *Jean Rivard* qui suggère l'appellation « Cantons-de-l'Est », rapidement adoptée; c'est le curé Labelle qui

---

28. Voir Isabelle Lavoie Coutu, « Postures littéraires et modernité dans les chroniques sur les régions d'Arthur Buies », mémoire de maîtrise (littératures de langue française), Montréal, Université de Montréal, 2015.

29. Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, op. cit., p. 267-271.

nomme la région des Laurentides « les Pays d'en Haut », expression auparavant réservée aux territoires accessibles par la rivière des Outaouais et que *Les belles histoires des pays d'en haut* de Claude-Henri Grignon fixeront dans la toponymie. D'une certaine façon, ni Rivard ni Labelle n'ont rompu avec le modèle narratif de la fondation d'une société nouvelle. Celui-ci ne prend plus en compte les Autochtones, sinon par l'usage d'un lexique explicitement loué pour sa justesse<sup>30</sup>. Le métissage qui est envisagé est plutôt celui, à venir, entre tradition rurale et modernité industrielle et urbaine.

### Les antiéros de la colonisation

En novembre 1916 paraît sous forme de volume, à Montréal, le roman de Louis Hémon *Maria Chapdelaine*. Sa circulation sera assurée par une publication en feuilleton dans *Le Nationaliste*, en février 1917, et par une instrumentalisation politique rapide – il est cité dans les débats autour de la motion Francœur<sup>31</sup>. Le roman est proposé comme modèle aux écrivains canadiens par Louvigny de Montigny, préfacier de cette première édition, et toute une frange de la critique, celle que l'on nommera « terroiriste », s'en emparera comme d'un symbole, le roman de Hémon incarnant pour cette dernière l'âme de la nation canadienne. La mémoire de *Jean Rivard* est encore vive, ce qui en fait un point de comparaison récurrent : on met en parallèle les récits, les styles, mais aussi les sociétés de colonisation qui s'y trouvent représentées. Grand thuriféraire de *Maria Chapdelaine*, Damase Potvin se situe initialement dans une

---

30. Gérin-Lajoie commente ainsi le mot « ouaouaron » : « Le mot *ouaouaron* ou *wawaron* vient évidemment du mot sauvage *Ouaraon*, grosse grenouille verte. (Voir Sagard, Dictionnaire de la langue Huronne.) Ceux qui ont eu occasion d'entendre les mugissements de cet habitant des marais ne trouveront pas étrange que nos ancêtres Canadiens-Français se soient empressés d'adopter ce mot si éminemment imitatif. » (*Jean Rivard, le défricheur, op. cit.*, p. 96.)

31. Cette motion déposée par un député libéral, Joseph-Napoléon Francœur, exprimait l'avis « que la province de Québec serait disposée à accepter la rupture du pacte confédératif de 1867 si, dans les autres provinces, on croit qu'elle est un obstacle au progrès et au développement du Canada ». Elle fut retirée par le gouvernement de Lomer Gouin avant le vote : Assemblée nationale du Québec, « Motion Francœur », [En ligne], [<http://www.assnat.qc.ca/fr/patrimoine/lexique/motion-francoeur.html>], (consulté le 4 janvier 2021).

étrange perspective qui ramène le roman au réel et évalue le réel à l'aune du roman. Il trouve la « véritable » Maria dans la personne d'Éva Bouchard, et identifie, dans la population du Lac-Saint-Jean, ceux dont Hémon aurait emprunté les traits pour écrire son récit. Il voit non seulement dans le roman un modèle pour les écrivains du Québec, mais aussi dans la région du Lac-Saint-Jean telle que décrite par Hémon l'incarnation du type de colonisation qui doit se faire au Québec. L'entrecroisement du réel et de la fiction semble consommé. Potvin ne raconte-t-il pas dans « Un pèlerinage au pays de Maria Chapdelaine », qui paraît dans le tout premier numéro de la revue *Le Terroir* en 1918 : « Entre Mistassini et Péribonka, j'ai compté, le long de la route, plus de quarante petits "campes" à la Rivard » ?

Aux yeux de Potvin, Péribonka est l'incarnation idéale de la nation canadienne. Mais, pour les Français et les Européens tourmentés par le mythe de la « petite patrie », les colons canadiens du monde de Maria Chapdelaine représentent bien davantage la communauté originelle, fidèle et protégée des corruptions de la vie moderne. Pourtant, dans le roman, les héros de la vie quotidienne que sont les Chapdelaine, et avec eux Eutrope Gagnon, le voisin que choisira Maria, sont présentés de manière contrastée, à la fois libres, aux dires d'Eutrope, et asservis, aux dires de François Paradis et de Lorenzo Surprenant. Ils vivent dans une autarcie qui les éloigne même, dans une certaine mesure, de la religion, comme le pressent le père Chapdelaine. Certes, ils sont défricheurs, ils « font de la terre », comme le dit la mère Chapdelaine. Mais ils se déplacent ensuite pour recommencer. Ils sont en quelque sorte des colons perpétuels. Ce que le roman magnifie, ce n'est donc pas la colonisation comme occupation du territoire, mais plutôt une sorte d'errance fondatrice. Dans la maison des Chapdelaine se croisent d'ailleurs des visiteurs de passage, comme Lorenzo Surprenant, qui vit aux « États », les voisins belges qui viennent de s'installer, François Paradis, qui est voyageur. Tout près se trouvent les Autochtones qui font le commerce des fourrures, avec lesquels les échanges sont indispensables et récurrents. Ceux qui ont fait souche dans les vieilles paroisses semblent appartenir à un autre monde, à peine moins lointain que les villes. La colonisation selon

les Chapdelaine est un corps à corps avec la nature, geste épique de refondation têtue d'une culture dont les chansons qui émaillent le texte manifestent la réalité.

Avec le déferlement médiatique inimaginable qui suit en France la publication du roman chez Grasset, à Paris, en 1921 – le roman sera lu dans les écoles, vanté en chaire, donné en prime avec des sacs d'engrais, radiodiffusé<sup>32</sup>, etc. –, le Canada devient le pays de Maria Chapdelaine et le pays de colonisation en vient, par synecdoque, à représenter l'ensemble de la société canadienne-française, au grand dam de nombreux critiques et même des diplomates canadiens, dont Raoul Dandurand<sup>33</sup>. Les stratégies touristiques s'appuient explicitement sur le roman pour attirer le client, l'Américain surtout. Puis, avec la Grande Crise, *Maria Chapdelaine* sera, tout comme *Jean Rivard*, instrumentalisé pour convaincre les chômeurs de se faire colons.

Les gouvernements voient dans la mise en œuvre de cette nouvelle migration vers des terres de colonisation, entre 1932 et 1937, un remède systématique au problème du chômage. Les premières pages de journaux montrent régulièrement des images de colons partant pour l'aventure. Autant le dire, c'est cette colonisation-là, qui fut une erreur politique monumentale, qui correspond à notre image usuelle de la colonisation. Les plans Borden (1932-1935) et Vautrin (1935-1937) envoyèrent respectivement 5 956 personnes et 29 411 personnes « coloniser » les arrière-pays du Québec, principalement l'Abitibi et le Témiscamingue. Les colons recevaient une terre et de petites sommes à la condition d'aller défricher pendant au moins deux ans le lot reçu. La plupart d'entre eux quittèrent leur terre, souvent très peu propice à la culture, pour s'engager dans les mines et les industries naissantes de l'Abitibi-Témiscamingue. Dans

---

32. Voir à ce propos Raymonde Héroux, « Maria Chapdelaine, best-seller *made in France* », dans Nicole Deschamps, Raymonde Héroux et Normand Villeneuve, *Le mythe de Maria Chapdelaine*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1980, p. 67-133.

33. *Les Mémoires du sénateur Raoul Dandurand (1861-1942)*, édités par Marcel Hamelin, Québec, Presses de l'Université Laval, 1967, p. 283, cité dans Michel Lacroix, « Introduction. Les Québécois et les relations internationales », *Globe*, vol. 13, n° 1, 2010, p. 13-23, [En ligne], [<https://www.erudit.org/fr/revues/globe/2010-13-1-globe3916/044637ar/>], (consulté le 10 juin 2021).

l'imaginaire collectif, ces colons rassemblés par grappes devant des trains ou des chariots sont des antihéros : ils ressemblent, sur les photos, à ces groupes d'immigrants que l'on a vu partir pour l'Ouest sitôt descendus des bateaux en provenance d'Europe. Certes, ils sont hardis, et les textes qui les décrivent, particulièrement les discours en chambre, sont lyriques, d'autant qu'une publicité intensive fait circuler abondamment les images glorieuses de Maria Chapdelaine et de Jean Rivard, sorties de leurs cadres narratifs respectifs – la solitude des forêts pour Maria, la petite ville industrielle pour Jean Rivard –, pour les inscrire dans un nouveau récit, celui du salut économique d'une collectivité par l'émigration des plus démunis vers des terres neuves<sup>34</sup>. De nombreux intellectuels soutiennent le mouvement, dont Claude-Henri Grignon qui, malgré la publication, en 1933 du roman très noir que constitue *Un homme et son péché*, sorte d'inversion ou de perversion de *Maria Chapdelaine*, en sera un chantre actif à titre de directeur adjoint de la publicité au ministère de la Colonisation, à partir de 1936<sup>35</sup>.

Tous ne sont pas d'accord. Dans leur correspondance, Louis Dantin et Alfred DesRochers s'indignent :

Il n'y a pas un homme dans le Québec qui ose proclamer que la colonisation ne peut être qu'un moyen individuel, et non un moyen social. J'entends que pour un individu, une famille, la fuite vers les terres neuves est peut-être la solution du problème ; mais que pour l'immense majorité du prolétariat [...], c'est une faillite prouvée d'avance<sup>36</sup>.

Pour DesRochers, la colonisation « systématique » imaginée par les idéologues n'est pas la « conquête » annoncée, mais une « fuite » ; il n'est pas question de fonder une société, mais d'aborder une nature

---

34. L'édition d'un album racontant *Jean Rivard* sous forme de bandes dessinées a d'ailleurs été préfacée par le ministre Irénée Vautrin : *Jean Rivard*, édité par la Section Laflèche des Trois-Rivières de l'Association catholique des voyageurs de commerce, s. l., [1935 ?], illustrations de James McIsaac.

35. Grignon contribuera aussi ultérieurement à la diffusion d'une vision utopique de la colonisation du Nord, à la radio (1939-1962) et à la télévision (1956-1970).

36. Lettre d'Alfred DesRochers à Louis Dantin, Sherbrooke, 3 juillet 1934, dans Pierre Hébert, Patricia Godbout et Richard Giguère, avec la collaboration de Stéphanie Bernier, *La correspondance entre Louis Dantin et Alfred DesRochers. Une émulation littéraire (1928-1939)*, Montréal, Fides, 2014, p. 504.



sans culture – les « terres neuves » dont parle DesRochers n'ont rien à voir avec les « collectivités neuves » qu'évoque Gérard Bouchard pour une période antérieure<sup>37</sup> ; les colons ne forment d'ailleurs pas à ses yeux une société, mais incarnent un groupe social déclassé, un « prolétariat ». Loin de conduire à une fondation glorieuse, cette colonisation mène donc à une « faillite » individuelle et collective. L'interprétation de DesRochers est quasi absente de l'espace public durant cette période, sinon dans des journaux comme *L'Autorité* ou *Clarté*, mais elle dominera par la suite les travaux des historiens, pour lesquels les colons des années 1930 ne sont pas des héros, mais des perdants. Au-delà de certaines réussites individuelles, ils ont été collectivement floués, se prenant à tort pour des Maria Chapdelaine et des Jean Rivard. Ils n'ont pas fondé une société nouvelle proposant un nouveau pacte avec l'environnement humain et géographique. Ils n'ont pas réalisé le grand rêve de Gérin-Lajoie ou du curé Labelle, celui d'un développement économique planifié et marqué à la fois par le modernisme matériel et la modernité intellectuelle. Ils sont allés défricher des terres sans passé et sans avenir.

Cet épisode de colonisation – qui connaîtra un épilogue, dans les années 1970, au moment du démantèlement de certains villages d'arrière-pays<sup>38</sup> – rompt avec notre histoire longue de la colonisation, qui enchaîne récit de fondation et récit de modernisation. Il inaugure une représentation négative, honteuse de la colonisation. C'est ce récit que nous convoquons le plus souvent, lorsque nous parlons de colonisation, réduisant les récits antérieurs à des constructions purement imaginaires, bien aidés en cela par l'imagerie des *Belles histoires*, qui tourne en boucle sur nos écrans et dans nos têtes. La colonisation est donc généralement perçue comme un emblème négatif, humiliant pour la collectivité, celui de notre incapacité politique et économique, de notre naïveté aussi. Et celui de notre misère, comme si nous avions tous été ces colons apeurés qui s'apprêtent à prendre le train, « prolétaires » dépossédés de la liberté de vivre en société, punis d'être pauvres.

---

37. Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2001.

38. Le cinéaste Marcel Carrière en tirera le film *Chez nous, c'est chez nous* (1972).



Comment expliquer que de ces trois récits de la colonisation nous n'ayons retenu que le dernier, négatif, auquel nous ajoutons, comme pour une pièce de monnaie, la face imaginaire qui nous vient largement des *Belles histoires*? Est-ce seulement parce que nous sommes incapables de remonter plus haut dans le temps, nous contentant d'images floues, peu documentées, voire imaginaires, mais récentes? Est-ce parce que, confondant colonisation et colonialisme, nous nous sentons doublement coupables, d'avoir été colonisés *et* d'avoir colonisé? Nous pourrions remonter collectivement vers le récit de fondation de Champlain ou vers l'enthousiasme industriel du curé Labelle. Or, nous ne le faisons pas. Dans le premier cas, il faut remarquer que Champlain, admiré par François-Xavier Garneau, sera conquis par les historiens ultramontains, dont la conception toute providentialiste de l'histoire est incompatible avec le projet radical de rénovation de la société porté par les idéaux de la Renaissance qui guident Champlain. Comme la vision lénifiante du Régime français transmise dans la première moitié du *xx<sup>e</sup>* siècle par les manuels scolaires a elle aussi été mise à mal, il n'y a plus guère de lieu pour ce récit dans notre mémoire. La Nouvelle-France et son objectif de fondation d'une société nouvelle nous ont deux fois été rendus étrangers. Quant aux utopies de Gérin-Lajoie et du curé Labelle, leur présence récurrente dans des récits de fiction qui ne connaissent pas de fin (ne vient-on pas de terminer une nouvelle version télévisuelle des *Belles histoires*?) a contribué à les déréaliser, à faire oublier leur substrat historique, leur part de succès et leur ouverture à un futur propre à guider l'action. C'est le futur de ce passé, tel qu'il orienta le désir de fondation, que nous nions ainsi.

Que ces effacements mémoriels s'expliquent par l'ignorance où nous nous trouvons de notre histoire, par un manque d'intérêt pour l'érudition et les discours anciens, ou encore par l'écran des évidences que construisent des fictions fétiches que nous savons par cœur, il n'en reste pas moins qu'ils témoignent du refus de prêter aux gens du passé une hauteur de vue qui nous troublerait. Pour le dire autrement, nous préférons la mémoire à l'histoire, la première,

réconfortante, semblant se constituer toute seule, par sédimentation, dans un présent infini occultant la répudiation du passé, alors que la seconde supposerait un travail sur les discours anciens et sur sa propre parole, et aussi, comme le souligne François Hartog, une nécessaire ouverture au futur, car « Histoire est, au fond, ce nom venu de loin qu'on a élu pour réunir et faire tenir ensemble les trois dimensions du passé, du présent et du futur<sup>39</sup> ». Un emblème qui n'est pas tourné vers l'action, vers les possibles du passé, du présent et du futur est-il encore un emblème ? N'est-ce pas alors plutôt le refus de prendre en compte les futurs imaginés par les acteurs de ces récits passés qui est emblématique ?

La colonisation est décidément un objet mémoriel et historique bien encombrant, qui témoigne d'une pressante nécessité de réconciliation : avec notre passé, lieu de mise à distance du présent dans lequel nous vivons, et avec le futur, celui imaginé dans les récits passés et celui, inconnu, qui est nôtre.

---

39. François Hartog, *Croire en l'histoire*, Paris, Flammarion, 2013, p. 294.



## CHAPITRE 4

# La rivalité Montréal-Québec Histoire et mémoire d'un antagonisme

*Harold Bérubé*

Le 20 avril 1984, un sixième match de hockey oppose les Canadiens de Montréal et les Nordiques de Québec dans le cadre des séries éliminatoires de la coupe Stanley. L'équipe montréalaise, qui joue ce soir-là à domicile, a déjà remporté trois victoires et une quatrième lui permettrait d'éliminer les Nordiques et de passer à la ronde suivante. Tout à la fin de la deuxième période, il y a accrochage devant le filet entre Dale Hunter, des Nordiques, et Guy Carbonneau, des Canadiens. En quelques secondes, les choses dégénèrent en affrontement général entre joueurs des deux équipes, sous les encouragements de leurs partisans respectifs. Les arbitres parviennent-ils à séparer et à calmer certains des combattants qu'une nouvelle confrontation surgit ailleurs sur la glace. Une vue d'ensemble de la scène permet d'observer les pièces d'équipement qui jonchent la patinoire et de mesurer l'ampleur de la bataille, qui implique la presque totalité des joueurs des deux équipes<sup>1</sup>. Les commentateurs sportifs font de leur mieux pour décrire la scène, où se multiplient les affrontements individuels d'une grande violence. Une musique

---

1. Ceux qui voudront revivre cet épisode pourront le consulter sur le site YouTube : Amecareth Qc, « Bataille du vendredi saint », Ligue nationale de hockey, mis en ligne le 9 octobre 2012, [En ligne], [<http://www.youtube.com/watch?v=2BWBMMWaszws>], (consulté le 4 janvier 2021). La bataille est également évoquée en guise d'introduction dans l'ouvrage de Steve Lasorsa sur la rivalité entre les deux équipes. Steve Lasorsa, *La rivalité Canadien-Nordiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011.

de fond donne un petit côté absurde au spectacle. Les arbitres finissent par reprendre le contrôle de la situation, mais, comme si ce n'était pas assez, au début de la période suivante, alors qu'on annonce les punitions qui seront imposées aux joueurs fautifs, un nouvel affrontement éclate et se poursuivra pendant de longues minutes. Au total, 252 minutes de punition sont distribuées et dix joueurs sont expulsés de la glace. Pour les amateurs de hockey, l'événement entre dans la légende et dans les mémoires sous l'appellation « Bataille du Vendredi saint ».

En ce qui nous concerne, cet épisode permet de prendre la mesure de l'intense rivalité qui opposa les deux équipes de hockey et leurs partisans, mais surtout d'aborder celle qui existe entre les deux principaux pôles du réseau urbain québécois : Montréal et Québec. À cet égard, il est probablement judicieux de me soumettre à un bref exercice d'ego-histoire, afin de me situer par rapport à cet antagonisme et de soulever l'éventuelle partialité dont je pourrais faire preuve au moment de l'aborder. Natif de Drummondville, j'estime occuper une position enviable pour explorer la question, cette petite ville du Cœur-du-Québec étant fréquemment désignée comme l'escale parfaite lorsque l'on désire aller de l'une à l'autre sur l'autoroute transcanadienne. Cela dit, j'ai tout de même habité dans la métropole pendant une quinzaine d'années afin de poursuivre un cursus en histoire et en études urbaines, et consacré une bonne partie de mes recherches à sa banlieue. On aurait tout de même tort de croire que cela me prédispose à favoriser l'ancienne Ville-Marie. D'une part, c'est sans états d'âme que j'ai quitté, le moment venu, la métropole ; d'autre part, l'historien ayant tendance à développer une certaine sympathie pour son objet d'étude, il est clair que le discours souvent critique de la banlieue sur la ville centrale n'a pas, lui non plus, nourri en moi un amour immodéré de cette cité. Finalement, après des pérégrinations qui m'ont mené de Sudbury à Bruxelles, le marché du travail m'a conduit non loin de mon lieu de naissance. Si Sherbrooke n'est pas située aussi stratégiquement que Drummondville entre les deux pôles urbains du Québec, elle bénéficie d'une certaine équidistance. Mon objectif, dans les pages qui suivent, est donc d'expliquer comment cette rivalité interurbaine – encore bien vivante de nos jours – s'est construite au fil des

siècles pour devenir une composante centrale de l'identité des deux agglomérations, voire de la société québécoise. En me penchant sur différents épisodes de cette compétition, je montrerai comment elle s'est jouée tantôt dans la sphère économique, tantôt dans les sphères politique et culturelle. J'espère ainsi être en mesure d'identifier les matériaux et certains des « entrepreneurs » qui ont permis d'en faire un véritable lieu de mémoire, mais surtout, d'expliquer sa remarquable persistance dans le temps.

Cette rivalité n'est pas en soi exceptionnelle. La notion même de réseau urbain sous-entend une hiérarchie entre villes et, forcément, des rivalités interurbaines. Certaines sont circonstancielles et s'effacent avec le temps, d'autres s'ancrent dans la durée. L'Europe offre plusieurs exemples éclairants de telles situations. On pense notamment à Glasgow et à Édimbourg en Écosse, ou encore à Moscou et à Saint-Petersbourg du côté de la Russie. Dans les deux cas, nous nous trouvons devant des rivalités qui se sont construites sur une longue durée. Dans le contexte nord-américain, ces rivalités interurbaines sont multipliées et amplifiées par le développement extrêmement rapide du réseau dès la période coloniale, mais surtout à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. Chaque nouveau centre étend rapidement son influence sur son environnement immédiat, mais pour survivre sur le plan commercial, il se doit de conquérir de nouveaux espaces, de nouveaux marchés. Rapidement, les ambitions de ces villes s'entrechoquent pour le contrôle des mêmes ressources et territoires, nourrissant du coup ce que l'historien Richard Wade a qualifié d'« impérialisme urbain<sup>2</sup> ».

Ces rivalités donneront naissance à toute une tradition de « boosterisme », c'est-à-dire à des efforts généralement agressifs en vue de faire la promotion d'une ville, efforts menés par et auprès des membres des élites économiques et politiques. Le « boosterisme » permet à la fois de favoriser la croissance d'une cité, mais également, à la faveur d'intenses rivalités interurbaines, de masquer les tensions au sein d'une même ville. Le cas de Chicago et de Saint-

---

2. Cité dans Howard P. Chudacoff, Judith E. Smith et Peter C. Baldwin, *The Evolution of American Urban Society*, 5<sup>e</sup> édition, Upper Saddle River, Prentice Hall, 2000, p. 44.

Louis est emblématique des réarrangements rapides et brutaux de la hiérarchie urbaine auxquels on assiste durant cette période, particulièrement dans le Midwest américain, où la tradition du « boosterisme » a connu son heure de gloire. Située stratégiquement à la croisée du Missouri et du Mississippi, la ville de Saint-Louis s'impose clairement au début du XIX<sup>e</sup> siècle comme relais commercial entre La Nouvelle-Orléans et les États du Missouri, de l'Illinois et de l'Iowa, alors en pleine croissance. Parallèlement, la ville joue un rôle tout aussi central dans le commerce des fourrures et se trouve au cœur d'un réseau d'échanges qui s'enfonce loin à l'intérieur du continent. Dans un scénario dont on retrouvera des échos au Québec, c'est le développement du chemin de fer, à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, qui permet à Chicago de rivaliser avec Saint-Louis, qui s'appuie jusque-là sur le transport fluvial, beaucoup moins fiable et rapide que le train. Les efforts des « boosteristes » de Saint-Louis pour changer le cours des choses seront réduits à néant par la guerre civile qui fait rage durant la première moitié des années 1860 et qui voit le port de La Nouvelle-Orléans bloqué par les nordistes, asphyxiant du même coup son principal partenaire économique. Après la guerre, Saint-Louis reprend son rôle de ville commerciale, mais a été complètement déclassée par sa rivale de l'Illinois<sup>3</sup>.

Dans les faits, le réseau urbain québécois s'inscrit dans ce vaste contexte continental et, pendant une bonne partie des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, dans un réseau impérial encore plus étendu. Néanmoins, sur le plan des représentations, surtout à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et chez les francophones du Québec, il est conçu à une échelle plus limitée, celle de la province. À ce niveau-là, force est d'avouer qu'on a affaire à un réseau urbain de taille modeste : très rapidement, Montréal et Québec s'y imposent comme principaux centres, laissant loin derrière les autres villes et villages de la province.

---

3. William Cronon, *Nature's Metropolis. Chicago and the Great West*, New York, W.W. Norton and Company, 1991, p. 296.



## Des villes portuaires et industrielles en compétition

Dès l'époque de la Nouvelle-France, il existe une rivalité entre les deux villes. On permettra toutefois au spécialiste de la période contemporaine que je suis de faire un saut dans le temps et d'amorcer sa réflexion dans un siècle qui lui sied mieux. De toute façon, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, il faut beaucoup de générosité pour qualifier Montréal ou Québec de villes. Attardons-nous donc au début du XIX<sup>e</sup> siècle et abordons d'abord cette concurrence sur le plan qui se quantifie le mieux : l'économie.

À cet égard, la logique géographique de la vallée du Saint-Laurent fait naturellement de Québec et Montréal des rivales puisqu'elles sont situées aux deux points de rupture majeurs du fleuve. Québec est initialement avantagée, la navigation en amont jusqu'à Montréal présentant son lot de petits obstacles qui ne seront surmontés qu'avec le dragage du fleuve et l'amélioration des technologies navales. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, Québec joue donc un rôle clé dans le commerce transatlantique entre les colonies britanniques d'Amérique du Nord et leur métropole. La ville devient le point de transit de grandes quantités de bois équarri provenant de l'intérieur du continent. Cet accès à des matériaux peu coûteux permet également à la ville de se tailler une place dans la construction navale. Ces activités économiques favorisent rapidement le développement des secteurs bancaire et financier, la ville se dotant de ses premières banques et compagnies d'assurance à la fin des années 1810<sup>4</sup>.

Jusque dans les années 1820, Montréal occupe au contraire une place plutôt marginale dans l'économie de la colonie britannique, où elle sert surtout de point de transit dans le commerce des fourrures provenant de l'intérieur du continent. Néanmoins, à partir des années 1820, anticipant notamment le déclin du commerce des fourrures, ses élites économiques amorcent une transition délicate. D'une part, située près de l'entrée du lac Ontario, la ville parvient à se situer en tant que centre de service pour les communautés qui

---

4. Marc Vallières et coll., *Histoire de Québec et de sa région*, t. II: 1792-1939, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 689-767. Voir également John Hare, Marc Lafrance et David-Thierry Ruddel, *Histoire de la ville de Québec, 1608-1871*, Montréal, Boréal Express/Musée canadien des civilisations, 1987, p. 179-191.

se développent dans un Haut-Canada encore dépourvu de villes dignes de ce nom. D'autre part, utilisant les capitaux accumulés dans le commerce des fourrures, les élites économiques montréalaises se tournent peu à peu vers le commerce d'autres ressources, comme les céréales et le bois, mais également vers des activités économiques liées aux secteurs financier et manufacturier. C'est en bonne partie cette diversification des activités économiques qui permet aux hommes d'affaires montréalais de sortir la ville d'une obscurité relative et de la positionner comme centre économique d'un *hinterland* qui va aller en s'étendant très rapidement<sup>5</sup>.

Les élites économiques de Québec demeurent quant à elles axées sur les activités qui ont fait leur succès et s'ajustent moins bien aux difficultés qu'elles rencontrent. Le commerce du bois équarri connaît ainsi un déclin appréciable à partir des années 1840, et Montréal se positionne rapidement comme un joueur important dans le commerce du bois scié et travaillé. Avec l'arrivée des coques de fer, les chantiers navals de Québec ferment les uns après les autres, incapables de s'adapter aux nouvelles techniques de construction, et la ville tarde à moderniser ses installations portuaires pour les adapter aux navires de plus grand tonnage qui se multiplient au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est d'ailleurs dans le domaine des transports que la rivalité économique entre les deux villes va se manifester le plus clairement durant le XIX<sup>e</sup> siècle, les gens d'affaires de Montréal n'hésitant pas à multiplier les mises en échec plus ou moins réglementaires pour conserver leur avance sur Québec.

Différentes initiatives dans le domaine du transport par bateau permettent à Montréal de renforcer sa position par rapport à sa rivale – pensons à la construction du canal de Lachine en 1821 (et à ses agrandissements subséquents dans les années 1840) ou au creusage du chenal du lac Saint-Pierre à partir de 1844 –, mais c'est dans le secteur ferroviaire que les choses vont se jouer. D'une part, les élites montréalaises sont en mesure de se positionner au centre du réseau de chemin de fer canadien qui se déploie d'abord timidement par l'entremise de la compagnie du Grand Tronc, créée

---

5. Voir Robert Lewis, *Manufacturing Montreal. The Making of an Industrial Landscape, 1850 to 1930*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2000, p. 25-30.



Figure 4.1. Carte du réseau du Grand Tronc

Source : *Grand Trunk Railway and its Connections*, John Henry Walker (1850-1885).

M93o.5o.1.72 © Musée McCord

en 1852, puis à l'échelle continentale après 1867 avec l'entrée en scène du Canadian Pacific Railway (1881), qui a pour ambition de relier les deux extrémités du jeune pays. Ces entreprises ont leur siège social et la part la plus importante de leurs installations à Montréal, et elles structurent leur réseau en fonction des besoins économiques de la ville. D'autre part, différents facteurs vont retarder considérablement le raccordement de Québec à ce réseau autour duquel s'articulent de plus en plus les activités économiques à l'ère industrielle. La ville est d'abord liée indirectement au réseau ferroviaire par l'ouverture, en 1853, d'une ligne qui relie les villes de Montréal et de Portland, dans le Maine, et qui longe la rive sud du fleuve, à Lévis, sans qu'un pont soit construit pour joindre les deux rives (voir fig. 4.1). La persistance d'une telle situation, qui désavantage considérablement Québec, s'explique en partie par les conjonctures économique et politique, mais également par les manœuvres d'hommes d'affaires montréalais, comme Hugh Allan, qui s'efforcent de rediriger vers Montréal différents projets ferroviaires qui auraient pu mieux desservir Québec.

C'est seulement à partir des années 1870 qu'un groupe de politiciens et d'hommes d'affaires tente à nouveau de rassembler les fonds nécessaires à la construction d'une ligne de chemin de fer qui permettrait de raccorder la ville à l'ouest de la province et du pays. Les promoteurs de Montréal et de Québec s'affrontent alors furieusement pour en définir le tracé final. Le gouvernement provincial conservateur de Charles-Eugène Boucher de Boucherville (natif de Montréal) se prépare à se rendre aux arguments des Montréalais et à faire passer la ligne par la métropole, lorsqu'il est défait par le libéral Henri-Gustave Joly de Lotbinière (né en France, mais qui travaille et meurt dans la Vieille Capitale) en 1878. Ce dernier fait pencher la balance en faveur de Québec, et la ligne, inaugurée en février 1879, passera par l'île Jésus sans faire de détour par le centre-ville de Montréal<sup>6</sup>. Québec doit encore trouver les ressources qui lui permettront de se connecter à la ligne transcontinentale du Canadien Pacifique, mais en ce qui nous concerne, à ce moment, Montréal s'est déjà clairement imposée comme métropole économique du pays et Québec peine à trouver de nouvelles avenues économiques.

On peut donc dire sans se tromper que les assises de la rivalité entre Montréal et Québec sont, comme ailleurs en Amérique du Nord au même moment, économiques. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, ce sont deux villes portuaires de taille assez comparables, qui disposent chacune d'une position avantageuse sur le Saint-Laurent. On y retrouve des élites politico-économiques déterminées à consolider ou à améliorer leur situation, mais ce sont celles de Montréal qui sont en mesure de se positionner de manière à dominer le réseau urbain de la colonie, puis de la province. Bref, à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, leurs trajectoires divergent rapidement. Montréal connaît un essor qui en fera la métropole canadienne et Québec doit se contenter, sur ce plan du moins, d'un second rôle. La simple comparaison de leurs croissances démographiques sur un

---

6. Voir Brian J. Young, *Promoters and Politicians. The North-Shore Railways in the History of Quebec, 1854-1885*, Toronto, University of Toronto Press, 1978; et Michel Stewart, « Le Québec, Montréal, Ottawa et Occidental, une entreprise d'État, 1875-1882 », thèse de doctorat (histoire), Québec, Université Laval, 1983.

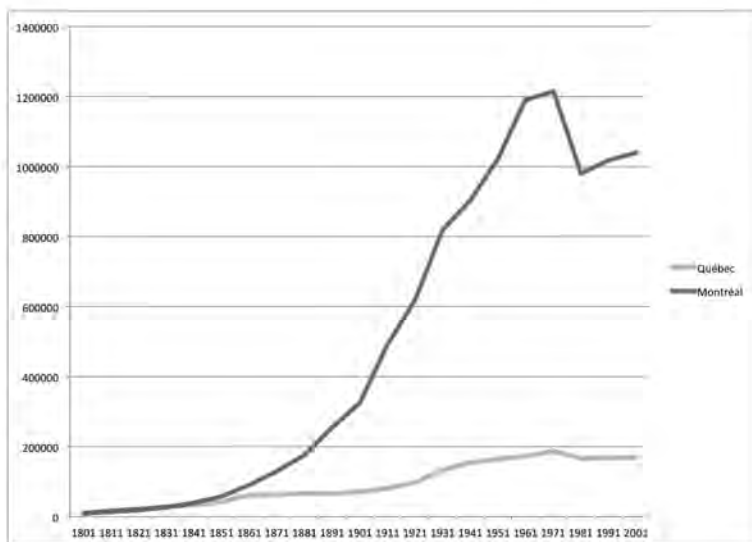


Figure 4.2. Croissance démographique de Montréal et Québec, entre 1801 et 2001

Source : Statistique Canada

siècle et demi permet de mesurer la distance qui les sépare rapidement (fig. 4.2). Leur rivalité se prolongera donc sur d'autres fronts.

### Métropole contre capitale

C'est en bonne partie sur le terrain politique que cette rivalité va se consolider durant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle et tout au long du suivant. Si Québec n'est plus en mesure de rivaliser avec Montréal sur le plan économique, elle n'est pas à court de moyens sur le plan politique. Dès le Régime français, la ville constitue le cœur politique de la Nouvelle-France et elle sera également capitale du Bas-Canada jusqu'en 1840. D'ailleurs, les événements qui mènent aux Rébellions de 1837-1838 sont nettement influencés par les déchirements entre les patriotes des deux villes.

Ces divergences au sein du parti patriote sont bien connues, mais dans un article de 1959, Fernand Ouellet utilise la correspondance de Louis-Joseph Papineau pour illustrer à quel point

elles sont liées à l'attachement des uns et des autres à leur localité et à la culture politique qui lui est propre. Il faut dire que durant les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle, Québec demeure une ville portuaire et commerciale dominée par une élite économique où les anglo-protestants sont surreprésentés, ce qui permet à Papineau d'écrire, dans une lettre à sa femme, que « Québec s'augmente et s'enrichit incomparablement plus que Montréal, mais dans le commerce, non dans la Société canadienne<sup>7</sup> ». Comme le note Ouellet, les critiques de Papineau témoignent d'une certaine myopie, Montréal étant alors en voie de devenir un centre de commerce comparable à Québec, mais comme il l'explique, Papineau était « [e]nraciné à la région de Montréal par ses attaches familiales, par les traditions rurales et par ses conceptions de la vie sociale<sup>8</sup> ». Lorsqu'il doit siéger à Québec, il déplore au contraire dans sa correspondance la légèreté des esprits, mais surtout la mollesse des gens de Québec devant le gouvernement colonial. Bref,

Papineau voyait réellement la ville de Québec comme une enclave britannique dans un Bas-Canada canadien-français par ses institutions, sa langue et ses coutumes. Centre de la corruption administrative et de l'égoïsme mercantile, Québec était aussi[,] selon lui, peu favorable au développement d'un patriotisme éclairé et désintéressé. La capitale provinciale lui apparaissait même comme un foyer de désintégration nationale des Canadiens français<sup>9</sup>.

En retour, les députés canadiens-français de Québec ne manqueront pas de voir en Papineau le chef d'un groupe montréalais auquel il faut tenir tête, par exemple en essayant de le déloger comme orateur de la Chambre en 1818. La rupture entre le chef patriote et John Neilson en 1833 viendra accentuer ces tensions qui persistent au cours des événements qui conduisent aux affrontements armés de 1837-1838, durant lesquels les patriotes de Québec restent à distance des combats, qui se concentrent surtout dans la région de Montréal.

---

7. Lettre de Louis-Joseph Papineau à sa femme, datée du 28 janvier 1830 et citée dans Fernand Ouellet, « Papineau et la rivalité Québec-Montréal (1820-1840) », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 13, n<sup>o</sup> 3, décembre 1959, p. 314-315.

8. Fernand Ouellet, « Papineau et la rivalité Québec-Montréal (1820-1840) », *op. cit.*, p. 316.

9. *Ibid.*, p. 318.

Ce ne sera pas la dernière fois que les deux villes abriteront ou incarneront des groupes ou des partis qui s'opposent sur le plan politique. Cette tendance est renforcée par l'évolution de leur composition ethno-linguistique qui, à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les distingue de plus en plus. Ainsi, la communauté anglo-protestante de Québec, assez nombreuse et influente au début du XIX<sup>e</sup> siècle, va amorcer un déclin qui ira en s'accéléralant à partir des années 1860 avec les problèmes économiques que connaît la ville et la création d'une nouvelle capitale à Ottawa en 1867. Les habitants d'origine britannique comptent encore pour un peu plus de 38 % de la population totale en 1842, une proportion qui plafonne à 40 % en 1861 pour retomber à environ 31 % dix ans plus tard. Cette tendance à la baisse se maintient dans les décennies qui suivent et, en 1941, les habitants d'origine britannique de Québec ne représentent plus que 6 % de sa population. En contrepartie, à Montréal, les anglo-protestants conservent une place importante dans la ville. Majoritaires durant tout le deuxième tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, ils représentent toujours plus du tiers des habitants de la ville au début du XX<sup>e</sup> et, s'ils déclinent tranquillement au fil des décennies, l'important afflux d'immigrants contribue à une diversification toujours plus grande du profil ethnique de la population montréalaise. Bref, alors que Québec se rapproche du reste de la province sur le plan ethno-linguistique, Montréal s'en distingue de plus en plus nettement.

Néanmoins, l'antagonisme politique entre les deux villes a probablement autant à voir avec leurs nouveaux rôles dans le réseau urbain québécois, des rôles qui les placent aussi naturellement en opposition sur la scène politique que la géographie le faisait sur le plan économique. Au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, Québec a déjà beaucoup d'expérience comme capitale politique et, comme le constatait de manière caustique Papineau, c'est un facteur qui a une influence indéniable sur son caractère. Le fait d'être capitale de la Nouvelle-France, puis du Bas-Canada jusqu'en 1840, lui assure la présence (et l'accessibilité relative) d'acteurs politiques coloniaux influents, mais également d'un personnel administratif longtemps embryonnaire et d'une importante présence militaire. Certes, après 1840, Montréal prendra brièvement le relais comme capitale coloniale, mais comme son parlement est incendié en 1849, Québec reprend

rapidement du service (par intermittence) comme capitale de la colonie. En 1867, avec la création du Canada, le cœur politique du nouveau pays devient Ottawa, et Québec est reléguée au statut de capitale provinciale. À ce titre, la ville conserve tout de même une partie du prestige et des retombées associés au rang de capitale. Il y a plus important en ce qui nous concerne : lors du partage des pouvoirs entre paliers de gouvernement, la Constitution de 1867 confie aux provinces les affaires municipales. La ville de Québec devient donc le centre décisionnel pour l'ensemble de la question urbaine dans la province.

Durant les premières décennies du <sup>xx</sup>e siècle, l'idée que les « municipalités sont les créatures des provinces », pour reprendre l'expression consacrée, a une incidence relativement limitée sur les rapports entre les deux villes<sup>10</sup>. Une conception encore très libérale de la gouvernance rend les autorités provinciales peu disposées à intervenir massivement dans ce champ de compétence, autrement que pour se délester de différentes responsabilités en matière de services sociaux – les municipalités les déléguant à leur tour à des organismes privés de bienfaisance. De plus, Montréal est alors au faite de sa puissance comme métropole canadienne. Dépasant largement le cadre étroit des frontières provinciales, son *hinterland* se déploie à l'échelle nord-américaine par l'entremise du réseau ferroviaire continental et à celle de l'Empire britannique grâce aux liens étroits qui unissent ses élites économiques à celles de la Grande-Bretagne<sup>11</sup>. La ville dispose donc d'un poids politique considérable que ses élites n'hésitent pas à utiliser lorsque cela est nécessaire et qui compense largement la perte du parlement en 1849. C'est donc surtout après la Seconde Guerre mondiale que la rivalité Québec-Montréal va se raviver sur le plan politique. Dans l'interim, c'est vers Toronto que se porte le regard des élites montréalaises, la

---

10. À ce sujet, voir l'article de John H. Taylor, « Urban autonomy in Canada: its evolution and decline », dans Gilbert A. Stelter et Alan F. J. Artibise (dir.), *The Canadian City. Essays in Urban and Social History*, Ottawa, Carleton University Press, 1984, p. 478-500.

11. Voir le bel ouvrage dirigé par Isabelle Gournay et France Vanlaethem, *Montréal métropole, 1880-1930*, Montréal, Boréal/Centre canadien d'architecture, 1998.



métropole ontarienne connaissant alors une croissance très rapide que favorisent ses liens étroits avec l'économie américaine (dans un scénario qui ressemble d'ailleurs à la façon dont Montréal a éclipsé la Vieille Capitale un siècle plus tôt). Après 1945, il est clair que Montréal a été dépassée comme métropole du Canada, et la ville passe le reste du xx<sup>e</sup> siècle à essayer de s'adapter à un *hinterland* qui se restreint de plus en plus à la province<sup>12</sup>.

Au contraire, dans les années 1950 et 1960, sous la gouverne de Maurice Duplessis, mais surtout de Jean Lesage, Québec joue de plus en plus le rôle de capitale nationale d'un État dont la croissance s'accélère considérablement dans le cadre de la Révolution tranquille. À la fin de la Seconde Guerre mondiale, la fonction publique provinciale compte 13 000 employés, un chiffre qui va plus que doubler en 1960. C'est environ la moitié de cette fonction publique qui est établie dans la capitale provinciale, d'autant qu'une proportion considérable des nouveaux ministères, services et agences créés durant cette période y sont également concentrés. Les répercussions de cette croissance de l'État sont multiples et vont rapidement faire de Québec, dans les faits comme dans les esprits, une « ville de fonctionnaires », le siège d'un État technocratique et interventionniste qui rompt avec les façons de faire du gouvernement Duplessis, mais également de ses prédécesseurs libéraux. C'est dans ce contexte que se multiplient les accrochages entre capitale et métropole, particulièrement en ce qui concerne le gouvernement de cette dernière.

L'histoire de la métropolisation de la région montréalaise est indissociable du contexte de la Révolution tranquille et de la volonté de modernisation des institutions politiques qui l'a accompagnée, même si l'accélération de la suburbanisation, les problèmes qu'elle occasionne et les solutions que l'on propose pour les gérer viennent ajouter à l'urgence d'en arriver à une forme de coordination des municipalités de l'île et de la région. D'ailleurs, par sa taille, Montréal est la seule ville québécoise où le problème de l'étalement urbain se pose avec une telle complexité. Néanmoins, en raison du

---

12. Voir Claude Manzagol et Gilles Sénécal, « Montréal ou la métamorphose des territoires », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 37, n° 101, 1993, p. 351-370.

partage des pouvoirs prévu par la Constitution canadienne, c'est le gouvernement provincial qui a et conservera l'initiative dans le dossier métropolitain. Par exemple, dès les années 1950, lorsque la Ville de Montréal réclame la création d'une commission pour coordonner le fonctionnement des transports en commun sur l'île ou la mise sur pied d'une commission d'enquête sur les problèmes de gouvernance que connaît la région métropolitaine (commission Paquette), elle doit passer par la législature provinciale et obtenir son soutien. Dans les décennies suivantes, on assiste la plupart du temps à un dialogue de sourds entre une ville centrale qui entend dominer politiquement sa région et des municipalités de banlieue tout aussi déterminées à protéger leur autonomie locale. Le gouvernement provincial, identifié étroitement à la ville de Québec, intervient ponctuellement à titre d'arbitre ou de « bon père de famille » pour imposer différentes solutions. Par exemple, c'est seulement à la suite de l'élection à la mairie de Montréal en 1957 d'un proche de l'Union nationale, Sarto Fournier, que les recommandations du rapport de la commission Paquette sont appliquées avec la création de la Corporation du Montréal métropolitain, l'ancêtre de la Communauté urbaine de Montréal (CUM)<sup>13</sup>.

La décennie 1960 constitue un temps fort de l'affrontement entre la ville centrale et sa banlieue, lequel mène à une impasse. Réélu maire en 1960, Jean Drapeau tient tête au gouvernement provincial et refuse de collaborer au fonctionnement de la nouvelle structure métropolitaine. Il parvient notamment à convaincre le gouvernement provincial (libéral) de lui céder le contrôle de la construction du métro au début des années 1960 et, en 1964, de faire de la Commission de transport de Montréal un simple service de la ville centrale. C'est la grève des policiers de Montréal en octobre 1969 – même si elle ne dure que seize heures, elle provoque une explosion de violence sans précédent – qui donne au gouvernement provincial (unioniste) la légitimité nécessaire pour imposer un projet de gestion métropolitaine de certains services. Comme le résume Paul-André Linteau, contrairement « à la Corporation

---

13. Voir Jean-Pierre Collin et Gérard Divay, *La communauté urbaine de Montréal. De la ville centrale à l'île centrale*, Montréal, INRS – Urbanisation, 1977.

du Montréal métropolitain, la nouvelle Communauté urbaine qui naît officiellement le 1<sup>er</sup> janvier 1970 est un véritable gouvernement régional qui dispose de pouvoirs propres<sup>14</sup> ». Le gouvernement provincial a tout de même beaucoup de difficultés à assumer son rôle dans le domaine municipal durant la Révolution tranquille, particulièrement pour ce qui est de Montréal.

Dans les décennies qui suivent la création de la CUM, nombreux sont les indices qui permettent de mesurer le fossé séparant la métropole de la capitale, notamment en ce qui concerne la gestion de la région qui est indiscutablement la locomotive économique du Québec. On pensera ainsi à l'écart persistant entre les structures mises en place dans la région par la province et les réalités concrètes de son développement, comme en témoignent ces municipalités régionales de comté qui encerclent l'île depuis le début des années 1980 et découlent d'une logique administrative provinciale qui semble faire fi de l'existence de la métropole. Mentionnons également la création de la Communauté métropolitaine de Montréal le 1<sup>er</sup> janvier 2001. Cette nouvelle structure embrasse l'ensemble de la région métropolitaine de Montréal, mais elle est assortie d'une opération de regroupement de municipalités qui se fait à contre-courant de cette nouvelle instance et complexifie considérablement la donne.

L'un des acteurs de ce dernier épisode, le maire de Westmount Peter F. Trent, offre sa lecture des événements dans un ouvrage paru en 2012 et évoque, pour expliquer le comportement du gouvernement provincial dans le dossier montréalais, la « tyrannie de la ruralité<sup>15</sup> ». Pour lui, Québec exerce une trop grande influence sur le monde municipal et, en particulier, sur la région montréalaise. Qui plus est, les comtés électoraux situés en milieu rural continueraient d'exercer une influence disproportionnée sur le gouvernement provincial tout en récoltant un soutien financier provincial qui serait impossible sans les revenus générés par la métropole. D'ailleurs,

---

14. Paul-André Linteau, *Histoire de Montréal depuis la Confédération*, Montréal, Boréal, 1992, p. 552.

15. Peter F. Trent, *The Merger Delusion. How Swallowing Its Suburbs Made an Even Bigger Mess of Montreal*, Montréal/Kingston, McGill-Queen's University Press, 2012, p. 11-13.

comme les comtés montréalais sont généralement des forteresses, c'est à l'extérieur de l'île que se joueraient les élections et que se déploieraient les énergies des politiciens. Comme le souligne Trent en citant un rapport provincial, en 1999, les deux tiers des municipalités de la province comptaient moins de 1 600 habitants, dépendaient du gouvernement québécois pour la moitié de leurs revenus et représentaient seulement 11 % de la population. Et Trent est loin d'avoir tort. S'il est vrai que la carte électorale est plus équilibrée aujourd'hui qu'avant la Révolution tranquille, sur le plan politique, le Québec des régions possède un poids disproportionné dans la balance politique et ce n'est qu'un des éléments structuraux qui font que la capitale et la métropole semblent faites pour ne pas s'entendre; elles incarnent indiscutablement des réalités sociales différentes.

### **Une polarisation culturelle**

Ainsi, si l'on peut dire que les antagonismes économique et politique sont en quelque sorte le squelette sur lequel est construite la rivalité entre Québec et Montréal, c'est sur le plan culturel que l'on retrouve ses manifestations les plus spectaculaires, des manifestations qui la nourrissent et contribuent à son enracinement profond dans la société québécoise. Faire l'inventaire de l'ensemble de ces manifestations dépasserait largement le cadre de ce texte, mais j'espère être en mesure de montrer ici comment cet antagonisme entre les deux villes colore ou caractérise une multiplicité de domaines, de groupes et d'acteurs culturels québécois.

On s'en doute, la religion, et tout particulièrement le catholicisme auquel s'est longtemps identifiée la majorité francophone de la province, est l'une de ces dimensions de la culture québécoise qui portent l'empreinte de l'opposition entre les deux villes. En 1841, ces dernières sont d'ailleurs les chefs-lieux des deux diocèses que compte le Bas-Canada et, dès la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, elles sont au cœur d'un débat intense quant à la place que doit occuper l'Église dans la société canadienne-française. D'un côté, le courant ultramontain, triomphant dans les années qui suivent les Rébellions et l'Union, entend y occuper une place

prépondérante, se plaçant au-dessus de l'État et des partis, n'hésitant pas à intervenir activement en période électorale ou lorsque certaines lois controversées sont présentées devant la législature. Le *Programme catholique* de 1871 représente la version maximaliste de leurs revendications. De l'autre, et surtout à partir des années 1870, plusieurs membres du clergé favorisent une attitude plus modérée, qui tient à la fois d'un pragmatisme politique qui leur assurerait plus de succès, mais également des positions de Rome en matière de rapports avec le monde politique, qui se font plus prudentes à cette époque. Ce débat traverse l'ensemble du monde catholique, mais au Québec, il s'incarne dans deux personnalités : l'archevêque de Québec Elzéar-Alexandre Taschereau, catholique modéré issu d'une famille seigneuriale prestigieuse, et l'archevêque de Montréal Ignace Bourget, ultramontain et nationaliste.

Même si cet affrontement ne se limite pas à une simple opposition entre Montréal et Québec – Bourget aura aussi maille à partir avec les Sulpiciens de Montréal durant la même période –, il est clair que dans cette affaire, comme dans plusieurs autres, ce sont ces deux pôles qui sont amenés à résumer, pour les contemporains, des positions de plus en plus opposées en affaires religieuses. L'affrontement entre les ultramontains et les modérés se manifeste lors de différents épisodes, notamment lors de la querelle entre l'archevêque de Montréal et ces messieurs de Saint-Sulpice, querelle au cours de laquelle, à la demande de Rome, Taschereau doit intervenir. Il prend également la forme d'un débat complexe sur l'ouverture d'une université à Montréal, débat qui permet d'explorer différentes dimensions de l'antagonisme entre les deux villes. Pour les ultramontains, encadrer la jeunesse au sein d'institutions d'enseignement supérieur catholiques est une priorité, comme en témoigne la lutte acharnée que mène Bourget contre l'Institut canadien de Montréal, qui propage les idées libérales dans la métropole. Ayant pratiquement signé l'arrêt de mort de l'institution à la fin des années 1860, l'archevêque, qui a été l'un des promoteurs de l'ouverture d'une première université catholique à Québec en 1852, entend répéter l'exploit à Montréal dix ans plus tard. Il souhaite éloigner les jeunes catholiques de Montréal non seulement de l'Institut canadien, mais également de l'université protestante et anglophone

qu'est McGill. C'est que, comme le découvrent rapidement les ultramontains, les étudiants catholiques de la ville préfèrent fréquenter une université protestante plutôt que de se rendre dans la Vieille Capitale pour étudier.

Selon l'évêque, les étudiants boudent l'Université Laval d'abord parce que, ayant pendant de longues années enduré la discipline rigide des collèges, ils refusent le régime rigoureux de pensionnat qu'elle leur impose. C'est ensuite parce que les occasions sont beaucoup plus nombreuses pour de jeunes professionnels à Montréal, ville qui compte deux fois plus d'habitants que Québec et où « se concertent toutes les affaires avec l'Europe, et les États-Unis du nord et de l'ouest »<sup>16</sup>.

Il semble donc que les étudiants montréalais opposent déjà le cosmopolitisme de la métropole à un certain provincialisme de la Vieille Capitale. De fait, Taschereau et ses alliés, incluant le premier ministre de la province, craignent d'être éclipsés par la nouvelle institution, en plus de s'inquiéter de ce qui y serait enseigné sous l'influence des ultramontains. L'ensemble de l'affrontement entre les deux archevêques et leurs alliés sur cette question est d'une grande complexité, fait intervenir une pléiade d'acteurs et se déplace fréquemment à Rome, où diplomatie et intrigues s'entrecroisent<sup>17</sup>. C'est d'ailleurs dans la Ville éternelle que l'affaire connaîtra son dénouement. En 1876, les autorités romaines reconnaissent que l'importante population de la ville de Montréal nécessite une université qui lui est propre – bref, que les Montréalais n'iront pas étudier à Québec –, tout en faisant écho aux inquiétudes de Taschereau et de ses alliés quant aux risques que ferait courir la création d'une concurrente à l'Université Laval. Une filiale de l'Université Laval de Québec s'implantera donc à Montréal, solution qu'avaient pourtant rejetée plus tôt Bourget et ses alliés. Dans une supplique adressée à Rome un peu plus tôt, monseigneur Louis-François Laflèche, évêque de Trois-Rivières, soulignait que la créa-

16. Roberto Perin, *Ignace de Montréal. Artisan d'une identité nationale*, Montréal, Boréal, 2008, p. 232.

17. Il a d'ailleurs fait l'objet de deux monographies : André Lavallée, *Québec contre Montréal. La querelle universitaire, 1876-1891*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1974 ; Marcel Rheault, *La rivalité universitaire Québec-Montréal revisitée 150 ans plus tard*, Sillery, Septentrion, 2011.

tion d'une telle succursale ne pourrait qu'accentuer l'antagonisme entre les deux villes, car elle s'appuierait sur « la prétention de réduire une de ces deux villes à un état de dépendance de l'autre<sup>18</sup> ». En ce qui nous concerne, cet épisode permet de voir comment, déjà dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les deux villes en viennent à incarner des idées et des valeurs différentes pour certains groupes. Et cette opposition est loin de se limiter à cette affaire.

On retrouve des échos similaires, dans le milieu littéraire, lors du conflit entre « régionalistes » et « exotiques » durant les premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup>. L'enjeu est alors le rôle que devrait jouer la littérature dans la société canadienne-française. Les exotiques entendent défendre l'autonomie de l'art et une conception moderniste de la forme qu'il devrait prendre, inspirée de la production française contemporaine; alors que les régionalistes, faisant écho aux propos de Camille Roy, entendent limiter les influences étrangères et mettre la littérature au service de la survivance. D'ailleurs, Roy naît et œuvre dans la région de Québec. Les positions régionalistes y connaîtront d'importants échos et y trouveront maints partisans. À l'inverse, c'est de Montréal que viendront les premières interventions des exotiques, notamment autour de la poésie d'Émile Nelligan qui suscite une défense enthousiaste. Au fil des années, et particulièrement après le Congrès de la langue française au Canada de 1912, qui ravive le nationalisme canadien-français, l'opposition entre les deux camps s'articule à la rivalité Montréal-Québec :

Dans l'esprit des collaborateurs de *L'Action* [hebdomadaire fondé par Jules Fournier en 1911], le nationalisme conservateur et passéiste, même si l'on en trouve des partisans à Montréal, s'identifie surtout à la perspective québécoise et à des périodiques comme *L'Action sociale catholique* ou le *Bulletin du parler français*. Il devient alors évident que beaucoup de Québécois associent à leur tour la

---

18. Cité dans Roberto Perin, *Ignace de Montréal. Artisan d'une identité nationale*, op. cit., p. 243.

19. Voir Annette Hayward, « La rivalité Québec-Montréal au début du siècle », *Voix et images*, vol. 16, n° 3, 1991, p. 514-524.

ville de Montréal aux tendances ultra-modernes et cosmopolites qui menacent, selon eux, la survie de la nation canadienne-française<sup>20</sup>.

Le débat se poursuit entre ces deux conceptions de la littérature canadienne-française, qui ne sont pas aussi tranchées que voudraient le laisser croire les protagonistes : « L'exotisme est loin d'être hostile au nationalisme et le régionalisme cherche souvent à s'inscrire dans un ensemble de courants plus vastes<sup>21</sup>. » De plus, avec l'apparition et la diffusion de *L'Action française* de Montréal, il devient clair que le régionalisme ne se limite pas à la ville de Québec.

Comme je l'ai montré ailleurs<sup>22</sup>, les auteurs engagés dans *L'Action française* structurent un discours qui peut paraître généralement hostile au fait urbain. Néanmoins, lorsqu'on l'examine de plus près, ce discours laisse entrevoir la possibilité d'une urbanité à échelle humaine, qui serait compatible avec le catholicisme et le nationalisme guidant la pensée des animateurs de la revue. Ici comme ailleurs, Montréal et Québec en viennent à incarner des valeurs et des idées mises en opposition. Comme l'explique par exemple Pierre Homier, pseudonyme derrière lequel se cache le jésuite Joseph-Papin Archambault, Montréal n'est plus la ville missionnaire qu'elle aspirait à être au temps de la Nouvelle-France :

Les hommes de Ville-Marie ont-ils dégénéré? Leur force de tempérament, leur force de résistance s'est-elle affaiblie? Comment ne pas l'avouer? Un simple coup d'œil sur notre ville nous en convaincra: quel agrégat informe de races, quelle cacophonie de langues, quel cosmopolitisme d'idées et de mœurs! Même nos quartiers les plus canadiens-français sont entamés. La vague saxonne les mange tranquillement<sup>23</sup>.

---

20. Notons que Hayward utilise l'adjectif « québécois » pour désigner les habitants de la ville Québec (par opposition à ceux de la province du même nom). *Ibid.*, p. 520.

21. Michel Biron, François Dumont et Élisabeth Nardout-Lafarge, avec la collaboration de Martine-Emmanuelle Lapointe, *Histoire de la littérature québécoise*, Montréal, Boréal, 2007, p. 193.

22. Harold Bérubé, « Regards catholiques sur les villes québécoises : une haine à géométrie variable (1918-1939) », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 165, 2014, p. 45-60.

23. Pierre Homier, « À travers la vie courante: Montréal en 1918 », *L'Action française*, vol. 2, n° 8, 1918, p. 375.



Envahie par l'Autre, que ce soit l'immigrant ou l'anglo-protestant, Montréal est présentée comme une ville dont la taille est disproportionnée, une « excroissance horrible » comme la décrira plus tard Maurice Tremblay dans *L'Action nationale*<sup>24</sup>. Montréal est l'endroit où se manifeste le plus visiblement l'ensemble des tares associées par les traditionalistes au milieu urbain. Et la férocité des critiques à son endroit s'explique probablement par le fait, paradoxal, qu'une partie importante des animateurs de la revue y vivent et y travaillent. C'est par exemple le cas d'Archambault. À l'opposé, Québec n'est jamais explicitement l'objet de critiques dans les pages de *L'Action française*. Lorsqu'elle y apparaît, c'est plutôt sous la forme d'une ville qui n'en est en quelque sorte pas une, qui offre l'exemple d'une cité qui a su préserver son caractère non seulement catholique, mais aussi prémoderne. Par exemple, Olivier Maurault soulignera que, sur le plan esthétique, les villes québécoises offrent peu d'intérêt, mais prendra bien soin d'excepter celle que l'on qualifie affectueusement de « Vieille Capitale »<sup>25</sup>. Plutôt que d'apparaître dans les pages de ces publications comme une nouvelle Babylone, elle est le site de vénérables institutions religieuses ou encore le théâtre de grands rassemblements eucharistiques.

Cette opposition, on ne la retrouve pas seulement sous des plumes traditionalistes. Lorsque la journaliste progressiste Éva Circé-Côté traite des deux cités, son verdict est très différent. Si elle critique vertement et à plusieurs reprises l'administration corrompue et inefficace de Montréal, ainsi que le péril que pose une immigration trop soutenue pour la nationalité canadienne-française, elle ne manque pas de célébrer la croissance économique de la ville, sa modernité. Au contraire, le jugement de cette Montréalaise sur la ville de Québec est lapidaire. Pour Circé-Côté, la Vieille Capitale est justement vieille, c'est une « ville d'un autre âge, réfractaire à la vie, au plaisir, à la gaieté, et qui s'arc-boute contre le progrès. Morte au monde, aux idées nouvelles, tous les soirs, elle peut, après avoir

---

24. Maurice Tremblay, « Régionalisme », *L'Action nationale*, vol. 6, n° 8, 1937, p. 274.

25. Olivier Maurault, « Tendances de l'art canadien », *L'Action française*, vol. 2, n° 8, 1918, p. 370.

égrené son rosaire aux grains de buis, s'endormir en son cercueil, rêver que quelque succube veut violenter sa pudeur<sup>26</sup> ».

La même opposition se manifeste lorsque l'on se penche sur les représentations des deux villes dans la littérature québécoise. Dès sa première véritable apparition dans ce domaine, dans le roman d'apprentissage *Le débutant* (1914) d'Arsène Bessette, Montréal incarne la modernité, ses promesses et ses désillusions, telles que les vit le protagoniste, un jeune homme qui vient à Montréal dans l'espoir de devenir journaliste<sup>27</sup>. Mais, alors que l'ouvrage de Bessette fait bon usage de l'humour et de la satire, le classique de Gabrielle Roy, *Bonheur d'occasion* (1945), nous offre un portrait nettement plus réaliste et plus sombre de la métropole. Certes, Roy et ses protagonistes ne rêvent plus d'un retour à la ruralité, mais ils n'embrassent l'urbanité montréalaise qu'à demi. En fait, la majorité des personnages de Roy se conçoivent plus comme des habitants du « village » de Saint-Henri que comme des habitants de la ville qu'est Montréal, un territoire étranger où l'on va se divertir, consommer, visiter différentes institutions comme cet hôpital du haut de la montagne où le petit Daniel Lacasse passera ses derniers jours, sous l'œil attentionné d'une infirmière anglophone. Le contraste est frappant lorsqu'on le compare à *Au pied de la pente douce* (1944), écrit par Roger Lemelin un an plus tôt. Ce dernier y dépeint plutôt chaleureusement les quartiers ouvriers de la ville de Québec, mettant en relief des mœurs et une sociabilité pittoresques qui ont échappé dans une certaine mesure à cette culture de la consommation dont on sent beaucoup plus nettement les effets dans l'ouvrage de Roy. On a certainement raison de dire que ce sont elle et Lemelin qui introduisent véritablement l'environnement urbain dans la littérature québécoise, mais ce sont des urbanités

---

26. Tiré d'un texte qu'elle fait paraître sous le pseudonyme de Fantasio dans *Le Pays* en janvier 1916 et cité dans Andrée Lévesque, *Éva Circé-Côté. Libre-penseuse, 1871-1949*, Montréal, Éditions du remue-ménage, 2010, p. 107.

27. Comme le soulignent les auteurs de *l'Histoire de la littérature au Québec*, d'autres ouvrages ont eu la ville de Montréal pour scène avant celui de Bessette, mais c'était dans le cadre de romans à thèse qui lui étaient plutôt hostiles. Michel Biron, François Dumont et Élisabeth Nardout-Lafarge, avec la collaboration de Martine-Emmanuelle Lapointe, *Histoire de la littérature québécoise, op. cit.*, p. 209-210.

fort différentes. La ville de Québec, chez Lemelin, apparaît sous un jour assez sympathique, et cette modernité qui la travaille n'est certainement pas aussi aliénante qu'elle peut l'être chez Roy. En fait, pour trouver un portrait aussi affectueux de Montréal, ou du moins de l'un de ses quartiers, il faudra attendre Michel Tremblay, chroniqueur d'un Plateau Mont-Royal auquel il va donner couleur et vie dans l'imaginaire collectif québécois. La trilogie de Jean Basile – *La jument des Mongols* (1964), *Le Grand Khan* (1967) et *Les voyages d'Irkoutsk* (1970) – témoigne elle aussi d'une urbanité assumée dans tout son cosmopolitisme et sa complexité :

L'écriture fellinienne de Basile crée un univers *underground* où les habitants sont des spectateurs hallucinés de scènes étourdissantes de folie. La pornographie, l'homosexualité, l'expérience des drogues, le cinéma, la révolution politique et plus généralement la contre-culture américaine constituent désormais l'horizon thématique du roman<sup>28</sup>.

Ces réalités ne surgissent que rarement dans les romans qui prennent la Vieille Capitale pour scène, par exemple ceux de Jacques Poulin. La ville sert plus souvent à explorer l'identité ou l'avenir incertain de la société québécoise qu'à incarner l'urbanité nord-américaine. En d'autres mots, si, dans la littérature québécoise, l'opposition entre les deux villes est rarement mise en scène dans les pages du même ouvrage, elle sert à illustrer des facettes très différentes de l'expérience québécoise.

Et serait-il possible pour moi de passer sous silence la querelle entre historiens des écoles dites « de Montréal » et « de Laval » dans les années 1950-1960 ? Le métier achève alors sa professionnalisation et les historiens des deux universités cherchent à expliquer l'infériorité politique et économique des Canadiens français dans la province et le pays. En bref, les membres de l'école de Montréal, inspirés par le chanoine Lionel Groulx, font de la conquête de la Nouvelle-France par les Britanniques un traumatisme dont la société canadienne-française ne se serait jamais relevée. À l'opposé, les membres de l'école de Laval se tournent vers des facteurs endogènes pour expliquer la situation. Ce débat

---

28. *Ibid.*, p. 474.

va dominer l'historiographie québécoise pendant un temps et aura des répercussions politiques importantes, les thèses de l'école de Montréal fondant en bonne partie le néonationalisme québécois qui prend son essor dans les années 1960, celle de l'école de Laval ayant des échos chez les partisans du fédéralisme trudeauiste<sup>29</sup>. Évidemment, cette querelle d'historiens est aisément éclipsée par d'autres manifestations culturelles de cette rivalité interurbaine qui connaissent une plus grande diffusion – j'aurais probablement pu discourir longuement sur les représentations des deux villes dans l'univers télévisuel québécois (on pensera par exemple à la Vieille Capitale mise en scène dans les différentes incarnations des mésaventures de la famille Plouffe sur petit et grand écran, ou encore à la métropole corrompue présentée dans les années 1990 dans les émissions *Montréal P.Q.* et *Montréal ville ouverte*) –, mais elle vient s'ajouter à une liste déjà longue d'instances où un grand débat de société en vient à être incarné par l'opposition entre les deux villes.

### Un antagonisme durable

Où en est la rivalité entre les deux villes à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle? On peut dire qu'elle se porte relativement bien, et ce, dans chacun des domaines abordés. D'abord, en économie, même si les deux villes évoluent à des échelles différentes, le dynamisme et la prospérité de la Vieille Capitale depuis une quinzaine d'années sont fréquemment mis en contraste, dans l'actualité, avec l'immobilisme apparent de Montréal dans ce domaine<sup>30</sup>. En politique, au palier municipal, Québec dispose depuis 2007 d'un maire aussi énergique que populiste, Régis Labeaume, dont l'autoritarisme tranche brutalement avec la mollesse et l'apparente naïveté de Gérald Tremblay, élu maire de Montréal en 2002 et qui a dû démis-

29. Voir le récit qu'en offre Ronald Rudin, *Faire de l'histoire au Québec*, Sillery, Septentrion, 1998.

30. Les journaux offrent maints exemples de cette dynamique, mais pour un regard plus scientifique, voir Mario Polèse, «L'autre "mystère de Québec". Regards sur une mutation économique étonnante», *Recherches sociographiques*, vol. 53, n<sup>o</sup> 1, 2012, p. 133-156.

sionner en novembre 2012 après une accumulation spectaculaire de scandales. L'élection de Denis Coderre en 2013 a ensuite donné lieu à une sorte de surenchère entre les deux personnages hauts en couleur, qui ont incarné, pour le plus grand plaisir des caricaturistes d'ailleurs, une rivalité bon enfant entre les deux villes. Cela dit, c'est probablement en matière culturelle que l'opposition entre les deux villes est la plus évidente. Plusieurs observateurs, dans les médias aussi bien que dans les sciences sociales, se plaisent à opposer une certaine « montréalité », qui incarnerait le Québec cosmopolitain, urbain, branché<sup>31</sup>, à ce qu'on a appelé un peu mélodramatiquement le « mystère de Québec », c'est-à-dire un conservatisme, un chauvinisme et un provincialisme qui caractériserait la Vieille Capitale, mais qui refléterait également un certain Québec des régions<sup>32</sup>.

À l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle, Montréal et Québec semblent donc représenter deux univers culturels distincts au sein de la société québécoise. Comment expliquer l'enracinement profond de cette rivalité entre les deux villes ?

Dans une lettre qu'il adresse à Louis Dantin en avril 1929, l'écrivain estrien Alfred DesRochers explique : « Il est stipulé tacitement que dans la province de Québec il existe deux villes. Dans l'une vivent les nombrils d'univers, c'est Montréal, dans l'autre, les imbéciles, c'est Québec. Le reste, c'est la campagne<sup>33</sup>. » D'une certaine façon, DesRochers résume ainsi assez élégamment ma thèse. Les identités collectives, qu'elles soient nationales ou locales, reposent sur l'altérité qui permet de déceler et de distinguer les traits qui sont propres à une communauté. Dans le cas des rivalités interurbaines, on a affaire à un regard constant de l'Autre et sur l'Autre, regard qui joue un rôle moteur dans le développement d'une identité urbaine. Malgré l'absence d'une véritable concurrence sur le

---

31. Voir par exemple Ignace Olazabal, « Le Mile-End comme synthèse d'une montréalité en devenir », *Cahiers du Gres*, vol. 6, n° 2, 2006, p. 7-16.

32. Jean-Philippe Warren, « Le mystère de Québec », *Liberté*, vol. 50, n° 4, 2008, p. 58-70 ; Simon Langlois, « Sociologie de la ville de Québec », *Cahiers des Dix*, n° 61, 2007, p. 193-213.

33. Cité dans Annette Hayward, « La rivalité Québec-Montréal au début du siècle », *op. cit.*, p. 514.

plan économique – où Montréal se mesure plutôt à Toronto –, cette rivalité est demeurée un élément durable de l'identité des deux villes, et plus largement de l'imaginaire québécois. Cette persistance peut paraître étonnante, mais, comme j'espère l'avoir montré, cette rivalité interurbaine en est venue très rapidement, puis ensuite très durablement, à dépasser la simple concurrence économique. On a plutôt affaire à la sédimentation de différentes couches d'un antagonisme qui s'incarne sur les plans politique et culturel, qui se métamorphose, investit de nouveaux domaines, touche de nouveaux groupes, allant de l'élite économique et intellectuelle aux masses partisans (qu'il s'agisse de politique ou de sport). C'est un antagonisme qui est devenu un véritable lieu de mémoire québécois. Pour le dire autrement, l'espace dans lequel l'imaginaire collectif québécois se déploie est d'abord celui de la province. À cette échelle, Québec et Montréal représentent deux pôles commodes autour desquels on représentera certaines des principales oppositions, contradictions, ambivalences qui traversent ou déchirent la province, qu'il s'agisse de savoir où se situe l'avenir constitutionnel du Québec ou qui héritera de la coupe Stanley. Le reste? C'est la campagne.

## CHAPITRE 5

# Le Forum de Montréal

*Benoît Melançon*

Dans la vie il y a ceux qui sont allés au Forum,  
pis y a ceux qui n'y sont jamais allés.

Pierre Szalowski<sup>1</sup>

Le 11 mars 1996, un dernier match de hockey était disputé au Forum de Montréal, sur la rue Sainte-Catherine Ouest, à l'intersection de l'avenue Atwater; dans les jours qui suivirent allait être inauguré le nouveau complexe sportif où se dérouleraient dorénavant les matchs des Canadiens, le Centre Molson, devenu depuis le Centre Bell. Après le match, une cérémonie avait été organisée pour marquer le passage d'un lieu à l'autre. Devant environ 18 000 spectateurs, dont plus de 1 500 étaient debout, des joueurs du présent et des joueurs d'hier se passaient de main en main un flambeau incarnant la tradition des «*Flying Frenchmen*», selon l'expression longtemps utilisée pour marquer à la fois le caractère ethnique (*Frenchmen*) et la spécificité (la rapidité: *Flying*) de l'équipe. Parmi ces joueurs du passé, il y en avait qui seraient appelés, un jour, à faire partie des «*fantômes du Forum*». Dans le discours de presse qui a suivi l'événement, on a beaucoup insisté sur le caractère familial de la cérémonie: *les Glorieux*, d'hier à aujourd'hui, formeraient une grande famille et des familles se seraient réunies au Forum

---

1. Pierre Szalowski, *Mais qu'est-ce que tu fais là, tout seul?*, Montréal, Hurtubise, 2012, p. 252.

pour marquer la fin de son utilisation comme aréna. Au sein de ces familles, un patrimoine serait transmis, un passé commun fait d'images continuellement reprises, de figures connues, de faits d'armes transmis de génération en génération, d'expressions toutes faites. C'est cela, le Forum : la foule, le flambeau, les fantômes, la famille, la filiation.

Construit en 1924, agrandi dans les années 1940, puis rénové en 1968, le Forum a servi de « domicile » au *Tricolore* (les couleurs de l'uniforme des Canadiens sont le bleu, le blanc et le rouge) de 1926 à 1996, le club ayant été fondé en 1909. Ses joueurs les plus légendaires – Aurèle Joliat, Howie Morenz, Maurice Richard, Jean Béliveau, Guy Lafleur – y ont été applaudis. L'équipe y a remporté l'essentiel de ses 24 championnats; aucune autre n'a rapporté autant de coupes Stanley dans l'histoire de la Ligue nationale de hockey. Ses murs étaient ornés de portraits de ses gloires du passé et de ses « bâtisseurs ». En plus des matchs sur la glace, le Forum a accueilli d'autres activités sportives (lutte, boxe, sports olympiques en 1976, etc.), des messes, des spectacles musicaux (du classique au rock) et des rassemblements politiques, avant de devenir un cinéma. En 1997, le gouvernement fédéral l'a désigné « lieu historique national du Canada ». Nommé en l'honneur de l'Antiquité romaine (la ville de Québec, elle, a son Colisée Pepsi), le Forum de Montréal se trouve au croisement de plusieurs mythes et c'est à ce titre qu'il tient un rôle important dans la mémoire collective du Québec moderne.

Dans l'histoire du Forum, du hockey et du Québec, une date occupe une place capitale, en ce qu'elle séparerait l'avant de l'après : le 17 mars 1955. Quatre jours plus tôt, lors d'un match à Boston, l'idole des Canadiens, Maurice Richard (1921-2000), le joueur le plus célèbre du club, se bat avec un adversaire des Bruins et s'en prend à un arbitre. Le président de la Ligue nationale, Clarence Campbell, le suspend pour les trois matchs qui restent à la saison régulière et pour toutes les séries éliminatoires. Le soir du 17 mars, dès avant le début de la joute opposant les Montréalais aux Red Wings de Détroit, des partisans mécontents se massent devant le Forum. À l'intérieur, d'autres attaquent Campbell au moment où il s'installe à son siège habituel. Une bombe lacrymogène explose. Le



Forum est évacué. Une émeute éclate : des vitrines sont fracassées, des kiosques à journaux sont incendiés, des projectiles sont lancés. Cela dure une partie de la nuit, le long de la rue Sainte-Catherine, en se déplaçant d'ouest en est. On parlera désormais de l'émeute (Maurice) Richard.

Les médias de l'époque accordent beaucoup d'espace à cette émeute : nombre d'arrestations, ampleur des dégâts, effets sur l'image de Montréal et du hockey. Des chanteurs (Oscar Thiffault, Bob Hill) la mettent en musique dès mars 1955. Les romanciers s'en emparent rapidement. En 1956, dans *Les inutiles*, Eugène Cloutier profite de l'émeute et du décor du Forum pour réfléchir au statut de Richard dans la société québécoise : « Cet homme – sans autre recommandation qu'une souplisse aérienne sur la glace – n'était-il pas devenu l'objet d'un culte universel, en même temps que le modèle tacitement proposé aux nouvelles générations<sup>2</sup> ? » Trois ans plus tard, le narrateur du roman *Les vivants, les morts et les autres* de Pierre Gélinas s'attache à suivre avec une rigueur quasi militaire les mouvements de la foule le 17 mars : les émeutiers accédaient au Forum « comme avant la guerre on accédait de l'Allemagne à Dantzig, par le long corridor de la rue Sainte-Catherine depuis la frontière naturelle de l'est, le boulevard Saint-Laurent<sup>3</sup> ». Des poètes, des dramaturges, des cinéastes rappelleront combien cette émeute a représenté un temps fort de l'histoire montréalaise, québécoise, canadienne. Certains diront même que la Révolution tranquille aurait été annoncée ce soir-là. Durant la Grande Noirceur duplessiste, il y aurait eu, malgré tout, quelques moments de révolte collective : « not' seule révolution / C'était celle de Maurice Richard au Forum », chantera Claude Gauthier en 1976 (*La valse à mon oncle*).

Maurice Richard a donc été sujet de chansons et personnage romanesque. Ce n'est pas tout. Le numéro 9 a aussi été l'objet de toutes sortes d'écrits : des articles de périodiques et des textes

---

2. Eugène Cloutier, *Les inutiles*, Montréal, Le Cercle du livre de France, 1956, p. 147.

3. Pierre Gélinas, *Les vivants, les morts et les autres*, Montréal, Le Cercle du livre de France, 1959, p. 261.

savants, des contes et des nouvelles, des livres pour la jeunesse, des poèmes et des pièces de théâtre, des biographies et des recueils de souvenirs (*The Flying Frenchmen: Hockey's Greatest Dynasty*, 1971). On lui a consacré des bandes dessinées, des peintures, des films, des émissions de télévision et des statues (dont une au complexe de divertissement qui a remplacé le Forum). Son visage a orné des vêtements, des jouets, des publicités. On a donné son nom à des lieux publics. C'est que Richard est un véritable mythe québécois. Si Jean Béliveau, qui a été son coéquipier, et Guy Lafleur, qui viendra après eux, ont été de grands athlètes élevés au rang de légendes par les médias et les partisans, celui que l'on surnommait « Le Rocket » a réussi à s'imposer durablement en conjuguant les contraires: symbole fédéraliste et icône souverainiste, capable de violence et victime des coups des autres, doux avec les siens, jusqu'aux larmes, mais hargneux envers ses adversaires, homme de peu de mots mais si expressif grâce à ses yeux. Personne ne saurait vivre dans le Québec du XXI<sup>e</sup> siècle et ignorer qui est Maurice Richard; il est peut-être la seule personnalité nationale dont on puisse dire cela.

Quarante-cinq ans après l'émeute, quand il mourra, Richard sera associé à ceux que l'on appelle communément « les fantômes du Forum ». De quoi s'agit-il? Des esprits des anciens joueurs des Canadiens qui aideraient, dans l'ombre, ceux venus après eux. Leur intervention expliquerait certaines victoires tout à fait imprévisibles, voire miraculeuses, de l'équipe de Montréal. L'expression, popularisée dans les années 1970, a le désavantage d'être imprécise: quels sont exactement ces joueurs? Faut-il être mort pour accéder à ce statut? Tous ne le croient pas, ce qui fait de bien étranges fantômes. Doit-on être de ceux dont le maillot a été retiré par la direction du club et offert au regard de tous dans les cintres de l'« amphithéâtre »? Rares sont ceux qui, tels Mes Aïeux, Jean-Pierre April et Bill Templeman, ont une réponse définitive à ces questions. Pour le groupe musical, *Le fantôme du Forum* (2008) est Howie Morenz, l'étoile des années 1930. Blessé sur la glace du Forum en janvier 1937, il meurt quelques semaines plus tard; son corps y est exposé en chapelle ardente, devant plusieurs dizaines de milliers de Montréalais. Dans la nouvelle *Le fantôme du Forum* (1981) d'April,

ce fantôme n'est pas un ancien joueur, mais un partisan, Gaston « Gasse » Ratté, admirateur inconditionnel de Guy Lafleur et grand buveur de bière. Le « fantôme en chef du Forum » (*They Don't Play Hockey Here Any More: The Montreal Forum's Chief Ghost Meditates Upon the History of the Game*, 1999) de Templeman est aussi un partisan, mais anonyme.

Malgré son imprécision, l'expression « les fantômes du Forum » est néanmoins usuelle. Quand un romancier écrit « les fantômes ont failli<sup>4</sup> », tous ses lecteurs devraient le comprendre. Les fans du groupe Loco Locass sont dans une situation semblable : « Avec les fantômes du Forum / On n'a pas peur de personne » (*Le but*, 2009). Par des livres (*Morgan et les fantômes du Forum* [2012] de Corinne de Vailly) et des courts métrages (*Alex et les fantômes* [2009] d'Éric Warin), la relève est assurée auprès de la jeunesse. Les fantômes peuvent espérer vivre vieux.

« Les fantômes du Forum » incarnent la tradition ; il en va de même du « flambeau » que ces fantômes feraient passer d'une génération à l'autre.

Au Forum, les murs du vestiaire de l'équipe locale ont été ornés, au fil des saisons, de citations d'origines diverses. Certaines étaient en anglais (« *There's always a reason* » / « Il y a toujours une raison »), d'autres en latin (« *Celeritas – Auctoritas – Æternaque* » / « Rapidité – Autorité – Éternité »). À côté d'une phrase d'Abraham Lincoln, on pouvait lire une exhortation du militaire John McCrae dans le poème *In Flanders Field* (1915) : « Nos bras meurtris vous tendent le flambeau, à vous toujours de le porter bien haut » (« *To you from failing hands we throw / The torch; be yours to hold it high* »). Cette citation, toujours présente dans les vestiaires actuels du club, tant au Centre Bell qu'à son centre d'entraînement de Brossard, tient une place centrale dans l'imaginaire culturel des Canadiens.

Deux des films de la série *Les Boys* (1997 et 2005) utilisent la symbolique du flambeau. Le roman (*Chien vivant* [2000] de Marc F. Gélinas) et le théâtre (*Les Canadiens* [1977] de Rick Salutin) font de même. Marie-Chantal Toupin (*J'irai au sommet pour toi*, 2005), Mes Aïeux (*Le fantôme du Forum*, 2008), Mike Ford (*Maurice Richard*,

---

4. Patrick Roy, *La ballade de Nicolas Jones*, Montréal, Le Quartanier, 2010, p. 16.

2008), Vilain Pingouin (*Les Habitants (GO Habs GO!)*, 2009), Annakin Slayd (*La 25<sup>e</sup>*, 2009), Jean-François Lessard (*Toronto*, 2010) et Bob Bissonnette (*J'accroche mes patins*, 2012) l'ont chanté. Des publicitaires ont saisi son pouvoir d'attraction et s'en sont servi pour vendre des produits, par exemple du mazout. Surtout, depuis la cérémonie de fermeture du Forum en 1996, le flambeau est devenu une pièce maîtresse de l'image que promeut l'entreprise des Canadiens de Montréal, aussi bien dans ses communications numériques qu'au cours des mises en scène élaborées qui précèdent les matchs. Les Canadiens, en quittant le Forum, ont emporté avec eux l'objet qui doit en tenir lieu dans l'imaginaire des partisans.

On pourrait croire que ce patrimoine – les fantômes, le flambeau – ne concerne que les joueurs des Canadiens, mais ce serait faire trop peu de cas de la dimension familiale de la mémoire du hockey au Québec. Martin Roy, le personnage principal d'*Histoires d'hiver* (1998) de François Bouvier, le film adapté de l'ouvrage *Des histoires d'hiver, avec des rues, des écoles et du hockey* (1987, réédité en 2013) de Marc Robitaille, se fait transmettre l'héritage du hockey par un oncle, car ses parents ne sont pas amateurs de sport, bien au contraire; c'est en cachette, avec son meilleur ami, que Martin assistera, enfin, à un match au Forum. Entre 2010 et 2017, en neuf volumes, pour un public de neuf ans et plus, Danielle Boulianne a raconté les aventures sportives de la famille Laflamme dans une petite ville fictive du Québec. Dans le troisième tome, *Le remarquable héritage* (2012), les jeunes joueurs des Requins de Rocketville affrontent les fantômes du Forum sur une patinoire extérieure, de nuit. Dans le dernier, *Laflamme et le flambeau* (2017), un grand-père prend conseil auprès du fantôme de Maurice Richard. Le comédien Serge Thériault, dans *Des bleus aux rouges*<sup>5</sup> (2000), se souvient, enfant, d'avoir accompagné, une fois par mois, son père «placier dans les bleus au Forum» («les bleus» étaient les sièges les plus éloignés de la glace); plusieurs années plus tard, il l'invitera dans «les rouges», dans «la quatrième rangée», tout près de la patinoire: «Quand nous sommes sortis du Forum, c'est moi qui le tenais par la

---

5. Serge Thériault, «Des bleus aux rouges», dans Marc Robitaille (dir.), *Une enfance bleu-blanc-rouge*, Montréal, Éditions Somme toute, 2000, p. 158-167.

main.» La soirée sera moins réussie pour le futur écrivain Michel Tremblay : adolescent qui ne s'intéresse pas au sport, il s'endormira durant toute la première période de la partie à laquelle son père l'a invité. Le pronostic paternel ne se réalisera pas : « Quand y va avoir tout vu ça, là, le Forum, pis le monde qui crisent, pis les hot dogs, pis l'atmosphère qu'y'a là-dedans, là, y pourra pu jamais s'en passer, chus sûr de t'ça<sup>6</sup>! »

Voilà qui a toutes les apparences d'un crime de lèse-majesté. Pour les uns, le Forum aurait été une église, un temple, une cathédrale, celle de la *sainte flanelle*, le « saint des saints<sup>7</sup> » ou le « sanctuaire<sup>8</sup> » pour le dire avec les mots de Richard Garneau dans sa nouvelle *Donny* (1993), le personnage éponyme étant son trompettiste attitré (et peut-être un de ses fantômes). Dans une province longtemps majoritairement catholique et où le hockey serait une religion, selon un lieu commun repris à l'envi par les médias et les fans, cela ne doit pas étonner. Certains n'ont pas peur de mêler les métaphores, qui désignent le Forum, voire Montréal, comme « la mecque du hockey ». Pour les autres, le Forum serait un théâtre. Ainsi du comédien Jean Duceppe dans le documentaire *Peut-être Maurice Richard* (1971) de Gilles Gascon, qui parle du double « décor » du numéro 9, le Forum vide (où il s'entraîne seul) et le Forum plein (où il joue). Que l'on choisisse une métaphore ou l'autre, les spectateurs se trouvaient dans un espace fortement ritualisé. Souvent, ils portaient leurs plus beaux habits pour assister aux matchs. Comme aujourd'hui, ceux-ci étaient précédés d'un hymne national (quand les deux équipes étaient canadiennes), voire de deux (quand l'une venait de l'étranger). C'était le cas quand une équipe états-unienne était à Montréal ou quand étaient de passage des Soviétiques, par exemple le 2 septembre 1972 pour le premier affrontement de la « Série du siècle » ou le 31 décembre 1975, dans ce que la mythologie populaire considère le plus beau match jamais disputé (une nulle de 3-3 entre les Canadiens et

---

6. Michel Tremblay, *Douze coups de théâtre*, Montréal, Leméac, 1992, p. 193.

7. Richard Garneau, « Donny », dans *Vie, rage... dangereux. Abjectus, diabolicus, ridiculus*, Montréal, Stanké, 1993, p. 133.

8. *Ibid.*, p. 143.

le club de l'Armée rouge). Une même trame musicale, à l'orgue, courait également d'une rencontre à l'autre, avec ses airs obligés, évoqués à l'envi par les compositeurs de chansons sportives. Or on ne doit pas dormir à l'église ou dans une salle de spectacle.

Le Forum est un lieu fréquemment décrit comme solennel, avec son décor, ses sons, ses couleurs, ses rites, ses odeurs (de cuisine, notamment). Son organisation spatiale a longtemps fait écho à la stratification sociale montréalaise. En 1930, dans une chanson intitulée *Ah! le hockey*, Léo LeSieur rappelle l'existence, dans le Forum de l'époque, d'une « loge des millionnaires » nommée ainsi par antiphrase. Le cinéaste Charles Binamé, lui, a souligné l'existence d'un grillage y séparant les catégories de spectateurs (*Maurice Richard*, 2005). Dans cet univers normé, où les détenteurs de « billets de saison » étaient reconnus pour leur statut économique élevé et leur conservatisme, le public se permettait à l'occasion d'intervenir dans le déroulement de la partie, en inondant la glace de couvre-chefs pour célébrer le « tour du chapeau » (marquer trois buts dans un match) d'un joueur ou en lançant des couvre-chaussures pour stigmatiser une décision de l'arbitre (*The Loved and the Lost* [1951] de Morley Callaghan).

Il n'est pourtant pas nécessaire d'avoir visité le Forum pour en avoir une connaissance intime. Maurice Richard n'y avait jamais mis les pieds avant de commencer sa carrière professionnelle; pour lui, le Forum existait principalement par la radio. Pour ceux qui viendront après lui, la télévision, introduite au Canada en 1952, servira de relais. À chacun de ces médias, on attachera un nom, Michel Normandin pour le premier, René Lecavalier pour le second. Dès le début du xx<sup>e</sup> siècle, les journaux avaient fait entrer leurs lecteurs dans l'enceinte du Forum. Le roman (*Terreur à la Manicouagan* [1965] d'Henri Vernes; *Il est par là, le soleil* [1970] de Roch Carrier; *Coups de feu au Forum* [2015] de Robert W. Brisebois), la poésie, le théâtre, la chanson (*Rocket Rock'n'Roll* [1957] de Denise Filiatrault; *La soirée du hockey* [1988] de Christine Corneau), le cinéma, la bande dessinée (*Match-poursuite* [1988] d'André-Paul Duchateau et Christian Denayer) auront le même rôle. La mémoire culturelle du hockey est nécessairement médiatique. (Comme si

cela ne suffisait pas, il était possible, au moment de la fermeture du Forum en 1996, d'acheter l'un de ses sièges.)

On peut avoir découvert le Forum grâce à sa famille, comme on peut l'avoir fréquenté par l'entremise de la culture – peu importe. Ce qui compte, c'est combien ce lieu a partie liée avec la mémoire montréalaise et la mémoire québécoise. Pendant des décennies, les Canadiens de Montréal ont représenté l'une des réussites par excellence de ceux qui se sont appelés successivement les Canadiens, puis les Canadiens français et enfin les Québécois, et le Forum était le lieu de cette réussite. Deux dramaturges en ont particulièrement bien saisi la signification, mieux que Françoise Loranger et Claude Levac, dont *Le chemin du Roy. Comédie patriotique* (1969) transforme lourdement la glace du Forum en arène politique où s'opposent bons Québécois et méchants *Canadiens*.

En 1976, Jean-Claude Germain met en scène, dans *Un pays dont la devise est je m'oublie*, un Maurice Richard, en mars 1955, dépassé par les événements dont il est à l'origine.

CHCOMPRENDS PAS! Chcomprends pas! Pour eu-z-atttes, quand chus sus à glace... chus presque un dieu!... Çé tellment forre squi spasse dans lé-z-estraddes qu'j'ai l'impression d'êtte un géant... une sorte de saint Christophe qui porte tout l'Québec sus sé-z-épaules<sup>9</sup>!

C'est encore au Forum que Rick Salutin situe, l'année suivante, *Les Canadiens*, une pièce en anglais, contrairement à ce que pourrait laisser croire son titre, mais qui contient des répliques en français. L'action se déroule le soir de la première élection d'un parti indépendantiste au Québec, le 15 novembre 1976. Si les joueurs anglophones des Canadiens sont inquiets devant la victoire du Parti québécois, ce n'est pas le cas des spectateurs francophones. Ce soir-là, le Forum est le lieu d'une victoire sportive et d'une victoire politique: « On a gagné tout! Tout le monde a gagné<sup>10</sup>! »

9. Jean-Claude Germain, *Un pays dont la devise est je m'oublie*, Montréal, VLB éditeur, 1976, p. 131.

10. Rick Salutin, *Les Canadiens*, Vancouver, Talonbooks, 1977, p. 171.





DEUXIÈME PARTIE

**QUAND ? LES MOMENTS DE LA CULTURE**



## CHAPITRE 6

# La Conquête dans la mémoire et l'imaginaire québécois

*Charles-Philippe Courtois*

Je suis moi-même cet homme « typique », errant, exorbité,  
fatigué de mon identité atavique et condamné à elle<sup>1</sup>.

Hubert Aquin

La Conquête imprègne notre quotidien, modelé depuis des siècles par l'intégration à l'Empire britannique et à son marché, réalités économique et politique qui transformèrent bien sûr nos institutions, mais aussi notre cadre de vie, notre régime alimentaire, notre architecture, nos coutumes. En ces domaines comme dans la plupart des autres, le Québec n'a jamais réellement défini ses propres normes, contrairement aux États-nations des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, même dans les domaines où l'autonomie provinciale s'applique. Difficile donc de faire l'impasse sur la Conquête de 1760 pour comprendre le Québec actuel, seule nation francophone dans une fédération à majorité anglaise dont le chef d'État reste le monarque britannique. La Conquête n'a pas de rival ou d'équivalent pour déterminer notre réalité, si ce n'est notre climat sibérien...

La conquête de la colonie française du Canada par le Royaume-Uni fut bien sûr le résultat de la guerre de la Conquête (1754-1760),

---

1. Hubert Aquin, « La fatigue culturelle du Canada français », *Liberté*, vol. 4, n° 23, 1962, p. 321.

nom que les historiens québécois, à commencer par Guy Frégault<sup>2</sup>, ont donné au théâtre nord-américain de la guerre de Sept Ans (1756-1763) et que les Américains nomment « *French and Indian War* »<sup>3</sup>. La fin des combats sur le continent nord-américain, scellée par la capitulation de toute la Nouvelle-France en septembre 1760, à Montréal, devint permanente avec le traité de Paris en février 1763.

La Conquête a donc naturellement été au cœur de nombreuses réflexions historiques, littéraires, scientifiques ou polémiques durant la période qui va de la Conquête à la Révolution tranquille, puis lors de la période d'effervescence qui l'a suivie. Il convient de récapituler les faits saillants de ces réflexions avant de s'interroger sur l'évolution présente, qui voit s'estomper l'intérêt pour le sujet en même temps que semble diminuer l'appétit pour les discussions sur le destin collectif ou national.

### Malheur temporaire ?

On a d'abord appréhendé la Conquête comme un malheur collectif, certes, mais la confiance nationale n'était pas encore entamée, même après le traité de Paris de 1763 ou la Proclamation royale de la même année ; tout semblait encore possible. La Conquête n'entraîna pas d'afflux massif de Britanniques avant l'arrivée des loyalistes. La poursuite de l'aventure de l'Amérique française semblait donc envisageable malgré l'intention assimilatrice officielle du gouvernement britannique. Pour le dire autrement, les « Canadiens » ne crurent pas devoir trouver dans les événements de 1759-1760 et 1763 un verdict définitif les obligeant à céder au courant assimilateur ou au désespoir.

Il n'était bien sûr pas question de quitter la colonie conquise – ce que Voltaire fit passer pour une preuve de détachement envers la France –, mais il ne s'agissait pas non plus d'accepter un changement du caractère de la colonie. Concrètement, cela s'exprima par

2. Guy Frégault, *La guerre de la Conquête*, Montréal, Fides, 2009 [1955].

3. Voir Edmond Dziembowski, *La guerre de Sept Ans*, Paris/Sillery, Perrin/Septentrion, 2015 ; Fred Anderson, *The Crucible of War: The Seven Years' War and the Fate of Empire in North America*, New York, Vintage, 2001 ; Jonathan Dull, *La guerre de Sept Ans. Histoire navale, politique et diplomatique*, Paris, Les Perséides, 2009.

une résistance à l'assimilation religieuse, à l'assimilation linguistique et à une certaine assimilation sur le plan des mœurs et des coutumes : tous les changements institutionnels que le conquérant s'attendait à pouvoir imposer, comme dans le domaine du droit, ne furent pas acceptés entièrement. Ce refus collectif, les élites l'exprimèrent, comme le marquis de Lotbinière le fera à Londres, en réclamant le maintien du droit civil et du droit criminel français et l'emploi du français dans l'administration<sup>4</sup>. La résistance se noua notamment autour de la question du droit civil<sup>5</sup>. Tout semblait possible, résister valait la peine, ce qui impliquait au fond que le joug britannique ne serait pas forcément éternel.

Dès le début, on entretint explicitement cette espérance. La religieuse Marie-Joseph Legardeur de Repentigny écrivit une *Relation du siège de Québec* en 1765. Tout en reconnaissant la générosité du conquérant après la reddition de Québec, associée à la volonté de conserver le pays, elle y déclarait :

leur bon traitement n'a point encore tari nos larmes. Nous ne les versons point comme ces bons Hébreux sur les bords du fleuve de Babylone, car nous sommes encore sur la terre promise; mais nous ne ferons retentir nos cantiques que quand nous serons purgés du mélange de ces nations, et nos temples rétablis<sup>6</sup>.

L'indépendance des États-Unis, et plus tard de la plupart des colonies ibériques de l'Amérique, ne fit que renforcer cette impression, cet optimisme quant à une fin possible de la présence britannique. Dès ce moment s'exprimèrent cependant deux courants contraires : le haut clergé, les seigneurs et des notaires

---

4. Voir Frederick J. Thorpe et Sylvette Nicolini-Maschino, « Michel Chartier de Lotbinière, marquis de Lotbinière », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 4, Université Laval/University of Toronto, 2003, [En ligne], [http://www.biographi.ca/fr/bio/chartier\_de\_lotbiniere\_michel\_4F.html], (consulté le 6 janvier 2021).

5. L'adaptation qu'analyse l'historien Donald Fyson n'était pas une acceptation de l'assimilation : Donald Fyson, *Magistrats, police et société. La justice criminelle ordinaire au Québec et au Bas-Canada, 1764-1837*, traduit de l'anglais par Odette Grille, Montréal, Hurtubise HMH, 2010. Voir aussi Louis-Georges Harvey, « L'intégration de l'ancienne Nouvelle-France à l'Empire britannique (1760-1774) », dans Laurent Veysière (dir.), *La Nouvelle-France en héritage*, Paris, Armand Colin, 2013, p. 29-44.

6. Cité dans Charles-Philippe Courtois, *La Conquête. Une anthologie*, Montréal, Typo, 2009, p. 127.

développèrent un discours loyaliste enjoignant aux Canadiens de rester fidèles à leur nouvelle Couronne et de rejeter les avances du Congrès continental qui envoya deux armées au Québec en 1775-1776<sup>7</sup>; tandis qu'une partie de la population manifesta une volonté non pas tant de rejoindre la fédération américaine – ce qui intéressa certains Canadiens tout de même –, mais de réclamer une progression vers la souveraineté, par concessions amicales ou non.

Pierre du Calvet, un des premiers intellectuels québécois, vérifiable « philosophe canadien », fut parmi les tout premiers à formuler ces exigences. Du Calvet développe une critique virulente de la Conquête et du Régime britannique dans son *Appel à la justice de l'État*, publié à Londres en 1784. Certains passages dénoncent avec éloquence l'impérialisme britannique au Québec. Selon Du Calvet, il faut distinguer la Conquête de la simple défaite militaire :

Qu'il est triste d'être vaincu, s'il n'en coûtait que le sang qui arrose le champ de bataille! À la vérité, la plaie serait bien profonde, bien douloureuse; elle saignerait pour bien des années; après tout, la révolution des temps la fermerait, la consoliderait à la fin: mais être condamné à sentir la continuité de la main d'un vainqueur, qui s'appesantit sur nous; mais être esclaves à perpétuité, sous l'empire d'un souverain qui est le père constitutionnel du peuple le plus libre qui soit dans l'univers; oh, pour le coup c'en est trop<sup>8</sup>!

Du Calvet voulait convaincre ses compatriotes de demander une réforme constitutionnelle et de refuser « l'oppression<sup>9</sup> » coloniale britannique subie par les Canadiens. Pour lui, après la Conquête, les Canadiens « furent déclarés étrangers, intrus, esclaves civils dans leur propre pays<sup>10</sup> ». Citant Samuel von Pufendorf, il soutient que les hommes naissent égaux et que les constitutions doivent répondre à leurs choix. Il se fonde sur les principaux théoriciens du

---

7. Voir Simon Sanguinet, *L'invasion du Canada par les Bostonnois, suivi du Siège de Québec*, Québec, ministère des Affaires culturelles, 1975; Marcel Trudel, *La tentation américaine 1774-1783. Textes commentés*, Sillery, Septentrion, 2006; Pierre Monette, *Rendez-vous manqué avec la Révolution américaine*, Montréal, Québec Amérique, 2007.

8. Pierre du Calvet, *Appel à la justice de l'État*, édition établie par Jean-Pierre Boyer, Sillery, Septentrion, 2002 [1784], p. 226.

9. *Ibid.*, p. 147.

10. *Ibid.*, p. 227.

droit naturel des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles pour affirmer que le « droit de conquête<sup>11</sup> », qui n'est que l'abus de la force, n'a pas de réelle portée d'un point de vue juridique. Il réclame les pleins droits de la constitution britannique, donc l'égalité juridique des Canadiens, et un gouvernement représentatif dans la colonie. Faute de quoi, avertit-il, une révolution serait à anticiper, à l'exemple des 13 Colonies.

Le mouvement patriote, qui prit son essor entre 1805 et 1837, en viendra graduellement à préconiser cette rupture révolutionnaire. Les premiers élus canadiens après 1792 ne mobilisèrent pas une critique patriotique du régime, mais se défendirent plutôt en employant un langage loyaliste, à l'instar des pétitions formulées pour demander l'institution d'une assemblée élue<sup>12</sup>. Le premier chef du Parti canadien, Pierre Bédard, directeur et fondateur du journal *Le Canadien* (1806-1810), se garda bien, en pleines guerres napoléoniennes, de se référer aux principes républicains modernes. Il s'appuya plutôt sur une connaissance approfondie des principes du droit et de la constitution britanniques, pour fonder sa critique du colonialisme en tablant sur la légitimité constitutionnelle, d'où la devise du journal, « *Fiat justitia, ruat caelum* », centrée sur l'idéal de la justice. Bédard rejoint ainsi Du Calvet avec ses revendications quant à l'autonomie et les droits que la constitution britannique doit accorder aux Canadiens. Il en échafaude une théorie : ce qu'on appellera plus tard le « gouvernement responsable<sup>13</sup> ».

Lorsqu'Étienne Parent relança *Le Canadien*, en 1831, il ne se contenta pas d'affirmer une volonté farouche de résister à l'assimilation, comme le proclamait sa devise ; il exprima une pensée optimiste sur le destin de la nation canadienne, puisque, selon lui, le Bas-Canada évoluerait naturellement, à l'instar du reste de l'Amérique, vers l'indépendance, et que le libéralisme britannique devrait permettre à cette évolution de se faire graduellement<sup>14</sup>.

11. *Ibid.*, p. 253.

12. Voir Pierre Tousignant, « La genèse et l'avènement de la Constitution de 1791 », thèse de doctorat (histoire), Montréal, Université de Montréal, 1971.

13. Voir Gilles Gallichan, « Pierre Bédard, le devoir et la justice », *Cahiers des Dix*, n° 63, 2009, p. 101-160, et n° 64, 2010, p. 145-207.

14. Voir notamment les textes d'Étienne Parent sur l'indépendance publiés en 1838 et cités dans Gérard Bergeron, *Lire Étienne Parent, notre premier intellectuel (1802-1874)*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1994, p. 79.

Dans l'arène parlementaire, cependant, ces espoirs, entretenus par le Parti canadien à ses débuts, furent déçus et cédèrent le pas à une démarche de revendication et même de libération de plus en plus tranchée.

Le point culminant des revendications parlementaires du Parti canadien, devenu Parti patriote sous la houlette de Louis-Joseph Papineau, fut atteint en 1834 lorsque l'Assemblée du Bas-Canada adopta les 92 résolutions critiquant le gouvernement « irresponsable » auquel la colonie restait soumise. Le ton y est péremptoire et exigeant, les formules flatteuses pour le conquérant et son régime ont cédé la place à la franche critique. Lorsque Londres fera connaître sa réponse négative trois hivers plus tard, plusieurs patriotes feront entendre leur appel à l'indépendance, comme les Fils de la Liberté en 1837, Robert Nelson qui proclamera l'indépendance du Bas-Canada en 1838, ou Chevalier de Lorimier avant de monter sur l'échafaud en 1839.

*L'Adresse des Fils de la Liberté de Montréal aux jeunes gens des colonies de l'Amérique du Nord* (1837) dresse un bilan des effets de la Conquête et en exprime sans doute la critique la plus vigoureuse formulée par les patriotes. On y proclame franchement qu'« un gouvernement de choix [...] est un droit inhérent au peuple » et qu'« ayant été établi et peuplé par les colons, ce pays leur appartient » comme il leur appartient de choisir ou non de maintenir des liens coloniaux en fonction de leurs intérêts. Les Fils de la Liberté ne croient pas à la générosité du conquérant : c'est lorsque des périls menaçaient la Couronne que des concessions aux Canadiens furent faites, affirment-ils. Il faut regarder la tendance sur la longue durée, et depuis la Conquête, le Canada n'a connu « qu'une longue histoire d'injustices, d'atrocités et d'usurpations répétées<sup>15</sup> ».

---

15. *Adresse des Fils de la Liberté aux jeunes gens des colonies de l'Amérique du Nord* (4 octobre 1837), cité dans Charles-Philippe Courtois et Danic Parenteau, *Les 50 discours qui ont marqué le Québec*, Montréal, CEC Éditions, 2011, p. 53; 54; 57.



### Ou malheur durable ?

L'échec des Rébellions mit fin aux années d'optimisme. Le rapport Durham marqua profondément la conscience québécoise et en particulier la création littéraire du XIX<sup>e</sup> siècle. Le rapport renforça la volonté de résister, mais l'échec des Rébellions, qui ne rendit que plus amère la Conquête, amena la plupart des lettrés à exprimer un rejet de toute entreprise audacieuse visant à tenir tête à la domination britannique. On déplorait donc le malheur de la Conquête tout en craignant les contestations radicales du régime colonial. L'heure était à la recherche de stratégies de résistance, pour tenir encore à défaut de secouer le joug. L'autre option se trouvait dans les stratégies d'accommodation, et plusieurs oscillaient entre les deux.

La réflexion historique sur les effets de la Conquête, après les Fils de la Liberté, après Papineau qui, dans sa réplique au rapport Durham<sup>16</sup>, fustigeait un pouvoir britannique ivre de sa violence et de ses abus, se déplaça du côté de la production historique naissante, avec la monumentale *Histoire du Canada* publiée par François-Xavier Garneau en 1845. Dans ce récit, les chapitres consacrés à la description de la Conquête font peu de place à la réflexion, quoiqu'elle soit clairement présentée comme un malheur quasi inexorable du fait des choix stratégiques de la France et des errements du monarque. La réflexion historique est exposée dans le discours préliminaire, quand Garneau divise l'histoire canadienne en « deux phases », la française et l'anglaise, cette dernière étant présentée comme l'ère de « la lutte morale et politique des Canadiens pour conserver leur religion et leur nationalité<sup>17</sup> ». Garneau est amené à dresser un bilan des conséquences négatives de la Conquête<sup>18</sup>. Celle-ci implique une subordination à une élite hostile, aggravée en 1840. La réflexion historique est également présente en conclusion, où Garneau cherche à tirer des leçons de

16. Louis-Joseph Papineau, *Histoire de la résistance du Canada au gouvernement anglais*, Montréal, Lux éditeur, 2001 [1839].

17. François-Xavier Garneau, *Histoire du Canada depuis sa découverte jusqu'à nos jours*, t. I, 4<sup>e</sup> édition, Montréal, Beauchemin & Valois, 1882 [1845], p. xvii.

18. François-Xavier Garneau, *Histoire du Canada depuis sa découverte jusqu'à nos jours*, t. III, 4<sup>e</sup> édition, Montréal, Beauchemin & Valois, 1882 [1845], p. 390-401.

l'histoire immédiate pour l'avenir des Canadiens français, dans un passage célèbre où il les incite à la prudence :

Que les Canadiens soient fidèles à eux-mêmes ; qu'ils soient sages et persévérants, qu'ils ne se laissent point séduire par le brillant des nouveautés sociales et politiques ! Ils ne sont pas assez forts pour se donner carrière sur ce point<sup>19</sup>.

Après Garneau, les lettres canadiennes-françaises connurent un essor, et la Conquête fut l'un de leurs sujets de prédilection. L'imaginaire et la conscience nationale ainsi forgés se façonnèrent autour de cette réalité déterminante. Dans le corpus romanesque, il faut citer les œuvres historiques à succès de Joseph Marmette, comme *L'intendant Bigot* (1872), où les traîtres et les antihéros abondent (Bigot, bien sûr, mais aussi Vergor, le commandant du fort Beauséjour en Acadie et du poste que Wolfe dut maîtriser pour gravir la falaise de l'anse au Foulon), approche reprise dans le recueil au titre éloquent *Héroïsme et trahison* (1879).

Avant Marmette, l'un des premiers écrivains québécois, Philippe Aubert de Gaspé père, consacra *Les anciens Canadiens* (1863), puis ses *Mémoires* (1866), au retour sur ce monde perdu, à la fois celui du Canada français d'avant la Conquête et celui de la noblesse canadienne et du microcosme seigneurial d'antan. Les coutumes et la culture se perdent avec l'intégration à l'Empire britannique, tandis que les horizons de carrière de l'élite seigneuriale s'obscurcissent<sup>20</sup>. La nostalgie d'Aubert de Gaspé s'attache aux traits originaux de la culture canadienne liés à l'adaptation à la Nouvelle-France, mais aussi aux coutumes françaises et à un certain raffinement qui cèdent la place aux coutumes anglo-américaines, créant un effet de distance et un sentiment de perte. Un siècle après la Conquête, Aubert de Gaspé présentait ainsi l'ancienne proximité entre les Canadiens et les alliés autochtones de la Nouvelle-France, désor-

19. *Ibid.*, p. 396-397.

20. Voir Roch Legault, *Une élite en déroute. Les militaires canadiens après la Conquête*, Montréal, Athéna, 2003 ; François-Joseph Ruggiu, « Le destin de la noblesse du Canada, de l'Empire français à l'Empire britannique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 66, n° 1, 2012, p. 37-63. Voir aussi Jacques Mathieu et Sophie Imbeault, *La guerre des Canadiens, 1756-1763*, Sillery, Septentrion, 2013.

mais méprisés et relégués dans les réserves, comme une réalité des plus exotiques<sup>21</sup>. Ces relations aussi ont été profondément modifiées après la chute de la Nouvelle-France.

La poésie canadienne-française, dans ses premières œuvres, a aussi beaucoup exploité le thème de la Conquête. Dès 1842, dans *Un Canadien errant*, Antoine Gérin-Lajoie exprime le malheur créé par le renforcement du joug britannique après l'écrasement des Rébellions. D'Octave Crémazie, il faut citer *Le chant du vieux soldat canadien* (1855) : la Conquête inaugure l'époque « [o]ù nos pères, luttant contre la tyrannie / [...] Frémissant sous le joug d'une race étrangère / Malgré l'oppression, leur âme toujours fière / De la France savait garder le souvenir ». Comme plusieurs autres, ce poème fut composé à l'occasion de la visite du vaisseau français, *La Capricieuse*<sup>22</sup>, qui catalysa les commémorations de la Conquête. Louis Fréchette présente la Conquête avec pathos : « L'exil cruel, sans fin, d'un peuple commençait<sup>23</sup> » et y consacre plusieurs poèmes de *La légende d'un peuple* (1887), en fait presque la totalité de la « deuxième époque » de son recueil (sur trois).

L'érection du monument aux Braves à Sainte-Foy, toujours dans le contexte de la visite de *La Capricieuse*, inspira le célèbre discours de Pierre-Joseph-Olivier Chauveau, l'un des morceaux d'éloquence les plus appréciés du XIX<sup>e</sup> siècle québécois. L'alliance de la France et de la Grande-Bretagne permet de célébrer une nouvelle fraternité « qui ici comme ailleurs devait un jour régner entre les deux races<sup>24</sup> ». Était-ce un constat ou plutôt une espérance ? Chose certaine, on aurait tort de voir dans ce bon-ententisme le fin mot de la pensée de Chauveau en la matière. Son *Charles Guérin* (1846) revient sur les choix de carrière bloqués des Canadiens français et, devant l'impossibilité immédiate de l'indépendance constatée avec

21. Philippe Aubert de Gaspé père, *Les anciens Canadiens*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1988 [1863], p. 420-423 (chap. 15).

22. Voir Yvan Lamonde et Didier Poton, *La Capricieuse (1855) : poupe et proue. Les relations France-Québec (1760-1914)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2006.

23. Louis Fréchette, « Dernier coup de dés », dans *La légende d'un peuple*, Trois-Rivières, Écrits des Forges, 1989 [1887], p. 46.

24. Pierre-Joseph-Olivier Chauveau, *À la mémoire des braves tombés sur les plaines d'Abraham le 28 avril 1760*, Québec, E.R. Fréchette, 1855, p. 2.

l'échec de 1837-1838, préconise une œuvre de résistance constructive comme la colonisation, dans une veine plus modeste toutefois que celle que développera le curé Labelle quelques décennies plus tard. À l'instar de l'*Histoire du Canada* de Garneau, le constat négatif débouche sur des stratégies de résistance plutôt que de contestation ouverte.

La littérature québécoise a continué de s'inspirer de la Conquête et des diverses réactions des Québécois à celle-ci. Citons en effet *Maria Chapdelaine* (1914) de Louis Hémon, sur la volonté obstinée de durer malgré la nouvelle donne ; *L'appel de la race* (1922) de Lionel Groulx, dans lequel le héros, Jules de Lantagnac, après une épiphanie, remplace symboliquement le portrait du conquérant-oppresseur Durham par celui du libérateur Papineau dans son foyer ; *Les habits rouges* (1930) de Robert de Roquebrune, qui traite de la répression des Rébellions ou encore *Menaud, maître-draveur* (1937) de Félix-Antoine Savard, qui, surtout dans sa première version, avait des accents indépendantistes prononcés et énonçait clairement une volonté de résister à l'Anglais. La peur de l'étranger (conquérant) est l'axe de l'œuvre, selon Grignon, alias Valdombre<sup>25</sup>. Il faut aussi mentionner *Au cap Blomidon* (1932) de Groulx, qui est plus directement centré sur le Grand Dérangement. Le héros, un Québécois – digne successeur de Labelle –, veut reconquérir le sol de ses ancêtres en rachetant une terre près de Grand-Pré.

### De malheur à bienfait

L'évolution du discours officiel des élites politiques et religieuses, même dans les milieux de l'éducation et de l'université, tranche avec la perspective dominante dans la littérature canadienne-française. Le discours de Chauveau, qui contraste quelque peu avec son roman *Charles Guérin*, donne déjà une idée de cet écart. Le monument aux Braves de Sainte-Foy déjà évoqué se voulait réconciliateur : défenseurs de la patrie et conquérants y sont honorés ensemble. Le monument s'inscrivait dans la tradition de l'obélisque

---

25. Daniel Chartier, *L'émergence des classiques. La réception de la littérature québécoise des années 1930*, Montréal, Fides, 2000, p. 115.

dédié à James Wolfe et Louis-Joseph de Montcalm, érigé sous les ordres du gouverneur Dalhousie en 1828<sup>26</sup>. La tradition bonnetentiste fut bientôt adoptée par les notables. Les municipalités canadiennes-françaises, petites ou grosses, ne baptisaient pas une rue en l'honneur de Montcalm sans en nommer une autre Wolfe, et ce, pendant plusieurs générations.

La célébration de la Conquête gagna du terrain parmi les élites après 1837-1838. Le manuel de Garneau reste le seul à teneur nationaliste au XIX<sup>e</sup> siècle, alors que la majorité des manuels scolaires adoptent un point de vue loyaliste sur la Conquête<sup>27</sup>, à la suite de William Smith, Jean-François Perrault, adversaire farouche de Pierre Bédard<sup>28</sup>, et Michel Bibaud, autre critique virulent des patriotes. Perrault publia le premier véritable manuel d'histoire du Canada<sup>29</sup>; en conclusion, il dresse la liste, bonne à apprendre, des 41 bienfaits apportés selon lui au Canada et aux Canadiens par les Britanniques<sup>30</sup>.

Il faut cependant reconnaître que le discours célébrant les bienfaits de la Conquête est ancien. En effet, celle-ci ayant plongé l'Église catholique canadienne dans la précarité, un premier rapprochement avec la Couronne s'effectua dans le contexte révolutionnaire américain, comme en témoigne l'Acte de Québec. La Révolution française consolida cette convergence d'intérêts, qu'il revint à M<sup>gr</sup> Joseph-Octave Plessis (coadjuteur de l'évêque de Québec, puis évêque de 1806 à 1825) d'explicitier. Dans l'un des premiers morceaux d'éloquence notables des lettres canadiennes-françaises, M<sup>gr</sup> Plessis

26. Voir Laurent Veyssière, « Le souvenir de Montcalm (1828-1859) », dans Laurent Veyssière (dir.), *La Nouvelle-France en héritage, op. cit.*, p. 199-212.

27. Félix Bouvier, Michel Allard, Paul Aubin et Marie-Claude Larouche (dir.), *L'histoire nationale à l'école québécoise. Regards sur deux siècles d'enseignement*, Sillery, Septentrion, 2012, p. 61.

28. Claude Galarneau, « Perrault, Joseph-François », dans *Dictionnaire biographique du Canada en ligne*, vol. 7, Université Laval/University of Toronto, 2003 [En ligne], [[http://www.biographi.ca/009004-119.01-f.php?id\\_nbr=3600](http://www.biographi.ca/009004-119.01-f.php?id_nbr=3600)], (consulté le 6 janvier 2021).

29. Jean-François Perrault, *Abrégé de l'histoire du Canada*, 5 vol., Québec, P. & W. Ruthven, 1832-1836.

30. Félix Bouvier, Michel Allard, Paul Aubin et Marie-Claude Larouche (dir.), *L'enseignement de l'histoire à l'école québécoise. Regards sur deux siècles d'enseignement, op. cit.*, p. 30.

prononça un sermon pour célébrer la victoire britannique sur les forces révolutionnaires françaises à Aboukir, en Égypte, en 1799. Ce conflit, dit-il, ne peut qu'attrister les Canadiens :

Ne vous paraît-il pas dur, mes frères, d'être obligés d'appeler ennemi un peuple auquel cette colonie doit son origine; un peuple qui nous a été si longtemps uni par les liens étroits du sang, de l'amitié, du commerce, du langage, de la religion [...] dont le gouvernement sage et modéré faisait nos délices et méritait notre affection et notre reconnaissance<sup>31</sup>?

Mais la Révolution a renversé ce régime. Les Canadiens, quoi qu'il leur en coûte du point de vue du sentiment national, doivent prier pour la victoire de l'Angleterre contre les révolutionnaires :

[S]i elle succombe, c'en est fait de vos repos et de vos gouvernements. Le funeste arbre de la liberté sera planté au milieu de vos villes; les droits de l'homme y seront proclamés; [...] vous aurez en partage tous les maux qui vous font plaindre le sort de la France; vous serez libres, mais d'une liberté oppressive, qui vous donnera pour maîtres la lie des citoyens<sup>32</sup>.

La Conquête avait donc préservé les Canadiens et leur foi des horreurs de la Révolution. La théorie de la Conquête providentielle était née. William Smith<sup>33</sup> sera le premier à la formuler en histoire, et il lui donnera un vernis plus libéral. Selon Smith, la colonie devrait remercier la Providence<sup>34</sup> de la Conquête, qui remplaça l'absolutisme français. En Nouvelle-France, « *the Colony was governed by no fixed laws, and [...] the people were governed in an arbitrary and despotic manner*<sup>35</sup> », alors que le Bas-Canada jouis-

31. M<sup>st</sup> Joseph-Octave Plessis, *Discours à l'occasion de la victoire d'Aboukir*, Québec, 1799, cité dans Charles-Philippe Courtois et Danic Parenteau, *Les 50 discours qui ont marqué le Québec*, op. cit., p. 43.

32. *Ibid.*, p. 46-47.

33. Voir J. M. Bumsted, « Smith, William (1769-1847) », dans *Dictionnaire biographique du Canada en ligne*, vol. 7, Université Laval/University of Toronto, 2003, [En ligne], [[http://www.biographi.ca/fr/bio/smith\\_william\\_1769\\_1847\\_7F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/smith_william_1769_1847_7F.html)], (consulté le 6 janvier 2021).

34. William Smith, *History of Canada from its Discovery to the Peace of 1763*, Québec, John Neilson, 1815, p. 383.

35. « [L]a colonie n'était gouvernée par aucune loi fixe et [...] le peuple était gouverné d'une manière arbitraire et despotique ». (*Ibid.*, p. 382).

sait de la Constitution britannique, qui garantissait le bonheur d'un peuple libre<sup>36</sup>. C'est effectivement une forme de libéralisme conservateur qui animera par la suite cette tradition. Résumons-la ainsi : la Conquête aurait placé le Canada sous un régime libéral préférable à l'absolutisme français et préservé cet état de liberté, à l'écart des excès de la Révolution et du républicanisme français tels ceux qui seraient perpétrés plus tard au nom de la laïcité, sous la III<sup>e</sup> République.

Le courant de pensée exprimé par M<sup>gr</sup> Plessis ne disparut pas du haut clergé par la suite. Maître de la critique littéraire et donc de l'histoire littéraire canadienne-française, futur recteur de l'Université Laval, M<sup>gr</sup> Camille Roy ne se retenait pas pour célébrer le couronnement de George V, « deux fois sacré aux yeux de ses sujets, puisque sa couronne, déjà précieuse par tant de gloires séculaires, brille d'une auréole sainte<sup>37</sup> ». La Couronne anglaise a des qualités particulières : « chez tous les peuples de la terre qu'a touchés le sceptre royal d'Angleterre, l'hymne universel de l'Action de grâces et de la prière monte vers le ciel<sup>38</sup> », affirmait-il, sans se douter que parmi ceux que ce sceptre avait battus, plusieurs préparaient moins des actions de grâces que des soulèvements, comme les Irlandais et les Indiens.

### Conquête providentielle ?

De nombreux historiens étofferont la tradition loyaliste d'appréciation de la Conquête. Thomas Chapais, conseiller législatif conservateur et professeur à l'Université Laval, inaugura une forte tradition historique, développant dans cette discipline une perspective semblable à celle de son collègue Camille Roy en histoire littéraire canadienne-française. Chapais, dans son *Cours d'histoire du Canada* (1919-1934), défend la thèse d'un retournement de situation complet entre la catastrophe de 1763 et l'émancipation, qui s'est

36. *Ibid.*, p. ii-iii.

37. M<sup>gr</sup> Camille Roy, « Appuis de l'ordre social. À l'occasion du couronnement de Sa Majesté George V, jeudi 22 juin 1911 », dans *Les leçons de notre histoire. Discours*, Québec, Action sociale, 1929, p. 215.

38. *Ibid.*, p. 211.

faite graduellement, grâce à la générosité du conquérant, et qui fut consacrée par la Confédération en 1867 : « Qui aurait pu prévoir en 1763 que les descendants des vaincus d'alors pourraient assister, en 1867, à une scène triomphale [...] »<sup>39</sup> »

L'Université Laval est le foyer de l'école historique dite « de Québec ». L'abbé Arthur Maheux succéda à Chapais durant les années 1940. Sympathisant libéral, il retravailla la thèse de la Conquête providentielle dans un sens encore plus libéral et plus loyaliste ou britannophile que Chapais. En effet, selon Maheux, les Canadiens français devaient se blâmer eux-mêmes pour leur subordination économique. La faute n'en revenait pas au colonialisme britannique, mais à leur tradition culturelle française, jugée anticommerciale, et au nationalisme canadien-français, dont les guides ont prêché un excès de conservatisme, comme Garneau dans la conclusion de son *Histoire du Canada*. Par conséquent, l'abbé Maheux était en faveur d'un manuel d'histoire pancanadien, dans l'espoir d'assurer l'unité canadienne mise à mal par la guerre. Le but avoué était d'effacer les divisions au sein du pays en éliminant le point de vue nationaliste ou canadien-français sur l'histoire nationale. Maheux défendit cette approche dans une conférence largement diffusée, *Pourquoi sommes-nous divisés?* (1943), à laquelle Groulx répondit dans *Pourquoi nous sommes divisés*<sup>40</sup> (1943). Dans le premier tome d'une histoire du Canada qui demeurera inachevée, Maheux refuse de parler de « conquête du Canada » et emploie donc le terme « Cession ». Maheux y compare la « Cession » du Canada à l'invasion de la Pologne par l'Allemagne nazie, ce qui fait « voir le tableau de 1758-1760 comme une véritable idylle<sup>41</sup> ! »

Les fondateurs du Département d'histoire de l'Université Laval furent menés par Marcel Trudel, élève de Maheux, qui contribua à former et à recruter Fernand Ouellet et Jean Hamelin. Ces histo-

39. Thomas Chapais, *Cours d'histoire du Canada*, vol. 1 : 1760-1791, Montréal, Valiquette, 1944 [1919], p. 4.

40. Arthur Maheux, *Pourquoi sommes-nous divisés? Causeries radiophoniques*, Montréal, Radio-Canada, 1943; Lionel Groulx, *Pourquoi nous sommes divisés. Une réponse du chanoine Groulx*, Montréal, Ligue d'Action nationale, 1943.

41. Arthur Maheux, *Ton histoire est une épopée*, t. I : *Nos débuts sous le Régime anglais*, Québec, Charrier & Dugal, 1941, p. 28.



riens laïciseront totalement cette tradition de pensée. La Conquête providentielle dans la veine de M<sup>gr</sup> Plessis cédera le pas à une théorie de la Conquête tout aussi avantageuse, non parce qu'elle préserva le Canada des excès démocratiques, mais bien parce qu'elle lui apporta un libéralisme économique et politique qui lui faisait défaut sous la gouverne française.

Hamelin (dont la position se modifiera avec les années) soutint ainsi qu'il n'existait pas durant le Régime français de « véritable » bourgeoisie canadienne, et que la Conquête n'a donc pas eu de conséquences économiques et sociales négatives. Ouellet, spécialiste du Régime anglais, produisit une histoire des Rébellions qui, tout en adoptant des perspectives d'histoire sociale dans la lignée de l'école des Annales, reprenait le point de vue de lord Durham pour dénier toute prétention progressiste aux patriotes<sup>42</sup>. Il fallait comprendre que le même danger qu'en 1837 guetterait les Québécois s'ils succombaient aux sirènes souverainistes. C'étaient les atavismes de la culture née en Nouvelle-France, et non la Conquête, qui expliquaient les retards de la société canadienne-française, par exemple son exclusion des commandes de l'économie québécoise. Marcel Trudel, dans un texte plus récent, fait une liste des prétendus avantages de la Conquête anglaise et de l'inclusion à l'Empire britannique, mettant surtout en valeur le libéralisme politique et économique anglais, comme avec le droit criminel anglais ou l'arrivée de l'imprimerie, mais aussi, et plus étonnamment, la restriction du territoire des Canadiens à la province de Québec en 1764, et l'irruption du pluralisme avec la place (prééminente) accordée aux protestants par le nouveau régime<sup>43</sup>.

### **Ou Conquête catastrophique ?**

L'école de Montréal prit le contre-pied de celle de Québec. La perspective nationaliste s'était estompée parmi les historiens après

---

42. Voir notamment Fernand Ouellet, *Le Bas-Canada, 1791-1840. Changements structureaux et crise*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1976.

43. Marcel Trudel, « Les surprises du Régime militaire, 1759-1764 » et « La Conquête de 1760 a eu aussi ses avantages », dans *Mythes et réalités dans l'histoire du Québec*, Montréal, Hurtubise HMH, 2001, p. 201 et suiv.

la mort de Garneau. L'abbé Lionel Groulx, qui s'imposa comme nouvel historien national au début du xx<sup>e</sup> siècle, sera le premier véritable théoricien de la « Conquête catastrophe ». Groulx avait d'abord critiqué l'enseignement de l'histoire du Canada en vigueur et voulu préparer un manuel, vers 1913-1914, jamais édité mais dont le projet le mena à l'Université de Montréal en 1915. En 1920, il publia un ouvrage marquant dans l'historiographie de la Conquête, *Lendemain de conquête*. Il y présentait la Conquête comme une « catastrophe » : destructions massives, décès, exodes, ruine du pays à la suite du non-remboursement des créances de la France, perturbations majeures de l'éducation (fermeture d'écoles, suppression d'ordres enseignants, pénurie de manuels quand le commerce avec la France devint ardu), sevrage précoce de la mère patrie. Mais surtout, parce que les Canadiens furent placés en position d'exclusion et de subordination, et qu'il leur fallut entreprendre une longue lutte pour la reconnaissance de leurs droits.

Groulx incriminait moins une politique hostile du conquérant que le désavantage structurel de la domination étrangère. Il n'empêche que le rejet de la thèse de la Conquête providentielle en choqua plusieurs, comme l'illustre la réaction virulente de Gustave Lanctôt, archiviste du Dominion, qui publia une critique au vitriol de l'ouvrage dans *La Revue moderne*<sup>44</sup>. Groulx semblait briser un tabou, car Lanctôt s'étonnait même qu'un tel ouvrage ait pu être publié. Cette perspective critique sur la Conquête, couplée à sa critique de la Confédération, n'est pas étrangère au travail intellectuel que Groulx dirigeait au même moment à la Ligue d'Action française, qui incitait les Canadiens français à se pencher sur la question de l'indépendance du Québec<sup>45</sup>. En effet, Groulx avait fait précéder son étude des conséquences immédiates de la Conquête par une étude pionnière intitulée *La Confédération canadienne. Ses origines* (1918). Ses conclusions invitaient à tirer profit du nouvel ordre mondial annoncé pour l'après-guerre, particulièrement le

---

44. Gustave Lanctôt, « Lendemain de conquête », *La Revue moderne*, 15 décembre 1920, p. 18-21. Accessible en ligne sur le site Quebec History : <http://faculty.mariapolis.edu/c.Belanger/quebechistory/encyclopedia/LanctotsurLionelGroulx.html>.

45. Charles-Philippe Courtois, *Lionel Groulx*, Montréal, Éditions de l'Homme, 2017, p. 175-238.

principe des nationalités (selon, par exemple, les 14 points énoncés par le président Wilson), pour avancer vers l'indépendance du Québec. La Ligue voulait encourager les élites à permettre au « Québec de prendre place dans le monde international en qualité d'État souverain français d'Amérique<sup>46</sup> ». Dans la présentation de *Notre avenir politique* (1923), Groulx explique ainsi les intentions de la Ligue: « nous mettons devant le Québec français le destin qui nous paraît digne de lui<sup>47</sup> »; résumant les conclusions de l'essai, il affirme que, pour une nation, « l'état parfait, c'est proprement la libre disposition de soi-même dans la pleine indépendance<sup>48</sup> ». Selon lui, le problème des Canadiens français est qu'ils ne se sont jamais pleinement gouvernés eux-mêmes.

Le roman *L'appel de la race* propagea des idées similaires dans un registre plus accessible, en prenant pour cible le bon-ententisme, tout comme l'anglomanie des classes aisées. À nouveau, *La Revue moderne* publia une virulente critique de l'ouvrage de Groulx<sup>49</sup>. Mais elle n'avait pas attendu 1922 pour attaquer cette nouvelle poussée souverainiste de l'école nationaliste. Dès 1920, *La Revue moderne* publia une critique de l'indépendantisme étonnante de franchise, puisqu'elle explicitait une crainte qui doit avoir un certain poids dans l'imaginaire québécois, mais n'est pas souvent énoncée: il faudrait éviter de protester contre certains abus de peur de provoquer la colère du conquérant et donc une répression plus sévère<sup>50</sup>.

Groulx peut être considéré comme le père de ce qui allait ensuite devenir l'école de Montréal. Ses successeurs, Guy Frégault, Maurice Séguin et Michel Brunet, embauchés à l'Université de Montréal durant les années 1940, s'en démarqueront non seulement parce

---

46. Lionel Groulx (dir.), *Notre avenir politique*, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1923, p. 84.

47. *Ibid.*, p. 30.

48. Lionel Groulx, « Les Canadiens français et l'établissement de la Confédération », *L'Action française*, vol. 17, n° 5, 1927, p. 284, repris dans *Notre maître, le passé*, 2<sup>e</sup> série, Montréal, Granger frères, 1936, p. 236.

49. Voir Pierre Hébert, *Lionel Groulx et L'appel de la race*, Montréal, Fides, 1996.

50. Arthur Beauchesne, « Pourquoi l'indépendance », *La Revue moderne*, vol. 1, n° 8, 15 juin 1920, p. 15-16. Voir Jean-Christian Pleau, « La Revue moderne et le nationalisme, 1919-1920 », *Mens*, vol. 6, n° 2, 2006, p. 205-238.

que leur réflexion sera purement laïque, mais aussi parce que leur perspective sur la Conquête sera plus pessimiste, au point de créer une rupture entre Groulx et Séguin. Catastrophe selon Groulx, la Conquête est quasi fatale selon l'école de Montréal. Groulx estimait que le peuple canadien-français pouvait se relever, qu'il fallait élaborer des stratégies politiques de redressement national. Séguin estimait aussi que l'indépendance serait souhaitable, mais pour lui, le peuple canadien-français était condamné à la médiocrité, car il n'avait guère de chance de pouvoir maîtriser son propre destin. Trop faible pour devenir indépendant, il demeurerait néanmoins trop fort pour être assimilé<sup>51</sup>.

Frégault, historien de la guerre de la Conquête, mais aussi des lettres canadiennes-françaises, abondera dans le même sens et produira en 1955 une somme sur la guerre de la Conquête qui fera date. Lui, qui s'intéressa toujours de près à la littérature, voyait dans le développement poussif de la littérature canadienne-française une manifestation de cette médiocrité dans laquelle la culture canadienne-française était condamnée à croupir du fait de la Conquête. Brunet insistera sur l'importance de la « décapitation » sociale des Canadiens à la suite de la Conquête, devenue structurelle. Pour Brunet, il découle du diagnostic pessimiste de Séguin que l'autonomisme, tel que le prônait notamment Maurice Duplessis, n'est pas une mauvaise stratégie. Denys Arcand a été l'étudiant de Brunet, et ce dernier, comme l'ensemble de l'école de Montréal, inspire peut-être le personnage du professeur Rémy dans *Le déclin de l'empire américain* (1986). Dans *Le confort et l'indifférence* (1981), Arcand renouvelle la perspective de l'école de Montréal en y intégrant les effets de la société de consommation. Par ailleurs, la longue résistance des Canadiens français ainsi que leur caractère colonisé et leur faible capacité à s'émanciper pleinement de la domination étrangère, au-delà de l'autonomie provinciale, sont au cœur de la télésérie *Duplessis* qu'il a réalisée en 1978.

---

51. Voir Jean Lamarre, *Le devenir de la nation québécoise selon Maurice Séguin, Guy Frégault et Michel Brunet, 1944-1969*, Sillery, Septentrion, 1993. Voir aussi Charles-Philippe Courtois, *Lionel Groulx, op. cit.*

### Autour des écoles de Montréal et de Québec, et au-delà

Cette querelle se refléta en politique. René Lévesque, influencé par Groulx et Frégault, présentait la souveraineté comme clé d'émancipation de la Conquête<sup>52</sup>. Pour Pierre Trudeau, au contraire, qui gommait toute l'histoire des patriotes, la démocratie était un cadeau britannique, dont les Canadiens français ont voulu « abuser<sup>53</sup> », mais auquel ils n'ont jamais adhéré, puisqu'il était étranger à leur culture et au régime de la Nouvelle-France. Les travers du régime Duplessis furent magnifiés au point de passer pour exceptionnels dans l'Amérique du Nord de l'époque – celle pourtant de la lutte pour les droits civiques des Noirs, notamment – et, selon Trudeau et de nombreux citélibristes comme Jacques Hébert, ils démontraient une incompatibilité atavique entre le nationalisme canadien-français et la démocratie, ce qui justifiait bien sûr une disqualification radicale de l'aspiration souverainiste<sup>54</sup>. L'école de pensée citélibriste trouvait donc son pendant historique chez un historien comme Fernand Ouellet.

La thèse de la Conquête catastrophe nourrit cependant une littérature moins pessimiste que celle de Maurice Séguin. Le célèbre essai d'Hubert Aquin, *La fatigue culturelle du Canada français*, analyse un effet de la Conquête qui pose un défi à l'émancipation autant qu'il en expose la nécessité : le risque de l'épuisement que provoque la résistance culturelle au sein d'un État anglophone. L'un des essayistes les plus célèbres de la période, Pierre Vadeboncœur, revint sur le problème posé aux Québécois par la Conquête dans plusieurs essais à teneur volontariste, notamment *Un génocide en douce* (1976) et *To be or not to be. That is the question!* (1980). « Je veux

---

52. René Lévesque, « Nous autres », dans *Option Québec*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1988 [1968], p. 109-110.

53. Yvan Lamonde, en collaboration avec Gérard Pelletier, *Cité libre. Une anthologie*, Montréal, Stanké, 1991, p. 69-85.

54. Pierre Trudeau (dir.), *La grève de l'amiante*, Montréal, Éditions Cité libre, 1956 ; « Réflexions sur la démocratie au Canada français », *Cité libre*, décembre 1952, p. 53-70 ; « La nouvelle trahison des clercs », *Cité libre*, avril 1962, p. 159-190. Jacques Hébert et Pierre Trudeau, *Deux innocents en Chine rouge*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1960. Jacques Hébert, *J'accuse les assassins de Coffin*, Montréal, Éditions du Jour, 1963 ; *Duplessis, non merci!*, Montréal, Boréal, 2000.

qu'on me débarrasse du regard et du droit de regard de l'étranger sur mon pays<sup>55</sup>», explique-t-il, rejoignant le constat d'Aquin en soulignant que l'identification d'un citoyen et d'un peuple à un État indépendant « est une force pour un individu et pour un peuple. Le contraire est une grande faiblesse... Par une culture amoindrie [...] passent un grand nombre d'infériorités<sup>56</sup> ».

Pierre Vallières fut aussi l'un des auteurs les plus influents des années 1960-1970 et énonça une critique radicale de la Conquête, notamment avec *Nègres blancs d'Amérique* (1968), l'un des essais québécois les plus vendus. Il n'y minimise pas la difficulté psychologique causée par la Conquête – théorisée d'ailleurs au même moment par Camille Laurin, comme nous le verrons. Vallières synthétise sa conception d'un Québec dominé dans *Un Québec impossible* : selon lui, le Québec voyage de « la peur de l'assimilation à la peur de la liberté » depuis la Conquête et la répression des Rébellions, ce qui explique qu'il forme « une nation à la fois aventureuse et morbide ». Cette répression installa la peur de la liberté en même temps qu'une « psychose de la survie ». Vallières cite André d'Allemagne pour présenter le Québec comme « royaume de l'aberration et de l'ambiguïté » et « peuple perdu de l'histoire », ce qu'il explique par la Conquête et surtout l'effet rédhibitoire de l'insurrection matée de 1837-1838, qui en démultiplia les effets, les inscrivant dans la permanence et instaurant désormais de profondes inhibitions, ce qu'il fait contraster avec l'esprit des habitants et des coureurs des bois d'avant 1760<sup>57</sup>.

L'essai québécois, donc, continue de revisiter la question de la Conquête depuis Du Calvet, sans s'enfermer dans les termes de la querelle entre les écoles de Montréal et de Québec, comme le montrent *La souveraineté rampante* (1994) de Jean Larose ou *Le*

---

55. Pierre Vadeboncœur, « Mon pays, que ce soit un pays ! », dans *To be or not to be. That is the question !*, Montréal, l'Hexagone, 1980, p. 128.

56. Pierre Vadeboncœur, « Le social et le national. Essai de clarification », dans *ibid.*, p. 59.

57. Pierre Vallières, *Un Québec impossible*, Montréal, Québec Amérique, 1977, p. 24-25.

*défi québécois* (1989) de Christian Dufour<sup>58</sup>, ce dernier cherchant à prendre la mesure à la fois du défi que pose la Conquête au Québec et du fait que « fécondée » malgré tout par l'apport britannique, la culture québécoise moderne comporte aussi un héritage britannique.

### **Sortir du gouffre de l'oubli, ou l'empreinte de l'isolement sur l'imaginaire québécois**

La marque la plus profonde de la Conquête reste cependant l'empreinte indélébile qu'elle laisse dans la conscience québécoise, et aussi dans l'inconscient collectif, si l'on peut parler ainsi. Lorsque l'on considère les conditions de vie du peuple québécois par rapport au reste du globe, il serait malvenu de se lamenter sur le sort du Québec. Le poids de la Conquête permet toutefois d'expliquer beaucoup de traits spécifiques au peuple québécois. Impossible, en particulier, de faire l'économie de la Conquête pour comprendre ce qui distingue le Québec sur notre continent, sa volonté de résister à l'assimilation. Cette caractéristique originale qui remonte à la Conquête est paradoxalement renforcée par une autre originalité : le Québec est l'un des rares pays des Amériques à ne pas avoir pleinement effectué sa propre décolonisation<sup>59</sup>.

Quel Québécois peut dire en toute sincérité qu'il n'a jamais éprouvé de frustration devant la condition québécoise, l'identité minoritaire en terre canadienne et nord-américaine ? Plusieurs l'ont exprimé avec éloquence, comme Hubert Aquin dans son essai célèbre sur la fatigue culturelle des Canadiens français, déjà mentionné (et en partie inspiré d'une réflexion d'Aimé Césaire). Selon Aquin, la conséquence de la mise en minorité d'un peuple, et des Québécois en particulier, est que leur culture n'est pas la culture de

---

58. Christian Dufour, *Le défi québécois*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000 [1989].

59. Le Canada anglais aussi fait figure d'exception. Dans son cas, la décolonisation s'est accomplie graduellement et les liens n'ont jamais été rompus avec la mère patrie, la reine d'Angleterre étant toujours reine du Canada. Mais au Canada anglais, cela nourrit moins l'ambiguïté qu'un sens de distinction par rapport aux États-Unis qui remonte à la Révolution américaine, alors que cette évolution particulière au Canada renforce sans doute l'ambiguïté québécoise.

référence globale de leur État. Et comme ils résistent à l'assimilation, cette situation provoque une fatigue. Le Canadien français est un « agent double<sup>60</sup> », écrit Aquin, idée que Jean Bouthillette développera dans *Le Canadien français et son double* (1972), où l'écrivain analyse « l'indicible malaise » que suscite l'identité canadienne-française ou québécoise<sup>61</sup>.

Pour mesurer le poids de la Conquête dans la mémoire québécoise, il faut analyser les réactions envers la condition qu'elle induit pour les Québécois. L'accommodement qui mène parfois à l'autodépréciation d'une part, et la résistance et l'indépendantisme – plus ou moins – radical de l'autre, qui traversent l'histoire québécoise sont autant de manières de négocier la mémoire de la Conquête. Les dénégations sont aussi importantes ici que les réactions affirmatives. Autrement dit, la Conquête vue comme un grand malheur, ce qui anime une volonté de libération, ou encore d'irrédentisme; ou la Conquête vue comme un bienfait, ce qui anime une volonté de bonne-entente ou même une préférence pour le fait d'être gouverné par d'autres.

Selon Camille Laurin, la psychologie québécoise est au mieux incarnée par un René Lévesque, dans sa contestation hésitante et ambivalente de la mise en minorité des Québécois instituée avec la Conquête. Les peuples ont « leurs maladies » et « leurs plaies », et le Québécois est « un être confus » et « divisé contre lui-même »<sup>62</sup>. Laurin espérait que Lévesque, si proche des ambivalences du peuple québécois, serait apte à entraîner celui-ci vers le dépassement de ce complexe. Maintenant que nous savons que cette espérance s'est avérée vaine, nous pouvons constater que le courant de la résistance oblique et non frontale demeure en position de force sur la longue durée de l'histoire québécoise, avant comme après la Révolution tranquille.

La résistance oblique a défini majoritairement notre passé et notre identité jusqu'ici. Davantage sans doute que des chefs

60. Hubert Aquin, « La fatigue culturelle du Canada français », *op. cit.*, p. 321.

61. Jean Bouthillette, *Le Canadien français et son double*, Montréal, l'Hexagone, 1972.

62. Camille Laurin, *Pourquoi je suis souverainiste?*, Montréal, Éditions du Parti québécois, 1972, p. 23 et 5.



politiques, ce sont des figures influentes comme le curé Labelle, M<sup>gr</sup> Bourget ou encore le chanoine Groulx qui ont le mieux incarné ou défendu l'irrédentisme. M<sup>gr</sup> Bourget a incarné une volonté farouche de résistance culturelle et religieuse dans la métropole au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. L'irrédentisme peut ainsi s'affirmer sans portée politique étendue, comme l'ont fait beaucoup de chefs de file, hommes et femmes, qui ont fondé des institutions, scolaires notamment ou vouées à l'enseignement et souvent religieuses, dont l'un des grands objectifs était d'éviter l'assimilation en matière de langue et de foi. Mais cet irrédentisme peut aussi s'apparenter à une stratégie souterraine pour obtenir l'émancipation politique. La plus flamboyante de ces figures, du moins à l'intérieur des frontières du Québec (à la différence de celle de Louis Riel au Manitoba), est sans doute celle qu'incarna le curé Labelle à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Au-delà des réactions conscientes qui s'incarnent dans des stratégies d'acceptation et d'accommodement, de refus radical ou de résistance, la Conquête a laissé des empreintes durables sur l'imaginaire québécois, en commençant par les relations des Québécois avec le reste du monde. La guerre de Sept Ans eut de profondes répercussions dans l'histoire mondiale. La situation créée par la Conquête et les répercussions de ce conflit teinte les relations entre le Québec et les nations avec lesquelles il entretient les relations les plus étroites : les anglophones d'origine britannique dominent le continent et une bonne partie du monde ; les États-Unis en particulier se sont émancipés puis hissés au premier rang, incarnant souvent la modernité aux yeux des Québécois ; la France est associée à l'abandon et à un rapport colonial paradoxal, étant donné la nouvelle condition colonisée du Québec après 1760 ; le Canada anglais longtemps dominateur au Canada, voire au sein de la société québécoise.

La comparaison entre ces deux événements presque contemporains que sont la Conquête et la Révolution américaine fait nettement ressortir un trait particulier du Québec. La première maturité de ce dernier n'est pas venue de l'indépendance, mais du renouvellement de sa dépendance coloniale, dans la sujétion à son ennemi traditionnel. Pour les Treize Colonies, la Révolution, dans la période 1760-1776, cristallise une identité commune et distincte

de la mère patrie. La Conquête joue ce rôle pour le Canada français, ce qui ne peut que définir deux imaginaires et deux consciences collectives bien différentes. On ne s'étonnera guère si l'une est très affirmée et l'autre plus complexée, puisque la dépendance coloniale du Québec s'est installée sur la longue durée.

Aux États-Unis, la *French and Indian War* fait figure de « *prequel* » à la guerre d'indépendance; la Conquête serait même le point de départ de la Révolution, selon les révolutionnaires eux-mêmes<sup>63</sup>. La guerre de la Conquête inspire donc un grand nombre d'œuvres de fiction et d'histoire américaines au XIX<sup>e</sup> siècle, allant de James Fenimore Cooper à Francis Parkman. Celles-ci ont parfois exercé une influence considérable au nord de la frontière, comme l'*Évangéline* (1847) de Henry Longfellow, dont Pamphile Le May a été le traducteur. Le Grand Dérangement fait également partie de la mémoire québécoise, non seulement à cause des régions de Nouvelle-France relevant alors de Québec, mais aussi étant donné le nombre de réfugiés acadiens qui ont marqué de leur empreinte plusieurs régions, du Haut-Richelieu jusqu'aux îles de la Madeleine. Les premiers historiens québécois ont beaucoup contribué aux débuts de l'historiographie<sup>64</sup> de cet épisode sombre de la guerre de la Conquête, notamment Édouard Richard<sup>65</sup> et Henri d'Arles<sup>66</sup>.

---

63. « *What do we mean by the Revolution? The war? That was no part of the Revolution; it was only an effect and consequence of it. The Revolution was in the minds of the people, and this was effected, from 1760 to 1775, in the course of fifteen years before a drop of blood was shed at Lexington.* » (Lettre de John Adams à Thomas Jefferson datée de 1815, citée dans Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, édition augmentée, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1990, p. 1.)

64. Voir Patrick D. Clarke (dir.), *Clio en Acadie. Réflexions historiques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2014.

65. Édouard Richard publia son ouvrage dans une traduction anglaise : *Acadia, Missing Links of a Lost Chapter in American History*, 2 vol., Montréal/New York, Home Book Company/John Lovell & Son, 1895; son cousin Henri d'Arles édita l'original après sa mort : *Acadie. Reconstitution d'un chapitre perdu de l'histoire d'Amérique*, 3 vol., Québec/Boston, Henri d'Arles éditeur, 1916-1921. Voir Patrick D. Clarke, « Édouard Richard », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 13, Université Laval/University of Toronto, 2003, [En ligne], [[http://www.biographi.ca/fr/bio/richard\\_edouard\\_13F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/richard_edouard_13F.html)], (consulté le 8 janvier 2021).

66. Henri d'Arles, *La déportation des Acadiens* et *La tragédie acadienne*, Montréal, Librairie d'Action française, respectivement 1919 et 1920. Voir Damien-Claude

En contraste avec le voisin états-unien donc, mais aussi le voisin canadien-anglais, ce que la Conquête instaure comme univers de possibles pour l'affirmation de la jeune nationalité « canadienne », c'est une affirmation en négatif: il s'agit de résister à l'engloutissement. Les « Canadiens » ne sont plus tout à fait des Français; ils ne sont pas des Britanniques à part entière non plus; et depuis que l'identité « *Canadian* » a remplacé l'identité britannique au Canada, ils ne sont pas exactement ou simplement des Canadiens...

La France est associée à l'abandon et à l'oubli, image négative que la Révolution et Napoléon – après la vente de la Louisiane – échouèrent à réparer, et que la mémoire nationale édifiée par la III<sup>e</sup> République, mal vue par un Québec sous influence ultramontaine, ne fit qu'accentuer. De Gaulle, premier chef d'État français à rendre visite au Québec, déclara, on le sait, vouloir réparer la faute de l'abandon de Louis XV en 1967; le programme de coopération France-Québec mis en place à ce moment-là contribuera certainement à rapprocher les deux nations. Même si les Français la connaissent encore mal, leur ancienne colonie de peuplement est sortie du gouffre de l'oubli. Cet oubli démarquait le Québec des nations de langue espagnole, portugaise ou anglaise du continent et ne pouvait que renforcer l'impression d'insignifiance ou de sortie de l'Histoire. L'isolement du Québec, qui est aussi une absence d'alliés, conditionne les Québécois à craindre de trop s'affirmer, depuis 1763 et 1837-1838<sup>67</sup>.

La Grande-Bretagne triomphaliste a magnifié la figure héroïque de Wolfe, avant même la fin du conflit, et la Conquête à travers une série de productions iconographiques et littéraires, des expositions<sup>68</sup> et bien sûr le monument à Westminster inauguré en 1772<sup>69</sup>. La Conquête en est venue à symboliser l'acte de naissance de la

---

Bélangier, « Henri d'Arles », *Quebec History*, 2004, [En ligne], [<http://faculty.mariapolis.edu/c.belanger/quebechistory/bios/darles.htm>], (consulté le 8 janvier 2021).

67. Charles-Philippe Courtois, « L'histoire hésitante de l'indépendantisme québécois », dans Mathieu Bock-Côté (dir.), *Indépendance. Les conditions du renouveau*, Montréal, VLB éditeur, 2014, p. 149-196.

68. Laurent Turcot, « *The Surrender of Montreal to General Amherst* de Francis Hayman et l'identité impériale britannique », *Mens*, vol. 12, n° 1, 2011, p. 91-135.

69. Site de l'abbaye de Westminster: <http://www.westminster-abbey.org/our-history/people/james-wolfe>.

domination britannique éclatante au XIX<sup>e</sup> siècle. Le Québec devient alors un faire-valoir, à tel point que les Québécois se feront « voler » les commémorations du tricentenaire de la Vieille Capitale, à l'initiative de lord Grey, notamment, mais avec la complicité de membres des élites canadiennes-françaises, y compris Wilfrid Laurier lui-même<sup>70</sup>.

La marque de la Conquête dans l'imaginaire québécois s'exprime donc aussi dans certains clichés associés à des nationalités exerçant une influence plus importante sur la culture et les réalités québécoises. Avec la Conquête, les clichés du « maudit Français » et du « maudit Anglais » prirent leur place dans notre imaginaire collectif: le Français stéréotypique qui, après l'abandon de la colonie – voire pendant la guerre de la Conquête elle-même –, vient faire la leçon, imbu d'un profond sentiment de supériorité; l'Anglais adversaire du fait français ou de l'égalité des Canadiens français au Canada, dominateur, patron...

En lien avec l'abandon et l'oubli de la France et l'avalement du Québec dans la mémoire britannique se crée une conscience de la nécessité de briser l'isolement du Québec, conscience qu'exprime *Le Saint-Élias* (1972) de Jacques Ferron. *Le Saint-Élias* est un navire bâti pour « rompre l'écrou qui avait tenu notre peuple enfermé<sup>71</sup> », celui de la Conquête, et le relier directement au monde extérieur. Si le Québec est isolé, ce n'est pas qu'il ait réellement été tenu à l'écart des courants mondiaux, c'est qu'il n'était plus du tout un acteur de l'Histoire, avant que l'autonomie provinciale ne prenne un peu de vigueur. L'Empire britannique ou le Dominion canadien le reliait au monde extérieur, mais masquait son existence. Comme le montre Lionel Groulx dans *Le Canada français missionnaire* (1962), même le rayonnement international des Canadiens français au sein de l'Église catholique ne brisait pas le voile de l'identification

---

70. Voir Henry Vivian Nelles, *L'histoire spectacle. Le cas du tricentenaire de Québec*, traduit de l'anglais par Hélène Paré, Montréal, Boréal, 2003, et Denis Racine, « Tricentenaire de Québec », *Cap-aux-Diamants*, n° 118, 2014, p. 34-35.

71. Jacques Ferron, *Le Saint-Élias*, Montréal, Typo, 1993, p. 49. Ferron écrit aussi que du fait de la Conquête, « nous avons été enfermés dans ce pays, réduits à ne compter que sur nous-mêmes », mais qu'il ne tenait qu'à nous de briser le verrou (p. 30-31).

britannique officielle. D'ailleurs, leur action évangélistrice dans bien des contrées ne se faisait pas en français, mais en anglais – et ce, jusque dans le Grand Nord québécois et canadien.

Faudrait-il voir dans *L'avalée des avalés* (1966) une forme d'allégorie de la condition québécoise? Sans défendre cette thèse, force est de constater que cette œuvre phare de la littérature québécoise de la Révolution tranquille invite à la comparaison avec une réalité collective, comme si l'auteur, qu'il l'ait voulu ou non, avait produit une œuvre à valeur allégorique pour la culture québécoise. Pour poursuivre la métaphore, Réjean Ducharme publia quelques années plus tard *L'hiver de force* (1973), alors qu'Hubert Aquin parlait de la « culture fatiguée et lasse » du Québec qui « traverse un hiver interminable »<sup>72</sup>. Quoi qu'il en soit, en réaction à cet engouement dans le néant de l'inexistence internationale, toute une série de courants cherchera à faire connaître l'existence du Québec à la communauté mondiale.

Tel Sisyphe poussant son rocher, le Québec sort à intervalles réguliers du néant. Tout le mythe, parfois agaçant de puérité, de « l'Expo 67 » l'exprime : celle-ci aurait enfin mis les Québécois en relation avec la planète, apparemment en les amenant à manger des tacos au pavillon du Mexique ou des pirojkis au pavillon de l'URSS. Il n'est pas certain que l'on ait réellement conjuré l'insignifiance, mais dans l'imaginaire, le mythe de l'Expo 67 prend le contre-pied du sentiment d'isolement.

Replacer le Canada français ou le Québec sur la « carte » du monde et faire savoir qu'il existe : cette pulsion a aussi été une ligne de force de notre histoire collective depuis 1760. Peut-être se manifeste-t-elle encore dans la propension des médias québécois à se gargariser des succès de Céline Dion ou du Cirque du Soleil dans les années 1990 et 2000. La chute de la Nouvelle-France a peut-être relégué les Québécois à un rôle insignifiant dans l'histoire occidentale, ou en tout cas à en être convaincus, ce qui expliquerait que le moindre cas de notoriété québécoise provoque autant d'émotion médiatique. Il faut dire qu'en règle générale, la participation ou le rayonnement des Québécois sur la scène internationale dans

---

72. Hubert Aquin, « La fatigue culturelle du Canada français », *op. cit.*, p. 321.

des positions officielles d'État, militaires ou commerciales, ne se distingue pas aisément de la participation ou du rayonnement canadiens.

### La Conquête et l'imaginaire timoré des Québécois

Le Québec, du fait même de la reconduction de sa condition de colonisé avec la Conquête, redoublée par la répression des Rébellions de 1837-1838<sup>73</sup>, n'a pas eu la même capacité à forger une mémoire officielle que les États-Unis ou bien sûr la France et le Royaume-Uni. L'échec des Rébellions a renforcé la crainte de toute contestation de l'ordre impérial britannique. On pourrait arguer que cette crainte atavique de s'émanciper de la tutelle britannique, ou simplement de se débrouiller sans elle, a une influence structurelle dans la conscience québécoise qui se manifeste encore de nos jours. Dans les années de la Révolution tranquille, le coup de la Brink's<sup>74</sup>, les discours sur la « piastre à Lévesque » et les pensions de vieillesse en 1980<sup>75</sup> mirent au jour de réelles anxiétés collectives.

On sait avec quel succès les libéraux provinciaux, depuis des décennies, ont pu miser sur la crainte d'un référendum en campagne électorale, y compris celle de 2014. Il est intéressant de s'arrêter un instant sur le fait qu'à nouveau, un frémissement de panique, longtemps après les deux référendums sur la souveraineté, s'est alors exprimé. La force des traditions que l'on pourrait qualifier d'antinationalistes, qui ont vu dans la Conquête un événement à célébrer, attitude s'accompagnant très souvent d'une dépréciation de la culture canadienne-française, a pu contribuer à entretenir cette mentalité timorée. Songeons à la convergence entre les deux plus jeunes générations des écoles historiques de Montréal et de Québec qui, contrairement à Groulx ou à Chapais, ne valorisaient pas la culture canadienne-française. Les mythes

73. Denis Vaugois, *L'union des deux Canadas: nouvelle conquête?*, Trois-Rivières, Éditions du Bien public, 1962.

74. Voir Christian Gagnon, « Quarantième anniversaire du “coup de la Brink's” : chronique et leçons d'une vaste manipulation », *L'Action nationale*, vol. 100, n° 4, avril 2010, p. 39-74.

75. Voir Pierre Godin, *René Lévesque*, 4 vol., Montréal, Boréal, 2007.

construits avec la Révolution tranquille, on peut le penser, n'ont fait qu'enfouir ces atavismes sans réussir à les effacer. La culture canadienne-française n'a pas, à la suite de la Révolution tranquille, réellement été revalorisée ; on s'imagine plutôt l'avoir remplacée par du neuf, comme les vieilles antiquités remplacées par des meubles en macramé, ou plutôt comme une nouvelle couche de peinture en dissimule une ancienne. L'hypothèse serait alors que ces mythes qui opposent l'avant et l'après, comme la Grande Noirceur suivie de la « grande clarté » de la modernité triomphante, dans leur binarité, remplaceraient mais ne dépasseraient pas les complexes du passé issus de la Conquête, en particulier quant aux travers d'origine de notre culture, ou encore quant à son isolement ou à son impuissance. Ces complexes ne se sont pas imposés immédiatement après l'événement, mais bien lorsque la Conquête est devenue une réalité de longue durée, après 1837-1838.

La difficulté que les Québécois ont, depuis les lendemains du dernier référendum, à discuter de leur destinée comme peuple ne facilite sans doute pas la réflexion sur la mémoire nationale, tant au sein des milieux scientifiques qu'en dehors. La mémoire de la Conquête est particulièrement malmenée ; en contexte de multiculturalisme officiel, elle peut même devenir « l'éléphant dans le musée » qui échappa au regard du visiteur de la fable d'Ivan Krylov<sup>76</sup>, mais que l'on veut ignorer sciemment, comme le programme d'histoire et éducation à la citoyenneté adopté en 2006-2007 le faisait, traitant de la Conquête exclusivement sous le titre édulcoré de « changement d'empire ». L'amnésie est alors carrément encouragée par les instances officielles.

À cet égard, le Québec n'échappe pas à un phénomène culturel décrié qui affecte l'ensemble de l'Occident, le « présentisme », qui accompagne la mondialisation, et les transformations culturelles amenées par les réseaux sociaux, notamment. Peut-être renforcée par ces divers courants, voire par l'évolution de notre système d'éducation, l'un des ressorts les plus puissants de résistance à la réalité politique entraînée par la Conquête, la défense

---

76. Ivan Andreevitch Krylov, « The inquisitive man », dans W. R. S. Ralston, *Krilof and His Fables*, Londres, Strahan & Co., 1871, p. 43-44.

passionnée de la langue française, s'estompe, elle aussi. Dans la trilogie du *Déclin de l'empire américain*, Denys Arcand semble trouver le moyen d'exprimer les traits communs entre cette évolution de la conscience québécoise et l'évolution de l'Occident. La Grande Récession a agi récemment comme le révélateur d'une crise plus profonde des sociétés occidentales, en Europe et aux États-Unis, et à laquelle le Québec n'échappe point. Pourtant, l'empreinte laissée par la Conquête sur la psyché et l'imaginaire québécois, si elle est peut-être moins explicite dans la mémoire collective, les analyses savantes et les discours officiels, est loin d'avoir disparue, du moins avons-nous tenté de le montrer.



## CHAPITRE 7

### **Patriotes ou rebelles**

*Michel Ducharme*

Le 12 décembre 2002, la présidente de l'Assemblée nationale (Louise Harel), le premier ministre du Québec (Bernard Landry), les représentants des partis d'opposition, quelques dignitaires étrangers ainsi que des descendants de Louis-Joseph Papineau ont assisté au dévoilement du monument dédié à la mémoire du chef patriote et orateur de l'Assemblée législative du Bas-Canada de 1815 à 1823 et de 1825 à 1838. Sis sur la place de l'Assemblée-Nationale, le monument Louis-Joseph-Papineau représente le grand tribun haranguant la foule. Deux inscriptions sont gravées sur son socle. La première est tirée d'un poème de Louis Fréchette, qui donne une couleur résolument nationaliste et ethnique au monument : « Il fut toute une époque, et longtemps notre race n'eut que sa voix pour glaive et son corps pour cuirasse. » La seconde citation est tirée d'une conférence donnée par Papineau à l'Institut canadien de Montréal le 17 décembre 1867, célébrant le principe démocratique : « Il n'y a d'autorité légitime que celle qui a le consentement de la majorité de la nation ; de constitutions sages et bienfaisantes que celles sur l'adoption desquelles les intéressés ont été consultés, et auxquelles les majorités ont donné leur libre acquiescement. »

La présence de ce monument sur le parterre de l'Assemblée nationale n'a rien pour surprendre puisque Papineau a incontestablement été l'un des chefs politiques les plus importants dans l'histoire du Québec. Ce qui peut étonner, en revanche, c'est que rien sur la façade du Palais législatif ou sur son parterre ne rappelait la

carrière de Papineau ou les Rébellions de 1837-1838 avant l'inauguration de ce monument, et ce, malgré le fait que l'édifice ait été construit et décoré autour du thème « Je me souviens ». En lançant le projet d'un monument en l'honneur de Papineau au printemps 2002, la Commission de la capitale nationale ne proposait pas seulement d'ajouter une statue supplémentaire sur le parterre déjà bien garni de l'Assemblée nationale. Elle transformait quelque peu le programme commémoratif amorcé en 1877 par l'architecte de l'hôtel du Parlement, Eugène-Étienne Taché. Elle rappelait l'influence de certaines idées plus radicales dans l'histoire du Québec, alors que Taché et ses successeurs les avaient sciemment laissées dans l'ombre, préférant célébrer l'héritage français et catholique des Canadiens français, la loyauté de ceux-ci envers la Grande-Bretagne et leur adhésion au principe du gouvernement responsable, trois idées maîtresses du nationalisme canadien-français de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

L'absence de commémoration des patriotes et des Rébellions devant l'hôtel du Parlement de Québec jusqu'au début du XXI<sup>e</sup> siècle n'est pas insignifiante. Certes, le fait que les Rébellions aient échoué, et qu'ainsi le Québec se soit développé selon des principes différents de ceux défendus par les patriotes, n'a pas facilité leur récupération par les politiciens, les historiens, les littéraires et les artistes au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle. L'échec des Rébellions n'explique toutefois pas à lui seul le fait qu'elles ne soient jamais devenues un lieu de mémoire rassembleur au Québec. De fait, la Conquête de 1760, une autre défaite charnière dans l'histoire de la province, a été assez facilement transformée en mythe fondateur de la nation canadienne-française dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. La place contestée que les Rébellions ont occupée dans la mémoire collective canadienne-française jusqu'à la Révolution tranquille, puis québécoise jusqu'à aujourd'hui, s'explique par au moins deux autres raisons. D'une part, les patriotes et leurs opposants, sans

---

1. Sur la construction de la mémoire entourant la Conquête au XIX<sup>e</sup> siècle, voir Michel Ducharme, « Interpreting the Past, Shaping the Present, and Envisioning the Future: Remembering the Conquest in Nineteenth-Century Quebec », dans Philip Buckner et John Reid (dir.), *Remembering 1759: The Conquest of Canada in Historical Memory*, Toronto, University of Toronto Press, 2012, p. 136-160.

oublier leurs héritiers respectifs, ont tenté de façonner et de contrôler la mémoire des Rébellions pendant la plus grande partie du XIX<sup>e</sup> siècle. Que ce soit le chef patriote Louis-Joseph Papineau ou le bureaucrate Charles Sabrevois de Bleury en 1839, le réformiste Wolfred Nelson ou le radical Louis-Antoine Dessaulles en 1848, Félix Poutré en 1862, Charles-Auguste-Maximilien Globensky en 1883, Thomas Storrow Brown en 1898 ou encore Errol Bouchette en 1903, les participants aux Rébellions et leurs héritiers ont eux-mêmes limité la liberté des faiseurs de mémoire au XIX<sup>e</sup> siècle en justifiant leurs actions et celles de leur père, en défendant leur réputation ou en contestant certaines interprétations<sup>2</sup>. D'autre part, jusqu'au début du XXI<sup>e</sup> siècle, les Rébellions ont généralement été récupérées à des fins partisans par des groupes n'étant pas liés au pouvoir en place, à quelques exceptions près. Ainsi, les Rébellions sont demeurées jusqu'à ce jour un moment contesté dans la mémoire collective québécoise. Cette contestation s'est généralement articulée autour de trois grands thèmes : la nation, la démocratie et l'utilisation de la violence à des fins politiques.

En déposant son célèbre *Report on the Affairs of British North America* à la Chambre des lords en janvier 1839, lord Durham offrait

---

2. Pour les justifications immédiates des Rébellions, voir Louis-Joseph Papineau, *Histoire de l'insurrection du Canada, en réfutation du rapport de lord Durham*, Paris, extrait de la *Revue du Progrès*, 1839; Charles Sabrevois de Bleury, *Réfutation de l'écrit de Louis-Joseph Papineau, ex-orateur de la Chambre d'assemblée du Bas-Canada*, intitulé *Histoire de l'insurrection du Canada*, Montréal, John Lovell, 1839. La discussion entre Nelson, Papineau et Dessaulles s'est essentiellement faite par médias interposés. Les accusations de Wolfred Nelson contre la fuite de Papineau en 1837 sont parues dans *La Minerve* au printemps de 1848, alors que les répliques de Papineau et de Dessaulles ont été publiées dans *L'Avenir*. Outre les articles de journaux, deux résumés des débats ont été publiés : anonyme, *Résumé impartial de la discussion Papineau-Nelson sur les événements de Saint-Denis en 1837*, Montréal, s. é., 1848; Louis-Antoine Dessaulles, *Papineau et Nelson. Blanc et Noir... et la lumière fut faite*, Montréal, Presses de l'Avenir, 1848. Voir aussi Félix Poutré, *Échappé de la potence. Souvenirs d'un prisonnier d'État canadien en 1838*, Montréal, E. Senécal, 1862; Charles-Auguste-Maximilien Globensky, *La Rébellion de 1837 à Saint-Eustache, précédé d'un exposé de la situation politique du Bas-Canada depuis la cession*, Québec, Imprimerie A. Côté et C<sup>ie</sup>, 1883; Thomas Sparrow Brown, *1837: My Connection with It*, Québec, Raoul Renault, 1898; et Robert Shore Milnes Bouchette, *Mémoires de Robert-S.-M. Bouchette, 1805-1840, recueillis par son fils Errol Bouchette et annotés par A.-D. Decelles*, Montréal, Compagnie de publication de la *Revue canadienne*, 1903.

la première véritable interprétation des événements de 1837. Selon le haut-commissaire, la rébellion bas-canadienne s'expliquait moins par un affrontement politique entre un gouvernement autoritaire et une population coloniale aux aspirations démocratiques que par un antagonisme irréductible entre deux nations : « *I found two nations warring in the bosom of a single state: I found a struggle, not of principles, but of races.* » Rappelant à quel point les apparences pouvaient être trompeuses, lord Durham présentait les Canadiens français non pas comme les défenseurs des principes libéraux ou démocratiques, mais plutôt comme « *the remains of an ancient colonization*<sup>3</sup> », des sujets dépourvus de dynamisme et attachés à leur héritage d'Ancien Régime dépassé. Dans ce contexte, l'envoyé de Sa Majesté soutenait que « *the French appear to have used their democratic arms for conservative purposes, rather than those of liberal and enlightened movement*<sup>4</sup> ». Inversement, il dépeignait les Britanniques sous les traits de sujets éclairés et entreprenants dont l'objectif était de libéraliser les institutions et les lois de la colonie. Afin de mettre un terme à cet antagonisme entre deux nations ou groupes ethniques, lord Durham proposait d'assimiler la nation canadienne à la population britannique en unissant les deux Canadas. Cette réforme devait à la fois permettre l'assimilation des Canadiens et les empêcher de s'opposer efficacement aux réformes salutaires dont la colonie avait grand besoin.

Si lord Durham espérait que l'adoption de ses recommandations entraînerait l'assimilation des Canadiens français à plus ou moins brève échéance, son rapport n'a finalement pas eu l'effet escompté. Il a plutôt donné à ces derniers un nouveau programme politique autour duquel se rassembler. Comprenant que c'était leur survie comme race, c'est-à-dire comme nation ethnique, qui était dans la mire des autorités britanniques, les Canadiens français serrèrent les rangs autour de leurs leaders. C'est dans ce contexte que le premier volume de *l'Histoire du Canada* de François-Xavier Garneau parut en 1845. Cet ouvrage se voulait la réponse de Garneau à

---

3. Lord Durham, *Report on the Affairs of British North America*, édition établie par sir Charles Lucas, vol. 2 : *The Report*, Oxford, Clarendon Press, 1912, p. 16.

4. *Ibid.*, p. 291.

l'affirmation de lord Durham selon laquelle les Canadiens français formaient « *a people with no history, and no literature*<sup>5</sup> ». Non seulement cette œuvre monumentale visait à prouver que ceux-ci avaient bel et bien une histoire, et même une histoire noble, mais elle entendait aussi participer à l'édification d'une mémoire nationale. La section traitant des Rébellions parut finalement en 1852. Quoique Garneau ait présenté la lutte des années 1830 comme une lutte nationale entre les Canadiens français et les Britanniques, son interprétation du conflit différait de celle développée par lord Durham. Pour Garneau, la nation canadienne-française, personnage central de son histoire, n'avait nourri aucun préjugé national à l'égard des Britanniques au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle ne s'était battue que pour contrer les politiques anti-canadiennes adoptées par les autorités métropolitaines et locales ainsi que pour obtenir davantage de liberté politique. Dans ce contexte, c'étaient les adversaires du Canada français qui s'étaient laissé guider par des préjugés nationaux. Garneau renversait ainsi l'analyse offerte par lord Durham en faisant des patriotes à la fois les défenseurs de la nation canadienne et les promoteurs des idées libérales dans la colonie. Il offrait une image assez positive des patriotes et de leur programme politique, même s'il en blâmait certains pour s'être montrés trop impatients et intransigeants dans les années 1830. Cela dit, Garneau considérait que la responsabilité de la violence liée aux soulèvements de 1837 et de 1838 n'incombait pas aux rebelles – qui du reste ne formaient qu'une petite minorité au sein de la nation canadienne –, mais aux Britanniques et à leurs politiques xénophobes<sup>6</sup>.

En interprétant les Rébellions comme une lutte entre deux nations ethniques, lord Durham et Garneau offraient aux Canadiens français la possibilité d'en faire un lieu de mémoire national rassembleur. Les choses n'allaient toutefois pas être aussi simples. Le problème ne résidait pas tant dans un désaccord fondamental à propos de la nature ethnique ou nationale du conflit. Cet aspect

---

5. *Ibid.*, p. 294.

6. François-Xavier Garneau, *Histoire du Canada depuis sa découverte jusqu'à nos jours*, vol. 4, Québec, John Lovell, 1852, p. 208-318.

faisait plus ou moins l'unanimité au XIX<sup>e</sup> siècle, même si tous ne réduisaient pas les Rébellions à une lutte de « races ». Le problème trouvait plutôt son origine dans l'appréciation du programme politique des patriotes. Les différences fondamentales entre le programme républicain, indépendantiste (du moins en 1837) et parfois anticlérical des patriotes et le discours nationaliste canadien-français de nature plus ethnique, en accord avec la souveraineté britannique, le système de cabinet (gouvernement responsable) et la collaboration entre le Trône et l'Autel, étaient trop évidentes dans la seconde moitié du siècle pour ne pas causer quelques difficultés. Ces différences ont d'ailleurs été mises en lumière de belle façon en 1848 lors de la rupture entre les réformistes de Louis-Hippolyte LaFontaine, qui acceptaient le cadre de l'Union et le nouveau système de gouvernement responsable concédé par le gouvernement métropolitain, et les partisans de Louis-Joseph Papineau, qui considéraient l'Union comme inacceptable et dénonçaient la nouvelle forme de gouvernement parce qu'elle ne correspondait pas aux demandes faites par les patriotes dans les années 1830.

Dans ce contexte politique opposant les nationalistes conservateurs (les bleus) et les héritiers intellectuels et politiques des patriotes (les rouges), ce sont ces derniers qui ont d'abord commémoré les Rébellions et présenté les patriotes comme des héros et des martyrs de la liberté et de la nation. Selon Jean-Paul Bernard, leur engouement pour les Rébellions aurait été éveillé par un discours de Charles Laberge prononcé à la fin de 1852 à l'Institut canadien de Montréal<sup>7</sup>. Il a ensuite perduré pendant tout le XIX<sup>e</sup> siècle. Cette période commémorative caractérisée par l'activisme des rouges est plus ou moins délimitée par l'érection de deux monuments à Montréal : le premier, le monument des Patriotes de 1837-1838, a été dévoilé en 1858 au cimetière Notre-Dame-des-Neiges ; le second, dédié à la mémoire de Jean-Olivier Chénier, le leader des patriotes de Saint-Eustache, a été inauguré en 1895 au carré Viger.

---

7. Voir Jean-Paul Bernard, « L'évolution de l'historiographie depuis les événements », dans Jean-Paul Bernard (dir.), *Les Rébellions de 1837-1838. Les patriotes du Bas-Canada dans la mémoire collective et chez les historiens*, Montréal, Boréal Express, 1983, p. 24.

Malgré les efforts déployés par les promoteurs de ces monuments, il faut reconnaître que leur portée a été assez limitée à l'époque de leur inauguration. Leurs origines partisans n'ont certainement pas contribué à en faire des lieux de mémoire rassembleurs. Le fait que l'Institut canadien de Montréal ait été l'instigateur du premier monument et que le docteur Marcil (un libéral notoire de Saint-Eustache), Honoré Mercier et Félix-Gabriel Marchand (deux libéraux provinciaux influents) l'aient été pour le second explique en partie pourquoi les souscriptions populaires visant à amasser les fonds pour ériger ces monuments ont été pour le moins décevantes. À l'inverse, l'érection du monument dédié à Paul Chomedey de Maisonneuve sur la place d'Armes en 1895, œuvre plus intimement liée au nationalisme canadien-français, a été un succès. Et non seulement les souscriptions pour les deux monuments en l'honneur des patriotes n'ont pas rapporté les sommes escomptées, mais leur inauguration respective a eu lieu de surcroît devant des foules éparses<sup>8</sup>.

Les rouges ne se sont pas contentés d'inscrire la mémoire des patriotes dans l'espace public par l'érection de monuments. Ils ont aussi promu leurs héros dans nombre d'ouvrages historiques et littéraires ainsi que dans *Soixante ans de liberté*, une brochure commémorative soulignant le soixantième anniversaire des Rébellions en 1897. Suivant les traces de Garneau, ces auteurs ont présenté les patriotes à la fois comme les défenseurs de la nation canadienne-française, dont la définition était essentiellement ethnique, et les promoteurs des idées dites « démocratiques » ou « libérales ». Leurs écrits se démarquaient toutefois de ceux de Garneau sur la question religieuse. Comprenant l'importance que la religion catholique avait acquise pour les Canadiens français dans la seconde moitié

---

8. Sur le monument des patriotes de 1858, voir Rosemary O'Flaherty, « "Carving the past in the stone": le monument des Patriotes », mémoire de maîtrise (histoire), Montréal, Université Concordia, 2004, p. 29-39; France St-Jean, « Images du patriote: objets commémoratifs, intentions variables », thèse de doctorat (histoire de l'art), Montréal, Université du Québec à Montréal, 2009, p. 154-164. Sur le monument Chénier, voir Marc Collin, « Autour de Chénier: les Rébellions et la conscience historique canadienne et québécoise », thèse de doctorat (histoire), Québec, Université Laval, 2006, p. 92-103; France St-Jean, « Images du patriote: objets commémoratifs, intentions variables », *op. cit.*, p. 164-179.

du siècle, plusieurs auteurs ont tâché de minimiser l'aspect anticlérical du discours patriote en mettant en valeur la foi catholique de certains rebelles. Ils cherchaient alors à présenter ceux-ci comme de vrais bons Canadiens français.

Deux auteurs ont grandement contribué à ces efforts de commémoration par l'écrit : Laurent-Olivier David et Louis Fréchette. David a été le principal *historien* à participer à cette tradition mémorielle qui tentait de réconcilier la tradition libérale et le nationalisme canadien-français catholique. Si David a pris part à presque tous les efforts de commémoration qui ont eu lieu à cette époque, il est mieux connu pour son ouvrage intitulé *Les patriotes de 1837-1838*, publié en 1884. Dans ce recueil de biographies, l'historien présentait les patriotes comme de fervents défenseurs des « droits religieux, politiques et nationaux<sup>9</sup> » des Canadiens français, prêts à tout sacrifier pour eux. Dans ce contexte, David soutenait que les patriotes « ont droit à notre reconnaissance, et que nous devons accepter l'offrande de leurs sacrifices et de leur sang pour l'honneur de notre nationalité et le triomphe de la liberté<sup>10</sup> ». Alors que David célébrait le dévouement des patriotes dans ses écrits historiques et biographiques, Fréchette faisait de même dans des pièces de théâtre comme *Félix Poutré* (1871) et *Papineau* (1880) ainsi que dans des œuvres poétiques marquantes, dont *La légende d'un peuple* (1887). Malgré ces efforts, la commémoration des patriotes et des Rébellions était néanmoins condamnée à demeurer plutôt marginale étant donné que leurs promoteurs formaient un groupe en marge du pouvoir politique, économique et social dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

Alors que les rouges tentaient d'édifier un mythe autour des patriotes, les Canadiens français plus conservateurs, nationalistes ou non, se montraient beaucoup plus sévères envers les agissements de ces rebelles. C'est ce qui explique en grande partie l'absence de commémorations officielles des patriotes et des Rébellions au Québec jusque dans les années 1920, de même que la réticence

---

9. Laurent-Olivier David, *Les patriotes de 1837-1838*, Montréal, Eusèbe Senécal et fils, 1884, p. 5.

10. *Ibid.*, p. 10.



des autorités provinciales à les commémorer sur la façade et dans l'enceinte de l'hôtel du Parlement de Québec. Certes, Napoléon Bourassa, consulté par le gouvernement à propos de l'ornementation de l'édifice en 1883, avait proposé de remplacer la statue de l'historien français Charlevoix sur la façade du Palais législatif par celle de Louis-Joseph Papineau, son beau-père. Sa proposition était toutefois demeurée lettre morte<sup>11</sup>. Honoré Mercier, premier ministre libéral du Québec, a aussi essayé de rappeler les Rébellions dans l'enceinte de l'hôtel du Parlement à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle en achetant la toile intitulée *Manifestation des Canadiens contre le gouvernement anglais, à Saint-Charles, en 1837* de Charles Alexander Smith en 1891. Il entendait l'exposer dans la salle du Conseil législatif. La chute de son gouvernement la même année et le retour au pouvoir des conservateurs de Charles-Eugène Boucher de Boucherville ont cependant mis fin à ce projet. La toile est ensuite passée aux mains de la Société Saint-Jean-Baptiste à la fin des années 1890, avant d'être acquise par le gouvernement du Québec en 1930. Celui-ci l'a finalement cédée au Musée de la Province (aujourd'hui le Musée national des beaux-arts du Québec) en 1937, où elle se trouve actuellement<sup>12</sup>. Ainsi, jusqu'à ce jour, seul un petit portrait de Louis-Joseph Papineau, intégré à la toile de Charles Huot intitulée *Je me souviens* (1920) qui décore le plafond de l'Assemblée nationale, rappelle les Rébellions à l'intérieur du Parlement de Québec.

Si les autorités conservatrices de la province ont préféré ignorer les patriotes et les Rébellions au XIX<sup>e</sup> siècle, certains auteurs plus conservateurs n'ont pu résister à l'envie de s'attaquer à leur mémoire de plein fouet. Michel Bibaud, par exemple, a vertement dénoncé les patriotes. Dans le deuxième volume de son *Histoire du Canada et des Canadiens sous la domination anglaise* (rédigé dans les années 1840 ou 1850, mais publié à titre posthume en 1878),

11. Nathalie Anne Roy, « L'histoire par l'image: commémoration picturale, pouvoir politique et stratégies visuelles au Québec (1880-1930) », mémoire de maîtrise (histoire), Québec, Université Laval, 2005, p. 57-58.

12. Mario Béland, « Un destin inachevé: *L'Assemblée des six comtés* de Charles Alexander Smith », *Cap-aux-Diamants*, n° 30, 1992, p. 30-33; France St-Jean, « L'iconographie rébellienne, la face cachée de l'historiographie des Rébellions de 1837-1838: quelques études de cas », *Mens*, vol. 10, n° 1, 2009, p. 118.

il faisait porter à ceux-ci l'entière responsabilité des Rébellions. De manière générale, Bibaud considérait que les autorités britanniques avaient été beaucoup trop conciliantes envers les patriotes dans les années 1830, alors que ces derniers s'étaient montrés déraisonnables dans leurs revendications. Parallèlement, Charles-Auguste-Maximilien Globensky a défendu la réputation de son père, le commandant des volontaires de Saint-Eustache en 1837, contre les accusations proférées à son endroit par Laurent-Olivier David dans le journal *L'Opinion publique*. Dans *La Rébellion de 1837 à Saint-Eustache* (1883), Globensky soutenait que les patriotes ne formaient qu'une minorité à Saint-Eustache et que leurs chefs avaient agi comme des incapables et des lâches avant 1837, pour devenir des fuyards pendant la bataille<sup>13</sup>. Dans l'ensemble toutefois, ces ouvrages polémiques, liés implicitement ou explicitement à la tradition bureaucrate francophone, n'ont guère eu d'influence au moment de leur publication.

Les choses ont néanmoins commencé à changer au tournant du xx<sup>e</sup> siècle. Pendant les deux premières décennies, les libéraux se firent plus discrets par rapport aux Rébellions. Leur prise de pouvoir à Ottawa en 1896 et à Québec l'année suivante a probablement contribué à modérer leur admiration pour les rebelles de 1837-1838 au début du xx<sup>e</sup> siècle. C'est à ce moment que les nationalistes conservateurs plus « loyalistes » ont commencé à nuancer leur point de vue sur le mythe des patriotes développé par les rouges au cours des cinquante années précédentes. À l'instar de Théophile-Pierre Bédard, un auteur mineur des années 1860, les conservateurs du début du xx<sup>e</sup> siècle, comme Alfred Duclos de Celles et Thomas Chapais, ont reconnu que les Canadiens français avaient été les victimes d'injustices criantes au Bas-Canada et prenaient clairement la défense de leurs compatriotes contre les autorités britanniques locales ou métropolitaines. La perspective de ces hommes était

---

13. Théophile-Pierre Bédard, *Histoire de cinquante ans (1791-1841). Annales parlementaires et politiques du Bas-Canada depuis la Constitution jusqu'à l'Union*, Québec, Presses à vapeur de Léger Brousseau, 1869; Michel Bibaud, *Le Canada et les Canadiens sous la domination anglaise*, Montréal, Compagnie d'impression et de publication Lovell, 1878; Charles-Auguste-Maximilien Globensky, *La Rébellion de 1837 à Saint-Eustache*, op. cit.

donc résolument nationaliste. Néanmoins, si ces auteurs ne remettaient pas en cause la légitimité des griefs des patriotes, ils contestaient le contenu de leurs revendications, jugées trop radicales et incompatibles avec l'évolution du parlementarisme britannique. Ils dénonçaient leur rejet de la souveraineté britannique, du système de cabinet (au profit de l'électivité du Conseil législatif), de l'Union et de la Confédération ainsi que celui de la collaboration entre l'État et l'Église catholique. Ils désapprouvaient aussi clairement leur recours aux armes en 1837-1838. Bref, ces nationalistes conservateurs ne contestaient pas le bien-fondé des plaintes des patriotes, mais rejetaient ouvertement leur programme et leurs tactiques politiques qui, selon eux, avaient mené directement aux Rébellions<sup>14</sup>.

L'interprétation de ces nationalistes conservateurs, souvent exprimée par des gens ayant une certaine autorité professionnelle (Chapais était historien; Duclos de Celles, bibliothécaire parlementaire), s'est donc imposée au début du xx<sup>e</sup> siècle comme l'interprétation plus ou moins officielle des événements. Dans ce contexte, les patriotes et les Rébellions ne pouvaient devenir un lieu de mémoire rassembleur dans la province de Québec.

À partir des années 1920, l'interprétation conservatrice a été remise en cause aussi bien par la gauche (c'est-à-dire les libéraux plus progressistes) que par la droite (les nationalistes de l'entre-deux-guerres). L'interprétation conservatrice a d'abord été contestée par Éva Circé-Côté, une libérale radicale de Montréal, dans une biographie de Louis-Joseph Papineau publiée en 1925. S'attaquant de front à l'interprétation de Chapais, elle y défendait Papineau et les patriotes avec verve et enthousiasme. Elle les présentait comme de véritables héros<sup>15</sup>. Son interprétation, à la fois nationale et libérale, l'inscrivait dans la tradition rouge de la seconde moitié du xix<sup>e</sup> siècle. Elle était toutefois trop radicale pour avoir un retentissement significatif sur la mémoire collective entourant les patriotes dans les années 1920, d'autant que même les libéraux

---

14. Alfred Duclos de Celles, *Papineau, 1786-1871*, Montréal, Librairie Beauchemin, 1905; Thomas Chapais, *Cours d'histoire du Canada*, vol. 4: 1833-1841, Québec, Librairie Garneau, 1923 [1919].

15. Ève (Éva) Circé-Côté, *Papineau. Son influence sur la pensée canadienne. Essai de psychologie historique*, Montréal, R. A. Régault et C<sup>ie</sup>, imprimeurs, 1924.

s'étaient progressivement dissociés politiquement du radicalisme des patriotes ou plus globalement du « libéralisme européen », pour reprendre l'expression de Wilfrid Laurier, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup>. Dans ce contexte, la participation libérale à la réhabilitation des patriotes n'a pas été essentiellement l'œuvre de Circé-Côté.

C'est plutôt à Georges-A. Simard, un partisan libéral et président de la Commission des liqueurs de la province, que revient le mérite d'avoir amorcé en 1923 la réhabilitation des patriotes dans la mémoire collective canadienne-française. Ce dernier a d'abord fait apposer une plaque commémorative dans le vestibule de l'ancienne prison du Pied-du-Courant, à l'endroit même où les patriotes avaient été incarcérés en 1838-1839 et là où douze d'entre eux avaient été pendus de décembre 1838 à février 1839. Une fois cette plaque installée, Simard a proposé de créer une place des Patriotes devant l'ancienne prison pour commémorer leurs actions. Le conseil municipal de la Ville de Montréal a rapidement donné suite à cette requête en adoptant une résolution à cet effet le 28 février 1923. Désirant enfin embellir l'ensemble grâce à l'érection d'un monument, Simard s'est efforcé d'obtenir l'appui et l'aide aussi bien des libéraux de l'Institut canadien de Montréal que des nationalistes de la Société Saint-Jean-Baptiste. Simard avait alors compris que, pour se révéler une réussite, la commémoration des patriotes ne pouvait se faire sur une base essentiellement partisane; libéraux et nationalistes devaient agir de concert. C'est donc sous le patronage officiel de Simard que Laurent-Olivier David, Victor Morin, Léon Trépanier, Arthur Saint-Pierre, Émile Vaillancourt, Jean-Baptiste Lagacé et Alfred Laliberté ont été appelés à participer au projet, et que, pour la première fois depuis 1837, des Canadiens français de toute allégeance ont participé à la commémoration des patriotes et des Rébellions. Cette collaboration a porté ses fruits, puisque le monument sur la place des Patriotes a été inauguré lors de la fête nationale du 24 juin 1926 devant une foule estimée à 20 000 personnes.

---

16. Wilfrid Laurier, *Discours sur le libéralisme politique prononcé par M. W. Laurier, député fédéral, le 26 juin 1877, à la salle de musique sous les auspices du Club canadien*, Québec, Imprimerie de L'Événement, 1877.

La collaboration entre les libéraux et les nationalistes a été inscrite dans la pierre de deux façons. D'abord, le monument, qui repose sur un pied de granit, fut couronné par une sculpture intitulée *La liberté aux ailes brisées*, œuvre du sculpteur Laliberté. La citation se trouvant sur son socle affirmait : « Vaincus dans la lutte, ils ont triomphé dans l'histoire. » Cette citation reprenait une idée développée par les libéraux à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et qui allait être reprise à son tour par les conservateurs dans les années 1920 et 1930, à savoir que la lutte des patriotes avait été couronnée de succès dans les années 1840 avec l'octroi du gouvernement responsable. À défaut d'être vraie, cette interprétation avait pour avantage de rendre les patriotes respectables pour tout le monde, y compris les nationalistes plus conservateurs. Ensuite, le piédestal était orné de trois médaillons représentant Louis-Joseph Papineau, le chef de « la lutte parlementaire » des années 1820 et 1830, Wolfred Nelson, le leader de « la lutte armée » de 1837, et Chevalier de Lorimier, l'un des patriotes pendus en février 1839. La présence de Papineau et de Nelson sur un même monument n'avait rien de fortuite. Elle représentait la réconciliation entre les nationalistes et les libéraux canadiens-français sur la question des Rébellions. Il faut se rappeler qu'en mai 1848, Nelson avait accusé Papineau de lâcheté pour avoir fui la colonie juste avant la bataille de Saint-Denis en novembre 1837. Papineau s'était alors défendu, appuyé par son neveu Dessaulles, en affirmant qu'il avait quitté la vallée du Richelieu à la demande de Nelson lui-même. La querelle, causée par la rupture entre Papineau et LaFontaine (appuyé par Nelson) sur la question du gouvernement responsable et de l'Union au printemps 1848, n'allait jamais être réglée au XIX<sup>e</sup> siècle. De fait, les bleus, puis les nationalistes, ont maintenu leurs accusations jusque dans les années 1920 afin de miner la crédibilité de leurs adversaires politiques. En inscrivant côte à côte les noms de Papineau et de Nelson sur le monument du Pied-du-Courant, les deux camps enterraient symboliquement la hache de guerre<sup>17</sup>.

---

17. Pour plus d'informations sur l'histoire du monument, voir Yves Lacasse, « Le monument aux Patriotes d'Alfred Laliberté », *Journal of Canadian Art History/Annales d'histoire de l'art canadien*, vol. 18, n° 1, 1997, p. 28-67; Gérard Turcotte,

Tandis que certains nationalistes participaient à l'érection du monument sur la place des Patriotes, d'autres, comme Lionel Groulx, Robert Rumilly et Gérard Filteau, s'efforçaient de réviser la place consacrée aux patriotes dans les livres d'histoire du Québec. Leur objectif était de transformer les patriotes en de véritables nationalistes canadiens-français conservateurs. Ironiquement, l'analyse offerte par ces nationalistes reprenait l'un des principaux arguments de lord Durham tout en lui donnant une signification positive. Si ces auteurs reconnaissaient effectivement que les patriotes s'étaient bel et bien servis d'un discours libéral à des fins conservatrices, ils les en félicitaient plutôt que de les critiquer et les condamner. Comme presque l'ensemble des auteurs précédents, Groulx, Rumilly et Filteau ont analysé les crises politiques, sociales et économiques ayant touché le Bas-Canada selon une perspective nationaliste opposant les Canadiens français aux Britanniques. Souhaitant présenter les patriotes sous un jour essentiellement positif, ces nationalistes contestaient toutefois point par point l'interprétation de Chapais. Ils soutenaient que les patriotes n'avaient pas souhaité l'indépendance du Bas-Canada, qu'ils avaient toujours été favorables au gouvernement responsable, qu'ils n'avaient pas été anticléricaux et que, par le fait même, les autorités ecclésiastiques n'avaient pas vraiment pris position contre eux en 1837. Quant à l'insurrection comme telle, ces auteurs en faisaient porter l'entière responsabilité aux autorités britanniques, soutenant que les patriotes n'avaient jamais prévu de se soulever et que leur recours aux armes s'était limité à résister à l'arrestation de leurs chefs en novembre 1837. Enfin, à l'instar des libéraux, ces nationalistes soutenaient que les patriotes avaient finalement remporté la victoire en 1842 lors de la création du premier ministère de LaFontaine<sup>18</sup>. Bien

---

« Réhabilitation des patriotes, 1837-1838 », *L'Action nationale*, vol. 77, n° 4, 1987, p. 339-340.

18. Lionel Groulx, « Soulèvement de 1837-1838 : les responsabilités de l'Angleterre », *Revue canadienne*, vol. 19, 1917, p. 321-335; Lionel Groulx, « Louis-Joseph Papineau : l'homme politique », *L'Action française*, vol. 6, n° 4, 1921, p. 589-608 (réédité dans *Notre maître, le passé*, 1<sup>re</sup> série, 2<sup>e</sup> édition, Montréal, Librairie Granger frères, 1937, p. 189-211); Lionel Groulx, « Les patriotes de 1837 et les châtiments de l'Église », *L'Action française*, vol. 15, n<sup>os</sup> 4-6, 1926 (réédité dans *Notre maître, le passé*, 2<sup>e</sup> série, Montréal, Librairie Granger frères, 1936, p. 89-131); Lionel Groulx, « Une

que reposant sur une appréciation inexacte des faits, cette interprétation a permis à la frange conservatrice des nationalistes de faire la paix avec les patriotes et de les intégrer d'une manière positive dans leur récit de l'aventure nationale canadienne-française.

C'est donc ainsi que, dans les années 1940 et 1950, la mémoire des Rébellions a été promue pour la première fois par des personnes n'étant pas nécessairement marginales politiquement. Ironiquement, le sort a voulu que les Rébellions soient en voie de devenir un lieu de mémoire potentiellement rassembleur au moment même où l'identité canadienne-française commençait à être contestée. L'éclatement du Canada français dans les années 1960 a finalement empêché la transformation de l'interprétation conservatrice des Rébellions en un lieu de mémoire consensuel, sans toutefois condamner les patriotes à l'oubli.

Alors que l'identité canadienne-française disparaissait, une nouvelle identité nationale s'implantait au Québec. Elle s'articulait autour de deux grands axes : la langue française et le territoire du Québec. Poussant la logique de cette nouvelle identité à sa conclusion ultime, une certaine frange du mouvement nationaliste en est venue à promouvoir l'indépendance du Québec. Cette transformation identitaire était certainement propice à la promotion de la mémoire des patriotes. Il aurait été aisé d'en faire les ancêtres des nationalistes québécois, voire de transformer leurs rébellions en mythe fondateur de cette nouvelle identité nationale québécoise. Le développement de ce lieu de mémoire rassembleur ne s'est cependant pas concrétisé. Cette fois-ci, ce ne sont pas les idéaux des patriotes qui ont posé problème, mais plutôt leur prise d'armes qui soulevait implicitement la question de la légitimité du recours à la violence pour obtenir l'indépendance du Québec.

---

heure avec l'abbé Groulx à propos de '37», *L'Action nationale*, 1936 (réédité dans *Notre maître, le passé*, 2<sup>e</sup> série, *op. cit.*, p. 69-88); Lionel Groulx, « Les idées religieuses de Louis-Joseph Papineau », dans *Notre maître, le passé*, 2<sup>e</sup> série, *op. cit.*, p. 167-211; Lionel Groulx, *Histoire du Canada français depuis la découverte*, vol. 3, Montréal, L'Action nationale, 1952; Robert Rumilly, *Papineau*, Paris, Flammarion, 1934; Gérard Filteau, *Histoire des patriotes. L'explosion du nationalisme*, 3 vol., Montréal, Éditions de l'Action canadienne-française, 1938-1942.

Pour tout dire, les Rébellions ne sont pas devenues un lieu de mémoire suscitant une adhésion unanime au Québec lors de la Révolution tranquille parce qu'elles ont été trop rapidement récupérées par la frange la plus radicale et la plus violente du mouvement indépendantiste québécois. Dès 1965, la revue *Liberté* publiait un numéro spécial concernant les Rébellions dans lequel Hubert Aquin et Paul Chamberland établissaient implicitement ou explicitement un lien entre la lutte révolutionnaire des patriotes et celle du Front de libération du Québec (FLQ)<sup>19</sup>. Puis ce fut au tour du FLQ lui-même de s'appropriier les Rébellions de 1837-1838. Le mouvement a ainsi fait plusieurs références aux patriotes dans son journal *La Cognition* et dans ses manifestes, dont le plus célèbre demeure celui qui a été lu sur les ondes de Radio-Canada par Gaétan Montreuil le 8 octobre 1970 et dans lequel les felquistes affirmaient qu'« [i]l nous faut lutter, non plus un à un, mais en s'unissant, jusqu'à la victoire, avec tous les moyens que l'on possède comme l'ont fait les patriotes de 1837-1838 ». À cela, il faut ajouter que deux des cellules felquistes ayant participé à la crise d'Octobre étaient connues sous des noms rappelant la lutte de deux patriotes : la « cellule Chénier » et la « cellule Viger ». Sur le plan visuel, le FLQ s'est aussi habilement approprié le dessin d'Henri Julien intitulé *Un vieux de '37*, réalisé à l'origine pour illustrer le poème de Louis Fréchette intitulé « Le vieux patriote » publié dans *La légende d'un peuple*. Si tous les felquistes n'approuvaient pas ce rapprochement entre leur mouvement et les patriotes (pensons à Pierre Vallières par exemple), il n'en reste pas moins que les Rébellions ont été associées rapidement à la violence révolutionnaire de l'extrême gauche québécoise. Cette association devait d'ailleurs perdurer longtemps. Elle a par exemple été reprise dans la trilogie *Les Fils de la Liberté* de Louis Caron, publiée entre 1981 et 1989. Le premier volume de la trilogie, intitulé *Le canard de bois*, raconte l'histoire de Hyacinthe Bellerose, un patriote fictif exilé en Australie en 1839, alors que le troisième volume, intitulé *Le coup de poing*, raconte celle de l'un des

---

19. Voir Hubert Aquin, « L'art de la défaite. Considérations stylistiques », et Paul Chamberland, « 1837-1963 », *Liberté*, vol. 7, nos 1-2, 1965, p. 33-41 et p. 50-63.



descendants de Hyacinthe, un dénommé Jean-Michel Bellerose, membre actif d'une cellule fictive du FLQ en 1970.

Cette association entre la lutte des patriotes et la violence du FLQ a mis les leaders indépendantistes plus modérés rassemblés au sein du Parti québécois dans une position difficile au cours des années 1970 et 1980. Ceux-ci ne pouvaient associer leur projet trop ouvertement aux patriotes sans légitimer implicitement l'utilisation de la violence comme moyen d'atteindre un objectif politique. Les indépendantistes qui refusaient de considérer la guerre de libération nationale comme un moyen d'obtenir l'indépendance ont donc maintenu leur distance par rapport aux patriotes de 1837. C'est ainsi que le Parti québécois n'a jamais vraiment tenté de promouvoir la mémoire des Rébellions alors qu'il était au pouvoir. Tout au plus le gouvernement péquiste a-t-il nommé la route longeant la rivière Richelieu « le chemin des Patriotes » en 1977 et créé une Journée des patriotes en 1983, sans toutefois en faire un congé férié, ce qui a condamné cette journée à la marginalité<sup>20</sup>.

La situation a toutefois commencé à prendre une autre tournure aux environs des années 1990. D'abord, le temps ayant fait son œuvre, l'association entre les patriotes et le FLQ a progressivement disparu. L'échec de l'accord du lac Meech en 1990 a ensuite permis la réanimation du mouvement indépendantiste, moribond depuis le référendum de 1980. C'est dans ce contexte que les indépendantistes ont véritablement commencé à utiliser la mémoire des patriotes pour donner à leur mouvement une base historique et lui insuffler une nouvelle énergie. Ce nouvel engouement pour les patriotes et les Rébellions s'est manifesté par une recrudescence de publication de tous genres concernant les patriotes : recueils de discours, recueils de correspondance, études diverses et romans historiques. Deux films ont aussi contribué à la construction d'une nouvelle mémoire collective des patriotes : *Quand je serai parti... vous vivrez encore* (1999) de Michel Brault et *15 février 1839* (2001)

---

20. Sur la mémoire des patriotes après la Révolution tranquille, voir Christian Labrèche, « De l'utilisation politique de la mémoire des patriotes de 1837-1838 au Québec depuis la Révolution tranquille », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 10, n° 2, 2002, p. 150-162.

de Pierre Falardeau. Dès lors, les indépendantistes ont enfin pu célébrer la nature *nationale* du mouvement patriote et promouvoir leur vision démocratique de la société québécoise, désormais associée au républicanisme. L'idée de violence ne semblait alors plus représenter un obstacle à l'édification de ce lieu de mémoire.

Cette évolution a culminé en novembre et décembre 2002 lorsque le gouvernement de Bernard Landry a proclamé par décret que le lundi précédant le 25 mai serait désormais connu sous le nom de « Journée nationale des patriotes », en remplacement de la fête de Dollard (qui elle-même avait remplacé la fête de la Reine). Quelques jours plus tard, la statue de Louis-Joseph Papineau était dévoilée sur le parterre de l'Assemblée nationale, confirmant la volonté des indépendantistes québécois de transformer les Rébellions en symbole rassembleur pour les Québécois et de présenter les patriotes comme les ancêtres du nationalisme québécois.

Cette tentative de reconstruction mémorielle n'a toutefois pas donné les résultats escomptés. D'une part, il faut bien reconnaître que, malgré les intentions du gouvernement Landry, les célébrations entourant la Journée des patriotes sont demeurées jusqu'à ce jour une affaire de famille pour les indépendantistes. D'autre part, le débat concernant la réforme du programme d'histoire nationale au secondaire en 2006-2007 a confirmé que la place des patriotes dans la mémoire collective québécoise était loin de faire consensus. Le débat sur cette question a débuté à la fin avril 2006 avec la parution d'un article d'Antoine Robitaille dans *Le Devoir* annonçant les grandes lignes du nouveau programme d'histoire du Québec, alors en préparation au ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport. S'ensuivit la rédaction d'une pétition dénonçant le projet début mai, ainsi que la publication de nombre d'articles dans *Le Devoir*, de quelques articles dans des revues savantes et d'un numéro spécial du *Bulletin d'histoire politique*<sup>21</sup>. Bien que ce débat ait porté sur

---

21. Outre les nombreux articles publiés dans *Le Devoir* à partir d'avril 2006, voir Michèle Dagenais et Christian Laville, « Le naufrage du projet de programme d'histoire "nationale". Retour sur une occasion manquée accompagné de considérations sur l'éducation historique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 60, n° 4, 2007, p. 517-550; Robert Comeau et Josiane Lavallée, « Réplique à l'article de Michèle Dagenais et Christian Laville », *Revue d'histoire de l'Amérique française*,

le sens global à donner à l'histoire du Québec plutôt que sur la nature des Rébellions comme telle, les quelques références aux Rébellions ont bien fait ressortir les difficultés que soulève encore aujourd'hui l'interprétation de cet épisode de notre histoire. La première mouture du programme présentait ainsi les Rébellions dans le contexte de « l'accession à la démocratie dans la colonie britannique » et sous l'angle de « l'influence des idées libérales sur la vie politique ». Cette interprétation a évidemment soulevé l'ire des indépendantistes québécois qui y ont vu une conspiration fédéraliste, les rédacteurs du programme ne présentant pas les Rébellions comme une lutte pour l'indépendance de la nation, comme un « mouvement de libération nationale » pour reprendre une expression de Michel Seymour<sup>22</sup>. Dans l'ensemble, ce débat a opposé ceux qui voulaient faire des patriotes des démocrates libéraux à ceux qui préféraient les voir comme des nationalistes. Ce débat a ainsi mis en lumière au moins deux choses par rapport à la mémoire entourant les patriotes au Québec. Il a d'abord souligné l'absence de consensus dans la société québécoise quant à la nature de la contribution des patriotes dans l'histoire du Québec. Il a démontré que, malgré les efforts du gouvernement du Parti québécois en 2002, les Rébellions ne sont toujours pas devenues un lieu de mémoire rassembleur au Québec. Bien au contraire. Il a aussi mis en évidence le fait que les termes du débat n'ont pas beaucoup changé depuis la publication du rapport de lord Durham : le débat demeure en effet structuré autour des questions de nation, de démocratie et de violence, encore que les définitions données à ces termes soient éminemment contestables.

L'ironie du sort a voulu que le mouvement indépendantiste s'approprie officiellement et sans détour les Rébellions et tente d'en faire un lieu de mémoire pour l'ensemble de la société québécoise

---

vol. 61, n° 2, 2007, p. 253-259; ainsi que le dossier thématique intitulé « Débat sur le programme d'enseignement de l'histoire au Québec » publié dans le *Bulletin d'histoire politique*, vol. 15, n° 2, 2007, p. 7-108.

22. Michel Seymour, « L'impossible neutralité face à l'histoire. Remarques sur les documents de travail du MEQ "Histoire et éducation à la citoyenneté" (Secondaire III et secondaire IV) », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 15, n° 2, 2007, p. 26.

au moment même où leur option politique était en perte de vitesse. Cette synchronisation a condamné encore une fois les patriotes à demeurer un objet de mémoire fortement controversé et diviseur. La reconfiguration des forces politiques au Québec au cours des dernières années, incluant le déclin constant aussi bien du Parti québécois que de son option souverainiste, laisse donc entrevoir une renégociation de la place des patriotes dans la mémoire collective des Québécois. Ainsi, malgré l'importance des Rébellions dans l'histoire du Québec, celles-ci demeurent un événement contesté, un objet de discorde constitutif de la mémoire publique. Il est à parier qu'elles le seront encore longtemps.

## CHAPITRE 8

### Les rouges

*Yvan Lamonde et Jonathan Livernois*

Cette appellation nullement contrôlée a plusieurs ancrages dans la mémoire collective québécoise. Quelques exemples en vrac : les carrés rouges du printemps 2012, les querelles épiques entre le « rouge » Joseph-Arthur Lavoie et le « bleu » Siméon Desrosiers dans le téléroman *Le temps d'une paix* (1980-1986) de Pierre Gauvreau, le souvenir d'Arthur Buies dans *Les belles histoires des pays d'en haut* (1956-1970) de Claude-Henri Grignon, les saboteurs qui font « sauter » un pont aux Trois-Rivières en 1951, ainsi que l'expression « le ciel est bleu et l'enfer rouge » que l'on associe à tort à Maurice Duplessis. La mémoire collective ne semble guère remonter en amont : la référence aux « rouges » telle une nébuleuse de « libéraux doctrinaires et anticléricaux<sup>1</sup> » du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle bas-canadien, souvent considérés comme les héritiers du Parti patriote de Papineau et groupés autour de l'Institut canadien de Montréal, commence à peine à pénétrer le discours social contemporain.

Nous porterons ici une attention particulière aux premiers moments de cet objet culturel oublié. Qu'est-ce que la mémoire collective conserve, finalement, de cette période faste qui va de 1848 à 1875 ? Les détours de la mémoire sont étonnants et réservent parfois des surprises, comme celle du printemps 2012.

---

1. Jean-Paul Bernard, *Les rouges. Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*, préface de Fernand Dumont, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1971, p. 1.

### 1848-1869 : ce que la mémoire collective aurait pu retenir

Après l'échec des Rébellions de 1837 et 1838, le Bas-Canada est dans les cordes. L'Acte d'Union du 23 juillet 1840 a de graves conséquences : refus de la représentation proportionnelle au profit d'une représentation égale des deux colonies (42 députés au Haut- et au Bas-Canada) ; bannissement du français dans les débats parlementaires ; mise en commun des dettes (elle est énorme au Haut-Canada et minime au Bas-Canada) ; maintien de la liste civile de pensions et de patronage. Malgré la gronde initiale, plusieurs, comme Louis-Hippolyte LaFontaine, finissent par accepter le nouveau régime et tentent de sauver les meubles qui peuvent encore l'être. L'obtention progressive d'un gouvernement responsable, pendant la décennie 1840, est une victoire réelle que l'on finira par associer aux demandes des patriotes de 1837 et de 1838. Conséquence à court et à moyen termes : ce que la violence des Rébellions n'a pu donner a été obtenu par la conciliation entre les Haut-Canadiens de Robert Baldwin et les Bas-Canadiens de Louis-Hippolyte LaFontaine. Conséquence à long terme : on a dénaturé pour longtemps les convictions républicaines des patriotes et de Louis-Joseph Papineau. On a écrasé les rouges sous les réformistes.

La jeunesse libérale de 1840, désorientée par la défaite – l'historien Éric Bédard compare la situation à celle du Québec d'après le référendum de 1995 –, s'unit et crée différents lieux de sociabilité, comme si elle pouvait ainsi mieux résister aux tentatives de division des autorités coloniales. Il faut d'abord évoquer le journal *L'Avenir*, fondé en 1847 et qui sera le fer de lance du libéralisme radical. Il faut également rappeler la fondation de l'Institut canadien de Montréal, en 1844. Sans orientation idéologique radicale au départ, l'Institut propose des conférences publiques, des « essais » (conférences pour les membres) et des débats. Sa bibliothèque, quatre ans après sa fondation, offre à ses usagers 1 300 volumes et une vingtaine de journaux locaux et étrangers. Sa radicalisation ne tardera pas.

L'année 1848 retentit à travers l'Europe : le printemps des peuples transforme le continent. Les événements de février en France, notamment, ramènent inexorablement le principe des nationalités

sur le sol laurentien. Les jeunes gens de *L'Avenir* veulent réanimer l'esprit patriote. Leur libéralisme, conjugué à la recherche ardente d'une nationalité, entend faire rétablir la représentation proportionnelle dans le régime inique de l'Union, comme l'exigera Papineau, de retour d'exil depuis 1845 et présent à la Chambre d'assemblée depuis le début de l'année 1848. La question italienne se profile aussi. Le rougisme n'est-il pas, d'abord, une référence aux chemises rouges des troupes de Garibaldi? En novembre 1848, Pie IX, devant les libéraux italiens qui cherchent à faire l'unité du pays en annexant les États pontificaux, doit fuir tandis que l'on établit à Rome une république éphémère qui survivra jusqu'à l'été 1849. L'Église bas-canadienne est très inquiète. L'étoile montante des rouges et neveu de Papineau, Louis-Antoine Dessaulles (1818-1895), en profite quant à lui pour réaffirmer la distinction entre le temporel et le spirituel et le droit des peuples à l'autodétermination. Il ne se fera pas d'amis du côté de l'évêché.

Dessaulles est probablement *le* rouge parmi les rouges : seigneur et maire de Saint-Hyacinthe, candidat malheureux aux élections de 1844 et de 1854, annexionniste, rédacteur du *Pays*, élu au Conseil législatif en 1856, greffier adjoint au district judiciaire de Montréal, entrepreneur endetté (il finira même par s'exiler en Belgique et en France) et président de l'Institut canadien de Montréal de 1862 à 1863 puis de 1865 à 1867. Ses conférences à l'Institut sont marquantes : elles portent sur l'annexionnisme, la guerre de Sécession, Galilée, Alphonse de Lamartine, le progrès, l'Institut canadien de Montréal, la tolérance, Joseph Guibord et l'Index. Anticlérical véhément, il se battra longtemps pour qu'une cloison étanche sépare le temporel et le spirituel.

À la fin de la décennie 1840, Dessaulles, comme plusieurs autres rouges, défend l'annexionnisme. C'est la seule façon, semble-t-il, de garantir la représentation proportionnelle et la défense des principes démocratiques auxquels les libéraux sont attachés. Entre une éventuelle « louisianisation » du pays et une survie pénible dans un régime colonial, certains, comme Louis-Joseph Papineau lui-même, choisissent le moindre mal. Les manifestes annexionnistes d'octobre et de décembre 1849 seront surtout signés, chez les francophones, par des membres de l'Institut et des gens de *L'Avenir*. Même

si le mouvement ne dure pas longtemps, Louis-Joseph Papineau persistera dans cette voie, allant même jusqu'à envisager – dans sa correspondance privée – une sorte de fédération colombienne<sup>2</sup>. Mais disons, pour faire vite, que le feu ne prendra pas. L'enjeu était pourtant de taille, car la représentation non proportionnelle des députés haut-canadiens et bas-canadiens décrétée par le régime de l'Union ajoutée aux foudres épiscopales de 1848 mettait fin à tout projet d'émancipation du Bas-Canada présenté et débattu à l'Assemblée législative. L'émancipation était dans le rouge.

En 1851, les rouges participent aux élections générales et connaissent un certain succès dans la région montréalaise (comme en 1854<sup>3</sup>) et dans les régions autrefois « patriotes ». En revanche, la région de Trois-Rivières et celle de Québec ne se révèlent pas des bastions rouges, c'est le moins que l'on puisse dire. Notons également que l'un des candidats « rouges », Louis-Joseph Papineau, est défait pour la première fois en quarante-trois ans de vie publique. Réélu à Deux-Montagnes l'année suivante, il quittera définitivement la politique en 1854.

Si *L'Avenir* disparaît à la fin de l'année 1852, *Le Pays*, plus modéré, lui succède. Son propriétaire probable, Antoine-Aimé Dorion, élu député à Montréal en 1854, va s'imposer comme chef des rouges. L'année suivante, un dénommé Gaspard LeMage (pseudonyme attribué à Joseph-Charles Taché, député bleu de Rimouski, et à Pierre-Joseph-Olivier Chauveau, futur premier ministre du Québec) fait paraître *La Pléiade rouge* qui, avec une ironie mordante, se moque des députés rouges qui viennent d'être élus : « Treize adeptes élus dans le district de Montréal devaient former cette brillante constellation. Quel n'a pas été mon désappointement en n'y trouvant qu'une seule étoile de première grandeur et pas moins de six ou sept qui ne sont pas visibles à l'œil nu dans la sphère des intelligences<sup>4</sup>? » Évidemment, dans un tel contexte, considérer que

2. Voir Yvan Lamonde et Jonathan Livernois, *Papineau. Erreur sur la personne*, Montréal, Boréal, 2012.

3. Voir l'analyse complète des résultats de 1851 à 1867 dans Jean-Paul Bernard, *Les rouges. Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*, op. cit.

4. Gaspard LeMage, *La Pléiade rouge*, Montréal, Imprimerie de La Minerve, 1855, p. 1.



le député rouge de l'Assomption, Joseph Papin, est à la Chambre d'assemblée le « Danton de la Montagne<sup>5</sup> » n'a rien d'une valorisation des principes démocratiques de la Révolution française. Ce ne sera pas la dernière fois que la France révolutionnaire servira de repoussoir au Québec.

L'Institut canadien de Montréal, quant à lui, connaît des divisions internes : en 1858, à la suite de condamnations de M<sup>sr</sup> Bourget, près de 20 % des membres démissionnent et fondent l'Institut canadien-français. C'est le premier acte du libéralisme modéré du membre démissionnaire Hector Fabre, lequel passera du « rouge pâle au bleu tendre<sup>6</sup> ». L'Institut survivra tout de même aux attaques, n'adoucissant guère ses manières radicales. Dessaulles, membre depuis 1855, en assure la présidence de 1862 à 1863 et de 1865 à 1867. Pour célébrer le dix-huitième anniversaire de l'Institut, Dessaulles tient ces propos le 23 décembre 1862 :

Il vient un temps, d'ailleurs, où l'homme ne peut être sûr de discerner le vrai par lui-même que s'il examine le faux, l'erroné ! S'il doit rester éternellement en tutelle, qu'on le dise ! [...] Le but fondamental d'une institution comme la nôtre est de s'éclairer mutuellement par l'examen et la discussion, afin de mettre en commun, en quelque sorte, le fonds général des connaissances acquises<sup>7</sup>.

C'est l'esprit des Lumières que cherche à proposer ici Dessaulles. Le président de l'Institut canadien de Montréal le dit sans ambages : « [I]l y a une section importante de la population de cette ville qui tient à faire triompher l'esprit de tolérance, la liberté de penser, d'étudier, de discuter et de s'instruire ; et qui veut conserver un asile à l'inviolabilité de la raison humaine<sup>8</sup>. »

Politiquement, l'instabilité règne au Canada-Uni, et les ministères se succèdent rapidement. En 1863-1864, le ministère Antoine-

5. *Ibid.*, p. 4.

6. Voir sa citation de *La Minerve* dans Yvan Lamonde, « Un parcours intellectuel et politique fait de "combinaisons" et de repositionnements », dans Ivan Carel et Samy Mesli (dir.), *Hector Fabre*, Montréal, VLB éditeur, 2011, p. 59.

7. Louis-Antoine Dessaulles, « Discours sur l'Institut canadien », dans *Écrits*, édition critique établie par Yvan Lamonde, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1994, p. 204-205.

8. *Ibid.*, p. 235.

Aimé Dorion-John Sandfield Macdonald est formé. Un rouge au pouvoir? En réaction, une série de textes écrits par «un observateur» paraît dans le *Journal de Québec*. Ces textes sont regroupés en 1864 sous le titre *Le rougisme en Canada. Ses idées religieuses, ses principes sociaux et ses tendances anti-canadiennes*. Jean-Paul Bernard rappelle les circonstances de la publication : «*Le rougisme en Canada* parut au moment où Antoine-Aimé Dorion essayait de faire l'unité des libéraux, avancés et modérés, au moment où l'on apprenait que [Louis-Victor] Sicotte allait faire la guerre au gouvernement Macdonald-Dorion, et au moment de l'élection partielle dans Bagot. Le texte arrivait à point, pour les adversaires des libéraux<sup>9</sup>.» Le texte, écrit par l'abbé Louis-Herménégilde Huot, reprend l'essentiel des arguments mille fois rebattus contre les rouges : les hommes de 1863 sont de véritables rouges comme ceux de 1848 ; ils n'ont, en politique, «ni foi ni autorité pour lier les hommes entre eux» ; ils sont anti-canadiens ; leur profession de foi religieuse est «l'indépendance de la pensée dans l'ordre moral». Pour Huot, Dessaulles, «l'un des coryphées du parti rouge», est même pire que Proudhon, «un rouge un peu plus audacieux» que lui. Les références à la Révolution française («il est malheureux, Messieurs les Rouges, que vous n'ayez pas vécu sous Robespierre, Marat, Danton et compagnie, vous eussiez pu jouir tout à votre aise de la civilisation romaine qu'ils avaient retrouvée et dont ils dédommagèrent la France de l'avoir pendant si longtemps perdue») n'ont rien de positif. Le nouveau gouvernement Dorion-Macdonald, en quelques mois, a, croit l'abbé, prouvé sa valeur : «Qu'ils gardent le pouvoir et vous verrez le gaspillage, la corruption régner partout, j'en ai pour preuves les précédents de leurs semblables<sup>10</sup>.» Quelqu'un aura entendu l'abbé Huot : le gouvernement durera moins d'un an. Et les conservateurs seront au pouvoir.

---

9. Jean-Paul Bernard, *Les rouges. Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 239.

10. Louis-Herménégilde Huot, *Le rougisme en Canada. Ses idées religieuses, ses principes sociaux et ses tendances anti-canadiennes*, Québec, Imprimerie A. Côté et C<sup>ie</sup>, 1864, p. 68-69 ; 13 ; 14 ; 21 et 71.

Aux élections de septembre 1867, qui portent notamment sur le nouveau régime confédératif, les rouges perdent du terrain. Jean-Paul Bernard résume bien le contexte :

Les élections avaient donc confirmé l'incapacité des rouges de percer vraiment dans la grande région de Québec. Les 5 % du suffrage total au fédéral et au provincial, qu'ils avaient obtenus, venaient, d'ailleurs, des comtés de Drummond-Arthabaska et de Yamaska, comtés voisins de la grande région de Montréal.

Même dans cette grande région de Montréal, contre 33 % des voix en 1863, les rouges n'en avaient plus que 18 %. C'était sans doute le mouvement le plus significatif<sup>11</sup>.

Les symboles rouges s'étiolent. Le 17 décembre 1867, Papineau livre un discours à l'Institut canadien de Montréal qui constitue son testament politique. Conseils de lecture aux jeunes gens, retour sur le caractère inique des gouvernements coloniaux successifs au Canada et défense des grands principes de l'Institut marquent le discours de l'homme de quatre-vingt-un ans. Il mourra en 1871.

Et l'opposition ne fléchit pas. Le 7 juillet 1869, la Sacrée Congrégation romaine de l'Inquisition condamne l'Institut canadien de Montréal et met son *Annuaire* à l'index. M<sup>gr</sup> Bourget s'assure que le message soit bien diffusé dans son diocèse. Le 29 août 1869, l'annonce aux prônes dans les églises dit bien que « deux choses sont ici spécialement et expressément défendues, à savoir : 1. de faire partie de l'Institut canadien tant qu'il enseignera des doctrines pernicieuses, et 2. de publier, retenir, garder, lire l'*Annuaire* du dit Institut pour 1868 ». Conséquence directe si l'on ne tient pas compte de ces interdictions : on risque d'être privé des sacrements de l'Église. Première victime : Joseph Guibord, typographe, membre de l'Institut canadien, mort le 18 novembre 1869. On refuse au cortège funèbre l'accès au cimetière de la Côte-des-Neiges.

Il faudra attendre la décision du Conseil privé, en 1874, pour que l'on puisse enfin enterrer la dépouille de Guibord. Le rougisme connaît son chant du cygne :

---

11. Jean-Paul Bernard, *Les rouges. Libéralisme, nationalisme et anticléricalisme au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle*, op. cit., p. 310-311.

[L]e 16 novembre 1875, le maire de Montréal réunit la force constabulaire à laquelle s'ajoutent 1 255 soldats de la milice canadienne et on procède finalement à l'enterrement de Guibord dans le cimetière « catholique ». La cérémonie funéraire est minimale : le curé Rousselot y assiste, à titre d'officier civil. À l'emplacement de la section N, lot 173, on recouvre même le cercueil de ciment de façon à dissuader toute tentative de vandalisme<sup>12</sup>.

Réponse de M<sup>sr</sup> Bourget : le lieu de sépulture sera à jamais « interdit et séparé du reste du cimetière<sup>13</sup> ». L'Église a le dernier mot. Pour le reste du siècle.

L'époque politique des rouges s'achève aussi. Fin 1877, Wilfrid Laurier fait un discours qui veut oblitérer 1848 et présenter le libéralisme comme réformiste (à l'anglaise) et non comme révolutionnaire (à la française). À terme, ce recentrage sera gagnant : le Parti libéral du Canada sera élu en 1896 et gouvernera le pays pendant la majeure partie du xx<sup>e</sup> siècle.

L'Institut canadien de Montréal ne survivra pas au-delà de l'année 1880. Certes, il y aura d'autres libéraux radicaux à la fin du xix<sup>e</sup> siècle, comme Louis Fréchette, Aristide Filiatreault et Godfroy Langlois, d'autres périodiques comme *Canada-Revue* ou *L'Avenir du Nord*. Certains voudront même faire renaître la grandeur des Rébellions : l'édification d'une statue dédiée à Jean-Olivier Chénier au square Viger, en 1895, témoigne de cet esprit. Mais depuis la mort de Papineau, la fin de l'Institut canadien de Montréal et le libéralisme rouge délavé de Laurier, on peut dire sans se tromper que l'épisode rouge est révolu. Jacques Ferron le disait fort justement :

C'était vers 1900. Laurier venait de gagner ses élections contre les évêques. Marchand de saborder son ministère de l'Éducation nationale. On internait Nelligan, Rodolphe Girard publiait *Marie Calumet*, livre charmant, plutôt anodin, qui encourut les foudres du ciel et

12. Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec. 1760-1896*, Montréal, Fides, 2000, p. 365-366.

13. Jean-Roch Rioux, « Joseph Guibord », dans *Dictionnaire biographique du Canada en ligne*, vol. 9, Université Laval/University of Toronto, 2003, [En ligne], [[http://www.biographi.ca/009004-119.01-f.php?&id\\_nbr=4470](http://www.biographi.ca/009004-119.01-f.php?&id_nbr=4470)], (consulté le 8 janvier 2021).

valut l'exil à son auteur. Une époque finissait. Le clergé prenait en mains nos destinées. Ce n'était pas le grand choléra. Le peuple canadien-français ne disparut pas pour autant ; il changea le paletot et la ceinture fléchée pour l'habit noir du dimanche, et continua tout bonnement à progresser<sup>14</sup>.

### **Ce qu'il reste des rouges dans la mémoire québécoise... des personnages et des institutions?**

Il ne serait pas exagéré de dire que la tradition politique des rouges s'est perdue au cours du xx<sup>e</sup> siècle. Par exemple, Gérard Pelletier, cheville ouvrière de *Cité libre*, qui fut un lieu important du libéralisme et du combat contre le cléricisme au cours des années 1950, disait ne rien connaître de ces hommes sinon que plusieurs d'entre eux « avaient versé, à plusieurs reprises, dans une attitude antireligieuse que nous [les animateurs de *Cité libre*] ne partageons pas<sup>15</sup> ». Pourtant, ils auraient pu être leurs ancêtres idéologiques.

Politiquement, il y a un hiatus. L'actuel Parti libéral du Québec n'a plus rien à voir avec les combats de Dessaulles et *tutti quanti*. On remarque d'ailleurs que les membres du parti sont plus enclins à s'attacher à la mémoire du réformiste (que l'on finira par qualifier de « bleu ») Louis-Hippolyte LaFontaine qu'à celle de Louis-Joseph Papineau. Au mois de décembre 2012, lors d'une conférence intitulée « Reviving the Islamic spirit », le futur chef du Parti libéral du Canada et premier ministre, Justin Trudeau, proposait aux musulmans canadiens de s'inspirer de la philosophie de son « deuxième premier ministre favori », Wilfrid Laurier<sup>16</sup>. La pensée de Laurier semble être le *terminus a quo* du libéralisme canadien.

Force est de constater que les rouges, au xx<sup>e</sup> siècle, ce sont surtout ces communistes, identifiés au péril, au fléau, à la menace rouges, qui parurent ébranler le Canada français. Menace dérisoire si l'on en croit les effectifs du Parti communiste du Québec :

14. Jacques Ferron, *Historiettes*, Montréal, Éditions du Jour, 1969, p. 15.

15. Gérard Pelletier, dans Yvan Lamonde, en collaboration avec Gérard Pelletier, *Cité libre. Une anthologie*, Montréal, Stanké, 1991, p. 11.

16. Voir anonyme, « Justin Trudeau invite les musulmans à s'inspirer de Wilfrid Laurier », *TVA Nouvelles*, 22 décembre 2012, [En ligne], [<http://tvanouvelles.ca/lcn/infos/national/archives/2012/12/20121222-231411.html>], (consulté le 8 janvier 2021).

60 membres (20 Canadiens français) en 1930, 500 (100 Canadiens français) en 1936, 1 000 (200 Canadiens français) en 1939<sup>17</sup>. Duplessis fait voter sa « loi du cadenas », en 1937, pour attaquer de front cette idéologie maléfique. L'article 12 de la loi est clair : « Il est illégal d'imprimer, de publier de quelque façon que ce soit ou de distribuer dans la province un journal, une revue, un pamphlet, une circulaire, un document ou un écrit quelconque propageant ou tendant à propager le communisme et le bolchévisme<sup>18</sup>. » Le danger était grand, semble-t-il : quelques années plus tard, Robert Rumilly, dans son ouvrage *L'infiltration gauchiste au Canada français* (1956), montrera l'étendue du travail de sape : ces esprits malins sont à Radio-Canada, au *Devoir*, à *Cité libre* et dans les universités. Rumilly va loin dans ses attaques péremptoires : « Le noyautage fonctionne également dans le milieu des professeurs. Tout le monde sait dans quel esprit le père Georges-Henri Lévesque, dominicain, a organisé la Faculté des sciences sociales à l'Université Laval. Il en a fait un foyer de gauchisme<sup>19</sup>. » Et comme d'un 18 Brumaire à l'autre on passe de la tragédie à la farce, notons qu'un animateur de radio de Québec citait, il y a quelques années, les propos de l'historien pour décrire le noyautage des universités du Québec par la gauche...

Que reste-t-il du rougisme tel qu'il fut débattu et combattu au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle ? Chose certaine, il ne reste plus grand-chose de l'Institut canadien de Montréal. Sa dernière adresse (l'Institut y logea à partir de 1866) était le 111, rue Notre-Dame – on peut d'ailleurs voir une illustration de l'édifice sur la page de couverture de l'étude d'Yvan Lamonde, *Gens de parole*, parue en 1991. L'édifice, qui se trouvait immédiatement à l'est de l'hôtel de ville d'aujourd'hui, est détruit depuis belle lurette. Que reste-t-il de son impressionnante bibliothèque – on emprunte encore près de 6 000 volumes

---

17. Marcel Fournier, *Communisme et anticommunisme au Québec (1920-1950)*, Montréal, Éditions coopératives Albert Saint-Martin, 1979, p. 47 et 63.

18. *Loi protégeant la province contre la propagande communiste*, citée dans Yvan Lamonde, *La modernité au Québec*, t. I : *La crise de l'homme et de l'esprit, 1929-1939*, Montréal, Fides, 2011, p. 201.

19. Robert Rumilly, *L'infiltration gauchiste au Canada français*, Montréal, édité par l'auteur, 1956, p. 106. Voir, à ce propos, Jean-François Nadeau, *Robert Rumilly. L'homme de Duplessis*, Montréal, Lux éditeur, 2009, p. 180-183.

chaque année en 1877, 1878 et 1879 ? Elle fut refusée par l'Université McGill, le Club canadien et la Ville de Montréal. Elle sera acceptée par l'Institut Fraser, qui ouvrira ses portes en 1885. Une institution anglophone, faut-il le préciser. Le fonds résiduel de la bibliothèque et des archives de l'Institut canadien est aujourd'hui abrité par Bibliothèque et Archives nationales du Québec.

Que reste-t-il, aussi, de ces grandes figures rouges qui marquèrent leur époque ? Nous avons montré ailleurs le destin pour le moins ambigu de Louis-Joseph Papineau, héros qui met mal à l'aise et dont l'histoire québécoise ne sait encore que faire, exactement<sup>20</sup>. La mémoire de son neveu Louis-Antoine Dessaulles, le plus radical des radicaux, est à l'image de sa pierre tombale au cimetière parisien de Pantin : recouverte d'herbes et d'orties. Joseph Guibord, l'infortuné, a eu droit à une rue... qui ne porte pas son nom. En 1879, tandis que Henry W. Hopkins retranscrivait le nom des rues montréalaises sur son plan, il fit une erreur et écrivit « Gilford » au lieu de « Guibord ». L'erreur s'est imposée et l'hommage a fait long feu<sup>21</sup>.

Une figure, cependant, se démarque : Arthur Buies (1840-1901). L'abbé Huot l'avait vu venir dans *Le rougisme en Canada* :

[T]out dernièrement encore, un jeune Canadien du nom de *Buies*, dernièrement arrivé de l'armée de Garibaldi et avec lequel il a contribué à chasser le roi de Naples, à menacer les États du Saint-Père, à crier : *Rome ou la mort*, lecturait devant ce même Institut, et les rouges de l'écouter, de l'admirer, de prôner à qui mieux mieux ce jeune garibaldien que je rougis d'avoir pour compatriote<sup>22</sup> !

Le destin de Buies est impressionnant : élevé à Rimouski par ses grands-tantes, il se retrouve à Paris en 1857 alors qu'il devrait étudier au Trinity College de Dublin. Candidat malheureux au baccalauréat, le futur conférencier, débatteur et essayiste de l'Institut canadien de

20. Voir Yvan Lamonde et Jonathan Livernois, *Papineau. Erreur sur la personne, op. cit.* Voir également Jonathan Livernois, « Papineau, “celui qui n'écrit pas” : L'inscription de l'homme politique dans l'histoire littéraire québécoise », *Voix et images*, vol. 42, n° 1, 2016, p. 97-111.

21. Jean Dion, « Un nom, un lieu. Le sinueux chemin de Guibord à Gilford », *Le Devoir*, 31 août 2011.

22. Louis-Herménégilde Huot, *Le rougisme en Canada. Ses idées religieuses, ses principes sociaux et ses tendances anti-canadiennes, op. cit.*, p. 38.

Montréal – le plus actif avec Louis-Antoine Dessaulles<sup>23</sup> – sera des « mille » garibaldiens à chemises rouges de mai à septembre 1860<sup>24</sup> et revient au Canada en 1862. Celui qui sera ensuite rédacteur de *La Lanterne* et d'une série de chroniques sur la société canadienne-française est un rouge typique. Il surprend par son amitié avec le curé Labelle, par sa « conversion » au catholicisme (qui ne change pas le fond du personnage) et ses nombreuses monographies sur les territoires de colonisation.

La mémoire collective semble avoir retenu le nom d'Arthur Buies. Mais elle ne le connaît vraisemblablement que par le téléroman de Claude-Henri Grignon, *Les belles histoires des pays d'en haut*, diffusé de 1956 à 1970 et à de multiples reprises par la suite. De 1956 à 1962, le personnage de Buies, interprété par le comédien Paul Dupuis, est le secrétaire du curé Labelle.

Les pamphlets de Grignon, alias Valdombre, ne permettent pas de douter de son appréciation de l'auteur de *La Lanterne* : en 1920, dans la « nouvelle » *Minerve*, Valdombre dit que « les baves [de Buies] sont complètes et extrêmement écœurantes » ; en 1963, il annonce avoir « tué » Buies pour mieux le ressusciter dans sa propre série télévisée. Résultat : l'écrivain du XIX<sup>e</sup> siècle « vivra aussi longtemps dans la mémoire de [s]es compatriotes que le curé Labelle ou Séraphin, ce qui n'est pas peu dire »<sup>25</sup>. Mais Grignon est malin : plutôt que de décrire Buies comme un être maléfique, il en fait un homme sympathique dont la charge explosive est désamorcée. Ses envolées anticléricales sont résumées à des disputes banales avec le curé Labelle. Il devient une sorte d'aventurier des Laurentides, un *play-boy* inoffensif. Et c'est, sans doute, l'image que les Québécois ont conservée de celui qui est peut-être l'écrivain le plus important

23. Yvan Lamonde, *Gens de parole. Conférences publiques, essais et débats à l'Institut canadien de Montréal, 1845-1871*, Montréal, Boréal, 1991, p. 138.

24. Sur cette période de la vie de Buies, voir Yvan Lamonde, « Bivouaquer avec Arthur Buies en Sicile : la formation affective et intellectuelle d'un "rouge" (1840-1862) », dans *Trajectoires intellectuelles et politiques des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles québécois*, Montréal, Del Busso, 2013, p. 101-118.

25. Voir Jonathan Livernois, « Le pouvoir démiurgique d'un critique : Arthur Buies, personnage de Claude-Henri Grignon », *@analyses*, vol. 6, n° 1, 2011, p. 362-383, [En ligne], [<https://uottawa.scholarsportal.info/ojs/index.php/revue-analyses/article/view/771>], (consulté le 9 janvier 2021).



du XIX<sup>e</sup> siècle. La série *Les pays d'en haut* (2016-2021) ne modifiera guère ce portrait<sup>26</sup>, même si son auteur – Gilles Desjardins – finira par accorder plus d'espace au rougisme de Buies.

Que reste-t-il donc du rougisme? Rappelons ce constat de l'essayiste Pierre Vadeboncœur en 1961 :

L'histoire [...] témoigne, sur cette époque lointaine, d'une liberté d'allure autrement plus grande que celle d'aujourd'hui. Le prestige des libéraux, les révolutionnaires d'alors, était grand. On tombe parfois sur des bribes d'histoire qui en disent long. Chaque famille garde le souvenir de quelque tête forte, dont elle est parfois très fière. Foi vigoureuse, en général, mais esprit d'indépendance aussi violent, que nous avons bien perdu<sup>27</sup>.

Et si, en plus de cet esprit d'indépendance, on avait perdu depuis le souvenir de ces « têtes fortes »? Soyons circonspects avant de décréter la mort du rougisme en Canada: il en existe encore quelques traces dans le discours populaire. Et surtout, il y a des courants souterrains qui sourdent, parfois.

### **Ce qu'il reste des « rouges » dans la mémoire collective... des mots**

Des objets, des mots et des symboles permettent parfois de déjouer l'amnésie collective, même si l'on se souvient ainsi de manière inconsciente. Pensons d'abord à l'expression: « Le ciel est bleu et l'enfer rouge ». Il faut remonter aux élections de septembre 1867 pour en saisir toutes les implications. Après la victoire des conservateurs – 101 députés sur 181 à Ottawa et 45 députés sur 65 au Québec – et de la Confédération (au diable les référendums), le journal *Le Pays* et l'infatigable Louis-Antoine Dessaulles mènent une enquête sur l'intervention du clergé dans l'élection. Les frasques électorales ne manquent pas :

---

26. Jonathan Livernois, « “Les pays d'en haut” ou la nouvelle victoire du père Grignon », *Le Devoir*, 29 janvier 2016, p. A8.

27. Pierre Vadeboncœur, « La revanche des cerveaux », *Cité libre*, n° 37, 1961, repris dans *Une tradition d'emportement. Écrits (1945-1965)*, choix de textes et présentation par Yvan Lamonde et Jonathan Livernois, Québec, Presses de l'Université Laval, 2007, p. 132.

[L]es curés avaient utilisé les prônes, sorte d'annonces dominicales, à propos des affaires temporelles de la vie paroissiale, la chaire, le confessionnal et en certains endroits le patronage politique même pour décourager le vote libéral contre la Confédération. À tel endroit, le curé fait du vote pro-Confédération une obligation de conscience ; ailleurs on refuse au confessionnal l'absolution aux femmes dont les maris sont lecteurs du *Pays* ou qui refusent de retourner le journal « rouge ». Au séminaire de Sainte-Thérèse, on invite les élèves à écrire à leurs parents de ne pas donner leurs votes aux libéraux. Ou alors tel curé menace de refuser les sacrements et la sépulture catholique aux « rouges » tout en rappelant en chaire que « le ciel est bleu et l'enfer rouge » ou demander de voter pour Lemieux [candidat conservateur] et non pour le pire<sup>28</sup>...!

Certes, le rouge ne disparaît pas entièrement du décor. Il est encore et toujours la couleur des Partis libéraux du Québec et du Canada. Mais le rougisme d'antan saute par-dessus le Parti libéral, son descendant maigrichon, pour renaître ailleurs, dans la société civile, notamment.

### **Ce qu'il reste des « rouges »... un carré rouge**

Parmi les symboles qui ont récemment frappé l'imaginaire québécois, il y a sans conteste le carré rouge. Celui-ci est d'abord porté par des membres du Collectif pour un Québec sans pauvreté lors de leur passage à l'Assemblée nationale, en octobre 2004, afin de témoigner de leur opposition à la réforme de l'aide sociale. Lors de la grève étudiante de 2005, le symbole est repris<sup>29</sup>. Lors du printemps 2012, il devient le symbole d'un mouvement social d'une rare ampleur au Québec, qui a pour point de départ la décision du gouvernement Charest d'augmenter les frais de scolarité de 1 625 dollars en cinq ans.

On le retrouve partout : sur des sacs, des manteaux, des vêtements, des murs et des balcons de Montréal, des affiches (notamment celles de l'École de la Montagne rouge de l'Université du

---

28. Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec. 1760-1896*, op. cit., p. 355-356.

29. Voir Valérie Gaudreau, « Le tour du carré rouge », *Le Soleil*, 31 mars 2012.

Québec à Montréal), des pancartes, des drapeaux québécois, des sous-vêtements, des joues et même des poitrines et des torses dénudés de « manifestant.e.s ». La première ministre (2012-2014), alors chef de l'opposition officielle, Pauline Marois, le porte à l'Assemblée nationale. Certains proposent d'autres carrés : le vert pour l'augmentation des frais de scolarité ; le noir de l'indignation devant la loi 78 ; le blanc (porté notamment par Gilles Duceppe) des parents souhaitant un moratoire sur la hausse des frais de scolarité ; le jaune de l'augmentation modérée (porté essentiellement par le chroniqueur Richard Martineau). Cela dit, aucun n'a connu le succès du carré rouge, que l'on retrouve encore un peu partout dans les corridors des universités et des collèges malgré l'annulation de la hausse des frais de scolarité par le gouvernement Marois.

Bien sûr, le carré rouge fait référence à l'arrêt, à la lumière rouge. Il faut stopper la réforme de l'aide sociale ou l'augmentation des frais de scolarité. Mais le carré rouge a d'autres significations : son port a quelque chose de l'esprit révolutionnaire. On pensera à la Révolution française, à la feuille d'arbre que mettent à leur chapeau Camille Desmoulins et les Parisiens le 12 juillet 1789, à la cocarde tricolore remise à Louis XVI par La Fayette le 17 juillet 1789 et qui, selon ce dernier, « fera le tour du monde<sup>30</sup> ». Le carré rouge recrée le lien avec ce passé révolutionnaire, qu'il soit français ou canadien-français. Les Rébellions et l'esprit libéral sont en effet convoqués de manière inventive lors du printemps 2012. Pendant les manifestations, on vit de très nombreux drapeaux patriotes. Le mouvement des casseroles, d'importation chilienne (d'abord contre Salvador Allende, il faut le préciser), rappelle également les charivaris patriotes des années 1830.

Bien sûr, il faut se méfier des associations trop rapides. Le 19 mai 2012, un cahier spécial célébrant la Journée nationale des patriotes enchâssé dans *Le Devoir* posait directement la question : « Papineau et Chénier auraient-ils porté le carré rouge ? » Que répondre à cette question ? Le rédacteur du cahier ajoute : « La nation québécoise fut

---

30. La Fayette, cité dans Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, t. I, édition établie et commentée par Gérard Walter, Paris, Gallimard, 1952 [1847], p. 141.

ainsi fondée dans la lutte et par le sacrifice. Vue sous cet angle, nul doute que la croisade en faveur de l'accessibilité aux études par tous les moyens légaux s'inspire en partie de l'idéal patriote<sup>31</sup>. » Dans ce texte, on oublie les « troubles » au profit d'un « idéal patriote » pacifié (les fameux « moyens légaux »); on passe même du boycottage des produits anglais et des « bruyants charivaris » à la déclaration d'indépendance de 1838 sans même mentionner les batailles de 1837 et de 1838. La convocation du passé peut être inventive, mais singulièrement étriquée, aussi, quand elle ne sert qu'une sorte de présentisme.

De l'impétuosité du printemps étudiant, on retiendra surtout cette phrase inscrite sur une pancarte lors d'une manifestation, le 22 mai 2012 : « Libéraux, le rouge ne vous appartient plus ». Ce slogan signifie deux choses : il y a une mémoire qui opère ici une scission dans un passé que certains voudraient sans relief; il y a des gens qui se souviennent sans le savoir.

La mémoire et les lieux des rouges ont été rasés. Mais l'historiographie laïque de l'après-guerre a restauré la mémoire des patriotes, des rouges devenus autre chose que des scélérats et qu'il faut replacer dans la trame de la mémoire collective en un temps où l'on ne se souvient même plus d'oublier. Il faut laisser le temps au temps; il y a lieu de donner sa chance à la mémoire.

---

31. Anonyme, « Papineau et Chénier auraient-ils porté le carré rouge? », *Le Fleurdelisé. La vitrine du réseau de la fierté québécoise*, printemps 2012, p. 1.

## CHAPITRE 9

# Splendeurs et misères de la « revanche des berceaux »

*Denyse Baillargeon*

Donne ton lit, mon chéri, au petit frère qui vient d'arriver ;  
lui le donnera à une petite sœur, l'année prochaine

Louis Lalande, s.j.

Lorsqu'il a prononcé sa conférence devant les Chevaliers de Colomb à Montréal en 1918, le père Louis Lalande ne se doutait sans doute pas de l'énorme succès que remporterait l'expression « la revanche des berceaux » autour de laquelle il avait articulé son discours. On ne l'a pas assez dit, cette expression n'était pourtant pas de lui, comme il l'admettait d'ailleurs d'emblée : « [C]e n'est pas moi qui les ai [les mots "revanche" et "berceaux"] associés. C'est, paraît-il, un écrivain anglais dont je ne connais pas le nom<sup>1</sup>. » Il n'en demeure pas moins que tout comme la « Révolution tranquille », autre formule-choc forgée par un anglophone de Toronto, journaliste de son état, l'expression « la revanche des berceaux » a fait recette. Reprise un nombre incalculable de fois sur toutes sortes de tribunes à compter des années 1920, elle continue aujourd'hui de hanter l'imaginaire d'une bonne partie des Québécois d'origine canadienne-française, du moins de ceux qui ont, disons, plus de quarante ou cinquante ans. Depuis les années 1980, elle a aussi fait l'objet d'exégèse par

---

1. Louis Lalande, s. j., « La revanche des berceaux », *L'Action française*, vol. 2, n° 3, 1918, p. 98.

les historiens, démographes et sociologues qui, après les nationalistes, les romanciers et les commentateurs de toutes sortes, s'en sont emparés, mais, cette fois, pour en démontrer la fausseté ou décréter, à l'instar de Gérard Bouchard, qu'elle faisait partie des « mythes fondateurs » de la nation canadienne-française désormais « en déclin »<sup>2</sup>. Tour à tour glorifiée, encouragée, dénigrée, contredite et jetée aux orties de l'histoire, l'idée de la revanche des berceaux, mais surtout le sort qui lui a été réservé au fil du temps, constitue un bon baromètre des soubresauts nationalistes du xx<sup>e</sup> siècle, et c'est sous cet éclairage que j'entends, à mon tour, l'examiner.

Mais que veut-on dire au juste par « revanche des berceaux » ? Dans le fameux discours de Lalande, l'expression faisait référence à la forte fécondité des couples canadiens-français, assimilée à une « grande force religieuse et nationale » et présentée comme une conséquence directe de la Conquête de 1760. C'est pour survivre comme peuple que les Canadiens français avaient, depuis lors, fait de très nombreux enfants, disait-il en substance. Si, de nos jours, tous ne font pas nécessairement le lien entre les « grosses » familles et le désir de se perpétuer comme collectivité et de contrer, de la sorte, la domination anglaise, pour beaucoup de Québécois francophones, mais aussi anglophones, il ne fait aucun doute que les « grosses » familles représentaient une espèce de norme jusqu'à un passé assez récent. Et par « grosses familles », on entend généralement au moins 10 enfants, sinon plus. « La règle dans les ménages qui se respectent [...] est de se rendre à une première douzaine d'enfants et, sans y mettre trop d'orgueil, de dépasser quelquefois la seconde<sup>3</sup> », disait par exemple Lionel Groulx dans une conférence prononcée en 1923 à propos des familles « traditionnelles », une vision qui, encore aujourd'hui, est largement partagée malgré tous

---

2. Gérard Bouchard, « Une crise de la conscience historique. Anciens et nouveaux mythes fondateurs dans l'imaginaire québécois », dans Stéphane Kelly (dir.), *Les idées mènent le Québec. Essais sur une sensibilité historique*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 31.

3. Lionel Groulx, « La famille canadienne-française, ses traditions, son rôle », *La famille. Compte-rendu des cours et conférences*, Semaines sociales du Canada, 4<sup>e</sup> session, 1923, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1924, p. 340.

les contredits que démographes et historiens ont cherché à lui opposer.

Pourquoi une famille est-elle nombreuse à partir de 10 ou 12 enfants, et pas après 6, 7, 8 ou 9 ? Peut-être parce que les chiffres ronds ont un pouvoir d'évocation plus fort que les autres ; peut-être aussi parce que jusqu'au tournant du xx<sup>e</sup> siècle, la norme était, justement, d'avoir entre 7 et 9 enfants, comme le montre Yves Landry, qui a étudié le cas des Filles du Roy, ou Jacques Henripin et Yves Péron, qui ont calculé les taux fécondité pour les xix<sup>e</sup> et xx<sup>e</sup> siècles<sup>4</sup>. Dans ces conditions, avoir 10 enfants ou plus devenait effectivement synonyme d'avoir une famille nombreuse, ou du moins une famille plus nombreuse que la moyenne. Ce qui signifierait aussi que cela représentait, dans les faits, une situation moins courante que ne le laissait entendre Lionel Groulx ou que la mémoire collective aime bien se le faire croire. Le fait que les autorités coloniales françaises offrent, dès le xvii<sup>e</sup> siècle, une pension de 300 livres aux familles de 10 enfants « vivants, nés en légitime mariage, ni prêtres, ni religieux, ni religieuses<sup>5</sup> » et de 400 livres à celles qui atteignent la douzaine semble aussi indiquer que même à l'époque de la Nouvelle-France, alors que les taux de natalité atteignent des sommets, le nombre d'enfants par famille se maintient, dans la plupart des cas, en dessous de ce total, car autrement de tels encouragements n'auraient pas été nécessaires. Les démographes estiment d'ailleurs que seule une famille sur trois comprend plus de 10 enfants aux xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles.

On sait par ailleurs que, de 1890 à 1906, 5 000 familles réclament le lopin de terre ou la prime de 50 dollars (à compter de 1904) promise par le gouvernement provincial à celles qui comptent 12 enfants vivants, soit en moyenne près de 300 par année, un

---

4. Yves Landry, *Orphelines en France, pionnières au Canada. Les Filles du roi au xvii<sup>e</sup> siècle*, Montréal, Leméac, 1992 ; Jacques Henripin et Yves Péron, « La transition démographique de la province de Québec », dans Hubert Charbonneau (dir.), *La population du Québec. Études rétrospectives*, Montréal, Boréal Express, 1973, p. 23-44.

5. « Arrêt du Conseil d'État du roi pour le mariage des garçons et filles du Canada, 12 avril 1670 », *Édits, ordonnances royaux, déclarations et arrêts du Conseil d'État du roi concernant le Canada*, vol. 1, Québec, Desbarats, 1803, p. 57-58, cité dans Hubert Charbonneau et Yves Landry, « La politique démographique en Nouvelle-France », *Annales de démographie historique*, 1979, p. 34.

chiffre finalement pas si élevé<sup>6</sup>. Mais à une époque où la question nationale est largement débattue et où l'État cherche à contrer la désertion des campagnes, ces grandes familles, le plus souvent rurales, sont publiquement glorifiées, le phénomène faisant même l'objet de reportages chantant leurs louanges dans les journaux, photos à l'appui, ce qui a contribué à nourrir la mémoire collective à leur sujet. Le fait même qu'elles attisent la curiosité de journalistes suggère cependant qu'elles sont assez exceptionnelles; sinon, pourquoi aurait-on pris la peine de signaler leur existence et de les photographier, les enfants bien alignés par ordre de grandeur pour que l'on puisse mieux les compter et s'extasier devant une fécondité aussi prodigieuse? Les études démographiques récentes nous apprennent d'ailleurs qu'en moyenne, les Canadiennes de langue maternelle française nées avant 1896 et vivant en milieu agricole ont eu plutôt 8 enfants vivants que 16<sup>7</sup>. Bien sûr, il s'agit d'une moyenne, ce qui signifie que bien des femmes ont mis au monde leur dizaine ou leur douzaine de marmots; mais cela signifie également qu'une proportion semblable en a eu beaucoup moins. L'imaginaire collectif s'est néanmoins emparé des images des familles les plus prolifiques, qui sont devenues emblématiques de la famille canadienne-française d'avant la Deuxième Guerre mondiale, oubliant les autres. Bien que minoritaires, les familles de 10 enfants sont apparues, dans la mémoire collective, comme la règle, et donc comme une caractéristique fondamentale de l'identité canadienne-française. De fait, le stéréotype a si fortement imprégné les consciences que pour illustrer un ouvrage ethnologique sur la maternité au Québec entre 1900 et 1950 paru en 2012, on n'a rien trouvé de mieux qu'une photo représentant une famille de 12 enfants attablés de part et d'autre du patriarche trônant au bout de la table, pendant que la mère et une sœur aînée assurent le service. Un peu comme si une progéniture moins nombreuse

---

6. Danielle Gauvreau, Diane Gervais et Peter Gossage, *La fécondité des Québécoises 1870-1970. D'une exception à l'autre*, Montréal, Boréal, 2007, p. 50-53.

7. Jacques Henripin, *Naître ou ne pas être*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1989, p. 51. Sauf indication contraire, les données démographiques utilisées dans ce texte sont tirées de cet ouvrage.



n'aurait pu incarner la famille canadienne-française avec autant de crédibilité<sup>8</sup>.

Comme tous les mythes, celui de la revanche des berceaux ou de la famille nombreuse n'est pas qu'affabulation; il repose bien évidemment sur une part de réalité, mais qu'il a amplifiée, magnifiée jusqu'à prétendre la représenter tout entière. Selon les démographes, à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et jusqu'au début des années 1960, les familles canadiennes-françaises sont bel et bien *plus* nombreuses que celles de leurs voisins anglophones, protestants, juifs ou catholiques. Mais ce ne fut pas toujours le cas. L'indice synthétique de fécondité du Québec se situe en effet à un niveau moins élevé que celui de l'Ontario pour la période 1851-1871. C'est à partir de 1871 que l'ensemble des Québécoises dépasse les Ontariennes à ce chapitre, l'écart s'accroissant après 1911, alors que les premières donnent naissance à 5,4 enfants en moyenne, contre 3,6 pour les secondes. La différence est particulièrement frappante quand on compare les femmes vivant en milieu agricole, les mères canadiennes-anglaises dans cette situation et nées entre 1901 et 1906 ayant eu 3,4 enfants en moyenne, au lieu de 7,6 pour les Canadiennes françaises. Il ne fait donc aucun doute que globalement, les francophones ont eu plus d'enfants que les anglophones à partir du dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, un écart qui s'amenuise tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, mais se maintient néanmoins jusqu'en 1960, et que cette différence est exacerbée en milieu rural agricole. Mais les données disponibles montrent aussi que cette différence doit être nuancée et que la famille de 10 ou 12 enfants, même si elle a effectivement existé, est loin d'être aussi répandue qu'on aime à le proclamer. À la décharge de tous ceux qui sont fermement convaincus de la justesse de leur perception, il faut dire que le mythe des familles nombreuses a bénéficié d'une illusion statistique susceptible de confondre les plus sceptiques. En effet, comme l'explique Marie Lavigne, seuls 20 % des femmes nées en 1887, et qui ont donc commencé à constituer leur famille vers 1907, ont donné naissance à plus de 10 enfants. Mais comme elles ont

---

8. Suzanne Marchand, *Partir pour la famille. Fécondité, grossesse et accouchement au Québec (1900-1950)*, Sillery, Septentrion, 2012.

« produit » près de la moitié des enfants de cette génération, c'est près de 50 % des Québécois francophones nés, en gros, durant les deux premières décennies du xx<sup>e</sup> siècle, qui peuvent prétendre venir d'une « grosse » famille, donnant ainsi la fausse impression que toutes les familles étaient à leur image<sup>9</sup>.

La mémoire collective n'a cependant que faire des nuances, des calculs savants et de la complexité du réel. Plutôt, tout comme la mémoire individuelle, la mémoire collective sélectionne les éléments qui viennent la conforter en confirmant les représentations qu'elle se fait du passé, quitte à simplifier, systématiser, embellir ou occulter. Si, malgré les démentis de la démographie historique, tant de Québécois francophones, surtout des générations passées, ont aimé dire, pour reprendre les paroles de la chanson de Claude Gauthier, « Je suis de 10 enfants à table<sup>10</sup> », c'est que cette croyance a rempli une fonction identitaire primordiale. Forgé à une époque où l'industrialisation et l'urbanisation bouleversent en profondeur les modes de vie et transforment des proportions de plus en plus larges de la population en prolétaires, le mythe des grandes familles, que l'on imagine volontiers soudées, vivant en harmonie avec la terre qu'elles cultivent depuis des générations et imprégnées de hautes valeurs spirituelles, vient en fait mettre un baume sur le sentiment d'infériorité qui en accable plus d'un. S'ils sont économiquement pauvres, les Canadiens français sont riches d'enfants, se plaît-on à rappeler dans les cercles nationalistes, le nombre constituant par ailleurs un bon indice du respect des préceptes religieux et donc de la supériorité morale des Canadiens français, autre source de fierté nationale. « Notre premier capital, c'est le capital humain », dira Lionel Groulx, encore lui, pour mieux signifier que les enfants, loin de constituer une charge, représentent en réalité un gage de prospérité, la meilleure contrepartie que les Canadiens français puissent opposer aux « Anglais » fortunés dont l'argent fait tourner l'économie. Symbolisant le courage, la fidélité aux traditions, notam-

---

9. Marie Lavigne, « Réflexions féministes autour de la fertilité des Québécoises », dans Micheline Dumont et Nadia Fahmy-Eid (dir.), *Maîtresses de maison, maîtresses d'école. Femmes, famille et éducation dans l'histoire du Québec*, Montréal, Boréal Express, 1983, p. 319-338.

10. Vers tiré de la chanson *Le plus beau voyage*, Montréal, Gamma GS-158, 1972.

ment religieuses, mais aussi l'entraide et la solidarité, la famille nombreuse, à défaut d'engendrer le luxe et l'opulence, apporte à ceux qui la composent un milieu de vie riche d'expériences et de bonheurs partagés en même temps qu'elle assure la croissance du groupement national : « Quelle ne doit pas être [...] la jouissance, le bonheur de ces braves cultivateurs canadiens, de se voir revivre un si grand nombre de fois dans ces chers petits êtres », disait par exemple le père Charles Boutet au sujet de quatre familles de plus de 12 enfants, illustrant son texte paru dans *L'Album universel* en 1905. Et il ajoute : « Si l'on considère avec raison le grand nombre de citoyens comme l'indice le plus sûr de la prospérité d'une ville, d'un pays, ne doit-on pas regarder également le grand nombre d'enfants comme la preuve la plus évidente de la prospérité d'une famille<sup>11</sup> ? »

Dans ces propos, comme dans beaucoup d'autres, la famille nombreuse apparaît unie, frugale et heureuse, nimbée d'une aura romantique qui nourrira l'imaginaire collectif pour des décennies à venir. Même un historien comme Guy Frégault n'y échappera pas :

Les mères canadiennes furent magnifiques. Elles sauvèrent la patrie, comme elles devaient la sauver plus tard, au cours des cent ans qui suivirent le traité de Paris, alors que la population du pays doubla régulièrement tous les vingt-trois ans. Si nous existons encore, c'est parce qu'il y eut dans notre patrie des femmes pour qui la vocation maternelle, joyeusement acceptée, n'était qu'une condition d'accomplissement total<sup>12</sup>.

Le mythe de la revanche des berceaux a donc été fortement alimenté par le nationalisme de la survivance qui prend véritablement son essor au début du xx<sup>e</sup> siècle et qui, malgré des hauts et des bas, demeure à l'avant-plan du paysage idéologique jusqu'aux années 1960. Il s'enracine dans la réalité objective des familles *plus* nombreuses de la collectivité canadienne-française, mais il

---

11. Père Charles Boutet, « Familles patriarcales au Canada », *L'Album universel*, 15 juillet 1905, p. 325.

12. Guy Frégault, « Les mères de la Nouvelle-France », dans Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal, *La mère canadienne*, Montréal, Imprimerie populaire, 1943, p. 21, cité dans sœur Sainte-Marie Éleuthère, c. n. d., « La mère dans le roman canadien-français contemporain 1930-1960 », thèse de doctorat (études françaises), Montréal, Université de Montréal, 1961, p. 5.

faut aussi noter qu'il se construit au moment même où la fécondité des Canadiens français amorce son déclin. En d'autres termes, la revanche de berceaux, postulée *a posteriori*, peut être vue comme un cri d'alarme devant sa fin anticipée. Mais cela n'empêchera pas les générations suivantes de croire en sa pérennité, même si, dans les mémoires, c'est davantage au nom de la religion que de la nation que les incitations à faire de nombreux enfants sont associées.

Assez rapidement, c'est en effet le devoir chrétien qui l'emporte sur le devoir national dans les discours, les ecclésiastiques se trouvant au premier rang de ceux qui veulent peupler la province à tout prix. Le souvenir des familles nombreuses a donc été également, et peut-être surtout, entretenu par les harangues enflammées du clergé qui, du haut de la chaire ou dans le secret du confessionnal, ne cesse de rappeler aux époux leurs devoirs et qui, des milliers de témoignages le rappellent, surveille ses ouailles de près, surtout les femmes en fait, n'hésitant pas à menacer de tous les feux de l'enfer celles qui oseraient déroger aux enseignements de l'Église en matière de procréation. De fait, si les mères canadiennes-françaises enfantent plus régulièrement que leurs consœurs anglophones, ce n'est pas tant pour sauver la patrie que pour sauver leur âme et parce que dans une ferme, surtout dans les zones de colonisation, là où ils sont le plus nombreux, les enfants constituent une main-d'œuvre gratuite indispensable. Il n'est donc pas étonnant que ce soit dans les petites communautés, là où curés et vicaires peuvent exercer un étroit contrôle sur chacune d'elles et où l'économie locale ne peut se passer de l'apport d'une grande descendance, que les femmes ont le plus respecté les préceptes religieux. Ainsi, en 1941, un peu moins du tiers des familles rurales comptent encore plus de 10 enfants, contre moins de 10 % dans les villes<sup>13</sup>.

Si la mémoire féminine individuelle fait largement écho à la contrainte cléricale, à ses effets dévastateurs, tant sur le plan physique que sur le plan psychologique, et aux moyens, souvent illusoire, mis en œuvre pour contourner les diktats religieux, la

---

13. Isabelle Rodrigue, *Limiter les naissances. Entre le modèle véhiculé par l'École sociale populaire et la réalité des couples québécois (1920-1940)*, Québec, GREMF, Université Laval, 1996, p. 49.

mémoire collective a cependant tendance à ne pas trop s'appesantir sur cette dimension de la question, et ce, même si elle associe volontiers famille nombreuse et religion. Tout comme les chantres du nationalisme qui encensent et subliment le rôle de la mère prolifique, la mémoire collective préfère s'extasier devant le courage et les prouesses de ces femmes qui ont fait des miracles pour élever leur progéniture, apparemment dans la joie et la bonne humeur, sans trop s'interroger sur ce qui leur en a coûté. Pour tout dire, les élans patriotiques et l'idéalisation de la mère de famille nombreuse par les nationalistes ne font pas nécessairement abstraction du dur labeur qu'exige le soin d'une descendance aussi imposante, mais ce sont surtout les joies que lui procurent ces maternités successives qui sont mises en évidence dans les discours, de même que le statut que cela lui confère : « La femme assez heureuse pour mettre au monde beaucoup d'enfants, doit être respectée et honorée à l'égal de n'importe quelle héroïne », écrira par exemple Madeleine Huguenin dans *La Bonne Parole* en 1916<sup>14</sup>. Les éloges souvent dithyrambiques dont on couvre cette mère, les honneurs dont on cherche à l'entourer ou que l'on voudrait lui voir accorder contribuent à rehausser son image et à faire de la famille aux nombreux enfants une source d'orgueil ; il n'est donc guère étonnant que la mémoire collective se soit emparée de ce symbole avec autant d'ardeur et qu'elle ait cherché à maintenir vivante cette dimension d'un passé national par ailleurs jalonné d'épisodes douloureux.

Tout au contraire, la mortalité infantile absolument effarante qui afflige les familles canadiennes-françaises durant les premières décennies du xx<sup>e</sup> siècle n'a guère laissé de traces dans l'imaginaire collectif. Les données statistiques ne laissent pourtant planer aucun doute sur l'ampleur du phénomène : au début du xx<sup>e</sup> siècle, plus d'un enfant sur quatre meurt avant d'avoir atteint l'âge d'un an à Montréal, alors que dans l'ensemble de la province, le taux de mortalité infantile se situe à 165 pour 1 000 naissances vivantes, des chiffres tout simplement catastrophiques. Dans les années 1920 et

---

14. Madeleine Huguenin, « Entre nous », *La Bonne Parole*, vol. 4, n° 7, 1916, p. 1, cité dans Danielle Gauvreau, Diane Gervais et Peter Gossage, *La fécondité des Québécoises 1870-1970. D'une exception à l'autre*, op. cit., p. 58.

au début des années 1930, il meurt au Québec environ 10 000 enfants par année, soit l'équivalent d'une ville de taille moyenne de l'époque, alors qu'entre 1904 et 1929, ce sont 300 000 bébés qui seraient morts au total<sup>15</sup>. Bien évidemment, la mortalité infantile ne touche pas uniquement les Canadiens français, mais toutes les données montrent que leurs nourrissons meurent dans des proportions beaucoup plus élevées que chez les autres groupes ethno-religieux.

Tout autant que la revanche des berceaux, la mortalité infantile a fait couler beaucoup d'encre au Québec durant la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle, mais comme le fait remarquer Denise Lemieux, les discours visant à louer les grandes familles et les mères qui en occupent le centre peuvent difficilement intégrer les critiques souvent virulentes qui leur sont par ailleurs adressées quand il s'agit de dénoncer les pertes humaines irréparables que représente la mortalité des nourrissons<sup>16</sup>. En fait, ce sont surtout les défenseurs de la famille nombreuse qui, tout occupés à en faire l'apologie et à exhorter les couples canadiens-français à poursuivre sur la voie tracée par leurs ancêtres, hésitent à faire allusion à l'hécatombe qui frappe les berceaux dont ils sont si fiers. De leur côté, les médecins et autres éducateurs qui prennent le plus souvent la parole ou la plume pour fustiger les mères, à leur avis coupables de négligence, n'hésitent pas à faire référence à la revanche des berceaux ou à la famille nombreuse pour mieux asseoir leur plaidoyer pour la lutte contre la mortalité infantile. Encore en 1950, le D<sup>r</sup> Albert Guilbault, chef du Service de pédiatrie de l'hôpital Notre-Dame, estimait que des mesures sanitaires plus adéquates permettraient de sauver près de 3 000 enfants chaque année, ce qui ferait augmenter la population du Québec au point où elle rattraperait et même dépasserait celle de l'Ontario en moins de vingt ans. « Ce sera la victoire des

---

15. Pour une revue de ces statistiques, voir Denyse Baillargeon, *Un Québec en mal d'enfants. La médicalisation de la maternité, 1910-1970*, Montréal, Éditions du remue-ménage, 2004, chap. 1.

16. Denise Lemieux, *Une culture de la nostalgie. L'enfant dans le roman québécois, de ses origines à nos jours*, Montréal, Boréal Express, 1984, p. 60.

berceaux<sup>17</sup> », s'exclamait-il, reprenant à son compte, et à plus de trente ans de distance, la formule désormais célèbre.

Présent dès le début du xx<sup>e</sup> siècle, le discours prônant une vigoureuse offensive contre la mortalité infantile se fait plus insistant vers la fin de la Première Guerre mondiale, alors que les pertes de vies humaines font plus que jamais prendre conscience de la nécessité de préserver l'enfance, avenir de toute nation. Un texte d'Édouard Montpetit, publié en 1918, et intitulé *La veillée des berceaux*, marque un important tournant à cet égard, en ce que cette expression devient rapidement tout aussi emblématique que celle de Lalonde : « Il y a quelque temps un conférencier de renom traitait de la Revanche des berceaux. À ce beau titre de drame historique nous voudrions joindre celui-ci : la Veillée des berceaux. Naître ne suffit pas ; *il faut vivre*<sup>18</sup> », soutient Montpetit dans cet article qui déplore vivement que le nombre des naissances dont les Canadiens français s'enorgueillissent soit réduit par le chiffre faramineux des décès. « Nous avons les deux palmes », dit-il encore, « celle de la vie et celle de la mort »<sup>19</sup>, tout en insistant sur le fait que le fléau atteint tout autant les campagnes que les villes, histoire de mieux enlever leurs illusions à ceux qui auraient été tentés de relativiser le problème en le circonscrivant au monde urbain et industriel, associé aux anglophones. Veiller les berceaux, c'est-à-dire lutter contre l'ignorance des mères, premières responsables de cette hécatombe, en développant des services de santé publique adéquats, devient le mot d'ordre autour duquel il désire rallier l'ensemble de la société<sup>20</sup>.

Dans le discours de Montpetit, comme chez tant d'autres, « la revanche des berceaux » ressort donc passablement ternie, la mortalité infantile lui enlevant tout son lustre, tandis que la mère de famille vaillante et même héroïque se transforme en marâtre ignorante ou même négligente. Cette idée qu'il n'y a pas de quoi

17. D<sup>r</sup> Albert Guilbeault, « Mortalité infantile, pédiatrie, médecine préventive », *L'Union médicale du Canada*, vol. 79, n<sup>o</sup> 3, 1950, p. 285.

18. Édouard Montpetit, « La veillée des berceaux », *Revue trimestrielle canadienne*, août 1918, p. 110. Italique dans le texte.

19. *Ibid.*, p. 116.

20. *Ibid.*, p. 134.

se vanter du nombre des naissances quand autant de bébés n'atteignent même pas leur première année de vie revient, lancinante, tout au long des années 1920 et 1930. Elle pointe en direction d'une autre infériorité des Canadiens français, leur incapacité à tabler sur les éléments dont ils pourraient tirer avantage :

Pourquoi faut-il que notre race, si abondamment pourvue de ces richesses supérieures [le fort taux de natalité], soit en même temps si prodigue et si gaspilleuse ? Pourquoi laissons-nous notre capital humain s'évaporer en pure perte ? Pourquoi ne tirons-nous pas meilleur profit de notre forte natalité, nous surtout race minoritaire, qui ne pouvons pas compter sur d'autres ressources pour contrebalancer l'immigration européenne, presque totalement anglaise<sup>21</sup> ?

Tout comme le père Ernest Savignac, cité ci-dessus, plusieurs observateurs, notamment des médecins, ne parviennent pas à comprendre que les mères ne mettent pas tout en œuvre pour sauver leur progéniture. D'après eux, celles-ci, au contraire, semblent accueillir avec fatalisme les décès d'enfants dont elles se consolent rapidement à la pensée qu'ils se sont épargné une vie misérable et que, n'ayant aucune faute à expier, ils ont directement gagné le ciel : « Depuis un quart de siècle, nous avons envoyé au paradis environ 250 000 de ces petits anges ; notre contribution doit être suffisante<sup>22</sup> », plaide le Dr Jean Grégoire, responsable de l'Unité sanitaire de Beauce, en 1931, non sans un brin d'humour, dans un effort pour faire changer les mentalités. Mais la mortalité infantile ne diminuera que lentement jusqu'aux années 1960, suivant en cela la courbe des naissances ; en fait, tout indique que la mortalité infantile baissera parce que baissent les naissances.

Curieusement, le discours concernant la mortalité infantile, tout aussi pléthorique que celui de la famille nombreuse, n'a guère marqué les esprits à long terme. Ou est-ce vraiment curieux ? Sans doute était-il plus flatteur de se souvenir des bébés de la revanche

---

21. Père Ernest Savignac, « Vive la santé », *La Santé*, vol. 1, n° 1, 1930, p. 3, cité dans Denyse Baillargeon, *Un Québec en mal d'enfants. La médicalisation de la maternité, 1910-1970*, op. cit., p. 78.

22. Dr Jean Grégoire, « Le bien-être de la maternité et de l'enfance », *Canadian Public Health Journal*, vol. 22, n° 12, 1931, p. 614.



que des berceaux vides qui venaient confirmer l'infériorité des Canadiens français, d'autant plus que, dans ce cas, la faute en incombait uniquement au peuple et non pas aux aléas de l'histoire. Si, individuellement, bien des familles ont vécu la douloureuse expérience de perdre un ou même plusieurs enfants dont elles ont sûrement gardé précieusement le souvenir, collectivement, tous ces morts ont été enfouis au plus profond d'une mémoire qui n'en fait à peu près jamais mention, sans doute parce que ce serait reconnaître que l'un des mythes les plus constitutifs de l'identité canadienne-française est miné de l'intérieur et repose sur un socle bien fragile.

Si les nationalistes des premières décennies du xx<sup>e</sup> siècle, notamment les élites cléricales, ont puissamment contribué à ériger la famille nombreuse au rang d'icône nationale par leurs écrits et leurs discours, Denise Lemieux a bien montré que les romanciers de la même période construisent rarement leur récit autour de familles nanties d'une dizaine d'enfants, même quand certains de leurs personnages font l'apologie de ce type de famille. Celle de *Maria Chapdelaine*, roman de Louis Hémon dont la première édition, publiée au Québec en 1916, connaît un immense succès commercial, n'est composée que de 5 enfants; même Lionel Groulx, dont on ne peut douter des convictions nationalistes, dépeint des familles réduites (5 ou 6 enfants) et souvent décimées par la mort ou l'exil dans les quelques fictions qu'il a écrites. Séraphin Poudrier, héros du très célèbre roman de Claude-Henri Grignon *Un homme et son péché*, paru en 1933 et adapté pour la radio et la télévision par la suite, n'a quant à lui aucun enfant (parce que cela coûte trop cher, explique-t-il à Donald), mais du moins, le texte le décrit comme un être torturé par son avarice et profondément malheureux, alors que son cousin Alexis, pauvre et chargé de 8 enfants, est dépeint comme un homme insouciant et heureux, la famille (relativement...) nombreuse de ce dernier apparaissant, par contraste, comme le modèle à suivre<sup>23</sup>.

---

23. Denise Lemieux, *Une culture de la nostalgie. L'enfant dans le roman québécois, de ses origines à nos jours*, op. cit., p. 64-69.

Dans la plupart des cas, lorsque la famille nombreuse s'impose finalement comme personnage central dans les romans de la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle, c'est généralement pour mettre en évidence les difficultés et la pauvreté auxquelles elle doit faire face. Que ce soit dans *Nord-Sud* (1931) de Léo-Paul Desrosiers, *Trente arpents* (1938) de Ringuet ou dans *Bonheur d'occasion* (1945) de Gabrielle Roy, les familles d'une douzaine d'enfants, rurales comme urbaines, se débattent pour assurer leur subsistance ou vivent des situations dramatiques qui menacent leur intégrité. C'est particulièrement le cas dans *Trente arpents* où le héros, Euchariste Moisan, père de 13 enfants dont plusieurs morts en bas âge, perd « successivement sa femme [morte en couches], son fils préféré, son fils prêtre, son procès, sa grange qui brûle, ses écus volés par le notaire, sa terre puis son gîte et enfin son pays<sup>24</sup> », lorsqu'il est forcé de se réfugier chez l'un de ses enfants en Nouvelle-Angleterre. De son côté, la famille Lacasse de *Bonheur d'occasion* s'enfonce dans la misère pendant que Rosa-Anna attend son douzième enfant et que le père décide de s'enrôler, seul moyen qu'il a trouvé pour soutenir financièrement sa famille.

Même si ces romans font clairement le lien entre famille nombreuse et pauvreté extrême, et qu'à ce titre ils dénoncent implicitement un modèle familial de plus en plus difficile à soutenir, il reste qu'ils contribuent à perpétuer un stéréotype déjà bien ancré. En dépit du fait qu'il leur arrive de grands malheurs, les familles Moisan et Lacasse apparaissent, en effet, comme des prototypes de la famille canadienne-française rurale et urbaine et, pour l'essentiel, ne viennent donc pas contredire l'image que le public s'en fait. Dans *Au pied de la pente douce* (1944) de Roger Lemelin, autre roman réaliste qui remporte un vif succès dans l'après-guerre, le héros, Denis Boucher, vient, lui aussi, d'une famille de 10 enfants. Le récit, ironique et parfois même caricatural, peut se lire, selon une récente interprétation<sup>25</sup>, comme une critique iconoclaste de l'emprise du catholicisme sur un milieu de vie ouvrier plutôt misérable, mais il

---

24. *Ibid.*, p. 69.

25. Jacques Cardinal, *Humilité et profanation. Au pied de la pente douce de Roger Lemelin*, Montréal, Lévesque éditeur, 2013.

reste que la famille nombreuse apparaît là encore comme une réalité incontournable. *Mélie et le bœuf* (1962), un conte de Jacques Ferron rapportant l'histoire d'une mère qui, son treizième enfant parti de la maison, jette son trop-plein d'amour maternel sur le veau qu'elle élève et n'accepte de le laisser aller que sur l'insistance du curé qui lui promet de l'envoyer au séminaire, achève de ridiculiser la mère de famille nombreuse, mais tout en perpétuant sa mémoire<sup>26</sup>.

Dès les années 1950, les taux de fécondité montrent pourtant un net fléchissement au Québec, le *baby-boom* ayant été moins marqué ici que dans les autres provinces canadiennes. À partir du début des années 1960, c'est même la dégringolade : en moins d'une décennie, l'indice synthétique de fécondité passe de 3,70 à 1,8, soit bien en dessous du seuil de reproduction de la population, fixé à 2,1, une situation qui perdure depuis ce temps. Malgré cela, la décennie de la Révolution tranquille continue de produire des œuvres littéraires mettant en scène de larges familles, notamment *Une saison dans la vie d'Emmanuel* (1965) de Marie-Claire Blais, ou *Le peuplement de la terre* (1966), une nouvelle de Madeleine Ferron, mais cette fois sous un jour nettement plus défavorable. Dans le premier cas, la mère, restée anonyme et à peu près silencieuse, a conçu tellement d'enfants (16 au total) qu'elle en perd le compte et semble incapable de les aimer, écrasée par leur nombre, l'extrême misère qui l'entourne et la figure dominatrice de sa propre mère qui dirige la maisonnée à sa place. Plusieurs de ses enfants sont d'ailleurs déjà morts et Jean le Maigre, personnage principal de l'histoire, mourra lui aussi au cours du récit. Le roman, qui dépeint un milieu de vie sordide, une pauvreté et une ignorance abrutissantes, des rapports déshumanisés, une violence sexuelle latente, constitue une critique féroce de la famille nombreuse et de la domination cléricale<sup>27</sup>. L'année suivant la sortie de ce roman phare qui a valu le prix Médicis à son auteure, Madeleine Ferron a fait paraître *Cœur de sucre*, un recueil de nouvelles dont l'une décrit, en

26. Jacques Ferron, « Mélie et le bœuf », dans *Contes*, édition critique établie par Jean-Marcel Paquette, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1998, p. 116-133.

27. Aurélien Boivin, « Fiche de lecture - *Une saison dans la vie d'Emmanuel* : portrait d'un certain Québec, révolu », *Québec français*, n° 92, 1994, p. 92.

quelques pages à peine, le cours de la vie d'une jeune fille mariée à treize ans et demi et qui, à partir de là, aura toujours « un enfant dans les bras, un dans le ventre et l'autre sur les talons<sup>28</sup> », cette succession de grossesses la transformant peu à peu en automate, au point qu'elle en perd totalement la raison après la mort de son mari.

Chacune à leur manière, ces deux auteures dénoncent avec une rare intensité le modèle de la famille nombreuse jadis érigé en idéal. Il ne s'agit plus seulement d'associer la pauvreté à un trop grand nombre d'enfants, comme avaient pu le faire des écrivains des années 1930 à 1950, mais de relever tous les dysfonctionnements de ce type de famille, à commencer, mouvement féministe aidant, par ses effets dévastateurs sur les femmes elles-mêmes, transformées en véritables machines à enfanter. Si ces œuvres ont eu pour ambition de liquider un passé « honteux », comme on le qualifiera plus tard<sup>29</sup>, elles ont, du même souffle, tout autant contribué à poser la famille nombreuse comme un symbole incontournable de l'identité collective des Canadiens français; d'une certaine manière, on pourrait dire qu'elles ont peut-être même aidé à la renforcer, la charge dont elles sont porteuses étant si virulente qu'elle laisse entendre que toutes les familles d'une certaine époque (indéfinie dans les deux cas) étaient nécessairement dans le même cas. Sinon, à quoi aurait servi de s'acharner autant?

Les auteurs des années 1960-1970 ne sont cependant pas tous aussi critiques vis-à-vis de la famille nombreuse qui, la nostalgie aidant, semble parfois parée de bien des vertus. Sous un angle mélioratif, elle peut servir à alimenter le nationalisme de la période qui ne peut s'affirmer dans le présent qu'en fonction d'un héritage à préserver. C'est ainsi que les « 10 enfants à table » de la chanson de Claude Gauthier sont évoqués au même titre que la majesté du territoire, la rudesse du climat, la foi des ancêtres et les promesses de développement hydroélectrique de la Côte-Nord, témoignage

---

28. Madeleine Ferron, « Le peuplement de la terre », dans *Cœur de sucre*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 2001 [1966], p. 45, cité dans Susan Kevra, « The mechanization of motherhood. Images of maternity in Quebec women writers of the Quiet Revolution », *AmeriQuests*, vol. 4, n° 1, 2007, p. 4.

29. Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, VLB éditeur, 2002.

du nouveau savoir-faire des Québécois et fierté collective. Aller de l'avant sans oublier ses racines, voilà le message que semble vouloir transmettre l'auteur-compositeur-interprète, la famille nombreuse apparaissant comme l'un des traits identitaires à préserver, du moins dans la mémoire.

Foulées aux pieds d'un côté, exaltées de l'autre, les grosses familles s'incarnent aussi au petit écran dans des téléromans qui les représentent généralement de manière plutôt positive. Leur popularité témoigne de la résonance du mythe, même à une époque où le Québec francophone cherche à affirmer sa « modernité » et où les familles de 2 enfants (et moins) sont devenues la norme. Ainsi, pendant que *Moi et l'autre*, série télédiffusée entre 1966 et 1971, raconte les histoires abracadabrantes de deux célibataires délurées, *Rue des Pignons* (1966-1977) qui remporte un succès au moins égal et sera en ondes deux fois plus longtemps, met en scène une famille de 13 enfants d'un quartier ouvrier montréalais, un milieu pauvre, mais digne, dont l'aînée, Janine, finira par se sortir en épousant un riche homme d'affaires beaucoup plus âgé qu'elle. Son ascension sociale reflète sans doute les aspirations d'une bonne partie de la population québécoise de cette époque, mais c'est surtout le milieu ouvrier dépeint par la série que l'histoire de la télévision a retenu. Le site Wikipédia précise d'ailleurs que « [l]'intrigue se développe autour d'une famille typique d'un quartier ouvrier de Montréal<sup>30</sup> », ce qui signifie que le mythe de la famille nombreuse continue de bien se porter et même de se répandre, le cyberspace en général, et le site Wikipédia en particulier, représentant un lieu consulté par des milliers de personnes à la recherche d'informations en tout genre.

Bien sûr, depuis sa mise en ondes, la télévision québécoise a diffusé un nombre imposant de séries, téléromans ou autres, dont les histoires ne tournent pas toutes autour de familles nombreuses. *La famille Plouffe*, par exemple, mythique téléroman des années 1950 tiré du roman de Roger Lemelin publié en 1948, n'est composée que de 4 enfants. De même, dans *Le temps d'une paix*, diffusé entre

---

30. Anonyme, « Rue des Pignons », Wikipédia, 15 février 2020, [En ligne], [http://fr.wikipedia.org/wiki/Rue\\_des\\_Pignons](http://fr.wikipedia.org/wiki/Rue_des_Pignons), (consulté le 9 janvier 2021).

1980 et 1986, Rose-Anna, la principale protagoniste de cette très populaire série, a eu 7 enfants, mais dont 3 seulement ont survécu. C'est dire que le message des téléromans dont le scénario s'organise autour de la famille n'est pas univoque et que leur consécration ne tient pas seulement au nombre des enfants mis en scène. Il reste que la représentation de familles nombreuses dans ce genre d'émission attire des auditoires imposants, ce qui signifie que leurs histoires touchent encore une grande partie de la population.

L'énorme succès de la série *Les filles de Caleb*, diffusée en 1990 et 1991, elle-même tirée du roman d'Arlette Cousture (1985-1986), qui avait battu des records de vente et remporté le prix du public du Salon du livre de Montréal en 1987, témoigne bien de cet engouement qui ne se dément pas, même dans les décennies les plus récentes. Qualifiée de l'un « des plus grands succès de l'histoire de la télévision québécoise<sup>31</sup> », la série aurait attiré 3 664 000 spectateurs le 31 janvier 1991, un record qui n'a été battu que par un épisode de *La petite vie* quatre ans plus tard<sup>32</sup>. Selon Frédéric Demers, cette popularité presque sans précédent découle de sa capacité à rejoindre l'imaginaire historique et national des Québécois francophones « en jouant sur une multitude de tableaux en même temps<sup>33</sup> ». Et parmi ces tableaux, celui de la famille nombreuse figure en bonne place. Les deux principaux personnages, Émilie et Ovila, sont eux-mêmes issus de familles de 7 et 9 enfants, avant de fonder à leur tour une famille de 10 enfants. Si Demers considère que la nombreuse famille des deux héros ne joue aucun rôle dans la série, se contentant de « perpétuer un mythe fort, intériorisé depuis longtemps par les Québécois d'héritage mémoriel canadien-français<sup>34</sup> », il reste que la présence de tous ces enfants, alors même qu'Ovila est un pourvoyeur inconstant, fait lentement

---

31. Anonyme, « Les filles de Caleb », Wikipédia, 25 juillet 2020, [En ligne], [[http://fr.wikipedia.org/wiki/Les\\_Filles\\_de\\_Caleb\\_\(série\\_télévisée\)](http://fr.wikipedia.org/wiki/Les_Filles_de_Caleb_(série_télévisée))], (consulté le 9 janvier 2021).

32. Jean-Pierre Desaulniers, *De la famille Plouffe à La petite vie*, Québec, Musée de la civilisation du Québec/Fides, 1996, p. 18.

33. Frédéric Demers, « Souvenir, mémoire et imaginaire de la francité dans *Les filles de Caleb* », *Mens*, vol. 7, n° 1, 2006, p. 75.

34. *Ibid.*, p. 86.

sombrier la famille dans la plus grande misère et oblige finalement Émilie, abandonnée à son sort, à renouer avec son ancien métier de maîtresse d'école, un fait qui n'était pas anodin dans le Québec du début du xx<sup>e</sup> siècle. Dans cette perspective, on pourrait dire, au contraire, que la famille nombreuse est le ressort fondamental du récit, car elle scelle le sort d'Émilie qui, chargée d'enfants, n'a d'autre choix que de passer outre aux conventions sociales en gagnant son pain même si elle n'est pas veuve. Et c'est aussi là que cela devient fort intéressant. Dans cette histoire, la famille nombreuse n'est plus seulement associée à la pauvreté; elle est aussi présentée comme la source d'une sorte de «déviance» féminine qui préfigure le parcours de vie de Blanche, fille d'Émilie qui deviendra infirmière de colonie en Abitibi (où s'est réfugié son père) et qui s'opposera au clergé local sur la question de la contraception...

Le roman comme la télésérie *Les filles de Caleb* ont donc remis à l'ordre du jour la figure emblématique de la famille nombreuse, mais en la dépoussiérant. L'amour réciproque que se vouent Émilie et Ovila, tout comme la sensualité de certaines scènes, font en effet davantage écho au Québec «moderne» de la fin du xx<sup>e</sup> siècle qu'à l'époque lointaine où l'action est censée se dérouler. Contrairement à Rose-Anna Lacasse ou à la mère d'*Une saison dans la vie d'Emmanuel*, l'histoire donne la nette impression que les grossesses d'Émilie ne sont pas, en soi, un fardeau puisque ces enfants sont le fruit d'une passion dévorante. S'ils sont cause de misère, ces mêmes enfants deviennent aussi facteur d'émancipation (bien involontaire, faut-il le préciser) pour leur mère, puisqu'ils la forcent à redevenir enseignante pour assurer leur subsistance. Voilà sans doute aussi pourquoi *Les filles de Caleb* a remporté un tel succès; comme les autres œuvres culturelles qui ont abordé le thème de la famille nombreuse en leur temps et ont laissé leur marque, cette fiction a été capable de puiser à la fois au passé et au présent de son public, qui s'y est d'autant plus facilement reconnu.



Dans les années 1990, les Belles Soirées de l'Université de Montréal, un service qui organise des activités, conférences et voyages culturels pour le grand public, m'avaient invitée à donner une conférence sur la famille « traditionnelle ». Forte de mes connaissances livresques sur la question, j'ai voulu, comme je l'ai dit d'emblée à mes auditeurs (sans doute un peu ébahis), déconstruire quelques mythes qui l'entourent, notamment en ce qui concerne le nombre d'enfants. Tableaux statistiques à l'appui, j'ai donc entrepris de « démontrer », du moins le croyais-je, que les familles canadiennes-françaises du passé n'avaient pas toujours été aussi prolifiques qu'on le pense. Mal m'en prit. Je me heurtai à un barrage d'objections de la part de l'assistance, des gens dans la cinquantaine et plus pour la plupart, bien déterminés à disqualifier mes statistiques au nom de leurs souvenirs personnels.

Cette expérience m'aura appris une chose ; les mythes ne peuvent se contrer en leur opposant la dureté des faits. Ils ne peuvent qu'évoluer, se transformer pour mieux alimenter les rêves d'une collectivité dans le présent, et parfois mourir quand leur fonction identitaire est devenue inutile. Manifestement, celui de la famille nombreuse rend encore service, ou à tout le moins le faisait-il encore il y a deux décennies à peine. Mais il faut aussi noter que dans les années 1990, il ne jouait pas le même rôle qu'auparavant. Ainsi, alors qu'au début du siècle, ce mythe semblait destiné à convaincre les Canadiens français d'émuler leurs ancêtres pour mieux sauver la patrie et, du même souffle, obéir à la volonté de Dieu, dans les années 1930 à 1950, les représentations culturelles de la famille nombreuse qui viennent nourrir la mémoire collective ont surtout servi à faire prendre conscience de l'indigence et des difficultés qu'elle provoquait, contribuant à la contestation de l'infériorité économique des Canadiens français, avant de devenir, dans certaines œuvres des années 1960, une véritable source d'aliénation, tout comme l'était le clergé pour certains nationalistes. À la même époque, la famille nombreuse, celle de *Rue des Pignons*, a aussi servi à illustrer les aspirations d'un peuple en mal de réussite économique et d'ascension sociale, et vingt ans plus tard, avec *Les filles de Caleb*, à affirmer la modernité qui pouvait se cacher derrière la tradition, à un moment où celle-ci avait sérieusement



besoin d'actualiser son pouvoir évocateur pour perdurer dans les mémoires.

Peut-être en sommes-nous arrivés là, mais à regarder la belle carrière qu'a connue le mythe de la famille nombreuse, il me semble prématuré d'annoncer sa mort ou même son déclin définitif. Tout comme il me semble présomptueux de vouloir lui en substituer d'autres. Les démentis qu'ont pu lui opposer historiens et démographes n'ayant pas suffi à déconstruire ce mythe, il faut sans doute en arriver à la conclusion qu'il dépasse ces dépositaires du savoir parce qu'il sert des fonctions qu'ils ne peuvent remplir; même s'il s'agit en partie d'un « mythe vide », comme l'exprime Jean-Philippe Warren<sup>35</sup>, il demeure pertinent et valide parce qu'il permet à une collectivité de s'y reconnaître et d'y projeter ses rêves. Et comment empêcher les gens de rêver?

---

35. Jean-Philippe Warren, « Faut-il croire à ses mythes ? », *Liberté*, vol. 51, n° 3, 2009, p. 8.



## CHAPITRE 10

# La Grande Noirceur, ou visa le noir, tua le blanc

*Julien Goyette*

En 1867, année qui par le plus pur des hasards se trouve à être celle de la proclamation de la Confédération canadienne, Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1889) s'adressait en ces termes à ses étudiants de l'Université de Strasbourg :

Depuis notre grande Révolution de 1789, nous sommes portés à croire que cette date sépare deux mondes tout à fait différents, d'un côté ce que nous appelons l'Ancien Régime, de l'autre le régime actuel. Cette distinction est entrée à tel point dans nos habitudes et dans notre langage que nous en venons facilement à penser que tout ce qui précède 1789 était un seul et même régime. Nous nous figurons que ce long passé de la France a été éminemment doué de volonté, avec beaucoup de stabilité, tandis que l'instabilité serait le triste privilège du présent et de l'avenir. Bien des personnes admettent comme vrai que notre nation était autrefois docile, obéissante et comme immobile dans ses institutions et que c'est la révolution de 1789 qui tout à coup l'a rendue sujette à l'impatience, à l'agitation, à la mobilité. En un mot, on s' imagine volontiers que les révolutions, si fréquentes depuis cette date, étaient auparavant presque inconnues<sup>1</sup>.

Et l'historien français de fournir aussitôt une explication à cette apparente inaptitude des vivants à saisir la véritable nature du passé :

---

1. Numa Denis Fustel de Coulanges, « Leçon d'ouverture (Strasbourg, 1867) », dans François Hartog, *Le XIX<sup>e</sup> siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, Paris, Seuil, 2001 [1988], p. 348.

Pour le présent, nous sommes portés à croire que nous marchons très vite, parce que nous nous sentons marcher, parce que les mouvements de la société dès qu'ils se produisent sont tellement saccadés qu'aucun d'eux ne nous échappe. [...] C'est le contraire pour le passé. Nous croyons volontiers qu'il est presque immobile, parce que nous n'en sentons plus les frémissements, parce que nous n'apercevons plus les soubresauts. Nous ne saisissons pas toujours quelle peine les générations se donnaient pour avancer et nous ne voyons que le chemin qu'elles ont réellement parcouru. En un mot, nous nous jugeons, nous, d'après nos efforts, et nous ne pouvons juger le passé que d'après les résultats, qui sont toujours bien moindres que les efforts<sup>2</sup>.

Difficile pour nous, Québécois, de résister à la tentation de remplacer « Révolution de 1789 » par « Révolution tranquille » et « Ancien Régime » par « Grande Noirceur ». Les propos de Fustel de Coulanges, il faut le dire, renvoient à un souci lancinant des modernes : penser l'altérité du passé. Comment échapper à l'illusion qui trompe notre regard, qui nous fait apparaître le passé homogène et statique ? Comment faire en sorte que nos efforts pour avancer ne nous fassent pas oublier ingratement les peines des générations précédentes ?

Les incessants débats autour de la Grande Noirceur illustrent combien il est malaisé d'expliquer, et plus encore d'assumer, un passé dans lequel nous ne reconnaissons plus, ou seulement à grand-peine, nos intentions. Mais qu'est-ce au juste que la Grande Noirceur ? Une vue de l'esprit ou l'appréciation judicieuse d'un épisode sombre de notre histoire ? Le temps d'incubation de la Révolution tranquille ou une longue dégénérescence ? Ces questions en tête, interrogeons-nous sur la genèse de cette représentation consacrée du passé québécois.

### **Le monstre terrassé**

La Grande Noirceur n'est pas une théorie scientifique faite d'un corps d'idées, de concepts ou de lois, pas plus qu'elle n'est à proprement parler une interprétation historique explicitée dans un ou plusieurs ouvrages rédigés par des historiens patentés ou des

---

2. *Ibid.*, p. 349-350.

praticiens des sciences humaines. Il n'existe pas de « penseur officiel » ou de « grand livre » de la Grande Noirceur. Celle-ci ne semble pas non plus être l'apanage de la droite ni de la gauche. Dans la pénombre, apparemment, nous sommes tous frères et sœurs ! La Grande Noirceur a été élevée ou rabaissée au rang de mythe, de mythistoire, de récit fantasmagorique, de caricature, de simple mot. Sans vouloir ajouter à la cacophonie ambiante, nous dirons qu'elle est un lieu commun de l'histoire du Québec ou, encore mieux, un lieu de culture. Chose certaine, elle est plus et autre chose qu'une simple lecture d'un épisode particulier de l'histoire du Québec. *Plus* parce que cette lecture est gravée dans la mémoire collective québécoise au point d'être pratiquement indélébile. *Autre chose* parce qu'elle est devenue un véritable *habitus* pour les Québécois, une image intériorisée de soi-même qui influe sur leur « agir collectif ».

En politique, et preuve s'il en faut du caractère hautement adhésif du concept, la Grande Noirceur, c'est aussi une étiquette infamante, une tarte à la crème que l'on se plaît à étaler sur le visage d'un adversaire jugé par trop réactionnaire. Une médecine à laquelle ont goûté tour à tour les gouvernements de Jean Charest lors du « Printemps érable » de 2012, de Pauline Marois avec sa controversée Charte des valeurs québécoises, de Philippe Couillard avec sa politique d'austérité déguisée en rigueur budgétaire et, plus récemment, de François Legault avec son retour à la défense de l'autonomie provinciale et sa loi 21 sur la laïcité de l'État. Au pays du Québec, le spectre de Maurice Duplessis n'est jamais loin : il guette à chaque coin de rue.

Comme le souligne E.-Martin Meunier, la Grande Noirceur est « un mythe constitutif du grand récit moderne québécois<sup>3</sup> ». Quoiqu'on l'associe d'ordinaire à l'ancien premier ministre Maurice Duplessis, et plus particulièrement à son long passage au pouvoir entre 1944 à 1959, nous verrons que, chez un Pierre Elliott Trudeau par exemple, elle prend des proportions autrement plus vastes. Souvent, la critique du régime duplessiste se mue en un procès de

---

3. E.-Martin Meunier, « La Grande Noirceur canadienne-française dans l'historiographie et la mémoire québécoises. Revisiter une interprétation convenue », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n°129, 2016, p. 44.

ce que certains auteurs appellent la « survivance », soit cette bulle culturelle dans laquelle auraient tourné inlassablement, telles des souris dans leur roue, les élites canadiennes-françaises de l'Acte d'Union de 1840 jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale, sinon jusqu'à la Révolution tranquille.

Le régime duplessiste et la société canadienne-française traditionnelle se confondant presque dans la Grande Noirceur, il est malaisé d'attribuer à celle-ci une date officielle de début. Si 1944 s'impose le plus souvent, certains auteurs avancent aussi 1837, 1840, 1929 ou 1936. Mais si l'on ne s'entend pas sur le *terminus post quem* de la Grande Noirceur, tout le monde s'accorde pour dire qu'elle se termine vers 1959-1960, avec la mort de Duplessis (7 septembre 1959), les « cent jours » de Paul Sauvé (11 septembre 1959-2 janvier 1960) et la victoire du Parti libéral de Jean Lesage (22 juin 1960). Ironiquement, la Grande Noirceur s'achève par un Grand Soir.

Et si la périodisation en amont de la Grande Noirceur continue de poser certaines difficultés, personne ne semble non plus être en mesure d'établir avec certitude quand l'expression est née. Le Québec avait certes déjà connu une « grande noirceur » en 1819, lorsque le ciel de Montréal s'était chargé des cendres de feux de forêt qui faisaient rage dans l'Ouest canadien ; on se souvient aussi de la fameuse « querelle des éteignoirs » dans le domaine de l'éducation. Un journaliste, entend-on parfois, aurait utilisé l'expression, en 1939, pour qualifier le premier mandat – pourtant plutôt coloré – de Duplessis entre 1936 et 1939. En 1960, le successeur peu charismatique de Paul Sauvé à la tête de l'Union nationale, Antonio Barrette, s'en sert pour décrire... le régime libéral d'Adélard Godbout entre 1939 et 1944, régime qu'il accuse d'avoir été le fossoyeur de l'autonomie de la province<sup>4</sup>. Comme quoi, il y a des Grandes Noirceurs pour toutes les tailles et toutes les couleurs politiques!

---

4. Alexandre Turgeon, « Critique de la Grande Noirceur. Quelques considérations sur le rapport au passé des Québécois », 18<sup>th</sup> Biennial Conference of the American Council for Québec Studies. North/South – Québec – Nord/Sud, Sarasota, 8-11 novembre 2012, p. 5-6.

Au-delà de l'anecdote, on constate que l'expression se généralise au début des années 1970. Linguistiquement parlant, la métaphore de la Grande Noirceur est un produit de la Révolution tranquille, dont elle est la contrepartie nécessaire, l'image négative, le repoussoir. Elle est le nom que certains, la plupart des acteurs de cette époque, ont adopté pour qualifier une période particulière de l'histoire de la société québécoise. Notons qu'il s'agit d'une vision de vainqueurs: c'est le conquérant qui nomme la bête, longtemps crainte, mais enfin terrassée, qui gît sanglante à ses pieds. C'est donc de la lumière qu'a surgi l'ombre. Mais, évidemment, la Grande Noirceur n'a pas attendu que l'on crie son nom sur la place publique pour exister.

### « Horloge d'Amérique, heure du Moyen Âge »

Avant d'être un lieu de mémoire, la Grande Noirceur a été une perception singulière de la réalité, le récit de l'expérience vécue par un groupe d'intellectuels de la période de l'après-Seconde Guerre mondiale<sup>5</sup>. Ceux que le politologue Léon Dion appelait les « intellectuels contestataires des années 1950 » ont dressé un portrait sombre, à l'eau-forte, du régime duplessiste, quand ce n'était pas de la société canadienne-française dans son entier.

Les critiques de ces intellectuels n'épargnent aucun secteur de la vie collective: l'autoritarisme de Duplessis (sa main de fer), son anti-intellectualisme (le mépris qu'il témoigne envers ceux qu'il appelle les « poètes » et les « joueurs de piano »), sa méfiance viscérale envers les syndicats (son très peu progressiste « bill 5 » visant la refonte du Code du travail), sa dilapidation des richesses naturelles de la province (le minerai de fer de l'Ungava vendu à « une cenne la tonne »), son entêtement à résister à l'implantation de l'État-providence (son refus obstiné des subventions fédérales

---

5. Si nous tenons à qualifier cette perception de « singulière », c'est qu'elle n'est évidemment ni unanime ni univoque. « Tout ce que je peux dire, en somme, à propos de la “Grande Noirceur”, confiera un jour Jacques Ferron à Pierre L'Hérault, c'est que s'y trouvent les années de notre jeunesse, nos années lumineuses, ce qui est peu compatible avec ce concept de “Grande Noirceur”. » (Ginette Michaud [dir.], avec la collaboration de Patrick Poirier, *L'autre Ferron*, Montréal, Fides, 1995, p. 414.)

aux universités), les tares du système d'éducation (que les autorités politiques et cléricales ne cessent pourtant de proclamer « le meilleur au monde »), le patronage (un pont, une école pour ceux qui votent « du bon bord »), le contrôle religieux sur les corps et les âmes (la chape de plomb qui pesait sur le Québec), l'absence de diversité intellectuelle (la censure exercée par l'Église et le pouvoir politique), les pitoyables mœurs électorales de la province (l'achat de votes, les « *bullies* », les « télégraphes »), etc.

Pour les « retours d'Europe », ceux qui sont rentrés au Québec après un long séjour le plus souvent à Paris ou à Londres et qui ont « laissé là-bas quelque chose de [leur] cœur et de [leur] esprit<sup>6</sup> », la réadaptation à la société québécoise est souvent pénible. Ayant goûté le fruit défendu, ils sont maintenant à même de mesurer la petitesse, la médiocrité, le caractère arriéré et étouffant de leur milieu d'origine. Littéralement : ils broient du noir. Et pour décrire cette société qui leur fatigue les yeux et leur casse les oreilles, ils puisent dans leurs références françaises<sup>7</sup> et européennes des qualificatifs comme Ancien Régime, Moyen Âge, âge mérovingien, féodalisme, terreur, esclavagisme, Duplessis-Soleil, régime autocrate, dictature larvée...

C'est à cette époque que sont déposées les premières pierres de la Grande Noirceur en tant que *saeculum obscurum* (âge obscur)<sup>8</sup>. Déjà, Jean-Charles Harvey, avec son roman *Les demi-civilisés* (1934), et Paul-Émile Borduas, avec *Refus global* (1948), avaient pour ainsi dire appliqué la couche de fond. Les deux œuvres valurent quelques désagréments, c'est le moins que l'on puisse dire, à leurs auteurs respectifs. La première, publiée dans le contexte de la « rénovation morale » suscitée par la Grande Crise, s'en prenait à la pensée de conservation des élites canadiennes-françaises, tandis que

---

6. André Laurendeau, « Il y a l'Europe du plaisir ou celle, vécue comme un malaise, des "retour d'Europe" » [1963], repris dans *Ces choses qui nous arrivent. Chronique des années 1961-1966*, Montréal, Hurtubise HMH, 1970, p. 139.

7. Ivan Carel, « L'invention de la "Grande Noirceur" : la voie française », dans Xavier Gélinas et Lucia Ferretti (dir.), *Duplessis. Son milieu, son époque*, Québec, Septentrion, 2010, p. 36-51.

8. Selon l'expression qu'utilise le cardinal italien César Baronio (1538-1607) dans ses *Annales ecclésiastiques* (1588-1607).



la seconde constituait une dénonciation tous azimuts, au nom d'une philosophie d'abord esthétique, de ce qui peut possiblement étouffer la créativité et l'imagination, à savoir la religion, l'idéologie, la pédagogie, l'académisme en matière artistique, etc. Malgré un faible retentissement à l'époque de sa parution, *Refus global* sera récupéré plus tard par les modernistes qui reconnaîtront en Borduas l'un de leurs rares ancêtres. « Il a tout joué, écrira Pierre Vadeboncœur. Le Canada français moderne commence avec lui<sup>9</sup>. »

Le procès le plus systématique de la société duplessiste est toutefois à chercher du côté de *Cité libre*, revue publiée à partir de 1950. Comme le dit avec sarcasme l'historienne Fernande Roy, « [l]es citélibristes donnent parfois l'impression de se croire les premiers Québécois à découvrir la démocratie et le libéralisme<sup>10</sup> ». Des intellectuels tels que Pierre Elliott Trudeau et Gérard Pelletier pointent impoliment du doigt les multiples carences et blocages de la société québécoise et n'éprouvent aucun scrupule, en de nombreux domaines, à se faire partisans de la table rase.

*La grève de l'amiante*, qui paraît en 1956 sous la direction de Pierre Elliott Trudeau, inscrit l'explication de la Grande Noirceur dans le temps long. En introduction, Trudeau se montre aussi intransigeant qu'impitoyable. Rien, ou presque rien, ne trouve grâce à ses yeux. Les seuls changements qu'il arrive à percevoir ont été ou accidentels ou artificiels. L'autorité politique indépendante que la province s'est donnée face à l'Église catholique? Une conséquence de « l'opération des institutions britanniques<sup>11</sup> ». Les efforts de l'Église pour s'adapter matériellement au monde industriel? Le futur premier ministre du Canada laisse entendre que ce ne serait peut-être là qu'un simple conditionnement<sup>12</sup>. Si notre système de lois en matière sociale « s'écarta moins de la réalité

9. Pierre Vadeboncœur, *La ligne du risque. Essais*, Montréal, Hurtubise HMH, 1963, p. 186.

10. Fernande Roy, *Histoire des idéologies au Québec aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, Montréal, Boréal, 1993, p. 101.

11. Pierre Elliott Trudeau, « La province de Québec au moment de la grève », dans *La grève de l'amiante*, Montréal, Éditions du Jour, 1970 [1956], p. 59.

12. *Ibid.*, p. 61.

que nos élucubrations idéalistes eussent pu le laisser craindre<sup>13</sup>», c'est parce que les législateurs, après avoir fait leur profession de foi envers la doctrine officielle, ont été pour ainsi dire forcés d'agir devant les injustices criantes causées par l'industrialisation. Même chose en ce qui concerne la législation industrielle : « Or comment ne pas voir, écrit Trudeau, [...] que pendant la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle, le progrès matériel dans le Québec ne s'est opéré qu'à notre corps et à notre esprit défendants<sup>14</sup>? » Après avoir pétrifié la société québécoise dans *Cité libre*, Trudeau taille dans ce bloc monolithique sa vision de l'histoire à coups de marteau-pilon.

Au *Devoir* aussi, on pourfend Duplessis, mais sans pour autant jeter l'anathème sur toute la société traditionnelle. En délicatesse avec le « *cheuf* », surtout après le scandale du gaz naturel à la fin des années 1950, le directeur Gérard Filion, le rédacteur en chef André Laurendeau et le talentueux caricaturiste Robert LaPalme ne ménagent aucun effort pour écorcher le gouvernement de l'Union nationale, qu'ils voient comme dépassé et « retardateur ». Laurendeau va jusqu'à dépeindre Duplessis en « roi nègre », pantin du pouvoir financier étranger<sup>15</sup>. En 1956, Filion prédit quant à lui la fin prochaine du régime :

Le régime Duplessis est à son déclin. Il donne des signes de décrépitude. Il a négligé de se renouveler en hommes et en idées. C'est aujourd'hui une équipe de vieillards qui administre la province. Des vieillards avec les idées qui prévalaient il y a vingt ans, mais qui sont complètement dépassées en 1956. Le régime a connu son apogée en 1948. Il est à la veille de s'éteindre<sup>16</sup>.

Alors que les sociologues sont sur la piste de la *folk society* canadienne-française, les historiens modernistes constatent un déphasage de la société québécoise par rapport aux grandes sociétés occidentales. Pour l'école de Montréal, dont l'« histoire noire » est censée instiller un pessimisme tonique chez les Canadiens français, la faute revient à la Conquête de 1760, qui a transformé

---

13. *Ibid.*, p. 72-73.

14. *Ibid.*, p. 87.

15. André Laurendeau, « La théorie du roi nègre », *Le Devoir*, 4 juillet 1958.

16. Gérard Filion, « Un régime sur le déclin », *Le Devoir*, 9 mai 1956.

les Canadiens français en colonisés et les a maintenus dans un perpétuel état de dépendance et d'infériorité. Pour la présomptueusement nommée « école de Québec », cette condition serait plutôt attribuable à ce que l'on se permettait encore à l'époque d'appeler la « mentalité » des Canadiens français, qui les rendait congénitalement incapables d'assimiler le capitalisme et la vie moderne. Même si les raisons évoquées divergent, dans les deux cas, la société québécoise d'après-guerre est perçue comme *inadaptée* et *en retard*.

En 1960, le frère Untel (Jean-Paul Desbiens) frise l'insolence en révélant les insuffisances du système d'éducation québécois, la mollesse de la langue française et la peur qu'inspirent les autorités religieuses à la population aussi bien qu'aux religieux eux-mêmes. Une courte citation résume le sentiment de décalage que plusieurs éprouvaient à l'époque :

Je relaye Léon Bloy, génie en moins [...], à cinquante ans de distance, comme il convient dans un pays où l'on vit avec un retard de deux révolutions et demie : horloge d'Amérique, heure du Moyen Âge<sup>17</sup>.

La même année, Pierre Laporte publie *Le vrai visage de Duplessis*<sup>18</sup>. Fondé sur l'expérience de l'auteur en sa qualité de journaliste parlementaire, l'ouvrage fait certes pâlir la figure de Duplessis, le politicien, mais sans pour autant attaquer de front la société de l'époque. Dans *Convergences* (1961) et *La ligne du risque* (1963), les essayistes Jean Le Moynes et Pierre Vadeboncoeur tentent chacun à leur manière de secouer la torpeur d'une culture qu'un passé lourd de défaites a rendue empruntée, conformiste et léthargique :

Duplessis est l'aboutissement, le point culminant, bien qu'enfin anachronique, d'une période commencée dès la défaite de la Rébellion [de 1837]. Duplessis, sans s'en douter, résume dans son régime la somme des conséquences de la défaite de Saint-Charles et de Saint-Eustache. Il se caractérise par trois traits qui sont ceux de la fin de notre XIX<sup>e</sup> siècle : résistance négative, inaction, intégrisme<sup>19</sup>.

---

17. Frère Untel [Jean-Paul Desbiens], *Les insolences du frère Untel*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1960, p. 18.

18. Pierre Laporte, *Le vrai visage de Duplessis*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1960.

19. Pierre Vadeboncoeur, *La ligne du risque. Essais, op. cit.*, p. 198-199.

Il était dangereux que, face à de constantes menaces et sans cesse confirmée par sa réussite, l'autorité tendît à se perpétuer indûment, exagérât son emprise et dégénérait en suffisance cléricale. En effet, nous ayant sauvés, l'autorité ecclésiastique en conservera l'habitude et tendra ensuite à nous sauver de la vie<sup>20</sup>.

Les partipristes (1963-1968) intègrent pour leur part la vision négative du passé québécois des membres de *Cité libre*, qu'ils méprisent par ailleurs, au mélange déjà instable de théories de la décolonisation, de socialisme et d'indépendantisme qui leur sert d'idéologie. À travers les débats sur le joual, ils révèlent la pauvreté, l'aliénation et le misérabilisme de la culture québécoise en même temps qu'ils les dénoncent. Dans un texte repris dans *L'homme rapaillé* (1970), Gaston Miron situe à 1956 – encore cette date – la prise de conscience de son statut de colonisé :

Avant 1956, sous l'influence de *Cité libre*, il me semblait que tous nos maux originaient du social. Duplessis, par son blocage, incarnait le mal absolu. [...] Après 1956 cependant, il m'apparut progressivement que le duplessisme n'était pas la cause unique du blocage social, de nos manques, carences, corruptions, prétendues inaptitudes, mais aussi un effet de la structure *Canadian* qui donnait lieu et place au système, comme ce fut le cas pour Taschereau et les autres avant lui, et comme ce le sera pour Lesage si le mouvement actuel venait à avorter<sup>21</sup>.

C'est ainsi que l'antiduplessisme participe à la fois des courants néolibéral et néonationaliste, les deux grandes inspirations idéologiques de la Révolution tranquille. Comment s'étonner alors que la Grande Noirceur se soit imposée comme la vulgate officielle en matière d'interprétation de l'histoire au Québec ? Que l'on aspire au bonheur libéral ou au paradis socialiste, toujours l'édification du futur passe par le reniement du passé. Fernand Dumont témoigne : « J'appartiens à une génération à qui, souligne-t-il, en sa jeunesse, on aura répété de toutes les manières qu'il fallait, pour aborder les tâches de l'avenir, perdre la mémoire<sup>22</sup>. » La Révolution tranquille

20. Jean Le Moynes, *Convergences*, Montréal, Hurtubise HMH, 1961, p. 48-49.

21. Gaston Miron, « Un long chemin » [1965], dans *L'homme rapaillé*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1970, p. 114.

22. Fernand Dumont, « Vers une mémoire de l'homme », *Québec français*, n° 40, 1980, p. 66.

a voulu créer un homme nouveau, différent en tous points du Canadien français: le Québécois. Plus qu'un simple rattrapage, il fallait un redémarrage, sinon un reformatage. *Control/alt/delete* et ça repart!

Créée en 1971 par le Théâtre du Trident, la pièce de théâtre *Charbonneau et le chef*, écrite par John Thomas McDonough, se donne comme une « allégorie » plutôt que comme un « document historique »<sup>23</sup>. Après l'ouvrage de Trudeau, la pièce vient conforter le statut de la grève de l'amiante de 1949 comme événement fondateur de la Révolution tranquille. On y voit l'archevêque de Montréal, M<sup>sr</sup> Charbonneau, se porter à la défense des ouvriers au nom de la charité et de la justice. Allant à l'encontre de plusieurs membres de l'épiscopat québécois, il tient tête à un Duplessis omnipotent, obsédé par le pouvoir et défenseur du capital. En conclusion de cette tragédie classique à la sauce québécoise, M<sup>sr</sup> Charbonneau paie son outrecuidance en devant démissionner de son poste et s'exiler à Vancouver. Lorsqu'on lit la quatrième de couverture de l'édition publiée en 1974, on sent à quel point le fantôme de Duplessis plane encore dans les environs :

Pour une compagnie de théâtre à ses débuts, l'aventure était périlleuse : oser toucher au « Chef » dont l'image demeure encore vivante et dont les mots d'esprit se répètent encore, c'était courir le risque d'amplifier un mythe ou de le détruire. Et, dans l'un ou l'autre cas, le public n'aurait pas manqué de nous en tenir rigueur<sup>24</sup>.

Ce qui est remarquable, c'est qu'alors même que continue de s'écrire la « légende noire » de Duplessis, des auteurs s'affairent à forger sa « légende rose »<sup>25</sup>. Robert Rumilly, l'auteur de la monumentale *Histoire de la province de Québec*, publie en 1973 sa biographie de Duplessis dans laquelle il ne fait aucun secret de son admiration pour l'ancien premier ministre<sup>26</sup>. Quelques années

---

23. John Thomas McDonough, *Charbonneau et le chef*, traduit de l'anglais et adapté par Paul Hébert et Pierre Morency, Montréal, Leméac, 1974, p. 12.

24. *Ibid.*, quatrième de couverture.

25. Xavier Gélinas, « Duplessis et ses historiens, d'hier à demain », dans Xavier Gélinas et Lucia Ferretti (dir.), *Duplessis. Son milieu, son époque, op. cit.*, p. 21.

26. Robert Rumilly, *Maurice Duplessis et son temps*, t. I : 1890-1944 ; t. II : 1944-1959, Montréal, Fides, 1973.

plus tard, Conrad Black ajoute quelques louches de complaisance avec son *Duplessis*<sup>27</sup>. Sur un autre plan, la série télévisée du même nom, réalisée par Mark Blandford, scénarisée par Denys Arcand et diffusée à partir du 8 février 1978, présente l'ancien chef de l'Union nationale sous un jour plus favorable, sympathique même, grâce surtout à l'interprétation sensible qu'en offre Jean Lapointe.

Ce n'est que plus tard, une fois que la « grande noire sœur » se fut transformée en « belle trop mince »<sup>28</sup>, que l'on commença à réexaminer sérieusement l'époque duplessiste et à désenchanter le grand récit de la Révolution tranquille. Cette dernière est-elle destinée à rejoindre bientôt la *légende* de la Grande Noirceur, l'*illusion* de la survivance et l'âge d'or de la Nouvelle-France dans la riche mythologie historique québécoise? À croire que le Canada français n'a jamais vécu que dans des univers fictifs... Serons-nous comme l'historien Jules Michelet qui, plusieurs fois, a changé son interprétation du Moyen Âge au gré des conjonctures politiques? Car ne soyons pas dupes: si noircir le passé québécois a été pour les artisans de la Révolution tranquille une façon de magnifier celle-ci, illuminer la Grande Noirceur est aussi, pour les acteurs du présent, une manière de porter ombrage à l'œuvre des décennies 1960 et 1970...

### Entre Grande Noirceur et petite clarté

En marge de cette construction formelle de la Grande Noirceur, on trouve la mémoire des nombreuses personnes qui ont vécu cette époque et qui en témoignent dans les médias, sur la scène politique, dans le cercle familial. Les thèmes se récitent telle une litanie: les collègues classiques, le thomisme, les coups de règle sur les doigts, le petit catéchisme, etc. S'ajoute à cela la mémoire de certains événements qui s'est frayé un chemin jusqu'à nous: le crucifix de l'Assemblée nationale (1936), la loi du cadenas (1937), l'affaire Roncarelli (1946-1959), l'interdiction du film *Les enfants du paradis* de Marcel Carné (1947), la saga du trésor polonais (1948-1961), le

27. Conrad Black, *Duplessis*, t. I: *L'ascension*; t. II: *Le pouvoir*, traduit de l'anglais par Monique Benoit, Montréal, Éditions de l'Homme, 1977.

28. Marc Favreau, *Sol: Rien d'étonnant! (1<sup>re</sup> partie)* [disque compact audio], Barclay, 80217, 1975.

congédiement de Paul-Émile Borduas de son poste de professeur de dessin à vue à l'École de meuble (1948), les grèves d'Asbestos (1949), de Louiseville (1952) et de Murdochville (1957), l'affaire Coffin (1953), le scandale du gaz naturel (1957), les Orphelins de Duplessis (années 1990). Une fois mélangés, ces éléments composent l'imagerie de la Grande Noirceur qui s'est imprégnée profondément dans la mémoire collective.

Sur le plan mémoriel, la Grande Noirceur est un véritable trou noir qui a absorbé pratiquement toute la lumière que les historiens ont tenté d'y projeter depuis un demi-siècle. Le champ gravitationnel de ce trou noir est si intense qu'il a littéralement englouti les interprétations concurrentes, les renvoyant dans cette zone d'antimatière que l'on appelle le champ de l'histoire disciplinaire. Les historiens, particulièrement ceux qu'un historiographe a qualifiés désobligeamment de « révisionnistes<sup>29</sup> », n'ont pourtant ménagé aucun effort pour dissiper les ténèbres cimmériennes qui enveloppent la société québécoise d'autrefois. C'est désormais une banalité pour eux de rappeler que les changements des années 1960 trouvent leurs motifs, et parfois même leur impulsion, dans l'ancienne culture. « La Révolution tranquille, comme le souligne Lucia Ferretti, ne pouvait pas naître de la cuisse de Jupiter<sup>30</sup>. » Historiens et sociologues ont montré que la Grande Noirceur fut le terreau de la Révolution tranquille, qu'un chaud et puissant souffle religieux a soufflé sur cette dernière<sup>31</sup>, que de nombreux éléments dynamiques étaient actifs sous la surface des conformismes bien avant 1960, que les investissements de l'État en éducation et en santé n'ont cessé de croître sous Duplessis, que la séparation de l'Église et de l'État est largement antérieure à la Révolution tranquille, que le Québec de cette période est soumis aux mêmes phénomènes

29. Ronald Rudin, *Faire de l'histoire au Québec*, Sillery, Septentrion, 1998.

30. Lucia Ferretti, citée dans Christian Rioux, « Cinquante ans plus tard : les grands mythes de la Révolution tranquille 1. Quelle Grande Noirceur? », *Le Devoir*, 18 septembre 2010.

31. E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren vont jusqu'à évoquer une « sortie pour ainsi dire religieuse de la religion ». (E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la « Grande Noirceur ». L'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*, Sillery, Septentrion, 2002, p. 31-32.) Voir aussi Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fides, 2008.

d'urbanisation et d'industrialisation que les autres sociétés occidentales, que différentes formes de libéralisme sont présentes depuis l'époque de la Nouvelle-France, qu'un libéralisme modéré constitue même l'idéologie dominante depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle – un courant libéral qu'on n'avait pas réussi à repérer dans cette fade sauce brune agrémentée de quelques grumeaux (Henri Bourassa, Lionel Groulx, Esdras Minville, etc.) que l'on appelait naguère le « clérico-nationalisme » –, que Duplessis a laissé en héritage un État sous-développé, mais aussi exempt de dette...

Alors que certains acteurs, témoins et analystes continuaient de jeter des couches de suie sur les représentations du passé canadien-français, historiens et sociologues, eux, le blanchissaient et empeaient le col de la modernité québécoise. À la « Grande Noirceur » des premiers s'oppose ainsi la « petite clarté » des seconds, le long soleil levant de la modernité québécoise.

Au nom d'un certain devoir de vérité, il n'est pas rare que l'on attribue à l'histoire savante la fonction de corriger la mémoire collective. Dans une perspective bachelardienne, cette dernière est perçue comme une connaissance mal faite, tordue, qu'il convient de redresser. Pour les historiens, nous l'avons souligné, nul doute que l'imaginaire de la Grande Noirceur ne résiste pas au test de l'empirie et de la comparaison. Le schéma Grande Noirceur / Rattrapage / Québec moderne n'en a pas moins gagné, et avec une aisance déconcertante, la bataille de la mémoire collective. Comment expliquer que cette dernière soit parvenue à coller au plancher les épaules du savoir scientifique? Entre autres parce que la mémoire court au plus vite, parce que nous aimons les histoires de bons et de méchants, de princes charmants et de chevaliers noirs. Une logique binaire que l'on ne se surprend guère de retrouver jusque dans les copies d'examen des étudiants du secondaire<sup>32</sup>.

Rien d'étonnant non plus à ce que les débats sur la Révolution tranquille et le régime duplessiste aient souvent viré au tournoi d'escrime entre le « vécu » et le « savoir », entre la « mémoire » et l'« histoire », entre ceux qui étaient là, qui ont perçu, senti, entendu

---

32. Voir Jocelyn Létourneau, *Je me souviens. Le passé du Québec dans la conscience de sa jeunesse*, Montréal, Fides, 2014.



et imaginé de l'intérieur cette période, et les analystes qui produisent des interprétations *ex post* des événements<sup>33</sup>. Le débat concernant la pertinence d'ériger ou non un monument en l'honneur de Duplessis, et cela, quelques mois seulement après la mort de ce dernier en septembre 1959, annonçait déjà cette tension entre le témoignage et l'histoire. Dans un éditorial, Gérard Filion, que l'on a connu par la suite moins bien disposé à l'égard de la discipline historique, laisse aux historiens le soin de poser un jugement définitif sur le personnage : « Les historiens feront plus tard le partage du bon grain et de l'ivraie, s'efforceront de trouver ce qui, de l'actif ou du passif, a prévalu dans son œuvre. [...] Le décanage de l'histoire sera-t-il favorable à Maurice Duplessis ? C'est possible ; mais attendons, pour le savoir, qu'elle se soit prononcée<sup>34</sup>. » Même son de cloche chez Georges-Émile Lapalme : « Seule l'Histoire sera en mesure de dire quel rôle a joué M. Duplessis dans le développement de la province<sup>35</sup>. » Au jugement de l'histoire, tardif, relatif, faisant valoir non sans raison que « [s]'il fallait attendre le jugement unanime de l'histoire, le pays serait désert au point de vue monument », Paul Sauvé préfère quant à lui celui des témoins immédiats : « Mais la génération actuelle n'a pas besoin du recul du temps pour reconnaître que sa défense des droits de la province le classe parmi les grands hommes d'État du Canada<sup>36</sup>. » Du recul, il en faudra pourtant. Et beaucoup. Après de nombreuses tribulations, la statue sera finalement érigée en 1977, soit dix-huit ans après avoir été autorisée par l'État, près de l'hôtel de l'Assemblée nationale. Dans l'allocution qu'il livra à l'occasion du dévoilement, se défendant bien de vouloir réhabiliter l'ancien premier ministre, René Lévesque jurea

---

33. Dans un article du *Devoir*, l'écrivain Jacques Godbout, lui, choisit clairement son clan : « L'histoire ne s'écrit pas seulement à partir de documents, il faut parfois l'avoir vécue. » (Jacques Godbout, « Pour éclairer la "Grande noirceur" », *Le Devoir*, 28 septembre 2010.)

34. Gérard Filion, cité dans Gaston Deschênes, « Le monument Duplessis », dans Xavier Gélinas et Lucia Ferretti (dir.), *Duplessis. Son milieu, son époque, op. cit.*, p. 390.

35. Georges-Émile Lapalme, cité dans *ibid.*, p. 392.

36. Paul Sauvé, cité dans *ibid.*, p. 393.

qu'il convenait maintenant de délivrer le monument Duplessis du « purgatoire des souvenirs<sup>37</sup> ».



Les historiens ont montré que le Québec prérévolutionnaire n'est pas cet âge des ténèbres que certains disent avoir vécu ou perçu. Comme l'affirmait encore une fois Fustel de Coulanges, « cette époque différait de la nôtre, non pas en ce qu'elle était immobile, mais seulement en ce qu'elle se croyait immobile. Elle avait horreur du changement. [...] Les nouveautés se produisaient aussi fréquentes, aussi hardies, mais elles se produisaient sans bruit<sup>38</sup>. »

Convenons qu'il y a quelque chose d'aberrant à laisser le bruit du présent étouffer celui du passé, à faire de la Révolution tranquille une cassure nette dans l'histoire du Québec. Sous prétexte de faire renaître la société québécoise dans un jet de lumière, on a court-circuité le fil de sa continuité historique. « Visa le noir, tua le blanc. » Soulignons à quel point il est improductif d'asseoir ainsi l'imaginaire collectif sur une représentation aussi négative, « dépressive », dirait l'historien Jocelyn Létourneau, de notre histoire. Aucune société ne peut vivre en offrant ainsi son passé en sacrifice au futur. Représentation erronée, ou du moins partielle sur le plan historique, véritable concentré de déni du passé canadien-français, la Grande Noirceur se révèle en plus un mythe inefficace sur le plan de la mobilisation collective<sup>39</sup>.

Doit-elle pour autant être bannie de la mémoire collective et de l'historiographie? Pour ceux qui ont vécu cette période, qui ont combattu personnellement ou indirectement Duplessis et son régime, qui ont ferrailé pour la modernisation de la province, pour une certaine conception de la liberté et de la justice, elle conserve une part de réalité, et même, oserions-nous dire, de vérité. La

37. René Lévesque, cité dans *ibid.*, p. 398.

38. Numa Denis Fustel de Coulanges, « Leçon d'ouverture (Strasbourg, 1867) », dans François Hartog, *Le XIX<sup>e</sup> siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges, op. cit.*, p. 351.

39. Voir, entre autres, Gérard Bouchard, « L'imaginaire de la Grande Noirceur et de la Révolution tranquille: fictions identitaires et jeux de mémoire au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. 46, n° 3, 2005, p. 411-436.

Grande Noirceur n'est donc pas près de disparaître. Elle est une image de soi dans laquelle de nombreux Québécois se sont reconnus parce qu'elle est susceptible de conforter une forme de désespérance ou de nourrir des idéaux de rupture et de recommencement.

Plusieurs intellectuels contestataires et modernistes, en raison de leur trajectoire individuelle, ont perçu la société duplessiste comme oppressante et réactionnaire. Bien sûr, leur vision des choses est à la fois partielle et partiale : la plupart du temps, ils ne voyaient que le gros nuage gris qui flottait au-dessus de leur tête. Mais compte tenu de l'importance qu'a eue cette contestation dans l'histoire du Québec et de la place que la mythologie de la Grande Noirceur occupe dans la mémoire collective, il convient de lui réserver un coin de page dans nos livres d'histoire.

Mythe et réalité de l'histoire du Québec contemporain, la Grande Noirceur est une représentation qui, tout en échouant à définir la société globale de l'époque, n'en reste pas moins réelle dans l'esprit de ceux qui l'ont subie.



## CHAPITRE 11

# Le kaléidoscope de la mémoire d'Octobre

*Jean-Philippe Warren*

La mémoire collective d'un événement douloureux ne s'approprie pas sans deuil. Il faut un long travail sur soi pour ramener dans le dicible et l'acceptable les souffrances vécues ou les crimes commis par un groupe social. Le refoulement des malheurs empêche de tourner vers le passé un regard apaisé et nourrit, en retour, des tentatives diverses de déni, de minorisation ou d'oubli. La crise d'Octobre 1970, pendant laquelle un diplomate britannique (James Cross) et un politicien québécois (Pierre Laporte) ont été kidnappés par deux cellules du Front de libération du Québec (FLQ), offre ainsi l'occasion d'explorer les méandres d'une mémoire coupable, puisque la violence qui s'y est déployée comme rarement dans l'histoire militante québécoise n'a guère été revendiquée par la suite par les organisations nationalistes ou les autorités fédérales. Cet épisode s'est retrouvé en quelque sorte orphelin, chacun en récusant la paternité, à tel point que Manon Leroux, tâchant de faire l'inventaire des discours des acteurs de cette crise, a pu parler des « silences » d'Octobre<sup>1</sup>, ce qui n'a pas empêché la prolifération, en dehors des circuits officiels, des interprétations qui en sont

---

1. Manon Leroux, *Les silences d'Octobre. Le discours des acteurs de la crise de 1970*, Montréal, VLB éditeur, 2002.

proposées depuis près de cinquante ans<sup>2</sup>. La crise d'Octobre offre ainsi une occasion particulièrement riche de s'interroger sur l'organisation de la mémoire collective, le conflit constant des interprétations, les usages de la mémoire, les demandes de réparation au nom d'une mémoire meurtrie, l'oubli et le devoir de mémoire.

### Recueillir et construire la mémoire

La mémoire d'Octobre s'est vite heurtée à la multiplication des récits que tout un chacun proposait de l'éclatement et du déroulement de la crise. La proclamation, par le gouvernement fédéral, de la *Loi sur les mesures de guerre*, le 16 octobre, compliquait la conversation démocratique que la société québécoise pouvait avoir avec elle-même, ce qui a eu pour conséquence d'obscurcir ce qui se passait dans les faits tout autant que ce qui se pensait dans les consciences. Pour les citoyens de l'époque, il n'était pas facile de démêler le fil des événements au milieu d'un bouleversement politique qui faisait s'entrechoquer des réalités antinomiques : un peuple québécois pacifiste et terroriste, un gouvernement démocratique et despotique, une société changeante et bloquée, une nation développée et colonisée, etc.

Très tôt, des citoyens ont ressenti le besoin de recueillir des renseignements sur ce qui avait réellement eu lieu. Par exemple, en octobre 1971, une Commission d'enquête indépendante sur la crise d'Octobre (aussi appelée « Commission d'enquête des citoyens sur la *Loi sur les mesures de guerre* »), n'ayant aucun statut officiel, permit à des militants de faire entendre leur version des faits. Bien qu'elle ne semble pas avoir remis de rapport, la Commission a donné lieu à des rencontres qui ont été l'occasion d'un débat important. Les membres de la Ligue socialiste ouvrière, les élèves du cégep de Saint-Jérôme, le président de l'association des étudiants des HEC, la militante Andrée Ferretti et le militant Charles Gagnon, le député

---

2. Joëlle Tremblay, « La crise d'Octobre 1970 expliquée par ses analystes depuis 1971 », mémoire de maîtrise (histoire), Montréal, Université du Québec à Montréal, 2006 ; Bernard Dagenais, *La crise d'Octobre 1970 et les médias. Le miroir à dix faces*, Montréal, VLB éditeur, 1990.

Camille Laurin comptent parmi ceux qui firent entendre leurs voix<sup>3</sup>. Quant à un certain « Comité des “36” », il a déposé au même moment un mémoire, intitulé *L'appareil judiciaire et son utilisation par le système*, qui concluait en affirmant que les juges étaient alors les marionnettes dociles du pouvoir et que le système judiciaire servait une vaste conspiration des gouvernements provincial et fédéral pour écraser les volontés de réformes constitutionnelles venues du peuple<sup>4</sup>.

Les autorités provinciales et fédérales ont rapidement suivi le mouvement amorcé par les citoyens qui cherchaient à faire la lumière sur ce qui s'était passé pendant la crise. Constitué sous le gouvernement Bourassa, le Centre d'analyse et de documentation (CAD) permit de recueillir des données sur les agissements des groupes terroristes québécois. Créée en 1977, la Commission d'enquête sur des opérations policières en territoire québécois (mieux connue sous le nom de « Commission Keable ») reçut le mandat d'étudier les agissements policiers au Québec dans les années 1971-1974, mais elle ne put échapper à la nécessité de se pencher aussi sur la crise d'Octobre :

Devant cependant étudier l'authenticité de certains communiqués diffusés au nom du FLQ et le recrutement d'informateurs par des moyens illégaux ou répréhensibles, la Commission Keable a été contrainte, par la nature même des actes qu'elle devait examiner, de se reporter à la crise d'Octobre et d'interroger certains de ses principaux acteurs. Il est indéniable toutefois que la couverture de presse des travaux de la commission a renforcé la croyance que la crise d'Octobre constituait l'objet inavoué de ses investigations. Cette interprétation obsessionnelle des travaux de la Commission Keable donne la mesure du traumatisme collectif qui a été provoqué par la crise d'Octobre : il suffit de s'approcher de cet abcès pour se voir prêter l'intention de l'ouvrir<sup>5</sup>.

---

3. Pierre-L. O'Neill, « Devant le tribunal sur Octobre. Un avocat préconise une modification du processus de nomination des juges », *Le Devoir*, 15 octobre 1971, p. 2.

4. Pierre-L. O'Neill, « Le comité des “36” accuse le système d'avoir utilisé la justice à ses fins », *Le Devoir*, 14 octobre 1971, p. 3.

5. Jean-Paul Brodeur, « La crise d'Octobre et les commissions d'enquête », *Criminologie*, vol. 13, n° 2, 1980, p. 47-48.

De son côté, la Commission d'enquête sur certaines activités de la Gendarmerie royale du Canada, aussi connue sous le nom de « Commission McDonald », fut instituée par le gouvernement fédéral en 1977 et toucha en partie aux événements d'Octobre. Enfin, et surtout, le rapport du procureur Jean-François Duchaine, intitulé *Rapport sur les événements d'octobre 1970*, fut rendu public en octobre 1980.

Adoptant le point de vue de ceux ayant vécu la crise d'Octobre, des cinéastes entreprirent aussi de rendre compte de ce qui s'était passé. *Les ordres* de Michel Brault, sorti en septembre 1974, empruntait un angle subjectif pour décrire l'emprisonnement et le traitement réservés aux hommes et aux femmes incarcérés en vertu de la *Loi sur les mesures de guerre*. Mélangeant documentaire et fiction, le scénario du film repose sur le témoignage de plusieurs personnes impliquées dans les événements. Le « vidéo-pamphlet » produit en 1979 par Jean-Pierre Boyer, *Mémoire d'Octobre*, expose, à partir de témoignages, la répression subie par le peuple québécois dans la foulée des deux enlèvements. En 1994, *La liberté en colère* de Jean-Daniel Lafond choisissait également de faire parler des acteurs de ces événements et mettait en scène des militants connus, dont Francis Simard. La même année, après une série de démêlés qui en avait retardé la production (le projet ayant essuyé des refus de financement par les institutions publiques), Pierre Falardeau lançait son film *Octobre*, coscénarisé avec Francis Simard. En 2004, Carl Leblanc réalisait *L'otage*, un documentaire qui portait sur le rapt de James Cross.

À côté de cette effervescence documentaire plus ou moins romancée (qui a donné lieu à quelques biographies et entrevues dont il n'est pas question, ici, de dresser l'inventaire), il faut mentionner le travail de fiction opéré par les auteurs de romans, les poètes et les dramaturges. À l'automne 2002, le *Bulletin d'histoire politique* a fait paraître un excellent numéro intitulé « Mémoire d'Octobre », dédié aux questions d'art et de culture. On y retrouve des articles sur les formes culturelles (Lucille Beaudry), le théâtre (Dominique Lafon), le roman (Jacques Pelletier), la poésie (Jean-Pascal Baillie), le cinéma (Sylvain Garel) et la musique (Bruno



Roy)<sup>6</sup>. On sait que le travail de mise en récit de la crise d'Octobre continue jusqu'à ce jour avec, notamment, la publication du roman historique *La constellation du Lynx*, de Louis Hamelin, en 2010<sup>7</sup>. Il est difficile de trouver un événement québécois ayant à ce point inspiré les artistes d'ici, ce qui s'explique en partie par le fait qu'il a eu lieu à un moment de profonde effervescence culturelle et d'intime communion entre art et politique.

Cependant, toute cette activité débordante ne parvient pas à clarifier totalement la portée et le sens de la crise d'Octobre, comme on l'a vu en septembre 2009, lorsque la simple lecture du manifeste du FLQ à l'occasion du Moulin à paroles a suffi à créer une vaste controverse publique. On peut même croire que cette activité fébrile est le fruit de l'équivocité de la crise, l'enflure de la parole servant à fixer une interprétation qui ne cesse d'échapper aux locuteurs. Certains insistent sur les limites des commissions d'enquête, surtout celles instituées par un gouvernement fédéral qui aurait cherché, selon une pente naturelle, à se protéger et à se disculper<sup>8</sup>. Les déclarations de Duchaine, qui affirmait que la crise avait été un instrument dans les mains du pouvoir pour discrediter l'option indépendantiste et « avait servi de prétexte à une répression d'envergure<sup>9</sup> », entretiennent la suspicion dans l'esprit d'une partie du public qui croit que certaines vérités lui demeurent cachées. Plus profondément, il y a le fait que la crise d'Octobre charrie deux récits contradictoires, reflets des tensions qui habitent la société québécoise, non seulement entre nationalistes et fédéralistes, mais aussi entre militants radicaux et partisans de la voie

---

6. « Mémoire d'Octobre », numéro spécial du *Bulletin d'histoire politique*, vol. 11, n° 1, 2002. Lire aussi Marie-Ève St-Denis, « L'Octobre des romanciers : étude des rapports entre politique et littérature (1971-2001) », mémoire de maîtrise (études littéraires), Montréal, Université du Québec à Montréal, 2005.

7. David St-Denis Lisée, « La conspiration du lynx : réflexions autour des écrits de Louis Hamelin sur Octobre 1970 », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 26, n° 1, 2017, p. 313-329.

8. Dominique Bernard, « La commission d'enquête sur les opérations policières en territoire québécois : portée réelle et limites du rapport Keable », mémoire de maîtrise (science politique), Montréal, Université du Québec à Montréal, 2008.

9. Jean-François Duchaine, *Rapport sur les événements d'octobre 1970*, Québec, ministère de la Justice, 1981, p. 218.

démocratique libérale. Cela explique l'impressionnante prolixité des discours produits autour de la crise d'Octobre.

### **Le choc des mémoires**

Le nœud le plus sensible de l'interprétation des événements d'Octobre réside dans l'exécution de Pierre Laporte par les membres de la cellule Chénier, le 17 octobre 1970, au lendemain de la proclamation de la *Loi sur les mesures de guerre*. La manière dont l'assassinat du ministre libéral du Travail a été mené ne fait rien pour enlever la part d'horreur que comporte toujours un meurtre, aussi politiquement motivé soit-il<sup>10</sup>. Dans *Pour en finir avec Octobre* (1982), Francis Simard a décrit en termes saisissants les dernières heures de l'otage dont lui et ses complices avaient la garde : Laporte s'étant blessé en voulant s'échapper et perdant beaucoup de sang, il avait été placé à demi inconscient sur le divan du salon. Pendant un temps qui avait semblé une éternité, ses ravisseurs avaient discuté du sort qui devait lui être réservé, puis, écartant l'idée d'aller le porter à l'hôpital, ils avaient choisi de commettre l'irréparable<sup>11</sup>.

Face à ce dénouement, il fallait faire le choix de regarder vers la souffrance des ravisseurs ou vers l'agonie de la victime. C'est pourquoi, très tôt, on a assisté à la mise en place de deux stratégies concurrentes : insister sur le meurtre de Laporte ou sur l'imposition de la *Loi sur les mesures de guerre*.

Dès la découverte du corps de Laporte dans le coffre d'une voiture à Saint-Hubert, sur la rive sud de Montréal, les autorités ont tenté de réduire l'action du FLQ à ce geste funeste. Dans son message à la nation du 16 octobre, le premier ministre du Canada, Pierre Elliott Trudeau, avait déjà prévenu les Canadiens :

Le FLQ détient comme otages dans la région de Montréal deux hommes, un diplomate britannique et un ministre du gouvernement québécois. On menace de les assassiner. Si les gouvernements cédaient à ce grossier chantage, la loi de la jungle finirait alors par

10. Jean-Philippe Warren, *Les prisonniers politiques au Québec*, Montréal, VLB éditeur, 2013.

11. Francis Simard (avec la collaboration de Bernard Lortie, Jacques Rose et Paul Rose), *Pour en finir avec Octobre*, Montréal, Stanké, 1982.

supplanter nos institutions juridiques, qui se désagrègeraient graduellement. Car enfin, si, comme certains le suggéraient, on avait accédé cette fois-ci aux exigences des terroristes, quitte à exercer « la prochaine fois » une sévérité et une vigilance accrues, on n'aurait fait que retarder l'échéance. Demain, la victime aurait été un gérant de caisse populaire, un fermier, un enfant. Ç'aurait été, dans tous les cas, un membre de votre famille<sup>12</sup>.

Le message était clair et frappait adroitement les esprits : l'assassinat de Laporte ne pouvait qu'être le prélude à un nouveau massacre des Innocents. En diffusant des photos du cadavre du ministre, la presse (surtout celle de langue anglaise) allait d'ailleurs largement renvoyer l'image de felquistes meurtriers<sup>13</sup>.

La mort de Laporte a laissé désespérée la majorité des nationalistes québécois. René Lévesque exprimait le sentiment général des sympathisants de son parti quand il déclarait, dans sa chronique du *Journal de Montréal* parue le lendemain de l'annonce du décès :

Ceux qui, froidement et délibérément, ont exécuté M. Laporte, après l'avoir vu vivre et espérer pendant tant de jours, sont des êtres inhumains. Ils ont importé ici, dans une société qui ne le justifie absolument pas, un fanatisme glacial et des méthodes de chantage à l'assassinat qui sont celles d'une jungle sans issue. [...] S'ils ont vraiment cru avoir une cause, ils l'ont tuée en même temps que Pierre Laporte, et en se déshonorant ainsi, ils nous ont tous plus ou moins éclaboussés<sup>14</sup>.

La disparition d'un homme scellait, pour Lévesque, la fin d'un combat révolutionnaire inspiré par les méthodes de la guérilla urbaine sud-américaine. Ce jugement rejoignait celui exprimé par Fernand Dumont, en 1995 : « On peut bien se demander ce qui reste d'Octobre, disait le sociologue de l'Université Laval. Mais la

---

12. Pierre Elliott Trudeau, « Notes pour un message à la nation, le 16 octobre 1970 », Ottawa, cabinet du premier ministre, 1970, archivé par Bibliothèque et Archives Canada, [En ligne], [https://www.collectionscanada.gc.ca/primeministres/h4-4065-f.html], (consulté le 11 janvier 2021).

13. Ronald D. Crelinsten, « La couverture de presse et ses fonctions légitimes », *Criminologie*, vol. 20, n° 1, 1987, p. 35-57.

14. René Lévesque, « 18 octobre 1970 », *Journal de Montréal*, 18 octobre 1970, p. 8.

réponse me semble claire : il ne reste rien, ou si peu, sauf peut-être un souvenir très négatif<sup>15</sup>. »

Pour faire contrepoids à ce discours, des militants allaient proposer un autre deuil : celui de la liberté, liberté qui serait morte au moment de l'envoi des troupes militaires canadiennes dans les rues de Québec et de Montréal. Dans cette perspective, l'assassinat de Laporte allait être à peu près complètement occulté – comme lorsque, en mars 1971, Paul Rose prononça devant ses juges une plaidoirie de vingt minutes au cours de laquelle il fit le procès de ses accusateurs sans souffler mot du décès de celui pour la mort duquel il était pourtant accusé<sup>16</sup>. C'était désormais l'oppression coloniale subie par le Québec qui se retrouvait au centre du récit de la crise d'Octobre, la proclamation de la *Loi sur les mesures de guerre* devenant la pièce centrale de cette histoire.

Ainsi, le Mouvement pour la défense des prisonniers politiques au Québec (MDPPQ) distribua des brassards noirs en 1971 afin de rendre visible l'opposition populaire à l'intervention armée au Québec. L'année suivante, une cinquantaine de membres du MDPPQ défilèrent devant la résidence du Solliciteur général du Canada, qui occupait par ses fonctions le poste de chef suprême des prisons et des centres de détention fédéraux au Québec. Munis de pancartes sur lesquelles étaient inscrits les noms des felquistes encore derrière les barreaux, ils déposèrent dans la boîte aux lettres un communiqué où l'on pouvait lire : « Avides de justice pour l'opprimé, bafoués jusqu'à la torture, nous continuons avec acharnement notre lutte pour la "Vraie" Justice et la "Défense de ceux qui la paient au prix de leur liberté". » Du même souffle, on soutenait que des gens comme Francis Simard et Paul Rose étaient non pas des criminels, mais des « victimes d'un régime punitif et arbitraire<sup>17</sup> ».

15. Fernand Dumont, cité dans Stéphane Baillargeon, « Que reste-t-il d'octobre ? », *Le Devoir*, 7-8 octobre 1995, p. 1 et 14.

16. Pierre Bouchard, « Au procès de Paul Rose, les jurés délibèrent. Aujourd'hui, le verdict ? », *Journal de Montréal*, 13 mars 1971, p. 2.

17. Jean de Guise, « Une réponse à la lettre du felquiste Francis Simard », *La Presse*, 14 octobre 1971, p. A3.

## Une mémoire « sauvage »

Deux mémoires, donc, destinées à deux publics : à lire les écrits qui portent sur la crise, il semble qu'il faille choisir entre le deuil de la vie d'un homme et celui de la liberté d'un peuple. Le problème, c'est que, pour les nationalistes québécois, les deux récits sont vrais et doivent donc être assumés concurremment, avec tout le poids des contradictions que cela représente. Gilles Duceppe pourra ainsi affirmer au moment du décès de Paul Rose : « On ne peut rester silencieux sur ce triste épisode de l'histoire du Québec. Rien ne justifiait le recours au terrorisme dans une société démocratique comme la nôtre, malgré tous les défauts qu'on pouvait y retrouver et que l'on retrouve encore, mais à un niveau bien moindre<sup>18</sup>. »

La solution à ce dilemme sera souvent trouvée dans les théories du complot. Aucun autre événement de l'histoire québécoise n'a nourri, en effet, autant de spéculations et de légendes urbaines. Les contre-récits proposés par la rumeur populaire altèrent la réalité établie en deux points centraux : ils avancent l'idée que les forces de l'ordre n'ont rien fait pour empêcher l'assassinat de Laporte<sup>19</sup> ; et que Laporte n'a pas été tué par ses ravisseurs felquistes. Ces récits s'appuient sur des sources diverses, plus ou moins crédibles, et il n'importe pas de mesurer leur degré de véracité. Il s'agit plutôt ici de reconnaître la fonction qu'ils servent dans l'imaginaire collectif, à savoir bâtir une mémoire commune réconciliée avec elle-même. Notons un autre terme qui est souvent ajouté aux interprétations proposées afin de justifier la mort de Laporte : le ministre libéral aurait été à la solde de la mafia, et sa carrière comme homme politique aurait par conséquent été entachée de manière indélébile par la corruption dans laquelle il aurait trempé. En d'autres mots, sa mort aurait été celle d'un « traître » et, quelque part, il aurait donc mérité son sort.

---

18. Gilles Duceppe, « Le FLQ : une page noire de notre histoire », *Journal de Montréal*, 15 mars 2013, [En ligne], [<https://www.journaldemontreal.com/2013/03/15/le-flq-une-page-noire-de-notre-histoire>], (consulté le 6 mars 2021).

19. Bernard Dagenais, « Bourassa est-il responsable de la mort de Pierre Laporte? », dans Guy Lachapelle et Robert Comeau (dir.), *Robert Bourassa. Un bâtisseur tranquille*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2003, p. 307-315.

Plusieurs (dont Jacques Ferron) se sont risqués à proposer d'autres explications que celles fournies par le pouvoir, mais nul n'a offert une version plus élaborée à ce sujet que Pierre Vallières. En octobre et novembre 1975, l'ex-felquiste a publié dans le journal *Le Jour* des articles qui visaient à éclairer les « mystères » de la mort du ministre du Travail et, en 1977, il reprenait celles-ci dans *L'exécution de Pierre Laporte. Les dessous de l'opération Essai*, un ouvrage dans lequel il soutenait que « les enlèvements d'octobre 1970 ont été prévus et souhaités par “les autorités en place” qui en contrôlèrent le déclenchement et le déroulement avec une précision presque “mathématique”<sup>20</sup> ». Toujours vivant dans le coffre de la Chevrolet où l'avaient laissé ses ravisseurs, Laporte aurait été achevé par un agent des forces de l'ordre afin de discréditer le mouvement indépendantiste québécois. Il est intéressant de souligner que ce « complot anti-québécois » aurait visé, comme dans un miroir, à contrecarrer les « complots » ourdis par les felquistes qui cherchaient, explicitement pour leur part, à provoquer une insurrection populaire et renverser le pouvoir en place.

Francis Simard s'est inscrit en faux contre ce genre de reconstitutions historiques. Dans une scène poignante de *La liberté en colère*, il tenta de convaincre Vallières de la fausseté de ses suppositions. Simard lui rappela qu'il était présent dans la maison où le drame avait eu lieu, qu'il avait vu la scène finale et que les élucubrations de l'auteur de *L'exécution de Pierre Laporte* ne valaient rien. Ce dernier persista pourtant à affirmer ses hypothèses et répliqua avec conviction à Simard : « Ils ont voulu maquiller ce qui s'est réellement passé. Ça arrive. Le pouvoir manipule les gens de bonne volonté. Tu ne me feras pas accroire que le gouvernement fédéral ne peut pas être machiavélique. C'était ça, le but recherché : c'était de dire “l'indépendance, ça conduit à la mort”. L'affaire de l'étranglement de Laporte, c'est une farce, c'est pas vrai. C'est une farce<sup>21</sup> ! » Les propos de Vallières renforçaient les arrière-pensées

---

20. Pierre Vallières, *L'exécution de Pierre Laporte : les dessous de l'Opération Essai*, Montréal, Québec Amérique, 1977, p. 5.

21. Jean-Daniel Lafond, *La liberté en colère*, Montréal, Office national du film, 1994, 73 min 16 s.

de beaucoup de nationalistes qui croyaient alors et continuent de croire que l'*establishment* policier et politique avait eu quelque rôle occulte à jouer dans la fin tragique de Laporte. C'est ainsi que les dénégations des principaux acteurs des enlèvements ne parvinrent pas à dissiper tous les doutes colportés par la rumeur populaire et qu'Octobre 1970 reste encore aujourd'hui une formidable machine à fantasmes.

### Reconnaissance, réparations et pardon

Les mémoires meurtries exigent réparations et pardon. La crise d'Octobre ne fait pas exception. Dès le printemps 1971, pressé par les recommandations de Louis Marceau, protecteur du citoyen, le gouvernement du Québec acceptait d'indemniser les victimes « innocentes » de la *Loi sur les mesures de guerre*, dont celles qui avaient perdu injustement leur emploi, celles qui avaient subi des dommages matériels sans soupçon raisonnable et celles qui avaient subi des pertes salariales. L'ombudsman estimait à 72 les plaintes recevables à ce moment, pour un total d'environ 30 000 dollars. Le ministre Jérôme Choquette proposait qu'une lettre officielle soit envoyée à ceux qui avaient été relâchés sans que des accusations soient portées contre eux et que leur soient remises les empreintes digitales et les photos prises au moment de leur arrestation<sup>22</sup>. Certaines personnes ayant perdu des contrats ou leur réputation obtinrent des compensations souvent symboliques (Pauline Julien reçut 1 dollar, après des poursuites qui durèrent sept ans) et jamais substantielles (hormis l'avocat Claude Samson, qui reçut 16 000 dollars, la majorité des dédommagements tournent autour de 400 dollars remis à environ 110 personnes).

Plus de vingt-cinq ans plus tard, la question des indemnisations a ressurgi, encouragée par la prolifération des demandes de réparations de la part de plusieurs groupes de victimes. Au Canada, en 1988, 300 millions de dollars ont été versés aux citoyens canadiens d'origine japonaise emprisonnés pendant la Deuxième Guerre

---

22. Jacques Guay, « Québec va indemniser les victimes innocentes de la *Loi sur les mesures de guerre* », *Journal de Montréal*, 13 mars 1971, p. 2.

mondiale en vertu de la *Loi sur les mesures de guerre*. Les communautés autochtones exigeaient aussi à ce moment des excuses et des dédommagements pour les sévices historiques qu'elles avaient subis. Inspirés par de tels recours, certains discutaient, en mars 1992, de la possibilité de mettre sur pied une association dont l'objectif serait l'organisation d'un recours collectif contre le gouvernement fédéral pour les agissements illégaux de la Gendarmerie royale du Canada en 1970. Le moment semblait propice, puisque des informations inédites (entre autres des révélations relatives aux délibérations du conseil des ministres du cabinet libéral fédéral) avaient été publiées, lesquelles tendaient à prouver que Trudeau savait qu'il n'y avait pas de menace d'insurrection au moment de promulguer la *Loi sur les mesures de guerre*. Il paraissait donc de plus en plus clair que l'invocation de cette loi, en 1970, avait été un acte illégal, inconstitutionnel et, somme toute, criminel.

En août 1993, la Fondation Octobre 70 voyait le jour. Ses membres voulaient convaincre le gouvernement fédéral de dédommager les centaines de personnes arrêtées pendant la crise et les milliers de citoyens victimes de perquisitions arbitraires. Ils souhaitent aussi, en dévoilant l'attitude oppressive, antidémocratique et violente du fédéralisme, forcer le gouvernement canadien à s'excuser et à s'amender. « Nous voulons que le Canada reconnaisse son rôle d'agresseur<sup>23</sup>. » En septembre 1995, à la veille du vingt-cinquième anniversaire de la crise d'Octobre, la Fondation parainait une soirée des « libertés démocratiques », invitant Michel Chartrand et Gaston Miron à parler de leur expérience et projetant les films *Les ordres*, *Octobre* et *La liberté en colère*.

En 2010, à la suite d'une longue campagne de sensibilisation, la Société Saint-Jean-Baptiste de Montréal et la Fondation Octobre 70 dévoilaient, rue Sherbrooke Ouest, à Montréal, un monument commémoratif des prisonniers d'Octobre 1970. Présent lors de cette inauguration, Bernard Landry insistait sur le fait que « [n]ous avons un devoir de mémoire et de gratitude envers ceux et celles qui ont été victimes d'une injustice qui a été la honte du

---

23. Gaëtan Dostie, « Octobre 70 », *Le Devoir*, 28 septembre 1993, p. A6.



Canada<sup>24</sup>». En d'autres termes, pour Landry, si le gouvernement fédéral devait demander pardon à ces victimes, les citoyens québécois leur devaient reconnaissance.

### Devoir de mémoire et travail de deuil

Nonobstant les efforts de certains groupes particulièrement actifs, il semble que personne n'ait vraiment intérêt au Québec à se souvenir de la crise d'Octobre. Certes, tous les dix ans, des militants nationalistes ont voulu rappeler la *Loi sur les mesures de guerre* à la mémoire. Une publicité placée dans un grand quotidien en 2000 invitait les lecteurs à se souvenir qu'« [i]l y a trente ans, le 16 octobre 1970, le gouvernement du Canada imposait les mesures de guerre au Québec. [...] 4 600 domiciles fouillés, plus de 500 citoyens arrêtés [...]. Envers eux, nous avons un devoir de mémoire<sup>25</sup>. » Mais il est clair que cet engagement envers la reconnaissance d'Octobre 1970 s'est heurté au refus généralisé d'approuver les kidnappings felquistes, ce qui a sans cesse refroidi, dans les milieux nationalistes, les gestes projetés de commémoration populaire.

Cette remarque vaut pour ceux qui s'opposaient aux demandes des felquistes. La décision de promulguer la *Loi sur les mesures de guerre* paraît, rétrospectivement, à peu près indéfendable, et peu de gens osent encore en légitimer le recours. L'emprisonnement de poètes rend encore plus honteux la levée de l'*habeas corpus* en temps de paix et l'envoi de la soldatesque dans les rues de la métropole et de la capitale. L'inauguration du pont Pierre-Laporte, le 6 novembre 1970, fut provoquée par la proximité des événements, mais, pour le reste, on peut dire que, chez les fédéralistes, le silence s'est fait sur le tombeau du ministre assassiné. « Il y a autour de cet événement funeste, un sombre halo, une ombre lourde [...]. Les oublis sont nombreux. Il y a certes le pont Pierre-Laporte, une école ou deux, une bibliothèque, deux ou trois noms de rues, mais

---

24. Cité dans Valérie Simard, « Crise d'Octobre: un monument à la mémoire des prisonniers », *La Presse*, 16 octobre 2010.

25. Cité dans Jocelyn Létourneau, « Les limites du devoir de mémoire », *Le Devoir*, 4 novembre 2000, p. A9.

aucune commémoration politique. La victime paie encore le crime qu'elle a subi<sup>26</sup>. »

Au fond, pourraient se demander certains, pourquoi faudrait-il absolument se souvenir d'Octobre? Face à la demande pressante d'honorer la mémoire des Québécois emprisonnés en 1970 ou celle de leur victime, l'historien Jocelyn Létourneau n'est pas seul à se montrer circonspect. Tout en reconnaissant l'importance de se rappeler le passé, il insiste sur la nécessité de ne pas « s'enfermer dans un univers d'inoubliable tout entier contenu dans l'injonction du souvenir ». Il prêche plutôt pour un affranchissement du passé qui fait de l'héritage un projet. Or, il est intéressant de constater que l'image qu'il prend pour décrire cette attitude est justement celle du deuil. « Se souvenir d'où l'on s'en va, c'est précisément se livrer à cette opération de questionnement et de rachat. C'est s'adonner à un travail de deuilleur et non pas d'endeuillé. C'est se donner les moyens de panser le passé en le pensant, c'est y chercher un élan qui permette de dépasser les blessures anciennes plutôt que d'y revenir constamment<sup>27</sup>. » Pour Létourneau, faire le deuil d'Octobre, c'est pouvoir l'oublier. Passer à l'avenir, c'est passer à autre chose. Plusieurs sont ceux qui croient comme lui que cet événement trouble et douloureux mérite d'être l'objet du travail de la mémoire à la seule condition que ce soit pour s'en affranchir.



La crise d'Octobre est un fabuleux laboratoire pour mieux saisir les ressorts collectifs de la mémoire. Au-delà de son histoire, qui a été écrite par les chercheurs, Octobre 1970 continue de hanter les consciences québécoises parce que la mémoire de cet événement demeure tendue par des visées contradictoires. En tentant de dénouer certaines de ses apories, les légendes construites autour d'elle permettent notamment d'apaiser un imaginaire nationaliste déchiré par la nécessité d'assumer le meurtre de Pierre Laporte. Manon Leroux n'a-t-elle pas terminé son stimulant ouvrage sur

---

26. Gilles Lesage, « Préface », dans Jean-Charles Panneton, *Pierre Laporte*, Sillery, Septentrion, 2012, p. 19.

27. Jocelyn Létourneau, « Les limites du devoir de mémoire », *op. cit.*

le discours des acteurs de la crise de 1970 par un chapitre qui porte justement le titre « La mosaïque du discours d'Octobre » ? Octobre 1970 est un kaléidoscope qui réfracte les attentes et les valeurs de ceux qui cherchent à faire usage de cette mémoire. Comment s'étonner, dès lors, qu'elle échappe à une mise en récit simple et unilatérale ?



TROISIÈME PARTIE

**QUI ? LES FIGURES DE LA CULTURE**



## CHAPITRE 12

# **Nous autres, ou l'Autre en nous** **Échos de la parole autochtone au Québec**

*Catherine Broué et Marie-Pier Tremblay Dextras*

Malgré la place incontournable que les Autochtones occupent dans l'histoire du Québec, ceux-ci ont longtemps été tributaires des récits d'autrui pour figurer dans le discours historique. Ainsi, depuis Jacques Cartier, le « Sauvage » des textes anciens est un être de papier, créé et recréé pour les besoins de causes diverses. Évangélisation, exploitation commerciale ou minière, expansion géopolitique, ambitions administratives, velléités littéraires : les raisons ne manquent pas, en « Nouvelle-France », pour gloser sur cet Autre d'autant plus surprenant qu'il n'allie pas au dénuement matériel l'indigence intellectuelle et spirituelle à laquelle l'élite coloniale se serait attendue. Ainsi traîne dans la mémoire du Québec l'ombre incertaine de cet être imaginaire fait de lambeaux d'admiration ou d'horreur qu'écrivains et relateurs ont confondu avec leurs propres peurs, leurs propres faims, leurs rêves. Tantôt cruel tantôt facétieux, souvent paresseux, parfois édifiant, modèle à suivre ou repoussoir, l'« Indien » mis en scène dans les relations missionnaires, dans la correspondance administrative, dans les mémoires de tous ordres, est un miroir déformant où l'arrivant, puis l'habitant, ont entrevu leur identité à venir, comme le roi nu ses habits neufs.

Nombreux sont les travaux de recherche historiques, sociologiques, anthropologiques ou littéraires qui, depuis les années 1970, ont étudié la fascination des rédacteurs du XVII<sup>e</sup> siècle pour ces

peuples « sans Lettres, sans Sciences, sans Lois apparentes, sans Temple<sup>1</sup> » en articulant leur réflexion autour du thème de la rencontre. Certes, il y a quelque 500 ans, le surgissement de l'Amérique dans la pensée européenne a ébranlé les fondements de l'Ancien Régime et transformé à un point inouï les deux continents, mais ce terme de « rencontre », neutre, positif, dénué de toute idée de domination coloniale, de toute velléité de hiérarchisation des peuples, est-il vraiment approprié pour désigner les interactions interpersonnelles en Nouvelle-France, dans un contexte où l'élite militaire, religieuse et marchande situait invariablement la culture européenne au sommet des valeurs ? Dans quelle mesure l'identité, la mémoire et la culture québécoises et autochtones sont-elles redevables l'une de l'autre ? Peut-on ou doit-on même les dissocier ?

Ces interrogations traversent l'histoire depuis la période que l'on désigne, d'un point de vue européocentrique, comme celle des « Grandes Découvertes ». Oscillant entre deux tentations également désastreuses pour les populations américaines déjà présentes sur le territoire – le rejet ou l'assimilation –, empruntant ce faisant au fil du temps certains des chemins éculés de l'histoire coloniale mondiale, le Québec a néanmoins frayé quelques voies inédites donnant lieu à des manières diverses, selon les époques, de penser et de vivre l'identité et l'altérité nationales.

### **Le « Sauvage » en « Canada »**

Mais voilà qu'un beau jour l'ordre des choses a changé. Une prédiction s'est réalisée. Un visiteur, probablement égaré, débarqua sur nos terres. Le premier geste que fit cet homme fut de couper un arbre et de le replanter d'une drôle de façon. Notre ancêtre ne comprit pas tout de suite qu'on venait prendre possession de sa terre. Il prit grand soin de ce visiteur. Ce visiteur se sentait sûrement bien chez nous, car il ne voulait plus repartir. Pire encore, il en arriva d'autres, beaucoup d'autres. Et tous se mirent à couper les arbres. D'ailleurs nos ancêtres appelèrent ces hommes « ceux qui aiment

---

1. L'expression est du jésuite Joseph-François Lafitau, qui entend récuser cette idée reçue dans son ouvrage *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, t. I, Paris, Saugrain l'aîné et Charles Estienne Hochereau, 1724, p. 105.



couper les arbres». Aujourd'hui, nous désignons leurs descendants par le même nom, car ils ont conservé la même habitude<sup>2</sup>.

Marie-Louise Niquay

Je ne suis pas pays frontière  
Je suis nation nombreuse multiple<sup>3</sup>

Natasha Kanapé Fontaine

Juridiquement parlant, le Québec compte aujourd'hui onze nations autochtones sur son territoire. Abénaquis, Algonquins, Attikameks, Cris, Hurons-Wendats, Innus, Inuits, Malécites, Micmacs, Mohawks, Naskapis<sup>4</sup>, sans parler des diverses collectivités en attente de reconnaissance ou des nombreuses personnes métissées avec ou sans statut de Métis : toutes n'ont pas en commun le même passé, le même vécu, les mêmes conditions de vie. La mémoire du Québec est également riche des Arkansas, Béothuks, Chaouanons, Illinois, Inuk, Iowas, Métis, Miamis, Natchez, Renards, Sénécas, Sioux et de tant d'autres aujourd'hui disparus, incorporés à d'autres nations ou installés ailleurs en Amérique du Nord, dont la destinée a été intimement liée aux débuts de l'installation française sur ce continent. Un seul mot toutefois les a tous désignés dès les premiers contacts dont les documents écrits ont gardé trace : celui de « Sauvages ».

Jacques Cartier, Samuel de Champlain, les Jésuites et quarante ans de leurs *Relations* annuelles, les administrateurs coloniaux des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, etc., tous usent de ce terme comme d'un ethnonyme global pour désigner les peuples autochtones. « Sauvages » par leur milieu de vie forestier (du latin *sylva*, « forêt », duquel a dérivé le bas latin *salvaticus*) et par l'extraordinaire étendue de leur libre arbitre, les habitants de la Nouvelle-France ne sont pas

2. Marie-Louise Niquay, « Notcimik, là d'où je viens », dans Maurizio Gatti, *Littérature amérindienne au Québec. Écrits de langue française*, Saint-Laurent, Bibliothèque québécoise, 2009 [2004], p. 199-200.

3. Natasha Kanapé Fontaine, *Manifeste Assi*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2014, p. 37.

4. Les Nations sont ici énumérées selon la graphie officielle du Secrétariat provincial aux affaires autochtones. Il convient toutefois de mentionner que les graphies d'usage varient en fonction de la façon dont les membres de ces nations se désignent eux-mêmes.

pour autant systématiquement « barbares » pour les chroniqueurs du XVII<sup>e</sup> siècle, et les interactions entre colons et Autochtones ne sont pas exemptes de confiance, de respect et de sympathie. Marie de l'Incarnation, par exemple, évoque avec affection et admiration ses jeunes pensionnaires, qui montraient souvent un zèle et un talent certains pour tout ce que les Ursulines cherchaient à leur apprendre, dont bien sûr les rituels catholiques<sup>5</sup>. Plus encore, nombreuses sont les sources historiques à signaler l'attachement à leur nouveau milieu de vie des captifs français adoptés, attachement qui contrecarrait les plans des administrateurs coloniaux :

Le père Bruyas et M. de Maricourt allèrent visiter pendant ce temps tous les esclaves français qu'ils purent trouver et ils connurent aisément que les Anciens parlaient juste quand ils disaient qu'ils n'étaient pas les maîtres des prisonniers et que, quelque bonne volonté qu'ils avaient de les rendre à Onontio, ils dépendaient de ceux qui les avaient adoptés dans leur famille, qu'il fallait les gagner à force de présents et que l'on serait encore fort heureux si l'on pouvait les persuader de les rendre à cette condition. Il y en eut plusieurs qui ne voulurent jamais les accorder, quelque promesse qu'on leur fit. D'autres sont si fort accoutumés à la vie sauvage qu'ils refusèrent de venir<sup>6</sup>.

Quoi qu'il en soit, en délimitant ainsi au fil des textes une frontière entre Soi et l'Autre, même si cette frontière ne résistait pas toujours à l'expérience individuelle sur le terrain, ce terme de « Sauvage<sup>7</sup> » a fini par constituer une masse informe faisant fi des différences culturelles, politiques et sociales des communautés autochtones les unes par rapport aux autres, créant ainsi l'Autre imaginaire à l'aune duquel le Québec a cherché à se construire.

---

5. Lettre du 11 août 1654, dans Claude Martin, *La vie de la vénérable mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France*, Paris, Louis Billaine, 1677, p. 441.

6. Claude-Charles Le Roy de la Potherie, dit Bacqueville de la Potherie, « Lettre du 16 octobre 1700 à un ministre », Archives nationales d'outre-mer (ANOM, France), COL C11A 18/fol.150-159, dans Marie-Pier Tremblay Dextras, « Établissement critique d'une lettre de Le Roy de La Potherie », communication et transcription présentées dans le cadre de la journée d'étude « Le texte comme objet : la textologie en éventail. Études de cas », Université du Québec à Rimouski, 13 décembre 2012.

7. Comme celui d'« Indien », ethnonyme erroné témoignant des connaissances limitées de l'Europe au xv<sup>e</sup> siècle, ou d'« Amérindien », néologisme hybride cherchant à corriger cette erreur ethnogéographique.

## Entre parole et écriture

Les mots me grugent de l'intérieur  
 Ils me font voyager en attendant un monde meilleur  
 C'est grâce aux mots que je raconte mon histoire  
 Les mots peuvent me guérir, les mots me donnent de l'espoir  
 Les mots chantent des drames, les mots viennent de l'âme  
 Les mots n'ont peur de rien, car les mots sont une arme<sup>8</sup>

Samian et Anodajay

Nous voulons parler / Un besoin / D'étendre notre liberté /  
 Sans avoir peur  
 Tu as... / Vous avez... / Essayé / D'éteindre / Nos mots d'encre  
 La crainte / Est restée / Un instant / Dans la barbarie  
 Et on se lève / Ensemble / Pour vaincre / Vos balles blindées /  
 Sous une pluie / De paroles libres<sup>9</sup>

Manon Nolin

Depuis quelques décennies, nombre de chercheurs ont souligné la complexité de cette figure multiforme de l'Altérité, centrale dans les textes et documents de la Nouvelle-France. Désirable, l'Autre l'était par sa force physique, sa dextérité et son endurance, mais aussi par son éloquence. De fait, forts de leur formation ancrée dans une culture où l'écrit faisait foi de tout, et d'abord de la Foi, les missionnaires venus évangéliser les peuples nord-américains manifestent très tôt leur étonnement devant l'habileté rhétorique de certains de leurs hôtes, dont la parole leur paraît d'une efficacité remarquable, voire redoutable. Plus encore, ils constatent tous la complexité des langues autochtones, dont ils peinent souvent à comprendre et à retenir les subtilités. Louis Nicolas, auteur présumé de la *Grammaire algonquine* (1672-1674), par exemple, souligne ce contraste qu'il perçoit entre le mode de vie dépouillé des Algonquins qu'il a côtoyés et la subtilité de leur langue et donc de leur pensée :

8. Samian et Anodajay, « Les mots », *Face à la musique* [disque compact audio], 7<sup>e</sup> Ciel Records, 2010.

9. Manon Nolin, « Les paliers sauvages », *Littoral*, n° 10 : « Spécial 10<sup>e</sup> anniversaire. L'écriture innue », 2015, p. 165.

je suis seur q[u]e ceux qui prendront la paine de s'attacher a nostre langue [*Algonquine*] ne la nommeront pas Barbare mais qu'ils admireront qu'une nation aussi brutal[e], et aussi farouche que le sont les Sauvages, uzent d'un langage si recherché comme ils découvriront dans tous les secrets de cette grammaire [...]

Il semble q[ue] cet ouvrage appartient plustôt a la philosophie qu'à la grammaire, et l'on peut dire queffectivement c'est le travail de quelq[ue] grande Intelligence puisquon ne peut pas aisement comprendre q[ue] des hommes qui n'ont aucune escriture, et nulle education ayent peu rien contribuer a une chose si merveilleuse, et a ün langage aussi noble et aussi poly<sup>10</sup>.

Pour Ana Isabel Peña, le paradoxe occidental vis-à-vis de la parole autochtone réside justement dans cette juxtaposition du dédain pour les sociétés sans écriture et de l'admiration pour l'éloquence de leurs porte-parole<sup>11</sup>. De fait, les sources textuelles de cette époque rendent moins compte d'une mainmise sur le territoire<sup>12</sup> que de l'instauration, sur le papier, d'une suprématie discursive. Faute d'avoir eu du recul par rapport aux stratégies scripturales des élites coloniales, stratégies employées pour satisfaire aux exigences politiques, économiques ou morales de la Cour, de l'Église ou des lecteurs, nombre de travaux historiques du XIX<sup>e</sup> siècle ont trop hâtivement conclu à l'infériorité intrinsèque des peuples aborigènes du Nouveau Monde. La recherche historique et littéraire québécoise et

---

10. *Grammaire algonquine ou des sauvages de l'Amérique septentrionale, avec la description du pays, journaux de voyages, mémoires, remarques sur l'histoire naturelle. [Manuscrit] / composé à ce qu'il paraît en 1672, 1673, 1674 par Louis Nicolas*, Bibliothèque nationale de France, Amérique 1, France-Amérique, supplément français 5116, Gallica, [En ligne], [https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10948on.r=grammaire%20algonquine?rk=42918;4]. Le mot en italique et entre crochets est biffé dans le manuscrit.

11. Ana Isabel Valera Peña, « Le pouvoir de la parole dans les relations franco-amérindiennes en Nouvelle-France au XVII<sup>e</sup> siècle », *Globe*, vol. 6, n<sup>o</sup> 1, 2003, p. 156-169, qui convoque notamment Jean Riverain (dir.), *Dictionnaire des explorations*, Paris, Larousse, 1966, p. 63, à qui nous empruntons cette expression de « paradoxe occidental ».

12. Pour Bruce G. Trigger, « les contacts entre colons et Indiens de l'intérieur s'étaient effectués dans le contexte du commerce des fourrures et non dans celui des droits territoriaux ». (*Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Amérindiens en Amérique du Nord*, traduit de l'anglais par Georges Khal, Montréal, Boréal, 1992 [1990], p. 34.)

canadienne des dernières décennies a cependant permis de porter un regard neuf sur l'histoire de la Nouvelle-France en dépassant les partis pris personnels des relateurs et en mettant en évidence le double contrat de lecture qui liait ceux-ci à leurs mandataires et à leurs lecteurs. Ainsi, l'extrême richesse de ces sources permet d'entrevoir, au-delà d'un sens immédiat souvent dicté par le contexte et les visées pragmatiques de l'écriture, un déplacement identitaire et mémoriel qui se manifeste d'abord par l'utilisation écrite de la parole autochtone.

D'abord évoquée de façon sporadique et anecdotique, comme on présenterait une curiosité, dans les relations missionnaires, puis de façon plus systématique dans la correspondance coloniale en partance vers la France, la parole autochtone est ainsi devenue un outil au service de causes politiques, commerciales ou littéraires. Aussi nous reste-t-il, pour les XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, d'innombrables traces écrites de cette parole, ce qui constitue en soi un autre paradoxe puisque, évanescence par essence, la profération individuelle ou collective aurait pu être totalement effacée par le point de vue colonial et, surtout, par son inscription. Suffisamment *curieuse* – parce que pertinente autant que déroutante – pour être rapportée, la parole autochtone s'est retrouvée au cœur des textes écrits par l'élite missionnaire et coloniale, qui a consigné avec de plus en plus de précision et d'exhaustivité – mais non sans biais – les discours qui lui étaient adressés.

Or toutes « illettrées » qu'elles soient apparues aux missionnaires, les nations autochtones étaient habiles non seulement à déchiffrer les signes du monde qui les entouraient, mais aussi à créer d'autres signes : symboles gravés sur les arbres pour guider ou informer, pictogrammes dessinés sur des écorces soigneusement conservées et cachées pour la mémoire longue, objets symboliques créés pour la guerre, l'échange ou le plaisir, colliers ou wampums servant à sceller des ententes et à entériner des promesses, bâtons à messages, etc. Aussi ont-elles vite compris l'utilité de l'écriture occidentale et incité leurs visiteurs à consigner leurs échanges, qu'ils soient diplomatiques ou informels. Dans la préface de sa *Grammaire algonquine*, l'auteur rapporte encore que son précepteur « natif du pays » le repré-  
sentait chaque fois qu'il se trompait en l'exhortant à prendre des notes :

J'ai Corrigé bien de[s] fois mot par mot tous mes papyers et toutes mes remarques avec un [n]atif du país aveugle qui depuis vint et cinq Ans estoit instruit a enseigner ceux qui vouloient apprendre sa langue : il estoit si versé en ce mettier qu'il estoit devenu un estrange Censeur ne layssant pas passer la moindre syllabe, n'y aucune lettre qu'il ne reprit, et qu'il ne dit le propre mot, il n'avoit mesme nulle patience qu'il ne l'eust fait escrire a son escolier. Nassinahar nikanis, escrits mon frère, me disoit il toutes les fois q[u]e je manquois afin q[u]e tu dises bien une autre fois<sup>13</sup>.

Teintée par les jugements des scribeurs, par leur conception du monde ou par le degré de compétence ou d'incompétence des *truchements* ou interprètes, déformée par les modes de traduction ou par les intentions sous-jacentes à la rédaction de tel ou tel texte, la parole proférée ne nous est toutefois parvenue que par bribes où faits et perceptions, généralisations et particularités, constats et procédés rhétoriques s'entremêlent et brouillent les pistes de la mémoire. Or, la lecture est un exercice éminemment subjectif, conditionné autant par les valeurs du lecteur que par celles de son milieu d'appartenance auxquelles il adhère ou contre lesquelles, parfois, il s'insurge. Pour décrire les peuples américains, l'Europe des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, comme les chercheurs des siècles subséquents qui ont tenté d'analyser les sources textuelles de la Nouvelle-France, a donc fait divers choix parmi tout un éventail de possibles.

### Un archétype ambivalent

Les compagnes avaient gardé leur bon sens, mais elles devaient toujours rester au nid pour prendre soin des poussins. Quand elles essayaient de raisonner avec les oiseaux mâles à propos de leur comportement, ils se moquaient d'elles. Les mâles rappelaient à leurs compagnes qu'elles n'avaient rien à dire et qu'elles devaient se contenter de pondre et de faire le nid<sup>14</sup>.

Christine Sioui Wawanoloath

13. *Grammaire algonquine ou des sauvages de l'Amérique septentrionale, avec la description du pays, journaux de voyages, mémoires, remarques sur l'histoire naturelle, op. cit.*

14. Christine Sioui Wawanoloath, « La légende des oiseaux qui ne savaient plus voler », dans Maurizio Gatti, *Littérature amérindienne au Québec. Écrits de langue française, op. cit.*, p. 52.

Instrumentalisée dans les relations missionnaires, savamment mise en scène dans les procès-verbaux des rencontres diplomatiques entre groupes autochtones et représentants coloniaux adressés à la Cour, cette parole transcrite et donc transformée n'en conserve pas moins la trace des complexes jeux de pouvoir qui se jouaient d'abord sur le terrain avant de se retrouver transformés dans les textes. Ainsi Claude-Charles Le Roy de la Potherie, rapportant une visite diplomatique auprès des Cinq Nations iroquoises en vue de la signature de ce qui sera appelé « la Grande Paix de Montréal » de 1701 – et insistant sur l'empressement des Iroquois à bien accueillir les visiteurs –, signale, peut-être sans s'en douter, l'ambiguïté des signes de bienvenue qui sont aussi des démonstrations de force :

Quelques jeunes guerriers ne voulurent pas permettre aux Français qui étaient de la suite de rien porter, ni même leurs fusils. [...] L'orateur iroquois exhorta les guerriers d'aller quérir promptement leurs fusils pour les saluer à l'entrée du fort, si toutefois on peut nommer ainsi un amas confus de plusieurs cabanes très mal rangées palissadées. Ils y entrèrent parmi la décharge de toute l'artillerie et furent conduits dans une cabane des plus belles où ils furent régalez de sucets de blés d'Inde et d'une chaudière de sagamité<sup>15</sup>.

Quand il peut être aussi simple, pour être fatal à son ennemi, que de ne pas lui porter secours, offrir de la nourriture et porter les bagages sont des actes hautement symboliques : pour conclure une paix durable, il faut montrer à l'autre que l'on ne souhaite plus sa mort et que, désormais, on se préoccupe de son bien-être. Cependant, faire bon accueil est aussi une façon de signaler sa puissance, comme en témoignent les tirs d'artillerie honorifiques imitant la coutume européenne, et la méfiance reste palpable, les armes étant enlevées aux ambassadeurs. Ces considérations atténuent l'enthousiasme que La Potherie affiche à première vue, pour le transformer en ambivalence textuelle subtilement exprimée.

Cette ambivalence traverse quarante ans de *Relations jésuites* et, plus globalement, l'ensemble de la production textuelle sur

---

15. Claude-Charles Le Roy de la Potherie, dit Bacqueville de la Potherie, «Lettre du 16 octobre 1700 à un ministre», *op. cit.*

la Nouvelle-France au XVII<sup>e</sup> siècle. S'accumulent ainsi, dans les documents privés ou officiels de la colonie naissante, la répulsion, le respect, l'admiration, la reconnaissance, l'amusement, l'étonnement encore et, peu à peu, la réflexion – la remise en cause de sa propre image – qui surgit parfois à l'insu même du relateur, dans le discours naïvement rapporté de ses interlocuteurs, discours lui-même à double sens par sa forte distanciation ironique et l'utilisation abondante de la métaphore.

### Distanciation et subversion

Je m'étonne fort que les François aient si peu d'esprit qu'ils en font paraître dans ce que tu me viens de dire de leur part pour nous persuader de changer nos perches, nos écorces et nos cabanes en des maisons de pierre et de bois qui sont hautes et élevées, à ce qu'ils disent, comme les arbres. Hé quoi donc ! Pour des hommes de cinq à six pieds de hauteur, faut-il des maisons qui en aient soixante ou quatre-vingts<sup>16</sup> ?

« Discours micmac »

LE POLICHINELLE-CONTREMAÎTRE

Je vais me boucher les oreilles jusqu'à la fin du monde pour ne jamais entendre dire que c'est cet enfant-là qui était dans le bois le premier

LES POLICHINELLES CHANTENT EN CHŒUR

O-Ca-na-da-terr-re-de-nos-zaieux<sup>17</sup>

An Antane Kapesch

L'humour est déjà palpable dans la *Relation* de 1635 du père Brébeuf qui, cherchant à illustrer le fait que les missionnaires souhaitent imposer un ascendant sur leurs hôtes autochtones par l'intermédiaire du savoir-faire technique de l'Europe, se gausse discrètement au passage des questions de ces derniers, qui lui semblent simplistes, lorsqu'ils découvrent l'horloge :

16. « Discours micmac », dans Chrestien Leclercq, *Nouvelle relation de la Gaspésie*, cité dans André Vachon (dir.), *Éloquence indienne*, Montréal/Paris, Fides, 1968, p. 88.

17. An Antane Kapesch, dans Julie Gagné, « *Qu'as-tu fait de mon pays ?* d'An Antane Kapesch au théâtre. Le rire comme exutoire de la dépossession », *Littoral*, vol. 10, 2015, p. 111.



Quand elle sonne, ils disent qu'elle parle et demandent, quand ils viennent nous voir, combien de fois le capitaine a déjà parlé. [...] Ils demandaient au commencement ce qu'elle disait. On leur répondit deux choses qu'ils ont fort bien retenues : l'une, que quand elle sonnait à quatre heures du soir pendant l'hiver, elle disait : « Sortez, allez-vous-en afin que nous fermions la porte », car aussitôt ils lèvent le siège et s'en vont ; l'autre, qu'à midi, elle disait *yo eiouahaoua*, c'est-à-dire « Sus, dressons la chaudière<sup>18</sup> ». Et ils ont encore mieux retenu ce langage<sup>19</sup>.

Le lecteur qui n'adhère pas d'emblée aux idées préconçues sur les interlocuteurs de Brébeuf peut déceler au contraire, dans cet extrait, la pertinence de leurs réflexions, qui montre non seulement qu'ils recherchent le sens profond des objets que l'on exhibe à leur intention, mais aussi qu'ils ont compris l'importance que revêtent les « commandements » de l'horloge pour les pères, dont l'emploi du temps est régi par deux aiguilles – ce dont ces interlocuteurs se moquent peut-être eux aussi, discrètement. L'humour que chacun exerce au détriment de l'autre révèle ainsi la béance de la critique et, paradoxalement, offre un pont permettant d'en faire abstraction.

Ainsi la subversion des certitudes coloniales prend-elle de plus en plus de place dans les textes. À la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, les récits de voyage du récollet Louis Hennepin, s'ils instrumentalisent de façon exemplaire la parole autochtone, bouleversent simultanément l'horizon d'attente de leurs nombreux lecteurs en remettant en cause de façon magistrale la manière même dont les relations de voyage antérieures ont été écrites et, par le fait même, leur fiabilité :

Il est certain, que le Sieur de la Salle avoit un talent particulier de gagner l'amitié des Sauvages. Cependant il n'avoit point alors de Truchement pour expliquer ses pensées aux *Cénis*. Il ne pouvoit donc s'exprimer que par quelques signes. Ce qui fait voir que ces longs discours sont des choses exagérées<sup>20</sup>.

---

18. Ce qui signifie qu'il est l'heure du repas.

19. « Relation de ce qui s'est passé aux Hurons, en l'année 1635 envoyée à Québec au père Le Jeune par le père Brébeuf », dans Jean de Brébeuf, *Écrits en Huronie*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1996, p. 27.

20. Louis Hennepin, dans Mylène Tremblay, « Édition critique du *Nouveau Voyage de Louis Hennepin* », thèse de doctorat (littérature française), Québec, Université Laval, 2006, p. 58. Italique dans le texte.

Cette remise en cause des procédés d'écriture ouvre la voie à la dissidence du lecteur et témoin de l'ébranlement des convictions, des valeurs et des points de vue coloniaux. Sur le plan littéraire, elle trouve son point culminant avec l'œuvre du baron de Lahontan, dont les *Dialogues avec un Sauvage* mettent en scène, en 1703, un Huron de papier, Adario, et un Lahontan benêt et pieux dont les convictions sociales et religieuses sont mises à mal par l'argumentation sans faille de son interlocuteur. Réduits, comme le fait remarquer Réal Ouellet, « aux figures archétypales bien connues [du] Civilisé (appelé ici "Lahontan"), corrompu et malheureux, face au Primitif ("Adario"), bon, sage et heureux », ces personnages littéraires donnent ses lettres de noblesse à la figure du « Bon Sauvage » qui, à l'aube des Lumières, constitue « un jalon important » de l'évolution de la pensée européenne<sup>21</sup>.

J'ay ouï lire des livres que les Jésuites ont fait de nostre País. Ceux qui les lisoient me les expliquoient en ma langue, mais j'y ay reconu vint menteries les unes sur les autres. Or si nous voïons de nos propres yeux des faussetez imprimées & des choses diférentes de ce qu'elles sont sur le papier, comment veux-tu que je croïe la sincerité de ces Bibles écrites depuis tant de siécles, traduites de plusieurs langues par des ignorans qui n'en auront pas conçu le veritable sens, ou par des menteurs qui auront changé, augmenté & diminué les paroles qui s'y trouvent aujourd'huy<sup>22</sup>.

Après Lahontan, Jean-Jacques Rousseau, à son tour, contribue à répandre en Europe la conception selon laquelle l'homme à l'état de nature jouit d'un bien-être et d'une liberté sans égal<sup>23</sup>. Mais si la

21. Réal Ouellet, « Introduction », dans Louis-Armand Lahontan, *Dialogues avec un Sauvage*, édition établie par Réal Ouellet, Québec, Lux éditeur, 2010, p. 7.

22. Louis-Armand Lahontan, *Dialogues avec un Sauvage*, op. cit., p. 69.

23. Ce point de vue réducteur s'explique en partie par le fait que Rousseau n'avait jamais côtoyé de peuples autochtones. Lui-même, semble-t-il, avait saisi les limites de sa propre lecture quand il relativisait les constats tirés des relations de voyage : « Depuis trois ou quatre cents ans que les habitants de l'Europe inondent les autres parties du monde de nouveaux recueils de voyages et de relations, je suis persuadé que nous ne connaissons d'hommes que les seuls Européens ; encore paraît-il aux préjugés ridicules qui ne sont pas éteints, même parmi les gens de Lettres, que chacun ne fait guère sous le nom pompeux d'étude de l'homme que celle des hommes de son pays. » (Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755, cité dans Bertrand Abraham,

figure du Bon Sauvage aura une incidence majeure sur l'évolution de la pensée européenne, l'élite coloniale, elle, adoptera au XVIII<sup>e</sup> siècle une vision des peuples indigènes d'Amérique moins amène. Le jésuite Joseph-François Lafitau, après un séjour de quelque cinq ans en Nouvelle-France, inaugure « ce qu'on a décrit comme la négation du sauvage et de son altérité spécifique<sup>24</sup> ». Si Lafitau, comme son confrère Pierre-François-Xavier Charlevoix, s'est inspiré de la lecture de ses prédécesseurs et confrères jésuites, la synthèse qu'il en fait contribue à creuser davantage le fossé créé entre la réalité vécue sur le terrain par les peuples autochtones, de plus en plus difficile, et les multiples figures dont les textes se nourrissent.

### Métissage, appropriation et réduction : un héritage controversé

Dans un verre de vin blanc  
 Déposez deux ou trois gouttes  
 De sang indien  
 Ajoutez-y une once de pollution  
 Brassez à l'européenne  
 Et vous aurez un mélange de deuxième classe  
 Puis fermentez le résidu de l'élixir  
 Qui vous procurera une troisième classe  
 Dont la dilution deviendra  
 L'Amérindien  
 Contaminé dans son authenticité.  
*Make big plans, aim high in hope and work  
 Do not make little plan as it gives no magic stir<sup>25</sup>.*  
 Éléonore Sioui

Sur le terrain, des modes de vie mixtes tels ceux des « Sauvages blanchis » et des « Français ensauvagés », apparus dès l'implantation

« Rousseau, Diderot, Bougainville : protocoles de production et de lecture du récit de voyage au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Semen*, vol. 4, 1989, [En ligne], [http://semen.revues.org/6973?lang=en], [consulté le 12 janvier 2021].

24. Isabella Santini Cousineau, « Les "Sauvages américains" de Joseph-François Lafitau : l'image de l'Amérindien dans un texte du XVIII<sup>e</sup> siècle », mémoire de maîtrise (lettres italiennes, spécialisation en histoire), Ottawa, École des études supérieures, 1987, p. 31.

25. Éléonore Sioui, « Autochtonicité », dans Maurizio Gatti, *Littérature amérindienne au Québec. Écrits de langue française*, op. cit., p. 93.

de la colonie par Champlain, sont désormais bien en place lors de la nouvelle vague colonisatrice de la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle. Dans le cas de la fondation de Chicoutimi en 1842 par exemple, huit familles métisses se partagent, selon Russel-Aurore Bouchard, « toutes les embouchures des affluents du Saguenay, des Terres-Rompues à l'Anse-aux-Foins, tous les sites d'exploitation industrielle et tous les lieux de passage qui mènent de Chicoutimi au lac Saint-Jean via les voies naturelles tant au nord qu'au sud », constituant ainsi « le réseau d'influences d'affaires, industriel, social et culturel le plus puissant du Haut-Saguenay »<sup>26</sup>.

Par ailleurs, la pratique de l'adoption chez les Premières Nations et celle de l'abandon des enfants nés hors mariage chez la population canadienne-française ont tout autant favorisé le rapprochement entre les communautés que les contacts interpersonnels qui ont pu unir hommes et femmes<sup>27</sup>. Même si les études ne s'entendent pas sur l'importance à accorder à l'influence génétique des nations autochtones sur la population québécoise, plusieurs communautés autochtones affichent avec fierté les relations privilégiées qu'elles entretiennent avec les populations euro-américaines.

Mariages, esclavage, évangélisation, revendications, alliances, trahisons, entraide, escarmouches... l'histoire coloniale du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle révèle l'ambiguïté et la complexité des relations entre colons et autochtones, qui varient selon les nations, les périodes et le point de vue des scripteurs. Le territoire porte les traces de cet imbroglio : dans les îles du Saint-Laurent, nombreuses sont celles où des fouilles archéologiques ont mis au jour des artefacts relevant d'occupations successives ou simultanées de groupes iroquoiens et euro-canadiens, comme à l'île aux Basques ou à l'île Saint-Barnabé, sur la rive sud du Saint-Laurent. La chanson

---

26. Russel-Aurore Bouchard, *La longue marche du peuple oublié. Ethnogenèse et spectre culturel du Peuple Métis de la Boréalie*, Chicoutimi, Chik8timith, 2006, p. 112-113.

27. Sur cette question qui fait débat, voir par exemple Alain Beaulieu, « Contestations identitaires et indianisation des Autochtones de la vallée du Saint-Laurent (1820-1870) », dans Salvador Bernabéu, Albert Christophe Giudicelli et Gilles Havard (dir.), *La indianización. Cautivos, renegados, "hombres libres" y misioneros en los confines americanos* (s. XVI-XIX), Madrid, Ediciones Doce Calles, 2012, p. 335-362.

*Mishapan Nitassinan* (2002), interprétée par Chloé Sainte-Marie, qui aligne en perles sonores les toponymes québécois et nord-américains issus de langues autochtones, est évocatrice de l'importance de la présence et de la mémoire autochtones en Amérique :

Coaticook Mazatlàn Manitou Mégantic  
 Manouane Ivujivik Mascouche Maniwaki  
 Saskatchewan Shipshaw Matawin Windigo  
 Kamouraska Témiscamingue Copán Chibougamau  
*Mishapan Mishapan, Nitassinan Nitassinan*<sup>28</sup>

Pourtant, malgré des tentatives individuelles pour tirer le meilleur parti de deux mondes, appropriation et réduction caractérisent globalement l'utilisation de la figure de l'« Indien » dans la littérature du XVIII<sup>e</sup> à la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. À partir du XIX<sup>e</sup> siècle, cette représentation de moins en moins ambivalente et plus que jamais manichéenne s'appuie dès lors davantage sur la lecture que sur l'observation directe de la vie des peuples autochtones<sup>29</sup>. Les discours fictifs mis dans la bouche de l'« Indien » n'exercent plus, dans les textes, le rôle dissident que les paroles autochtones rapportées, toutes transformées qu'elles étaient par la traduction et les perceptions des relateurs, exerçaient dans certains textes d'Ancien Régime. L'Iroquois littéraire, par exemple, se voit conforté dans son rôle d'ennemi héréditaire et cumule souvent toutes les caractéristiques négatives associées à l'autochtonie<sup>30</sup>.

Pendant ce temps, le personnage du coureur des bois hérite des caractéristiques mélioratives auparavant prêtées aux autochtones américains. Les aventuriers voyageurs qui côtoyèrent les Premières Nations, mandatés ou non par une instance supérieure, traceront en effet malgré eux dans les textes une nouvelle figure mitoyenne entre l'« Amérindien » et le colon, dont le personnage de François Paradis, dans *Maria Chapdelaine* (1914), est l'exemple prototypique :

28. Joséphine Bacon, chanson interprétée par Chloé Sainte-Marie, « Peuples amérindiens – Mishapan Nitassinan », *Je marche à toi* [disque compact audio], Octant musique, OCCD-9198, 2002.

29. Vincent Masse, « L'Amérindien "d'un autre âge" dans la littérature québécoise au XIX<sup>e</sup> siècle », *Tangence*, n° 90, 2009, p. 108.

30. *Ibid.*

voué à disparaître, il laisse derrière lui ses rêves, un relent de nostalgie et une potentialité dont l'« habitant », voire le peuple canadien-français dans son ensemble, aurait hérité.

Gervais Carpin, dans son étude *Histoire d'un mot*<sup>31</sup> (1995), montre comment l'ethnonyme « Canadien », qui désignait chez Cartier les peuples autochtones de la région de Québec, a fini par désigner, au XVIII<sup>e</sup> siècle, les habitants de souche francophone en Nouvelle-France, ceux qui, au fil des générations, sont nés dans le pays. Résumant cette évolution, Jacques Mathieu constate lui aussi ce glissement ethnonymique :

La genèse de l'identité canadienne se reflète notamment dans l'identification nominale. Aux premiers temps de la colonie, le terme Canadien se réfère [sic] aux autochtones. À compter de 1645, dès la création de la Communauté des habitants, le commerce du castor est réservé expressément aux gens qui ont fait souche, se sont établis à demeure, sont considérés comme des hivernants, des domiciliés, des habitués au pays ; autant de termes qui les distinguent des Français fraîchement débarqués. Après quelques décennies d'absence, le mot Canadien réapparaît, sous la plume de l'intendant Talon et de Dollier de Casson, sulpicien, auteur d'une *Histoire du Montréal* en 1672, mais cette fois il désigne les habitants francophones du Canada<sup>32</sup>.

L'émergence identitaire francophone en Amérique du Nord apparaît ainsi peu à peu comme un processus paradoxal où les caractéristiques par lesquelles la colonie se distinguait de l'« Autre » autochtone dans les documents du XVII<sup>e</sup> siècle deviennent celles par lesquelles le « nous » cherche peu à peu à se distinguer de l'« Autre » métropolitain, faisant naître ainsi ce « nous autres » qui distingue encore aujourd'hui les Québécois francophones des Français et des Canadiens anglais, mais aussi des Premières Nations avec qui ils cohabitent<sup>33</sup>.

31. Gervais Carpin, *Histoire d'un mot. L'ethnonyme « canadien » de 1535 à 1691*, Sillery, Septentrion, 1995.

32. Jacques Mathieu, *La Nouvelle-France. Les Français en Amérique du Nord, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1991, p. 128.

33. Jean-François Mouhot, « L'influence amérindienne sur la société en Nouvelle-France. Une exploration de l'historiographie de François-Xavier Garneau à Allan Greer (1845-1997) », *Globe*, vol. 5, n<sup>o</sup> 1, 2002, p. 154.

Chez Joseph-Charles Taché, Henri-Raymond Casgrain, Philippe Aubert de Gaspé père et autres promoteurs de la littérature nationale au XIX<sup>e</sup> siècle, l'attrait que représente encore pour certains habitants euro-américains le mode de vie semi-nomade « à l'indienne » est de plus en plus associé à l'époque mythique des commencements de la colonie, commencements qui deviennent ainsi le fondement du discours identitaire nationaliste<sup>34</sup>. En témoignage l'avis au lecteur de *Forestiers et voyageurs. Mœurs et légendes canadiennes* (1863), qui associe la fréquentation des « peuplades barbares » à un « fonds de poésie » spécifique :

Peu de populations présentent, dans leurs caractères typiques, plus d'intérêts que la population française des bords du Saint-Laurent. Elle tire ce fonds de poésie du tempérament de la race qui lui a donné origine, du genre et de la multiplicité des occupations auxquelles elle a dû se livrer dans un pays sauvage, des aventures de voyage, de chasse et de guerre qui lui sont arrivées, dans ses rapports avec des peuplades barbares aux mœurs et aux idées étranges<sup>35</sup>.

Que puis-je dire? Je n'ai plus de voix. Ne prêtez point l'oreille à mes paroles, écoutez [plutôt] ces pauvres veuves et ces pauvres orphelins qui crient qu'ils n'ont plus de père et de mari. Voulez-vous seuls, vous autres, Français, subsister en ce pays-ci? Tenez-vous en repos, ne nous secourez point et, dans peu de temps, vous ne verrez plus que des femmes et des enfants. Nous allons mourir avec nos capitaines, que nos ennemis ont égorgés. Je me trompe : vous avez trop de bonté pour nous voir courir à la mort sans nous prêter la main. Un petit nombre de vous autres nous peut à tous sauver la vie et faire revivre tout le pays. Prenez donc courage et, quand les capitaines seront arrivés, parlez pour nous<sup>36</sup>.

Désormais, les personnages des « Sauvages » deviennent accessoires et servent à l'idéologie dominante pour illustrer la suprématie de la religion catholique. De la suprématie morale à la suprématie génétique, il n'y a qu'un pas. Et l'on a pu alors annoncer à l'envi la

34. *Ibid.*, p. 112-113.

35. Joseph-Charles Taché, *Forestiers et voyageurs. Mœurs et légendes canadiennes*, Montréal, Boréal, 2002 [1863], p. 11.

36. « Mai 1636, discours algonquin », dans les *Relations jésuites*, t. IX, cité dans André Vachon (dir.), *Éloquence indienne, op. cit.*, p. 23.

disparition prochaine de ces peuples devenus encombrants, fragments disloqués d'une époque perçue comme glorieuse.

Je me dis alors : voilà une partie très considérable de la province de Québec dont l'on ne sait à peu près rien ni à Québec, ni à Montréal, ni ailleurs. [...] Qui n'ignore absolument que, sur ces rivages septentrionaux du golfe, agonisent les derniers restes d'un peuple sauvage jadis puissant, qui fut constamment le fidèle allié de nos ancêtres les Français, dont nous avons payé la dette de reconnaissance en convertissant à la vraie foi tous ces descendants des guerriers d'autrefois<sup>37</sup> ?

*Ani'qu Ne'chawu'nani (bis)*

*Awawa bi'qana'ka ye'na (bis)*

*Iya hu'hni'bith'i ti (bis)*<sup>38</sup>

Ce discours ultramontain n'empêche pourtant pas d'autres voix de se faire entendre. Le frère Marie-Victorin, par exemple, évoque lui aussi, comme le rappelle Hans-Jürgen Lüsebrink<sup>39</sup>, la fin imminente des populations sauvages, mais cette fin, loin d'être la manifestation du destin, d'une fatalité naturelle et divine, découle plutôt, selon lui, d'une mauvaise gestion des ressources<sup>40</sup>. Plusieurs autres auteurs de la Côte-Nord, dont les missionnaires oblats, Henri de Puyjalou, Victor-Alphonse Huard, Napoléon-Alexandre Comeau, Edgar Rouillard et Edgar Rochette, formulent le grief selon lequel le gouvernement attribue aux «Indiens» des terres

37. Victor-Alphonse Huard, *Labrador et Anticosti. Journal de voyage, histoire, topographie, pêcheurs canadiens et acadiens, Indiens montagnais*, Québec, C.-O. Beauchemin et fils, libraires-imprimeurs, 1897, p. VIII-IX et 32-24.

38. Traduction : « Père aie pitié de moi. Je meurs de soif. Tout a disparu. Je n'ai rien à manger. » Chanson arapaho appartenant au répertoire de la « Danse des esprits », dans Pierrette Désy, *Ethnopoétique amérindienne*, texte inédit (1990), Montréal, 2008, édité en version numérique par Jean-Marie Tremblay dans le cadre des « Classiques des sciences sociales », p. 20-21, [En ligne], [[http://classiques.uqac.ca/contemporains/desy\\_pierrette/ethnopoetique\\_amerindienne/ethnopoetique\\_amerindienne.html](http://classiques.uqac.ca/contemporains/desy_pierrette/ethnopoetique_amerindienne/ethnopoetique_amerindienne.html)], (consulté le 12 janvier 2021). Cette chanson, associée aujourd'hui, au Québec comme en France, au répertoire enfantin, est revendiquée par plusieurs nations du Québec comme faisant partie de leur patrimoine immatériel.

39. Hans-Jürgen Lüsebrink, « L'Amérindien de la tradition populaire dans les almanachs canadiens-français », *Tangence*, n° 85 : « Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image », 2007, p. 55-56.

40. Marie-Victorin, « Le carnet du sauvage », *Almanach de l'Action sociale catholique*, 10<sup>e</sup> année, 1926, p. 24-34.



insuffisantes à leur subsistance. Cependant, s'ils accusent aussi celui-ci de manquer de vigilance par rapport au respect des lois de chasse et de pêche par les grosses compagnies étrangères, c'est dans la plupart des cas au nom de la population locale des colons qu'ils s'alarment.

Dès lors se conforte dans le discours institutionnel, au Canada-Uni puis dans le cadre de la Confédération, la séparation symbolique entre les « Blancs » et les « Indiens » avec, notamment, l'élimination des références aux Métis dans le *Recensement* de 1861, la *Loi sur les Sauvages* (1876) qui entérine l'infériorité politique et sociale des Premières Nations et relègue la plupart des communautés dans des « réserves » étroitement contrôlées par le ministère (fédéral) des Affaires indiennes<sup>41</sup> puis, au xx<sup>e</sup> siècle, avec la scolarisation forcée des enfants de plus de cinq ans dans des pensionnats d'où ces derniers ne sortent que pour les vacances d'été<sup>42</sup>. Aux maltraitements physiques accompagnant une conception judéo-chrétienne de l'éducation où la contrainte, la peur et la honte font office de pédagogie s'ajoutent des sévices sexuels. Déstructuré et déchiré, le tissu social et familial des Premières Nations se délite.

Quand nous sommes arrivés à la gare, il y avait déjà plein de monde et il y avait aussi ce silence pesant. Ceux qui parlaient le faisaient à voix basse. Personne ne s'énervait. Quand le train se fit entendre, tout le monde alla dehors l'attendre sur le quai. Ce furent les accolades, les embrassades, les dernières recommandations et ensuite les enfants embarquèrent un par un dans le train. Avec nous, pour nous accompagner durant le voyage, il y eut un frère de je ne sais quelle congrégation qui travaillait au pensionnat où nous allions. Ce que j'ai toujours remarqué quand nous partions, c'est que je n'ai jamais vu un parent pleurer. Mais d'après ce qui m'a été conté, après notre départ, ils rentraient dans la gare et là ils se mettaient tous à pleurer. Ils ne voulaient pas nous montrer leur peine, ce n'est qu'après qu'ils

---

41. Russel-Aurore Bouchard, *La longue marche du peuple oublié. Ethnogenèse et spectre culturel du Peuple Métis de la Boréale*, op. cit.

42. L'envoi forcé des enfants autochtones a débuté en 1880 dans certaines provinces canadiennes et dans les années 1930 au Québec; il s'est poursuivi, pour certaines communautés, jusque dans les années 1990. La Commission de vérité et réconciliation (2008-2015) a permis de mettre au jour l'ampleur des horreurs de ce génocide culturel.

déballaient leurs émotions. Nous, une fois rendus dans le train, après s'être installés, on a dormi ou on a pleuré en silence. Je ne sais pas combien de temps dura le voyage. Je sais seulement que c'était la nuit et qu'on se rendait à Amos, en Abitibi<sup>43</sup>.

Lentement, comme le sourire du chat du Cheshire dans *Alice au pays des merveilles* (1865), se sont effacés dans le discours les mille et un paradoxes qu'avait pu véhiculer l'image si fascinante du « Sauvage », devenue un pâle reflet dénaturé d'elle-même, et avec cette image, le pouvoir subversif de la parole autochtone. Dans le sillage de cet effacement, l'existence même des communautés autochtones a bien failli disparaître de la conscience nationale, comme le souligne Richard Desjardins à propos des Anishnabés d'Abitibi :

Je viens du même pays qu'eux autres dans la forêt au nord de Montréal en Abitibi. Toute ma vie je ne les ai aperçus que de loin, sans m'approcher, sans qu'ils s'approchent de moi non plus. Deux mondes parallèles. C'est des Algonquins, des Anishnabés comme ils se nomment eux autres mêmes. À un moment donné, je me suis rendu compte que je ne connaissais rien d'eux, qu'en fait, personne ne connaît rien d'eux<sup>44</sup>.

### **Des voix multiples, un territoire : comment vivre ensemble ?**

Ce qui est mauvais pour notre terre est mauvais pour nous. Ce qui est mauvais pour nous est mauvais pour notre terre. Aujourd'hui qu'elle est malade, nous avons peine à nous y tenir debout. Mais elle est encore là. Nous aussi<sup>45</sup>.

Richard Kistabish

*Ni-wanshin, ni-madoune*  
Je suis perdue, je pleure.

43. Marcelline Boivin-Coocoo, « Que sont devenus les enfants arrachés à leur famille », dans Maurizio Gatti, *Littérature amérindienne au Québec. Écrits de langue française, op. cit.*, p. 212-213.

44. Richard Desjardins et Robert Monderie, *Le peuple invisible*, Montréal, Office national du film, 2007, 93 min 19 s.

45. Richard Kistabish, « Aujourd'hui », dans Aki. *Pour le monde qui aime la terre*, Val-d'Or, Conseil algonquin de l'ouest du Québec, 1988, p. 3-6, cité dans Maurizio Gatti, *Littérature amérindienne au Québec. Écrits de langue française, op. cit.*, p. 236.

*Tèou-higan kiè ni-bètèn*  
 J'entends depuis toujours des échos de tambours cris  
 Ces échos qui me pourchassent  
 Viennent du nord, de la forêt,  
*Nouchimich,*  
 Contrées d'origine de mon père  
 D'autres rythmes et mélodies me parviennent  
 D'ailleurs  
 Et m'attirent aussi  
 Vers l'est, l'autre côté de la mer infinie, vers mon destin  
 Patrie de ma mère.  
 Je suis mêlée, je suis métisse  
 Je pleure<sup>46</sup>  
 Romeo Saganash

Tu sais ce qui est infiniment triste ? Ces grands-pères, ces grands-mères, tranquillement ils nous quittent. Il faudrait leur donner la première place dans toutes les communautés. Et qu'ils nous parlent encore. Il faudrait prendre le temps de les écouter. Si on ne le fait pas, c'est leur parole qui s'envole avec eux, pour toujours. C'est pour ça que c'est si important pour moi d'écrire dans les deux langues<sup>47</sup>.

Joséphine Bacon

Cette nuit-là, l'esprit de Yawendara s'envola dans les nuages, au-dessus de la lugubre forêt et par-delà la terre des Hommes, s'élevant de plus en plus haut dans le ciel. La fillette plana et virevolta joyeusement dans le vent, là où aucun homme n'était allé depuis qu'Aataentsik était tombée du Monde Ciel. Libre<sup>48</sup>.

Louis-Karl Picard-Siouï

Malgré le virage entamé depuis les années 1960, il reste encore beaucoup à faire pour que les nations autochtones reprennent la place qui leur revient dans l'histoire du Québec<sup>49</sup>. L'histoire

46. Romeo Saganash, « Mahiganou », dans *ibid.*, p. 123.

47. Joséphine Bacon, citée dans Bis Petitpas, « Un devoir de mémoire », *Littoral*, n° 10, 2015, p. 147.

48. Louis-Karl Picard-Siouï, « Le Conseil des animaux », dans Maurizio Gatti, *Littérature amérindienne au Québec. Écrits de langue française, op. cit.*, p. 154.

49. Voir par exemple Sylvie Vincent et Bernard Arcand, *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec ou Comment les Québécois ne sont pas des sauvages*, Montréal, Hurtubise HMH, 1979. Pour Christian Laville, le discours

coloniale a créé des blessures profondes depuis cinq siècles, et l'histoire moderne accompagnée de son développement économique ravageur exacerbe les problèmes et ravive chaque fois des contentieux jamais fondamentalement réglés. Une vision univoque et mercantile se manifeste encore aujourd'hui dans nombre de discours politiques ou médiatiques, entretenant un racisme latent ou, de plus en plus souvent, suscitant au contraire une fierté militante.

Parsemées dans notre propre texte, des voix multiples font écho à toutes celles qui prennent la parole à l'échelle locale, provinciale, nationale et internationale pour nous rappeler que le Québec est territoire pluriel, multilingue, ancestral et que la présence autochtone nord-américaine, loin d'être une étape révolue du passé, est constitutive de son identité actuelle. Par la littérature, le cinéma, la musique, la peinture, divers modes d'expression traditionnels ou émergents, les Premières Nations expriment aujourd'hui, au-delà des fractures, le refus des idées convenues sur le monde ou sur l'« Indien ».



En somme, si les textes rédigés depuis la Nouvelle-France à l'intention de la Cour de France, de l'Église catholique ou du public européen à partir du xvi<sup>e</sup> siècle jettent parfois une brève lumière sur les interactions quotidiennes entre les diverses communautés autochtones et euro-américaines, ils nous renseignent davantage sur les stratégies politiques, religieuses et économiques de l'élite coloniale, sur la culture et la mémoire qui ont façonné la perception de l'Autre que l'on retrouve encore souvent aujourd'hui dans

---

cautionné par le ministère de l'Éducation, bien qu'empreint de culpabilité par rapport à la perte des cultures ancestrales, présente une image infantiliste des Autochtones comme des victimes impuissantes de la conquête du territoire et des conflits politiques, économiques et sociaux (maladies, alcoolisme, acculturation) qu'elle entraîne. Christian Laville, « Les Amérindiens d'hier dans les manuels d'histoire d'aujourd'hui », *Traces*, vol. 29, n<sup>o</sup> 2, 1991, p. 26-33. Pour mesurer le changement depuis 1991, voir Helga Elisabeth Bories-Sawala, « Plus ça change... continuités et discontinuités dans la représentation de l'histoire autochtones dans les manuels scolaires québécois, des années 1980 à nos jours », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 74, n<sup>os</sup> 1-2, 2020, p. 129-154.

l'imaginaire populaire. Ces textes relatant les premiers contacts entre divers peuples autochtones et une petite communauté de nouveaux arrivants francophones témoignent d'un étonnement premier qui a contribué à ébranler les paradigmes culturels de l'Europe. Polémique, la figure du « Sauvage » ou de l'« Indien » a donné ainsi lieu, en Europe et dans l'Amérique française, à des positions politiques ou philosophiques divergentes qui se sont cristallisées, au XVIII<sup>e</sup> siècle, en figures opposées – celle du « Bon Sauvage » et celle du « Barbare » indocile et dangereux, souvent iroquois. Ces figures ont marqué et marquent encore le regard que le Québec pose sur les Premières Nations et sans doute, en partie, celui que ces dernières posent sur elles-mêmes.

Peu à peu, un transfert des caractéristiques identitaires s'est effectué sous l'œil consciencieux des auteurs pour former l'archétype du coureur des bois, personnage canadien-français exemplaire parce que son intrépidité n'entache pas sa moralité, mais voué à la disparition, comme son modèle autochtone, au profit de l'idée d'une nation canadienne-française résiliente et distincte.

Ambivalent à l'égard des Premières Nations et de leurs revendications territoriales ou identitaires, l'imaginaire québécois n'a pourtant jamais renoncé à son altérité constitutive. Car au cœur du Québec, au plus profond de ses cours d'eau, sur les rivages de ses îles, dans ses forêts anciennes ou de bitume, des ombres veillent. Pleines de désirs d'ailleurs, de soif de vivre inassouvie, elles se sont nourries jusqu'ici de silences, de certitudes, de trahisons, de calculs, de mépris ou d'amour. Voilà qu'aujourd'hui leurs voix multiples traversent et transcendent à nouveau son territoire. Elles enrichissent la mémoire québécoise de ce qu'elle pourrait oublier : l'ouverture à de nouveaux modes d'être, l'attrait des chemins de traverse, le désir de liberté, le sens aigu d'une humanité partagée, en somme, tout ce qui permet aux rêves de prendre racine.



## CHAPITRE 13

# Les porteurs d'eau

*Vincent Lambert*

Avant tout, permettez-moi une précision quant à l'origine de l'expression « porteurs d'eau » appliquée aux Canadiens français, puis aux Québécois : le *Trésor de la langue française au Québec* l'attribue à l'écrivain anglais Anthony Trollope, de passage à Québec en 1861, qui les qualifiait de « *hewers of wood and drawers of water* », scieurs de bois et porteurs d'eau. Or, déjà en 1848, on trouve la formule dans le *Morning Courier* de Montréal, qui s'opposait à la reconnaissance officielle des peuples anglophone et francophone : « La question à décider est de savoir si les Canadiens français mettront le pied sur la gorge des Anglais ; ou s'ils seront ce pour quoi ils sont faits, c'est-à-dire *des scieurs de bois et des charroyeurs d'eau*<sup>1</sup> ! » Au-delà des dates, ces occurrences laissent croire que la désignation serait venue des Anglais, comme les célèbres « *canuck* », « *frog* » et « *pea soup* » (qui a donné « pissou » en français), avatars du fameux « peuple sans histoire et sans littérature » de lord Durham. Le cas précis du porteur d'eau est certes méprisant lui aussi, mais non sans ambiguïté : il laisse entrevoir un tout autre rapport entre les deux peuples, un rapport de compassion, dirait-on, comme si le fait d'être identifié aux porteurs d'eau favorisait une forme de survie par la petite porte. En 1856, par exemple, quelques années avant d'être élu premier ministre, John A. Macdonald semonçait

---

1. Cité dans Jacques Lacoursière, Jean Provencher et Denis Vaugeois, *Canada-Québec, 1534-2000*, Sillery, Septentrion, 2001, p. 37. Italique dans le texte.

ses compatriotes : « Vous, Canadiens britanniques du Bas-Canada, vous ne pourrez jamais oublier que déjà vous avez été les maîtres absolus et que Jean-Baptiste a été votre scieur de bois et votre porteur d'eau. [...] La différence entre vous et ce peuple intéressant et aimable est que vous n'avez pas l'honnêteté de l'admettre<sup>2</sup>. » Ainsi donc, après les Rébellions de 1837-1838, Durham proposait l'assimilation d'un peuple inculte ; Macdonald, peut-être en vue de la Confédération, invitait ses compatriotes à plus de considération envers leurs valeureux subalternes.

Quant au véritable inventeur de l'expression, ce n'est bien sûr ni un écrivain anglais, ni un premier ministre, ni un journal de Montréal. Comme le suggère sa reprise proverbiale, cette dernière est beaucoup plus ancienne, et son usage traditionnel suppose déjà un rapport d'inégalité entre deux peuples. Telle qu'on la trouve dans l'Ancien Testament, en effet, elle sert à unir devant Dieu les riches terriens et les étrangers qu'ils transforment en esclaves<sup>3</sup>. Dans une entrevue avec Pierre L'Hérault, Jacques Ferron fait quant à lui référence à un autre passage, tiré du Livre de Josué :

Parce qu'on est très fort pour passer au fil de l'épée : on tue beaucoup dans ce livre de Dieu ! On ne tuera pas les Gabaonites ; ils seront porteurs d'eau et scieurs de bois. Ça nous donne une situation de dépendance sanctionnée par les livres saints. Nous commençons porteurs d'eau et scieurs de bois qui, s'ils veulent refaire surface et se donner des droits, doivent procéder fort modestement<sup>4</sup>.

---

2. *Ibid.*, p. 287.

3. « Vous vous présentez aujourd'hui devant l'Éternel, votre Dieu, vous tous, vos chefs de tribus, vos anciens, vos officiers, tous les hommes d'Israël, vos enfants, vos femmes, et l'étranger qui est au milieu de ton camp, depuis celui qui coupe ton bois jusqu'à celui qui puise ton eau. » (Deutéronome, 29.)

4. Pierre L'Hérault, entretiens avec Jacques Ferron, dans Ginette Michaud (dir.), avec la collaboration de Patrick Poirier, *L'autre Ferron*, Montréal, Fides, 1995, p. 403. Pour éviter d'être exterminés par Josué et les Israélites lors de la conquête du pays de Canaan, les Gabaonites, qui habitaient les environs, avaient joué sur les apparences : ils s'étaient couverts de poussière et de vêtements en lambeaux, comme un peuple d'étrangers venus de loin. Josué, quand il s'avisait du subterfuge, ne pouvant revenir sur sa parole, décida de les condamner à scier le bois et à porter l'eau. C'est par cette expression que l'on distingue, dans la Bible, la classe la plus inférieure.



Remarquons ce fait tout simple : d'hier à aujourd'hui, l'expression n'a jamais cessé de s'écrire au pluriel, pour désigner une communauté. Et quel est le point de ralliement des porteurs d'eau et des scieurs de bois ? Pour survivre, ils doivent ruser, faire preuve de modestie, profiter de la noble bienveillance des grands peuples pour les moins pourvus de la civilisation. Dominé, ce peuple sait user de sa faiblesse comme d'une force. Sa soumission est gage de persistance. Il sait tirer profit de sa soumission à une fonction essentielle : servir.

### **De porteurs d'eau à bâtisseurs**

Bien sûr, c'est d'un esprit contraire, un esprit de conquérants, que sont animés les patriotes canadiens du XIX<sup>e</sup> siècle. Parmi eux, aucun n'aurait songé à revendiquer le pouvoir paradoxal du porteur d'eau, du moins pas ouvertement. Si nous avons cité quelques occurrences de la formule chez les anglophones, on peut se demander quand les francophones ont commencé à l'employer comme un repoussoir. À quand remonte le refus collectif du porteur d'eau ? Une idée reçue voudrait que les Canadiens français (d'avant 1960) l'aient portée avec résilience, cette bannière du « né pour un petit pain », et plutôt inconsciemment, sans trop s'aviser du fait qu'elle leur était imposée de l'extérieur, qu'ils jetaient en réalité sur eux-mêmes le regard amoindrissant de l'autre, de l'Anglais. Pour Jocelyn Létourneau<sup>5</sup>, en revanche, la figure du porteur d'eau est une invention moderne, née d'un regard rétrospectif. Que l'on soit d'accord ou non avec sa radicalité, sa portée libératrice, son schématisme commode,

---

5. « La redéfinition d'un être collectif moderne et rationnel, progressiste et politique, s'est faite parallèlement à l'invention d'un être traditionnel et intuitif, "arriéré" et religieux. Autrement dit, l'idée du porteur de modernité s'est édifiée parallèlement à celle du porteur d'eau. On sait à quel point le porteur de modernité et le porteur d'eau symbolisent, dans la mémoire et l'imaginaire collectifs, deux états d'existence de la collectivité québécoise, deux états d'existence irréconciliables, étrangers l'un à l'autre. Le porteur d'eau est le refoulé du porteur de modernité, comme le Canadien français est le refoulé du Québécois. Encore plus, il est sa personnalité humiliée, son pendant perdant. » Jocelyn Létourneau, « Science et imaginaire. Essai d'archéologie du récit savant portant sur le "Québec moderne" », dans Jacques Mathieu (dir.), *Les dynamismes de la recherche au Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1991, p. 101.

un grand bouleversement aurait eu lieu, du Canada français au Québec moderne, au-delà duquel les porteurs d'eau auraient pris conscience de leur état d'infériorité pour enfin devenir « maîtres de notre eau chez nous<sup>6</sup> ». Lors d'une prise de conscience historique que l'on situe autour de 1960, les porteurs d'eau se seraient vus porter l'eau à travers le temps, alors même qu'ils s'affranchissaient de leur tâche, et la locution aurait été consacrée pour désigner exemplairement ce que nous devons laisser derrière nous : notre prise en main (et celle du territoire) par un autre peuple. Le signe le plus probant de cette liquidation du passé est justement sa réinvention moderne. Depuis la Révolution tranquille, les Québécois n'ont cessé de se reconnaître des précurseurs, fiers porteurs de flambeau dans l'obscurité, forts dans leur indigence. Avant le Rocket et Louis Cyr, le premier en date est certainement Jos Montferrand : « Il dérangeait le pouvoir de l'Église et des Anglais. Il ne s'inclinait pas et on le considérait comme dangereux. À cette époque, nous étions des porteurs d'eau. Lui, il était un champion<sup>7</sup>. » Il est étonnant de constater combien la libération du porteur d'eau sera souvent passée par la prouesse physique. L'orgueil du pauvre semblait commander une réponse par le corps, la grandeur d'âme ne suffisant pas à donner le change. Ce fut, disons, la réponse populaire. Elle ne doit pas dissimuler le fantasme qui la sous-tend, celui d'une prise en charge virile, positive, perceptible aussi bien chez Montferrand que chez le jeune François-Xavier Garneau, prenant la plume en

---

6. C'est le titre d'une conférence de Jacques B. Gélinas, « Maître de notre eau chez nous ou "porteurs d'eau" ? », présentée dans le cadre de la Journée mondiale de l'eau au Centre culture et environnement Frédéric Back à Québec, le 23 mars 2014.

7. Manon Guilbert, « Jos Montferrand. Le héros des Canadiens français », *Journal de Québec*, 27 août 2008. On retrouve le même discours émancipateur à propos d'un autre homme fort, Louis Cyr, par son interprète au grand écran : « Louis Cyr commande un devoir de mémoire. [...] Il a été le meilleur au monde dans sa discipline à une époque où les Québécois étaient considérés comme des porteurs d'eau. Il a donné de la fierté au Québec. » (Maxime Demers, « Antoine Bertrand est Louis Cyr », *Journal de Montréal*, 2 octobre 2012.) Quant à Maurice Richard, le film que Charles Binamé lui a consacré serait, selon un Pierre Barrette dubitatif, « un jalon décisif dans le procès de canonisation d'un de nos trop rares héros, dont la mission aura été d'incarner bien malgré lui l'éveil du porteur d'eau ». (Pierre Barrette, « À propos de *Maurice Richard*, de Charles Binamé : hagiographie d'un porteur d'eau en forme de mythe politique », 24 *images*, n° 126, 2006, p. 5.)

réponse à l'insulte d'un collègue anglophone pour construire patiemment son *Histoire du Canada depuis sa découverte jusqu'à nos jours* (1845), comme il l'explique au gouverneur général du Canada, lord Elgin : « J'ai entrepris ce travail dans le but de rétablir la vérité si souvent défigurée, et de repousser les attaques et les insultes dont mes compatriotes ont été et sont encore journellement les objets de la part d'hommes qui voudraient les exploiter et les opprimer tout à la fois<sup>8</sup>. »

À lire Garneau, on se prend à douter de la vulgate moderne selon laquelle avant 1960, surtout depuis l'Acte d'Union, les Canadiens français auraient été résignés à une infériorité dont ils étaient peu conscients, ou qu'ils compensaient par le rappel d'un passé glorieux. Un réveil identitaire a bien lieu pendant la Révolution tranquille, et nous y reviendrons, mais rappelons d'abord un fait indéniable : la formule consacrée, et la figure mythique, n'est certainement pas une invention moderne. Elle était déjà un repère commun (et donc un repoussoir) au siècle dernier, par exemple chez le juge Pierre-Joseph-Olivier Chauveau, qui honore ainsi la mémoire de Garneau :

Comme tous les hommes de sa génération, il se sentait poursuivi par l'écho des sinistres prédictions que dans sa jeunesse nos ennemis avaient fait résonner à ses oreilles : *hewers of wood and drawers of water*, fendeurs de bois et porteurs d'eau, telle était l'agréable perspective que l'on indiquait alors à notre race comme une destinée inévitable, à moins de s'anglifier complètement<sup>9</sup>.

Ainsi donc, de Garneau au Rocket, la célébration de l'insurrection ancestrale est demeurée la même, à la différence qu'aux Anglais, les modernes ont ajouté l'Église, qui travaillait à la préservation de ses propres acquis en s'associant parfois au pouvoir britannique. En fait, l'image du porteur d'eau (et son rejet) est une constante imaginaire de l'identité québécoise, c'est-à-dire qu'elle aura su s'adapter : elle n'a pas toujours servi les mêmes fins, incarné les mêmes travers. À la veille de la Seconde Guerre mondiale, elle

---

8. Pierre-Joseph-Olivier Chauveau, *François-Xavier Garneau. Sa vie et ses œuvres*, Montréal, Beauchemin & Valois, 1883, p. 234.

9. *Ibid.*, p. 244.

réapparaît notamment chez un apôtre convaincu du terroir et de la fidélité traditionnelle, l'auteur d'*Un homme et son péché* (1933), Claude-Henri Grignon<sup>10</sup>. Rétrospectivement, on peut s'étonner que pour Grignon, l'émancipation des porteurs d'eau dépende de leur attachement à la terre, alors que depuis 1960, l'agriculturisme est perçu comme l'un des grands responsables du retard du Québec sur l'évolution des sociétés modernes. En voulant monter sur les planches, Félix Leclerc n'abandonne pas seulement une terre, il trahit tout un passé d'humbles travaux et de résignation paisible, dont son père est le pauvre porte-parole : « Nous ne sommes que des porteurs d'eau et des coupeurs de bois, dit-il heureux, et pour longtemps<sup>11</sup>. » C'est cet immobilisme que l'on tient aujourd'hui pour régressif et conservateur, et d'une manière souvent moins tendre que dans *Moi, mes souliers* (1955). Le père de Félix n'aurait pas su s'adapter à la vie moderne ; il aurait tenu pour suspect, immoral, un autre genre de conquête, non plus celle du défricheur, mais celle de l'économiste.

En effet, dans sa version moderne, qui émerge vers les années 1930, le porteur d'eau marche à rebours de l'industrialisation massive, du sens de l'entrepreneuriat, de l'exportation du Québec à l'étranger, du vedettariat... La figure telle qu'on la perçoit aujourd'hui, avec dénigrement, ne s'impose vraiment qu'avec l'apparition d'une autre mouvance traditionnellement associée au corps, à la performance, à la richesse matérielle – contre l'esprit français, alors en perte de vitesse : l'américanisation des mœurs. En 1936, l'année même où Lionel Groulx, francophile attaché à une France idéalisée,

---

10. « Qui peut dire ce que vaudra l'argent après la guerre ? Une seule valeur gardera toute sa valeur : la terre. On s'explique alors pourquoi les Anglais, gens pratiques, achètent partout de la terre. Ils savent (quels grands colonisateurs ils se découvrent !), ils savent que dans cinq ans, les possesseurs de quelques arpents de terre gardent une chance de ne pas crever de faim. Quant à ces bons Canayens *habitanntttt*, ils pourront toujours se faire les serviteurs et les porteurs d'eau de ces Messieurs. Nous aurons ainsi sauvé l'honneur de la sainte Race ! » (Claude-Henri Grignon, *Les pamphlets de Valdombre*, 3<sup>e</sup> année, 1939, p. 454. Italique dans le texte.)

11. Félix Leclerc, *Moi, mes souliers*, Paris, Amiot-Dumont, 1955, p. 107. Voici la suite du dialogue : « – Tu as bien raison, lui dis-je ; moi, demain, je prends ma pelle et je commence tranquillement, dans le jardin, à me creuser ma tombe. / – Pas jusque-là, qu'il me dit. Mais pour l'amour du Bon Dieu, fais-toi paysan, fais le métier de ton père et cesse de t'illusionner. »

dirige une série de conférences pour remédier à « notre américanisation », on peut lire ceci dans le *Courrier du cinéma* :

Enfin est-il permis de prévoir sans illusion que Montréal deviendra un centre de productions cinématographiques à l'égal peut-être d'Hollywood. [...] Le Canadien français a passé trop longtemps pour un porteur d'eau. Tâchons de nous débarrasser de cet état d'esprit qui nous fait nous considérer nous-mêmes comme des valets dans notre propre demeure<sup>12</sup>.

Si la colonisation est un thème démodé, notons la constante : chez Grignon comme ici, c'est toujours l'Anglais, sinon l'Américain, qui s'offre en modèle. Pour mettre fin à sa domination, le Canadien français doit adopter l'*habitus* du dominant, l'emporter sur son propre terrain. D'un certain point de vue, socioéconomique, les choses n'ont pas vraiment changé. Récemment encore, dans *La Presse*, Alain Dubuc invitait à « chasser de nos repères symboliques l'image délétère du porteur d'eau<sup>13</sup> » pour « penser en gagnant<sup>14</sup> », et Pierre Pagé, dans *Le Devoir*, exprimait sa crainte que les Québécois soient « redevenus des porteurs d'eau<sup>15</sup> » devant l'anglicisation des milieux d'affaires. L'apitoiement canadien-français menacerait-il de refluer sous l'ambition normalisée des grands bâtisseurs ?

*De porteur d'eau à bâtisseur* : c'est le nom d'une sculpture colossale présentée à Joliette le jour de la Saint-Jean-Baptiste, en 1994. Trois mille chaudières d'eau d'érable (prêtées par Les Sucrieries des Aïeux) érigées en quatre structures pyramidales de 14 pieds de haut, une « utilisation postmoderne d'éléments pauvres » censée symboliser « notre passage du complexe du porteur d'eau à l'idéalisation du bâtisseur »<sup>16</sup>. Idéalisation, vraiment ? Il suffit de revoir les publicités d'Hydro-Québec, au temps d'LG-2 et de la Baie-James,

12. Cité dans Christian Poirier, *Le cinéma québécois. À la recherche d'une identité?*, t. I, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2004, p. 42.

13. Jocelyn Maclure, « Le projet nationaliste en transition : la fin des vaches sacrées? », dans Roch Côté (dir.), *Québec 2001*, Montréal, Fides, 2000, p. 95-96.

14. Alain Dubuc, cité dans *ibid.*, p. 95.

15. Pierre Pagé, « Lettres – Redevenus des porteurs d'eau », *Le Devoir*, 18 novembre 2011, [En ligne], [www.ledevoir.com/opinion/lettres/336313/lettres-redevenus-des-porteurs-d-eau], (consulté le 12 janvier 2021).

16. Suzanne Joly et Michel Perron, « Joliette – Convertibles : de porteur d'eau à bâtisseur », *Inter. Art actuel*, n° 60, 1994, p. 14-15.

pour mesurer l'ampleur du revirement salutaire qui doit s'opérer – de porteur d'eau à porteur de lumière: «Ce Québécois, Porteur de Lumière, / Sait qu'une goutte d'eau de notre Nord / Ne tardera pas à valoir / Une goutte de pétrole... / Et reste agrippé comme roc à sa terre / Fidèle à ses eaux surabondantes, / Éternellement renouvelables<sup>17</sup>.» L'engouement atteint même le monde du livre... En 1986, les éditions Québec-Amérique voulaient conquérir le monde avec leur *Dictionnaire thématique visuel*: «En un siècle, les Québécois sont ainsi devenus porteurs de mots plutôt que porteurs d'eau... exportateurs de termes justes, et non seulement de papier<sup>18</sup>.» Il est vrai qu'une distanciation a eu lieu: contrairement aux Canadiens français, les Québécois évoquent généralement les porteurs d'eau pour s'en démarquer. Pour un autre chroniqueur économique, Claude Picher, «l'image du porteur d'eau et du scieur de bois tient davantage du folklore que de la réalité<sup>19</sup>»; les nombreux francophones à la tête des conseils d'administration sont là pour en témoigner. Et pourtant, la figure est tenace, ressurgissant régulièrement comme si elle répondait à un curieux besoin moderne, toujours prête à s'offrir en double négatif.

Est-il possible qu'elle ne vienne jamais à disparaître, même à l'époque du Cirque du Soleil et de Céline Dion à Las Vegas, rappelant à nos esprits libérés la possibilité d'une soumission inconsciente, garde-fou identitaire ou d'un autre ordre? Les Cowboys fringants lançaient un avertissement aux nouveaux riches, dans leur chanson *En berne* (2002): «Mais faudrait pas s'réjouir trop vite / On est encore des porteurs d'eau / À la solde des gens de l'élite / Et des pleins d'marde en tuxedo.» De cet autre point de vue, plus pessimiste, il faut donc envisager que la Révolution tranquille serait inaccomplie, ou pervertie, les Québécois n'en finissant plus de tourner en rond dans le grand passage (à vide) de l'évolution

---

17. Jean Sarrazin, «Cette grande lumière du Nord québécois», *Forces*, n° 48: «Spécial Baie-James», 1979, p. 3.

18. André Noël, «Les Éditions Québec Amérique veulent conquérir le monde avec le *Dictionnaire thématique visuel*», *La Presse*, 9 septembre 1986, p. E7.

19. Claude Picher, «Sommes-nous des porteurs d'eau», *La Presse*, 13 octobre 2007, [En ligne], [<http://affaires.lapresse.ca/debats/200901/09/01-693134-sommes-nous-des-porteurs-deau.php>], (consulté le 12 janvier 2021).

moderne. Qui sait si l'appât du pouvoir ne deviendrait pas une autre manière de porter l'eau ? Le seul à se faire appeler « porteur d'eau » dans *Les porteurs d'eau* (1982) de Michel Marc Bouchard, une pièce sur la construction du barrage hydroélectrique de l'Isle-Maligne et l'inondation désastreuse des terres agricoles qui s'ensuivit, c'est Théophyle, le grand bâtisseur de la famille, celui qui « pense que la misère ne se transmet pas de père en fils », qui souhaite que le Lac-Saint-Jean « embarque dans le nouveau monde ». Et Thomas, son frère, de lui répondre : « Ton nouveau monde, c'est les p'tits qui payent pour les gros<sup>20</sup>. » Ainsi, de porteurs d'eau à porteurs de lumière, ces derniers pourraient bien perdre au change.

Heureusement, leur histoire ne s'arrête pas là. Le Québec moderne s'est donné une autre voie pour se guérir du pauvre intérieur : celle d'être porteur d'eau jusqu'au bout.

### De bâtisseurs à porteurs d'eau

Descendons du ciel mythologique aux rues de Québec et de Montréal, à l'époque où porter l'eau était encore une fonction publique. Au moment où les porteurs d'eau ont été remplacés par de la tuyauterie, dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, ils étaient les derniers représentants d'un métier plus ancien encore que le plus vieux métier du monde, figurant dans de nombreux contes africains, chinois, indiens... Victor Teboul a fait le rapprochement entre *Le porteur d'eau de Séville* (1620), une toile de Diego Vélasquez, et les gens qu'il rencontra à son arrivée au Québec : au restaurant, le serveur « offrait de l'eau dans une grande coupe en verre, le geste digne, la tête à peine baissée pour offrir le verre, le corps droit, très droit, et très grand. C'était typique de la fierté des gens d'ici, des gens qui aimaient souffrir en silence et ne racontaient jamais leurs malheurs<sup>21</sup>. » Banal en apparence, le geste est pourvu d'un double fond mythologique si rémanent qu'il est difficile d'imaginer un porteur d'eau, surtout au Québec, qui ne serait pas un symbole, qui ne renverrait à rien d'autre qu'à lui-même.

20. Michel Marc Bouchard, *Les porteurs d'eau*, Montréal, Leméac, 2004, p. 43-44.

21. Victor Teboul, « J'chuis un gars d'Alex », *Le Temps fou*, n° 6, 1979, p. 58.

Dans la littérature québécoise du XIX<sup>e</sup> siècle, on s'attendrait à trouver quelques porteurs d'eau idéalisés, des types nationaux sans intériorité, un peu comme les fameux héros de la Nouvelle-France, mais d'un pathétisme sans gloire, dignement affligeant, justement proche de la misère des braves admirée par Teboul. Il y en eut pourtant très peu. Voyons ce qu'en fit Patrice Lacombe en 1846, dans *La terre paternelle*, l'ancêtre de tous les romans de la terre québécois. Le père Chauvin, devenu fermier sans terre, arpente les rues de Montréal : « Aussi ne trouvant pas d'emploi, il se vit réduit à la condition de charroyeur d'eau, un des métiers les plus humbles que l'homme puisse exercer sans rougir. Cet emploi, quoique très peu lucratif, et qu'il exerçait depuis près de dix ans, avait cependant empêché cette famille d'éprouver les horreurs de la faim<sup>22</sup>. » Le passage est presque anodin : dix ans s'écoulent en quelques lignes, pendant lesquels la vie est au moins possible, sans histoire. Le travail est désolant, certes, mais jugé honnête et suffisant ; il permet d'éviter le pire, qui viendra plus tard, quand le cheval de la famille aura rendu l'âme. Est-ce un symbole ? Rien ne permet d'affirmer que le nouvel emploi du père Chauvin soit représentatif d'une humiliation vécue sur le plan collectif, dans ce monde qui préférerait louer un autre type de défaite, héroïque, celle du soldat Cadieux ou de Dollard des Ormeaux. C'est pourquoi le porteur d'eau est très peu présent dans la littérature de l'époque, même si la formule est bien connue des *habitants*. Lacombe dit d'ailleurs « charroyeur » et non « porteur d'eau » : il parle d'un pauvre métier parmi d'autres et non d'une allégorie de la misère congénitale.

Voilà ce qui change avec la Révolution tranquille : cette pauvreté est investie par la littérature, elle s'intériorise en atavisme, elle prend soudain la profondeur d'un psychodrame. En 1965, Suzanne Paradis en parle déjà comme d'un cliché tenace : « Tout le monde connaît l'histoire de notre névrose sociale et littéraire. On l'a décrite, discutée et même grossie à loisir<sup>23</sup>. » Ce n'est qu'alors

---

22. Patrice Lacombe, *La terre paternelle*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1993 [1846], p. 64.

23. Suzanne Paradis, « Réalité de la vie poétique au Canada français », *Lettres et écritures*, vol. 2, n° 4, 1965, p. 28.



que le porteur d'eau apparaît ici et là dans les œuvres littéraires ou musicales – par exemple dans *L'alouette en colère* (1972) de Félix Leclerc ou aux éditions Parti pris, qui publient une *Complainte du pays des porteurs d'eau* (1966) –, et chaque fois pour caractériser un peuple ambigu, à la fois d'un autre temps, révolu, et toujours *nôtre*. Si Suzanne Paradis se montre légèrement exaspérée, c'est parce que l'humiliation du porteur d'eau est assumée, clamée sur tous les toits. « Je la revendique », écrit Gaston Miron au sujet de sa « condition d'humilié »<sup>24</sup>. Certains spectateurs outrés par le niveau de langage des *Belles-sœurs* (1968) ne pouvaient certes en dire autant, mais c'est justement l'une des grandes fonctions de l'écrivain de l'époque que d'exhiber l'envers ténébreux du décor, comme si le Québec avait trop longtemps vécu dans le déni de sa propre misère. Et cela sans mépris, généreusement.

Vis-à-vis du passé canadien-français, la réaction typique de l'écrivain de la Révolution tranquille est non pas le rejet, mais l'introjection : ce passé autre, dépassé pour plusieurs, fait toujours partie de son monde intérieur. Il en est l'héritier consentant, mais dans l'assentiment aux défaites anciennes, une rédemption est à l'œuvre. C'est là son héroïsme : il ne peut se délivrer du passé que s'il l'admet, l'élucider que s'il plonge dans sa noirceur. Ce fantasme est parodié pathétiquement par Victor-Lévy Beaulieu, très enclin à montrer ces possibles voies de salut comme les manifestations compensatoires d'une âme fêlée, cherchant désespérément à sauver l'autre pour se sauver elle-même. Dans *Don Quichotte de la démanche* (1974), le délire messianique de Jos Connaissant laisse entrevoir un spectaculaire retournement de l'Histoire : « Bientôt, ce sera tout un peuple qui quittera son souterrain pour la lumière<sup>25</sup>. » Jos est en effet le « Grand Maître de la secte secrète des Porteurs d'eau<sup>26</sup> », dont on sait peu de choses sinon qu'elle a de nombreux « morts à déterrer, à interroger<sup>27</sup> », et rêve de faire « s'ébranler les pays québécois, les forçant à entrer dans le nouveau monde

24. Gaston Miron, *L'homme rapaillé*, Montréal, Typo, 1996 [1970], p. 93.

25. Victor-Lévy Beaulieu, *Don Quichotte de la démanche*, Montréal, L'Aurore, 1974, p. 330.

26. *Ibid.*, p. 193.

27. *Ibid.*, p. 293.

spirituel<sup>28</sup>», ce « nouveau cosmos dont le Québec créera la configuration définitive<sup>29</sup> ». En plus de faire œuvre de fossoyeur, de donner aux fantômes du passé une sépulture, Jos veut donc les introduire au Paradis. L'utopisme de Beaulieu est flagrant: il faut éviter de le prendre au mot, l'interpréter plutôt comme l'exhibition festive d'un grand désir refoulé. Le rêve qui s'exprime ici est celui d'une conversion de la négativité (durcie au fil des générations) en énergie débordante. Cependant, dans l'univers de Beaulieu, nous parlons d'une pure dépense, d'un fantasme auquel on ne peut vraiment croire, qui a lui-même perdu sa portée transgressive et mobilisatrice, traitée comme une illusion ne pouvant sauver personne de l'irréalité. Le « nouveau monde spirituel » auquel Jos voudrait « forcer à entrer » (le sauveur dissimule souvent un bourreau) le Vieux-Québec n'est peut-être pas si loin du « nouveau monde » de Théophile ou des « eaux surabondantes » d'Hydro-Québec.

Un tel messianisme imprègne-t-il les dessous de *L'homme rapaillé* (1970) ? Quand il s'écrie « batêche de mon grand-père dans le noir analphabète<sup>30</sup> », Miron sauve le passé de façon paradoxale: son but est moins de le conduire (de force) à la lumière que de lui redonner son humilité, sans s'en détourner. Avant d'être insurrectionnelle, la conjuration du mauvais sort ancestral est d'abord un acte de réconciliation avec le passé ombreux, de compassion envers une indigence que l'on reconnaît aussi en soi.

C'est à une telle anamnèse que nous invite Yvon Rivard, une trentaine d'années plus tard, dans un essai majeur sur « cette constante de l'imaginaire québécois [qu'il appelle] l'héritage de la pauvreté<sup>31</sup> ». D'Octave Crémazie et Hector de Saint-Denys Garneau à Gabrielle Roy, Jacques Brault, Gaston Miron ou Hubert Aquin, tous les écrivains majeurs de la littérature québécoise auraient œuvré au cœur de la solitude et du désœuvrement, sans céder à la tentation du pouvoir ou d'une paix perpétuelle. Rivard reprend ici une idée courante à l'aube de la Révolution tranquille, formulée

---

28. *Ibid.*, p. 305.

29. *Ibid.*, p. 293.

30. Gaston Miron, *L'homme rapaillé*, *op. cit.*, p. 76.

31. Yvon Rivard, *Personne n'est une île*, Montréal, Boréal, 2006, p. 132.

par Gilles Marcotte dans sa préface au *Journal* (1954) de Garneau et largement diffusée par un critique suisse de renom, Albert Béguin : « Solitude, isolement : ce sont des réalités inséparables de toute vocation d'écrivain, mais elles définissent de façon bien spéciale la condition de l'écrivain et de tout le peuple canadien-français<sup>32</sup>. » De 1950 à aujourd'hui, on peut en effet déceler (du moins chez les littéraires) une tendance certaine à retourner sens dessus dessous la vieille mythologie canadienne-française. Elle consiste à regarder droit dans les yeux, sous le masque trompeur du conquérant, un pauvre qui s'ignore. Et donc à s'inventer une ascendance placée sous le signe de l'humble, du fragile.

La différence entre 1960 et aujourd'hui, c'est que la misère des ancêtres est devenue une pauvreté. L'affliction s'est évaporée; ne reste que le constat d'un dénuement qui peut maintenant révéler sa fécondité. « Car je sens de plus en plus que ma force est aussi ma faiblesse, bref que je suis québécois<sup>33</sup> », écrit Rivard en 1979. C'est ainsi – faire contre mauvaise fortune bon cœur? – qu'il faut interpréter la réaction d'André Belleau après la victoire du « non » au référendum de 1980 : « Il se pourrait que la *non-identité* recèle des valeurs insoupçonnées. Parlons plutôt du *non identifiable*. Je ne sais pas qui je suis<sup>34</sup>. » Cette révélation du négatif en ressource créatrice revient périodiquement dans l'histoire littéraire du Québec. Pensons à la manière dont François-Xavier Garneau aurait justifié (selon Henri-Raymond Casgrain) son *Histoire du Canada* à ses confrères anglophones : « Vous verrez comment nos ancêtres sont tombés! et si une chute pareille n'est pas plus glorieuse que la victoire<sup>35</sup>!... » Chez Rivard cependant, les ancêtres n'ont pas à être sauvés de leur précarité, la défaite à être compensée; c'est à nous plutôt de l'admettre, d'y consentir.

---

32. Albert Béguin, « Solitude canadienne », *Gazette de Lausanne*, 17 octobre 1954, n. p.

33. Yvon Rivard, *Le bout cassé de tous les chemins*, Montréal, Boréal, 1993, p. 36.

34. André Belleau, *Surprendre les voix*, Montréal, Boréal, 1986, p. 104. Italique dans le texte.

35. Henri-Raymond Casgrain, *De Gaspé et Garneau*, Montréal, Librairie Beauchemin, 1912, p. 78.

Et l'enjeu demeure, comme pour Jos Connaissant et Théophyle, rien de moins qu'un nouveau monde<sup>36</sup>. Mais un nouveau monde que l'on atteindrait par une opération de soustraction, un retour au déjà-là. *Le siècle de Jeanne* (2005) fournit un bel exemple du porteur d'eau contemporain :

Seul sous les pins parasols qui filtraient la lumière du soleil levant, je marchais les deux bras tendus vers la terre par le poids de l'eau, et pourtant j'étais aussi léger que la brise qui venait de la mer. Quelqu'un là-haut me regardait (j'ai pensé que c'était Dieu), j'étais au commencement du monde et ma tâche était de servir. Pendant les treize étés suivants, je suis retourné à Cape Cod pour retrouver, revivre cet instant qui m'avait sacré porteur d'eau, enfant du matin, fils de la lumière<sup>37</sup>.

Intériorisée, la pauvreté matérielle de jadis (Rivard parle des « mangeurs de patates ») est maintenant récupérée par un art de la simplicité, du dépouillement, selon lequel on ne sort pas de la soumission en jouant le jeu du conquérant, mais plutôt par une science de l'accueil, du service, par l'attention à l'autre, le don de soi. Loin de se présenter comme un messie ou un grand maître, le porteur d'eau contemporain n'est qu'un relais, une vigie héritière, un fils ou une fille, cette fois beaucoup plus proche de l'esprit du Nouveau Testament<sup>38</sup> que de l'Ancien. Si une résurrection, un nouveau monde est possible, porter l'eau serait donc la voie à suivre.

On l'aura peut-être remarqué : les scieurs de bois ont été oubliés en cours de route, et voici sans doute pourquoi. Depuis quelques années, la désignation « porteurs d'eau » subit une recharge positive. La voilà dotée d'une dignité, d'une vaillance imprévues. Qu'ont en commun Hélène Pedneault, Frédéric Back, Suzanne Jacob, Raoul Duguay, Pierre Morency, Zachary Richard, Gilles

---

36. « C'est à la condition de ne pas se dérober à la vocation de la pauvreté que le recommencement est possible, que la création d'un nouveau monde est possible, aussi bien en Europe qu'en Amérique. » Yvon Rivard, *Personne n'est une île*, op. cit., p. 140.

37. Yvon Rivard, *Le siècle de Jeanne*, Montréal, Boréal, 2005, p. 118. Rivard raconte aussi cet épisode dans *Le bout cassé de tous les chemins*, op. cit., p. 204.

38. « Jésus leur dit : "Allez faire les préparatifs de notre repas pascal." Ils lui dirent : "Où veux-tu que nous les fassions ?" Il leur répondit : "Allez à la ville ; vous y rencontrerez un homme portant une cruche d'eau. Suivez-le" » (Luc, 22). Rappelons que le repas de Pâques doit célébrer la résurrection du Christ.

Vigneault, JiCi Lauzon, Richard Séguin, David Suzuki, Paul Piché, Hubert Reeves, les Cowboys fringants... ? Ce sont tous des porteurs et porteuses d'eau assermentés. Le site Internet de la coalition Eau secours, qui milite pour une gestion responsable de l'eau, s'ouvre sur la photographie en noir et blanc d'un porteur d'eau (d'érable) canadien-français et un éloge de ce métier disparu : « Nous récupérons ce titre afin de lui donner la noblesse de ceux et celles qui se consacrent à la protection de la source de la vie. » Il n'est guère question des Anglais, cette fois, car la rivalité s'est déplacée : on croit moins aux rivières « éternellement renouvelables » d'Hydro-Québec. Il semble que les excès démiurgiques des grands bâtisseurs aient redonné aux porteurs d'eau, qui marchent à rebours du capitalisme, un rôle qui leur est propre. Leur dépendance, leur effacement d'autrefois, longtemps rejetés, apparaissent maintenant comme des conditions essentielles au maintien de la vie. Robbert Fortin a bien saisi le renversement dans un poème de *La lenteur, l'éclair* (2003) : « porteurs d'eau l'humain qui les fuyait les entend dans son esprit chacun appelle la vie elle seule convoitée elle seule jaillie de la simplicité<sup>39</sup> ».

Mais qui, mieux qu'un conteur taoïste, peut évoquer la force tranquille du consentement à l'humilité ? Permettez-moi de conclure par une histoire : un paysan revient de l'étang avec des seaux pleins d'eau. Ce qu'il ignore, c'est que les seaux sont troués, et que l'eau s'écoule de chaque côté du sentier. Quand il se retourne enfin, un peu découragé, il s'aperçoit que deux rangées de fleurs ont poussé jusqu'en bas, dans la vallée.

---

39. Robbert Fortin, *La lenteur, l'éclair*, Montréal, l'Hexagone, 2003, p. 101.



## CHAPITRE 14

### **« C'est pas l'anglais qui vous fait peur. »** L'antagonisme anglais dans l'imaginaire québécois

*Martine-Emmanuelle Lapointe*

S'il est une scène du cinéma québécois qui illustre les rapports de domination, à la fois historiques et imaginaires, entre francophones et anglophones, c'est bien celle-là : dans une rue enneigée bordée de maisons modestes, s'avance le luxueux buggy du patron de la mine d'Asbestos. Fumant la pipe, tout de fourrures vêtu, il lance de manière assurée – ou arrogante, c'est selon – des étrennes de Noël aux enfants de la ville, sous les regards inexpressifs, peut-être même humiliés, de leurs parents. La scène est insoutenable. Les enfants se ruent sur les cadeaux tandis que les adultes se cachent pour la plupart derrière leurs fenêtres, comme s'ils pouvaient ainsi se défilier devant le spectacle de leur propre aliénation. S'ajoutent en voix off les mots d'une vieille dame anonyme : « Tiens, le patron de la mine qui garroche ses bébelles. Y aura pas encore d'augmentation de salaire cette année. La même chose que l'an passé. » Ces paroles, en plus de commenter directement la scène et d'en souligner la violence, renvoient au cycle de l'aliénation, à l'impuissance de la majorité francophone rejouée d'année en année. Pour les pauvres salariés de la mine d'Asbestos, nul espoir, nulle revanche possible, sinon celle des adolescents qui lanceront leurs boules de neige sur le buggy du patron. Une revanche symbolique et sans effet, une vengeance de faibles, d'exclus qui ne pourront jamais prétendre au pouvoir économique et politique.

Il va sans dire que ce portrait de l'Anglais en patron riche, arrogant et inaccessible qui traverse le film *Mon oncle Antoine* (1971) de Claude Jutra<sup>1</sup> n'est plus guère de saison. Le prolétariat n'a plus le même visage; les puissants, non plus. Les rapports de domination, surtout, ne sauraient être réduits – mais le furent-ils vraiment naguère? – à une opposition binaire entre la majorité francophone et la minorité anglophone, comme le révélera d'ailleurs la suite de mon propos. Ces précautions prises, revenons à l'image archétypale qui a si longtemps inspiré les écrivains et les cinéastes québécois. À l'Anglais revenaient la suprématie économique et culturelle, la liberté de mouvement, l'aisance... Même Mordecai Richler – on a tendance à l'oublier – l'avait bien noté, les véritables ennemis des enfants juifs de la rue Saint-Urbain étaient les WASP, « protestants anglo-saxons de race blanche<sup>2</sup> », et non les Canadiens français qui, « comme [eux], étaient pauvres et communs, [...] avaient des familles nombreuses et parlaient mal l'anglais<sup>3</sup> ». La langue anglaise et la religion protestante devenaient ainsi les marqueurs de la réussite sociale.

Aussi caricaturale soit-elle, cette image hante bon nombre de productions culturelles canadiennes-françaises et québécoises. Elle emprunte même la forme d'une synecdoque: l'Anglais, sa langue et sa culture, incarne le pouvoir politique, économique et symbolique. Deux des « traumatismes » historiques les plus souvent invoqués dans la mémoire collective des Québécois, soit la Conquête anglaise et les Rébellions de 1837-1838, en témoignent d'ailleurs éloquemment. Que disent-ils, sinon la victoire et la domination de l'un sur l'autre? « L'art de la défaite », pour reprendre la formule d'Hubert Aquin, serait ainsi devenu l'apanage de la majorité francophone, dès lors condamnée à la soumission au pouvoir religieux, au repli sur soi, à la revanche des berceaux, pour reprendre les éléments clés du grand récit de la survivance canadienne-française.

---

1. Claude Jutra, *Mon oncle Antoine*, Montréal, Office national du film, 1971, 144 minutes.

2. Mordecai Richler, *Rue Saint-Urbain*, traduit de l'anglais par René Chicoine, Montréal, Bibliothèque québécoise, 2002 [1969], p. 81.

3. *Ibid.*



Loin de moi l'intention de relancer ce grand récit. Je réfléchirai plutôt à partir de celui-ci, afin de voir comment il a nourri un certain imaginaire de la présence anglaise au Québec, construit à partir de clichés, de lieux communs, de blessures historiques devenus les fondements d'un éthos collectif. Entre la Conquête anglaise et la période contemporaine, marquée notamment par l'émergence d'une scène musicale anglo-montréalaise internationalement reconnue, l'histoire des Anglo-Québécois connaît bien sûr d'importantes réorientations. Il s'agira pour l'essentiel d'en retenir les jalons les plus importants et de montrer comment, au-delà du mythe de la domination économique et culturelle, l'Anglais représente une forme d'altérité quasi abstraite, placée à la fois sous le signe de l'attraction et de la répulsion.

### Jadis une « minorité majoritaire »

Si la population anglophone du Québec a été dès le départ dispersée en différents territoires géographiques, de la Gaspésie à la Côte-Nord, en passant par les Cantons-de-l'Est, Québec et l'Outaouais, elle s'est rapidement concentrée à Montréal<sup>4</sup> où elle a longtemps constitué une part importante de la classe dominante sur le plan économique. Comme le rappelle Martha Radice, « [e]n 1890 [...], entre 50 et 150 Montréalais d'origine écossaise et anglaise possèdent plus d'un tiers de la richesse du pays<sup>5</sup> ». Dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la minorité anglophone se divise en plusieurs « sous-populations anglaises, américaines, écossaises, irlandaises et juives, auxquelles se sont ajoutées d'autres ethnies : nordiques, slaves, et dernièrement des ethnies méditerranéennes<sup>6</sup> ». L'arrivée de ces dernières a eu un effet sur la composition sociale de la minorité anglophone, que l'on ne pouvait, dès lors, percevoir uniquement comme l'élite économique de la province. Composé à 75 % d'anglophones en 1875, le quartier ouvrier de Pointe-Saint-

4. Voir notamment Gary Caldwell, « L'histoire des possédants anglophones au Québec », *Anthropologie et sociétés*, vol. 2, n° 1, 1978, p. 167-182.

5. Martha Radice, « Feeling Comfortable ? » *Les Anglo-Montréalais et leur ville*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2000, p. 34.

6. *Ibid.*, p. 170.

Charles, considéré comme l'un des plus défavorisés de la ville, en est l'exemple le plus probant. « Minorité majoritaire jusqu'aux années 1960<sup>7</sup> », la communauté anglo-québécoise connaît un déclin démographique après la Révolution tranquille et se voit de plus en plus minorisée. L'adoption des lois linguistiques, la francisation de certains noms de rue et de commerces, l'exode de plusieurs anglophones vers Toronto et les États-Unis à la suite de l'élection du Parti québécois, puis du référendum de 1980 sont souvent considérés comme les symptômes de la perte de pouvoir politique et symbolique de la communauté anglophone du Québec. La réaction à cette perte de pouvoir culminera avec la fondation du parti Égalité / Equality Party en 1989, à une époque où les tensions intercommunautaires entre anglophones, francophones et Autochtones (souvent eux-mêmes anglophones) atteignent un degré considérable. L'expérience sera toutefois de courte durée : des quatre députés élus en 1989, il n'en reste aucun en 1994. Cette brève présence sur la scène politique contribuera cependant au folklore de l'« *angryphone* », figure de l'Anglo-Québécois militant pour les droits culturels de sa minorité.

En dépit de la diversité culturelle et socioéconomique de la communauté linguistique, l'image de l'Anglais est demeurée longtemps figée dans la production romanesque francophone, ramenée à quelques dénominateurs communs, dont la puissance économique, la soif de conquête et la domination culturelle. Au sein de ce corpus, ce sont sans doute les romans dits « du terroir » qui ont le mieux cristallisé cette figure. Fait étonnant, l'Anglais, s'il y incarne la menace, apparaît le plus souvent sous une forme spectrale, pour ne pas dire abstraite. Dans *La terre paternelle* (1846) de Patrice Lacombe<sup>8</sup>, le fils cadet de Jean-Baptiste Chauvin, de retour des « pays sauvages », découvre avec horreur que la terre de ses ancêtres a été vendue à un Anglais. Le pays du roman *Maria Chapdelaine* (1914), quant à lui, est délimité par les frontières entre la barbarie économique que représente la majorité anglo-

---

7. *Ibid.*, p. 36.

8. Patrice Lacombe, *La terre paternelle*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1999 [1846].

phone et la permanence imperturbable de la nation canadienne-française : « Autour de nous des étrangers sont venus, qu'il nous plaît d'appeler les barbares ; ils ont pris presque tout le pouvoir ; ils ont acquis presque tout l'argent ; mais au pays de Québec rien n'a changé. Rien ne changera, parce que nous sommes un témoignage<sup>9</sup>. » Envahisseur, étranger, l'Anglais ne s'y manifeste que de manière évanescence, symptôme de l'acculturation qui toujours menace le Canadien français. Il se féminise et s'incarne davantage dans *L'appel de la race* (1922) de Lionel Groulx<sup>10</sup> et dans *La terre se venge* (1932) d'Eugénie Chenel. Ennemie intime, infiltrée dans l'espace domestique, l'Anglaise y séduit le Canadien français et révèle sa nature véritable après le mariage. Chez Groulx, Maud Fletcher, la femme de Jules de Lantagnac, refuse que son mari renoue avec sa culture d'origine et en vienne ainsi à contaminer leurs quatre enfants. La Dorothy Lanting de Chenel convainc, quant à elle, son mari de la suivre à Toronto, décision funeste qui déclenchera toute une série de malheurs, dont la vengeance de la terre paternelle.

Les exemples convergent le plus souvent vers une angoisse commune, celle de la perte du territoire, du lieu propre, mais aussi de la culture au sens large, et par là même de l'identité canadienne-française. L'Anglais est celui qui prend, qui siphonne, imposant sa logique marchande, tout aussi insidieuse que séduisante, aux âmes simples et facilement corruptibles des Canadiens français. Tentateur par excellence, il est souvent associé à « l'air vicié et malsain<sup>11</sup> » des villes, aux séductions faciles du capitalisme et à un confort factice menant à l'engourdissement du corps et de l'esprit. Le dialogue avec l'autre, on l'aura compris, ne peut avoir lieu dans ces romans qui figent l'Anglais dans un rôle prescrit, en faisant ainsi l'ennemi du sang canadien-français, l'envahisseur, le voleur de terres, ce qui dit bien le malaise éprouvé par une frange de l'élite cultivée de l'époque envers la minorité anglophone de la province.

9. Louis Hémon, *Maria Chapdelaine*, Montréal, Fides, 1980 [1914], p. 166.

10. Lionel Groulx, *L'appel de la race*, Montréal, Fides, 1970 [1922].

11. Eugénie Chenel, *La terre se venge*, cité dans William Johnson, *Anglophobie made in Québec*, Montréal, Stanké, 1991, p. 93. L'ouvrage de Johnson recense de très nombreux exemples de représentation négative de l'Anglais dans la littérature québécoise. Voir notamment son chapitre « L'Anglaise », p. 87-99.

Le roman du terroir n'est certes pas le seul lieu où se déploie cet imaginaire de l'anglicité toxique et lénifiante. Les discours sociaux et culturels de la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle en seront également imprégnés, comme en témoigne la mythologie familiale qui accompagne le poète Émile Nelligan qui, aux dires de son préfacier Luc Lacoursière, « éprouve une sorte de désespoir le jour où son père [irlandais et anglophone] lui trouve une situation de comptable dont il se plaint à tous ses amis et qu'il quitte d'ailleurs, au bout d'une semaine ou deux<sup>12</sup> ». L'on se rappellera la légende : en choisissant la langue de sa mère, le français, Nelligan s'est détourné du monde pratique et raisonnable du père pour entrer en poésie comme on entre dans les ordres. Ainsi pour véritablement penser le rapport à l'Angleterre et aux États-Unis, il faut nécessairement rappeler l'attachement du Canadien français à la France, à la mère patrie.

Il y a bien sûr des exceptions à la règle. Tous les romans canadiens-français ne donnent pas uniformément dans l'anglophobie ou dans la méfiance à l'égard de l'Anglais. Philippe Aubert de Gaspé père, dans *Les anciens Canadiens* (1863), accorde l'un des rôles principaux à un personnage anglophone, soit « Archibald Cameron of Locheill, vulgairement Arché de Locheill, jeune montagnard écossais qui a fait ses études au collège des Jésuites de Québec<sup>13</sup> ». Si sa langue maternelle est l'anglais, le jeune Arché maîtrise parfaitement le français et adhère, comme ceux qui l'accueillent, à la foi catholique. Contraint de rejoindre les rangs de l'armée anglaise lors de la Conquête, il met le feu à la maison de ses amis les d'Haberville sous les ordres d'un supérieur. Ce type de personnage, transfuge choisissant la culture française, apparaît aussi dans des romans ultérieurs. Dans les éditions du *Survenant* (1945) parues avant 1974<sup>14</sup>, les lecteurs de Germaine Guèvremont ont pu associer le

---

12. Luc Lacoursière, « Introduction », dans Émile Nelligan, *Poésies complètes, 1896-1899*, édition établie par Luc Lacoursière, Montréal, Fides, 1952, p. 12.

13. Philippe Aubert de Gaspé père, *Les anciens Canadiens*, Québec, Desbarats et Derbishire éditeurs, 1863, p. 11.

14. Germaine Guèvremont a fait rééditer plusieurs fois *Le Survenant* : trois versions différentes paraissent chez Fides du vivant de l'auteure (1959, 1962 et 1966). Peu de temps avant sa mort en 1968, elle remet aux éditions Fides la version défi-

personnage principal du roman à Malcolm Petit de Lignièrès, héritier en cavale du riche industriel écossais Malcom McDowey. Dans *Kamouraska* (1970) d'Anne Hébert<sup>15</sup>, l'amant d'Élisabeth d'Aulnièrès, George Nelson, est originaire de la Nouvelle-Angleterre et converti à la religion catholique. Transfuge elle aussi, la Maryse de Francine Noël<sup>16</sup> est née d'une mère québécoise et d'un père irlandais et a grandi dans le quartier pauvre de Pointe-Saint-Charles. Coupée de ses origines, elle apprivoise la langue et la littérature françaises, tout en ressentant l'incommensurable distance – économique et culturelle – qui s'impose entre elle et ses amis issus de la bourgeoisie francophone. Arché, Venant, George et Maryse, en dépit de leur désir de se mêler à la majorité francophone, sont néanmoins en décalage par rapport à la culture dominante. S'ils parlent français, s'ils sont de confession catholique – ce détail n'est certes pas anodin –, ils demeurent des quasi-étrangers.

### **Two Solitudes / Deux solitudes**

L'une des métaphores les plus tenaces à propos de la place de l'Anglais dans la culture québécoise est sans doute celle des « deux solitudes ». Dès l'*incipit* de son roman *Two Solitudes* (1945) – qui emprunte son titre à l'œuvre du poète Rainer Maria Rilke –, Hugh MacLennan esquisse le portrait d'un Montréal divisé entre deux cultures : « *Two old races and religions met [there] and live separate lives side by side*<sup>17</sup>. » « *Side by side* », la formule traduit bien ce que le roman cherche à illustrer. Les « deux solitudes » y apparaissent en effet comme des ensembles irréconciliables aux traits identitaires distincts et fortement marqués. Les Canadiens français, représentés par le politicien Tallard, sont dominés par la religion catholique. Le credo « *The Church, the people and the land*<sup>18</sup> » les confine dans

---

nitive du roman à laquelle elle a apporté plusieurs corrections. La modification la plus importante concerne le personnage du *Survenant*. Dans les premières versions, l'auteure avait en quelque sorte livré l'identité de son héros dans le chapitre 19 du roman, ce qu'elle supprimera dans la version définitive.

15. Anne Hébert, *Kamouraska*, Paris, Seuil, 1997 [1970].

16. Francine Noël, *Maryse*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1997 [1983].

17. Hugh MacLennan, *Two Solitudes*, Toronto, Stoddart, 1993 [1945], p. 2.

18. *Ibid.*, p. 28.

une sorte d'isolement volontaire, de repli dans le culturel qui les empêche de participer à la vie économique de leur patrie. L'autre solitude, la Canadienne anglaise, est incarnée par Yardley, marin de la Nouvelle-Écosse à la retraite venu s'installer au Québec. Ouvert d'esprit, il achète une ferme à Saint-Marc-des-Érables, où il pourra, croit-il, s'intégrer à la petite communauté de langue française. Les villageois s'habituent lentement à sa présence, manifestent une sympathie polie à son égard, mais jamais n'osent le considérer comme l'un des leurs. Yardley est et demeurera toujours l'étranger, le survenant, l'Autre, celui que l'on tient à distance malgré soi. Le roman de MacLennan relate les histoires parallèles de deux communautés étrangères l'une à l'autre. Elles habitent le même territoire, les mêmes lieux physiques, mais ne partagent pas les mêmes institutions ni les mêmes référents culturels. L'auteur, vers la fin de son roman, en vient néanmoins à souhaiter la réconciliation des deux solitudes, à travers le mariage secret, mais ô combien symbolique, de Paul et de Heather.

À cette conception binaire et parfois naïve du territoire culturel québécois, on pourrait aisément objecter que les choses, en réalité, ne furent jamais aussi tranchées, que Montréal, toile cosmopolite, n'était guère, même en 1945, partagée entre deux solitudes, mais entre de nombreuses solitudes. Les Anglo-Montréalais ne vivaient pas tous à Westmount – ce serait oublier le quartier pauvre de Pointe-Saint-Charles – et les Canadiens français n'étaient pas tous opprimés par un catholicisme conservateur et revanchard. Les objections sont certainement justes, cela même si le roman ne prétend guère présenter une vue objective des relations interculturelles de l'époque – il s'agit d'une fiction, et les fictions, on le sait, sont souvent mensongères. Il n'en demeure pas moins que le roman de MacLennan a su cristalliser ce que d'autres textes littéraires québécois présentent avec moins d'insistance : il suffit de penser à *Trente arpents* (1938) de Ringuet, au *Survenant* (1945) de Germaine Guèvremont, à *Bonheur d'occasion* (1945) de Gabrielle Roy, à *La bagarre* (1958) de Gérard Bessette et même aux romans de Mordecai Richler, dans lesquels une frontière nette est tracée entre le monde des Canadiens français, qu'il soit paysan ou citadin, et celui des Canadiens anglais.

Hors des frontières poreuses de la fiction, le motif des deux solitudes connaît une certaine fortune critique. Fragile et persistant comme le sont souvent les lieux communs, il traverse les textes consacrés aux interactions entre francophones et anglophones du Québec, mais également les discours sociaux et culturels contemporains. On se rappellera peut-être que Michaëlle Jean, lors de sa cérémonie d'installation en tant que gouverneure générale du Canada en 2005, déclarait qu'il était fini le temps des deux solitudes, défendant par le fait même une conception plus multiculturelle de la société canadienne. Ces propos ne sont pas sans rappeler les constats de certains chercheurs qui, dès les années 1980, ont interrogé le bon vieux modèle de MacLennan. Les deux solitudes, arguaient-ils, ne pouvaient plus s'accompagner des mêmes récits, des mêmes imaginaires. Dans *Montréal. L'invention juive* (1991), Pierre Nepveu évoquait la présence d'une troisième solitude, la communauté juive qui ferait figure de tiers inclus<sup>19</sup>. Henry Beissel, pour sa part, distinguait quatre solitudes qu'il décrivait de manière très peu politiquement correcte : « les WASP de Westmount venus d'Angleterre avec leurs vieilles attitudes colonialistes, les bourgeois francophones d'Outremont aux manières parisiennes affectées, la communauté juive de Hampstead obsédée par Israël, et puis tous les travailleurs et la classe moyenne de l'est et de la rive sud<sup>20</sup> ». Si cette représentation caricaturale de la population montréalaise paraît un brin datée, c'est sans doute parce qu'elle se contente de rejouer les deux solitudes en les fractionnant et propose par là même une reconfiguration des groupes selon des critères d'appartenance qui ne sont plus strictement linguistiques, mais qui renvoient aussi à la religion, au statut socioéconomique ainsi qu'à la répartition géographique. On notera d'ailleurs qu'à l'exception de la communauté juive, nulle mention n'y est faite des communautés

---

19. Pierre Nepveu s'inspire de l'ouvrage *Third Solitudes. Tradition and discontinuity in Jewish-Canadian Literature* de Michael Greenstein (Kingston/Montréal/London, McGill's/Queen's University Press, 1989).

20. Henry Beissel, « Le Québec : totalitaire ou dans le sirop d'érable? », *Liberté*, vol. 31, n° 3, 1989, p. 82.

culturelles, de ces « *other solitudes*<sup>21</sup> » pour reprendre le syntagme de Linda Hutcheon et de Marion Richmond, qui ont pourtant redessiné les contours de la cartographie montréalaise.

### De Jules-Paul Tardivel à Christian Rioux

On ne se débarrasse pas si facilement des imaginaires rattachés aux deux « peuples fondateurs » et à leurs langues respectives. Dans sa conférence du 17 décembre 1879, « L'anglicisme, voilà l'ennemi », Jules-Paul Tardivel s'en prend à la menace que représente l'infiltration insidieuse de l'anglais dans la langue des Canadiens français :

Le principal danger auquel notre langue est exposée provient de notre contact avec les Anglais. Je ne fais pas allusion à la manie qu'ont certains Canadiens de parler l'anglais à tout propos et hors de propos. Je veux signaler une tendance inconsciente à adopter des tournures étrangères au génie de notre langue, des expressions et des mots impropres ; je veux parler des anglicismes<sup>22</sup>.

Loin de n'appartenir qu'au lointain passé de la communauté québécoise, ce jugement sans appel est repris par la suite dans de nombreux textes, de prose d'idées comme de fiction, et met au jour une peur tenace de l'anglicisme et, plus encore, de la corruption de la langue française qui en découlerait. La barrière érigée entre les « deux solitudes » n'est donc pas uniquement culturelle et historique, mais concerne également le métissage linguistique, qui ne saurait se produire, selon les commentateurs les plus sévères, sans mener au bout du compte à la victoire de « la langue de la race supérieure<sup>23</sup> ». La question de l'aliénation, *topos* des écrits engagés des années 1960, est étroitement associée à la pauvreté linguistique des Québécois francophones qui, pour reprendre le syntagme miro-nien, sont des « unilingue[s] sous-bilingue[s]<sup>24</sup> ». Ayant en quelque

---

21. Linda Hutcheon et Marion Richmond (dir.), *Other Solitudes. Canadian Multicultural Fictions*, Toronto, Oxford University Press, 1990.

22. Jules-Paul Tardivel, *L'anglicisme, voilà l'ennemi*, Québec, Imprimerie du Canadien, 1880, p. 5.

23. Lionel Groulx, *L'appel de la race*, *op. cit.*, p. 114.

24. Gaston Miron, « Aliénation délirante. Recours didactique », dans *L'homme rapaillé*, Montréal, Typo, 2000 [1970], p. 117.



sorte intériorisé la langue de l'Autre, le Québécois francophone se voit ainsi privé de la maîtrise de la sienne propre, comme s'il se révélait scindé, porteur d'une acculturation dont il ne pourrait mesurer les ravages. Cette conception catastrophiste ne disparaît pas avec l'adoption des lois linguistiques, tant s'en faut. Toujours présente, de manière sans doute plus larvée qu'autrefois, elle continue de teinter le discours sur la langue, plus particulièrement dans les grands quotidiens et les médias. C'est précisément le thème de l'aliénation qui ressurgit sous la plume de Mathieu Bock-Côté en 2014. Dans sa chronique du 12 juillet, la figure du colonisé n'est plus rattachée à la pauvreté d'un sujet dépossédé malgré lui de sa langue et de sa culture, mais bien au cosmopolitisme bon teint des « bâtards linguistiques » que seraient les jeunes membres du groupe rap Dead Obies qui, prétendant pratiquer une forme de « métissage linguistique créateur », seraient plutôt responsables de « la triste créolisation de la langue »<sup>25</sup>. Christian Rioux, dans sa chronique « J'rape un suicide » publiée le 18 juillet 2014, reprend la thèse de la créolisation défendue par Bock-Côté. Il n'hésite pas à renouer avec les emportements d'un Tardivel en associant la langue des Dead Obies, ce « créole que presque personne n'est en mesure de comprendre », à la mort d'une culture : « Que ce créole soit de plus revendiqué politiquement comme une langue à promouvoir dans un contexte où l'anglais est déjà la langue hégémonique, c'est, oui... un suicide<sup>26</sup>. » Dans sa réponse à ses détracteurs, Yes Mccan, chanteur du groupe, montre bien que la menace anglaise n'est au fond qu'une peur de l'alliance entre les deux groupes linguistiques : « Parce qu'on va se le dire. C'est pas l'anglais qui vous fait peur. (Bon, quand même un peu peut-être, hein ?) Ce qui vous dérange concrètement, c'est le mélange des deux langues. C'est leur fraternité qui vous déstabilise<sup>27</sup>. » De la dialectique amoureuse à l'acculturation linguistique, en passant par l'imaginaire de l'hégémonie culturelle anglo-saxonne, tout concourt à figer l'impossible

25. Mathieu Bock-Côté, « Le franglais : le raffinement des colonisés », *Journal de Montréal*, 12 juillet 2014.

26. Christian Rioux, « J'rape un suicide... », *Le Devoir*, 18 juillet 2014.

27. Yes Mccan, « Dead Obies et le franglais : la réponse aux offusqués », *Voir*, 23 juillet 2014.

réconciliation des deux solitudes, comme si elles ne pouvaient et ne devaient se rencontrer, au risque de mettre en péril la survivance de la culture québécoise francophone.

À l'époque contemporaine, l'Anglais n'est plus le patron arrogant – un Robin ou un Price – exploitant volontiers les ressources naturelles du Canada français, le représentant d'un mode de vie superficiel et corrompu, la femme tentatrice prête à tout pour éloigner sa progéniture de la noble culture française ou le citoyen de Westmount coupé de la majorité francophone, il est plutôt ce jeune cosmopolite et branché, habitant du Mile-End ou du Mile-Ex, unilingue anglophone évoluant dans un univers mondialisé où les frontières linguistiques sont pour ainsi dire abolies, rabotées par l'usage généralisé de la langue anglaise. Émilie Dubreuil, dans « Sorry, I don't speak French », chronique parue dans *Urbania* le 16 mars 2009, exprime sa méfiance envers le nouveau visage de l'unilinguisme anglophone :

[L]unilinguisme de mes contemporains du Mile-End traduit une indifférence que je ne m'explique pas et qui m'insulte. Ils sont aussi incapables de discuter en français que de nommer le premier ministre du Québec ou le maire de Montréal, et ne savent pas si Hochelaga Maisonneuve se trouve à l'est ou à l'ouest de la rue McGill<sup>28</sup>.

Encore une fois, l'absence d'une communauté véritable, de lieux d'échange entre les langues et les cultures, est évoquée, et rappelle l'un des *topoi* les plus persistants sur la présence anglophone au Québec, soit l'autosuffisance de celle-ci, son indifférence envers la culture de l'Autre. Cette peur du cosmopolite sans racines, faut-il le préciser, est ancrée dans le discours nationaliste depuis très longtemps. Elle s'est d'ailleurs exprimée sous la double menace du communisme et de la « juiverie internationale », idéologies prétendument endossées par les immigrants nouvellement reçus. Groulx, par exemple, fustige les « snobs patentés, cravatés, à qui [il a] servi [s]on meilleur français, [et qui] ne [lui] ont souvent répondu que par leur mauvais anglais<sup>29</sup> ». Manière de dire que le passé et le présent

28. Émilie Dubreuil, « Sorry, I don't speak French », *Urbania*, 16 mars 2009.

29. Lionel Groulx, *L'appel de la race*, op. cit., p. 247.

se rejoignent parfois, le snob patenté de Groulx se confondant avec le hipster de Dubreuil, les menaces invoquées par un Tardivel résonnant avec celles qui traversent les propos de Bock-Côté et de Rioux.

### **Au-delà des antagonismes à la longue histoire**

Il serait de bon ton de conclure que les antagonismes de longue date finiront par s'évaporer et par céder leur place à une forme de bonne entente enfin atteinte après des siècles de discorde et d'incompréhension, tout comme il serait simpliste de prétendre que l'Anglais, figure honnie, abstraite, mais également fatalement séduisante, continuera d'exercer son empire sur l'imaginaire de la communauté québécoise. La vérité, si elle existe, se situe sans doute dans l'entre-deux, entre la réconciliation béate – et malheureusement improbable – des cultures et le dissensus légué par les générations antérieures. À la suite de ce parcours, une impression générale s'impose : comme toute figure travaillée par la mémoire et l'imaginaire, nos Anglais sont « hybrides et mutants, intimement noués de vie et de mort, de temps et d'éternité<sup>30</sup> ».

Le 7 novembre 2017, l'organisme MU inaugurerait une gigantesque murale représentant Leonard Cohen au centre-ville de Montréal. Ce dévoilement, un an après la mort du poète montréalais, était accompagné d'un spectacle-hommage au Centre Bell et d'une exposition au Musée d'art contemporain de Montréal. Dans la presse, les commentateurs ne tarissaient pas d'éloges à l'égard de Cohen. Immortalisé comme l'un des artistes les plus importants de la communauté québécoise, « [i]l avait beau s'acheter une petite maison à Hydra, en Grèce, passer cinq ans dans un monastère bouddhiste à Los Angeles ou fréquenter l'hôtel Chelsea à New York, Montréal était toujours sa maison<sup>31</sup> ». Selon les témoignages recueillis par Louis-Samuel Perron, il parvenait même, par-delà son propre trépas, à rassembler les cultures et à combler le fossé entre

---

30. Pierre Nora, « Entre mémoire et histoire : la problématique des lieux », dans *Les lieux de mémoire*, t. I : *La République*, Paris, Gallimard, 1984, p. 38.

31. Sophie Durocher, « Leonard Cohen, Montréalais et Québécois », *Journal de Montréal*, 14 novembre 2016.

les langues : « Anglophones comme francophones, jeunes et vieux, des Montréalais de tous horizons tenaient à rendre un dernier hommage, hier soir, à ce grand poète et ce grand homme<sup>32</sup>. » En somme, « source de fierté pour les Québécois et les Montréalais », pour reprendre le titre de l'article que lui consacrait *Le Devoir* du 11 novembre 2016, Cohen incarnait certes la réconciliation, agissant comme un passeur de langues et de cultures, mais il demeurait aussi et surtout un enfant du sol, Montréalais ou Québécois fidèle à son lieu de naissance, comme en témoignent ses reprises de chansons emblématiques de la culture francophone, *Un Canadien errant* (1842) d'Antoine Gérin-Lajoie ou encore *La Manic* (1967) de Georges Dor. En dépit de ses succès internationaux, de ses exils prolongés, de son nomadisme, il était toujours l'un des nôtres. Même le « méchant Anglais » Mordecai Richler devient fréquentable après sa mort en 2001. Les critiques saluent le talent littéraire de celui qui avait pourtant irrité nombre d'entre eux quelques années plus tôt avec son pamphlet *Oh Canada! Oh Quebec!* (1992). À la lumière d'une relecture posthume de l'œuvre, le romancier éclipse le polémiste; mieux, celui qui avait été considéré comme un mauvais sujet est rapatrié dans la communauté des écrivains québécois. En témoignent notamment la parution des nouvelles traductions de ses œuvres (*Un certain sens du ridicule. Essais* en 2007, *Solomon Gursky* en 2015), l'intérêt grandissant de la critique universitaire francophone envers son travail ainsi que la sortie en 2010 d'un documentaire de Francine Pelletier intitulé *Mordecai Richler: The Last of the Wild Jews*. Les ennemis de jadis semblent devenir après leur mort des figures sacralisées de la conscience collective pour que se répète le *happy ending* qui va de l'exclusion au rapatriement au nom d'une collectivité qui n'en finit plus de se rejouer les vieux antagonismes pour se recréer.

---

32. Louis-Samuel Perron, « Leonard Cohen “était un vrai héros des Québécois” », *La Presse*, 11 novembre 2016.

## CHAPITRE 15

# La mère de tous les maux

## Le mythe du matriarcat au Québec

*Karine Hébert*

« Historiquement, le Québec a toujours été une société matriarcale. Ce n'est pas l'époque actuelle qui va atténuer la tendance. » « Le Québec est une société matriarcale, c'est un matriarcat psychologique. » Ainsi s'ouvre une table ronde intitulée « Les femmes québécoises sont-elles castrantes ? » présentée dans le cadre de l'émission *BazzoTV* du 9 février 2010, et ainsi s'exprime Denise Bombardier lors d'une conférence prononcée aux Rencontres philosophiques de l'UNESCO en 1996. La chose est entendue : le Québec est une société matriarcale. N'est-ce pas le propre du mythe de s'imposer comme vrai, au détriment parfois des nuances nécessaires à l'établissement de la réalité ? Mais d'où émane cette conviction ? Sur quels arguments historiques, sociologiques ou culturels s'est-elle édifiée ? Comment s'est-elle perpétuée à travers l'historiographie et la culture populaire ? Que recouvre-t-elle – pour ne pas dire que cache-t-elle – sur le plan idéologique ? Autant de questions qui convergent pour mettre en lumière de nombreux pans de la culture et de l'histoire des femmes au Québec.

La première image qui vient en tête lorsqu'est évoqué le matriarcat est celle des Amazones, ce peuple de femmes guerrières qu'il fallait conquérir dans tous les sens du terme. S'ajoute à cette représentation celle de la matriarche autochtone, cette aînée qui avait son mot à dire dans les affaires du clan et dont le rôle traditionnel s'est évanoui au contact du patriarcat européen. Si le Québec a eu sa

Madeleine de Verchères, amazone ou usurpatrice, sa Jeanne Mance, cofondatrice de Ville-Marie dont le rôle véritable n'a été reconnu que très récemment, il a surtout été dépeint comme une société où les femmes menaient la famille et, partant, l'ensemble de la société.

Selon la définition « dure », le matriarcat est un régime d'organisation sociale dans lequel la femme joue un rôle politique prépondérant. Les femmes québécoises n'ayant obtenu le droit de vote qu'en 1940, et les femmes mariées ayant dû attendre 1964 pour être reconnues civilement, il faudrait vraiment faire preuve de mauvaise foi pour affirmer que le Québec est une société matriarcale sur ce plan.

Une définition plus « molle » fait du matriarcat un type de fonctionnement familial dans lequel la mère possède une influence, voire une autorité, prépondérante. C'est ici que l'interprétation entre en ligne de compte. En effet, nombreux sont ceux – on remarquera le masculin – qui ont affirmé que les Québécoises représentaient les piliers de la famille, qu'elles détenaient effectivement sur celle-ci une influence prédominante, influence qu'elles auraient été en mesure de faire rayonner sur l'ensemble de la société, et ce, en dépit du fait que sur le plan civique, juridique et politique, tout confluaient pour les maintenir sous la tutelle de leur père ou de leur mari. Cette affirmation s'est imposée au point de suffire à conclure que la société québécoise a été, et continue d'être, une société matriarcale.

Admettre que le Québec est une société matriarcale procède donc d'une intention plus ou moins consciente et paradoxale : celle de positionner le Québec comme une société différente au regard d'un Occident patriarcal ; et de dénoncer une situation jugée anormale, tant sur le plan national que sur celui des relations prévalant entre les hommes et les femmes.

### **Femmes fortes, femmes « privilégiées » ? Les historiens et le mythe du matriarcat**

C'est un lieu commun de dire que les femmes ont longtemps été les grandes oubliées de l'histoire traditionnelle, nationale et politique. La trame politique et nationale, en histoire du Québec, mais c'est le

cas ailleurs aussi, reposait – et repose encore selon certaines – sur l'œuvre des hommes, les seuls dont la légitimité d'action dans la sphère publique est reconnue. Ce sont les hommes qui animaient cette scène, ce sont eux qui étaient en position de prendre les décisions pour orienter la nation. Et ce sont encore eux qui ont suscité l'attention, avant que les historiens du social ne prennent le devant de la scène à partir des années 1960, préoccupés qu'ils étaient d'économie, de luttes de classe, de mentalités, de groupes sociaux. Dans cette nouvelle histoire, les femmes devenaient des « sujets historiques », des actrices potentielles. D'autant qu'elles ont été de plus en plus nombreuses à prendre elles-mêmes la parole et à mener des recherches historiques pour retrouver leurs semblables dans l'histoire.

Le mythe du matriarcat n'en tient pas moins en grande partie à l'image que les femmes de la Nouvelle-France ont acquise chez les historiens et les hagiographes qui ont œuvré depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est à partir d'une image à demi fantasmée de ces femmes de la colonie, présentées comme beaucoup plus libres de leurs faits et gestes que leurs consœurs de l'Ancien Monde, que s'est échafaudé le mythe du matriarcat québécois. En effet, ce ne sont pas aux femmes du Régime britannique ni aux femmes contemporaines que l'on fait généralement référence lorsque l'on évoque l'émergence d'un supposé Québec matriarcal, mais plutôt à celles d'une époque lointaine et glorieuse où les femmes participaient à la construction de la colonie et à l'implantation en terre d'Amérique d'une société catholique. Les Lionel Groulx de ce monde n'ont pas hésité à élever les Marguerite d'Youville, Marie de l'Incarnation et autres bâtisseuses de la Nouvelle-France au rang de mythe. Leur vertu, leur dévouement et leur vaillance faisaient d'elles de « vraies » femmes, ce qui leur permettait de jouer dans une cour, celle de la vie publique, associée presque exclusivement aux hommes depuis le XIX<sup>e</sup> siècle.

Les premiers historiens québécois étaient, pour la plupart, sinon en totalité, fortement imprégnés des valeurs catholiques. Clercs ou laïcs, ils ont été formés dans les collèges classiques et exposés aux mêmes influences. Et nombreux sont ceux qui ont emprunté la voie de l'hagiographie pour présenter les grandes

figures des fondatrices. Étienne-Michel Faillon, par exemple, a produit une hagiographie de mère Marguerite d'Youville en 1852 et une autre de Marguerite Bourgeoys l'année suivante<sup>1</sup>. Dans ces récits, il reconnaît la part de la Providence dans la vie et le parcours de chacune. N'en reste pas moins que les femmes dont il fait l'éloge ont, grâce à Dieu et à leur vaillance, travaillé à l'établissement d'une Nouvelle-France catholique. Ce sont des saintes, bien sûr, mais aussi des femmes d'action qui, lorsque la situation l'impose, sont capables de mener une œuvre à bien et de conduire les hommes. Serge Gagnon mentionne que dans le cas de l'hagiographie de Marguerite d'Youville, la qualité que Faillon met le plus souvent à l'avant-plan, c'est sa force. Femme forte des Proverbes, Marguerite d'Youville incarne ici ce modèle biblique.

Henri-Raymond Casgrain<sup>2</sup> et Lionel Groulx ont chacun produit une hagiographie de Marie de l'Incarnation – Marie Guyart. Tout comme Faillon avant lui, Casgrain n'hésite pas à faire référence au livre des Proverbes de la Bible pour la qualifier de « femme forte », insistant sur ses qualités viriles. Groulx, dans *La grande dame de notre histoire* (1966), traite de la vie spirituelle de Marie de l'Incarnation et consacre la dernière partie de son texte à son œuvre canadienne. C'est là que le mysticisme de cette femme se met au service du pays neuf: « Son surnaturel, il ne faut cesser de le dire, n'avait rien d'un surnaturel invertébré, séparé, coupé du monde où elle vivait, sans rapport avec la charité qu'exigeait un monde en gestation<sup>3</sup>. »

---

1. Étienne-Michel Faillon, *Vie de Mme d'Youville, fondatrice des Sœurs de la Charité de Villemarie, dans l'île de Montréal, en Canada*, Villemarie, chez les Sœurs de la Charité, Hôpital général, 1852; *Vie de la sœur Bourgeoys, fondatrice de la Congrégation de Notre-Dame de Villemarie, en Canada, suivie de l'histoire de cet institut jusqu'à ce jour*, 2 vol., Villemarie, chez les Sœurs de la Congrégation de Notre-Dame, 1853. Ces ouvrages ont été examinés par Serge Gagnon, *Le Québec et ses historiens de 1840 à 1920. La Nouvelle-France de Garneau à Groulx*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1978, p. 45-58.

2. Henri-Raymond Casgrain, *Histoire de la mère Marie de l'Incarnation, première supérieure des Ursulines de la Nouvelle-France, précédée d'une esquisse sur l'histoire religieuse des premiers temps de cette colonie*, Québec, George-Édouard Desbarats imprimeur-éditeur, 1864.

3. Lionel Groulx, *La grande dame de notre histoire. Esquisse pour un portrait*, Ottawa, Fides, 1966, p. 60.



Cette vogue pour le genre hagiographique à partir du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle accompagne une montée de la pratique religieuse et une hausse importante des vocations féminines. Des écrits de Faillon, Casgrain, Groulx et compagnie, tous des hommes et des clercs, il ressort une vision ambivalente des femmes : elles sont fortes parce qu'elles se soumettent à Dieu et qu'elles jouent un rôle d'hommes ; elles sont viriles, à une époque où la colonie a besoin d'elles, tout au début de l'établissement français, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles essentiellement, étant entendu ici que ce rôle est provisoire et exceptionnel. Benjamin Sulte, que l'on peut difficilement associer aux précédents auteurs par ses positions idéologiques libérales, a également accordé à ces femmes une attention particulière dans la grande synthèse qu'il fait paraître entre 1882 et 1884. Si la Providence n'est plus une force agissante dans son *Histoire des Canadiens français*, les femmes et les fondatrices continuent d'y être représentées comme des femmes de forte trempe. Pour l'historien libéral, Jeanne Mance, Marie de l'Incarnation et Marguerite Bourgeoys sont les premières à s'être intéressées à la nationalité canadienne, alors que les Jésuites étaient trop occupés à « dépens[er] au dehors les forces du pays ». Pour lui, les Ursulines ont assuré la pérennité de la civilisation française par l'éducation qu'elles ont offerte aux jeunes filles, évitant aux hommes de « devenir des demi-barbares ». Elles auraient inspiré « à nos filles, destinées à devenir des femmes canadiennes, ces admirables vertus de la famille chrétienne et française qui nous ont empêchés d'être emportés à la lame par les événements de la politique, de la guerre, du commerce et des intérêts mesquins et de l'esprit d'aventure si fort chez notre race ». Sulte va plus loin encore lorsqu'il affirme que la mère de l'Incarnation « est le seul homme du groupe religieux du temps »<sup>4</sup> ! En 1934, l'historienne et bibliothécaire Marie-Claire Daveluy consacre une longue biographie à Jeanne Mance et n'hésite pas à intituler un chapitre « Jeanne Mance sauve Montréal ! »,

---

4. Benjamin Sulte, *Histoire des Canadiens français, 1608-1880*, t. III, chap. 5, Montréal, Wilson et C<sup>ie</sup> éditeurs, 1882, p. 68. Repris en partie par Serge Gagnon dans *Le Québec et ses historiens de 1840 à 1920. La Nouvelle-France de Garneau à Groulx, op. cit.*, p. 358-359.

montrant comment sa foi, sa volonté et l'argent de sa bienfaitrice se sont conjugués pour assurer la survie de la colonie<sup>5</sup>. Femme et laïque, Daveluy présente un parcours différent et s'inscrit dans une perspective historique assumée. Il n'en demeure pas moins qu'à ses yeux, la pérennité de la Nouvelle-France repose entre les mains d'une femme.

D'une autre génération, Robert-Lionel Séguin, dans un numéro de la *Revue d'histoire de l'Amérique française* paru en 1960, s'interroge sur la Canadienne des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. D'entrée de jeu, il affirme que « la femme canadienne a fait sa large part dans l'expansion agricole et démographique de la Nouvelle-France. Elle a su encourager, voire s'associer aux travaux des hommes, en plus de mettre au monde des fils et des filles qui assureront la survie de la race<sup>6</sup> ». Séguin se penche assez longuement sur les caractéristiques de ces femmes, s'arrêtant au passage à leur apparence physique. S'appuyant sur des témoignages de l'époque, il affirme que la jeune Canadienne est belle, mais que « les dures besognes lui donnent des signes prématurés de vieillesse », d'aucuns allant jusqu'à dire qu'elle se masculinise en vieillissant. Mais, ô paradoxe ! ces mêmes témoignages insistent sur le caractère indolent et insubordonné des femmes canadiennes, caractéristiques qu'elles partagent par ailleurs avec les hommes de la Nouvelle-France. Paresseuses, peu portées sur l'entretien ménager, incapables de filer, moqueuses, enclines à la sédition, immodestes, bref, les accusations sont graves. Heureusement, les témoignages font aussi état de qualités... Les Canadiennes s'imposent par leur intelligence, l'intendant Gilles Hocquart affirmant « qu'elles sont spirituelles, ce qui leur donne de la supériorité sur les hommes dans presque tous les états<sup>7</sup> ». Cet extrait semble d'ailleurs avoir été déterminant dans la construction du mythe du matriarcat. Jean Le Moyne y

---

5. Marie-Claire Daveluy, *Jeanne Mance, 1606-1673, suivi d'un essai généalogique sur les Mance et les De Mance par M. Jacques Laurent*, Montréal, Éditions Albert Lévesque, 1934.

6. Robert-Lionel Séguin, « La Canadienne, aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 13, n<sup>o</sup> 4, 1960, p. 492-508.

7. Gilles Hocquart [au ministre], « Détail de toute la colonie » [1737], Bibliothèque et Archives du Canada, Série C11A, vol. 67, f. 80.

fait également référence dans ses *Convergences* de 1961 alors qu'il complète l'énoncé : « Les gens de la campagne n'entreprennent et ne concluent rien de quelque conséquence sans leur avis et approbation. Beaucoup de femmes de négociants gouvernent les affaires de commerce de leur mari<sup>8</sup>. »

Les historiennes des femmes récupèrent cet enjeu du pouvoir féminin en Nouvelle-France dans les années 1980, à la faveur des questionnements féministes qui foisonnent durant cette décennie<sup>9</sup>. Savoir que les femmes ont pu, en certaines occasions, détenir une forme de pouvoir peut être considéré comme la preuve que leur émancipation est possible ; affirmer qu'elles en ont eu dès les débuts de la colonie peut aussi être interprété comme la preuve que le Québec a toujours été une société où les femmes étaient en position de force – et être récupéré comme l'argument parfait pour dénigrer les luttes féministes en cours. La suite des choses semble avoir donné raison aux tenants de la deuxième hypothèse... Les arguments mis en avant pour affirmer que les femmes de la Nouvelle-France étaient privilégiées par rapport aux autres femmes à cette époque, particulièrement celles de l'Ancien Monde, sont encore utilisés aujourd'hui dans l'opinion publique – lire : sur le Web – pour montrer que le Québec est un matriarcat. Mais en quoi les femmes de la Nouvelle-France ont-elles pu être favorisées et détenir une place enviable dans la société de leur temps ?

D'une part, elles ont pu bénéficier d'un ratio homme-femme avantageux durant les premières décennies, à tout le moins avant que les Filles du Roy (1663-1673) ne débarquent pour rétablir un certain équilibre démographique et permettre l'établissement d'une colonie viable. Moins nombreuses, les femmes étaient en position avantageuse. Pour dire cela crûment, la loi de l'offre et de la demande jouait en leur faveur. Les femmes ont-elles profité de cet avantage pour élargir leur champ d'influence ? Certaines et

---

8. Jean Le Moyne, *Convergences*, Montréal, Hurtubise HMH, 1969 [1961], p. 87.

9. Jan Noel, « New France : les femmes favorisées », *Atlantis*, vol. 6, n° 2, 1981, p. 80-98 ; Micheline Dumont, « Les femmes de la Nouvelle-France étaient-elles favorisées ? », *Atlantis*, vol. 8, n° 1, 1982, p. 118-124 ; Jan Noel, « Women in New France : further reflections », *Atlantis*, vol. 8, n° 1, 1982, p. 125-130.

certains le croient et en extrapolent les effets jusqu'à aujourd'hui. D'autres soutiennent que l'équilibre démographique s'est rétabli dès 1710 et qu'il s'est accompagné d'un « retour à la normale » qui réaffirmait une division des rôles masculins et féminins. Cette latitude accrue rendue possible pour les femmes en temps de déséquilibre démographique ou de crise importante n'est pas exclusive à la Nouvelle-France. On constate le même genre de situation lors des grandes épidémies en Europe médiévale, dans l'Ouest américain au moment de l'ouverture des terres et durant les grandes guerres du *xx*<sup>e</sup> siècle, alors que les hommes étaient partis au front. Toujours, cependant, le retour à l'équilibre semble s'accompagner d'un renforcement du discours sur les rôles traditionnels des hommes et des femmes.

Le deuxième argument relève de la structure économique et sociale de la Nouvelle-France. Celle-ci reposait sur la traite des fourrures et la guerre, deux activités qui impliquaient que les hommes s'éloignent de la maison durant de longues périodes. La Coutume de Paris permettait aux maris de faire de leur épouse leur procuratrice. Durant la période d'application de la procuration, l'épouse pouvait prendre toutes les décisions nécessaires à la bonne marche de la famille, de la ferme, du commerce ou de l'atelier. Une telle position de pouvoir dans les affaires familiales aurait pu mener les femmes à acquérir une influence importante auprès des autorités publiques de la colonie, à devenir des interlocutrices en bonne et due forme. Une image du même ordre, procuration et influence politique en moins, surgit lorsque l'on évoque les bûcherons du *xix*<sup>e</sup> et du début du *xx*<sup>e</sup> siècle : partis dans les bois, les maris doivent compter sur leur femme pour mener la maisonnée. *Mon oncle Antoine* (1971), *Les filles de Caleb* (1990-1991) et autres films ou séries télévisées ont perpétué cette image du père absent et de la mère qui assure la gestion des affaires familiales. Même s'il repose sur un fond de vérité, cet argument relève probablement autant du mythe que le matriarcat lui-même. Par exemple, Louise Dechêne a établi, grâce à des statistiques démographiques portant sur Montréal, que les mois de naissance au *xvii*<sup>e</sup> siècle montrent que les maris étaient « assidus » auprès de leurs femmes

durant les mois présumés de traite<sup>10</sup>... Autrement dit, une bonne proportion des coureurs des bois – et peut-être des bûcherons plus tard – auraient été de jeunes hommes célibataires. Plus récemment, Benoît Grenier et Catherine Ferland ont entrepris d'examiner le cas spécifique des procuratrices pour vérifier si les femmes avaient pu tirer un véritable espace de pouvoir de l'absence de leur mari. De manière nuancée, ils soutiennent que le statut de procuratrice était tributaire du mari : ce dernier pouvait très bien décider de nommer un homme procureur durant son absence. Autrement dit, accorder à son épouse le titre légal de procuratrice représente une preuve de collaboration possible des époux et illustre le fait que certains maris reconnaissaient la compétence de leur femme dans la gestion des affaires familiales. Doit-on conclure pour autant à l'existence d'une société matriarcale ? Les femmes peuvent disposer d'un espace décisionnel dans le monde public, celui des affaires essentiellement, dans la mesure où leur mari leur permet d'agir comme procuratrice. Des procurations étaient nécessaires pour permettre aux femmes mariées d'agir en personne majeure durant l'absence du mari, car selon la Coutume de Paris, en se mariant, les femmes de plus de vingt-cinq ans perdaient leur majorité civile et passaient sous la puissance maritale. Elles récupéraient leur autonomie en devenant veuves. La situation a été définitivement changée en 1964 au Québec. On comprend, d'après cette étude sur les procuratrices, que le régime en place n'accordait assurément pas le pouvoir aux femmes, mais elle démontre qu'il y avait place à la négociation du pouvoir dans l'espace familial<sup>11</sup>.

La troisième raison évoquée est probablement celle qui a eu le plus d'écho dans l'historiographie québécoise et qui, aujourd'hui

---

10. Louise Dechêne, *Habitants et marchands de Montréal au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris/Montréal, Plon, 1974, p. 114. L'exercice porte sur un centre urbain en émergence. Le même calcul reste à faire pour les régions rurales.

11. Benoît Grenier et Catherine Ferland, « Les procuratrices à Québec au XVIII<sup>e</sup> siècle : résultats préliminaires d'une enquête sur le pouvoir des femmes en Nouvelle-France », dans Catherine Ferland et Benoît Grenier (dir.), *Femmes, culture et pouvoir. Relectures de l'histoire au féminin, xv<sup>e</sup>-xx<sup>e</sup> siècles*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 127-144. Cette distinction entre « le » pouvoir et « du » pouvoir est tirée de Danielle Haase Dubosc et Éliane Viennot, *Femmes et pouvoirs sous l'Ancien Régime*, Paris, Rivages, 1991.

encore, sert d'argument d'appui au mythe du Québec matriarcal. Il s'agit de la question de l'éducation. Marie de l'Incarnation a lancé le bal en créant la première école pour jeunes filles de la Nouvelle-France. Depuis, les filles auraient bénéficié d'une plus grande éducation que les garçons, contrairement à ce qui avait cours dans l'Ancien Monde. L'abbé Casgrain le souligne en 1891, Séguin y fait référence en 1960 et de nombreux blogues en parlent encore en 2015. Bien que l'absence souvent évoquée d'écoles de garçons ait été contestée dès la publication de *L'instruction au Canada sous le Régime français (1635-1760)* d'Amédée Gosselin en 1911, et que l'on sache par ailleurs que la formation classique était complètement inaccessible aux femmes francophones et catholiques avant la création de l'École d'enseignement supérieur pour jeunes filles en 1908, l'idée reçue perdure. Plus éduquées, les femmes auraient eu un ascendant important sur les affaires de la famille, leur mari ne pouvant se passer de leur avis, comme en a témoigné l'intendant Hocquart, si souvent cité en preuve.

Femmes fortes de la Bible et bâtisseuses d'un pays catholique pour les hagiographes, femmes favorisées ou moins – c'est selon – pour des historiennes préoccupées de l'avancement du sort de leurs contemporaines... Les représentations des femmes de la Nouvelle-France sont multiples et profondément ancrées dans leur contexte d'énonciation. Il n'en demeure pas moins que l'image générale qui émane de cette période est celle de Canadiennes qui ne correspondaient pas à l'idéal bourgeois de femmes faibles et soumises qui a été remis en question par les féministes des années 1970. De là à dire que le Québec fut de tout temps une terre matriarcale, il n'y a qu'un pas. Et plusieurs l'ont franchi.

### **Les Rébellions, ou quand les femmes doivent rejoindre les rangs**

Dans les années 1950 et 1960, Fernand Ouellet revisite le mythe du matriarcat à sa façon et pose un regard sévère sur l'époque allant de la Conquête aux Rébellions. Pourfendeur des patriotes qui, selon lui, n'avaient pas l'étoffe d'authentiques démocrates, il entreprend de faire tomber Louis-Joseph Papineau de son piédestal. Selon l'in-

terprétation qu'en donne Ronald Rudin, « en faisant de Papineau le chef velléitaire d'une famille dysfonctionnelle, [Ouellet] entendait montrer à quel point les Québécois avaient été fous de croire un tel homme capable de les mener à la terre promise en les débarrassant des conquérants anglais<sup>12</sup> ».

Pour y arriver, Ouellet s'est occupé, dans un livre controversé et jamais publié (*Julie Papineau. Un cas de mélancolie et d'éducation janséniste*), mais aussi dans des articles du *Bulletin de recherches historiques*, de montrer le caractère instable de l'épouse de Papineau, Julie Bruneau-Papineau, et son influence sur le grand chef patriote. Il y présente une femme « peu apte en raison de son caractère et de son éducation à faire face aux difficultés que comportaient l'éducation d'une nombreuse famille et l'engagement de son mari<sup>13</sup> ». Soucieux de fournir un profil psychologique « scientifique », il poursuit en associant Julie au *type sentimental* tel que le définit René Le Senne dans son *Traité de caractérologie* (1945). La femme de Louis-Joseph « apparaît alors hyper-émotive, très inactive, [...] et à conscience très étroite<sup>14</sup> ». Cette caractérisation permet à Ouellet de soutenir que Julie tirait profit de ses handicaps physiques et émotifs pour obtenir ce qu'elle voulait de son entourage. Dans son analyse, Rudin va un cran plus loin. Il prétend que Ouellet voyait Julie Papineau

comme typique des femmes qui tentaient de dominer la société québécoise depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle. Selon lui, la société patriarcale importée de France avait été détruite par le commerce de la fourrure, de sorte que les femmes en étaient venues à « assumer le contrôle de la vie familiale », phénomène encore perceptible au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Comme elles prenaient les décisions familiales importantes, « le mari apparaissait plutôt comme un auxiliaire de l'autorité maternelle ». Malheureusement, les épouses n'étaient pas de taille à faire face à de telles responsabilités<sup>15</sup>.

Une autre manière de dire que les Canadiens français n'avaient pas la force de tenir tête à leurs épouses. Ici, le matriarcat n'est plus

12. Ronald Rudin, *Faire de l'histoire au Québec*, Sillery, Septentrion, 1998, p. 174.

13. Fernand Ouellet, « Le destin de Julie Bruneau-Papineau (1796-1862) », *Bulletin des recherches historiques*, vol. 64, n° 1, 1958, p. 9.

14. *Ibid.*, p. 11.

15. Ronald Rudin, *Faire de l'histoire au Québec*, *op. cit.*, p. 177.

la source de gloire des premières heures de la colonie, mais plutôt un signe de faiblesse d'une société qui n'a pu redéfinir les rapports de pouvoir entre les hommes et les femmes pour réaffirmer la prépondérance masculine, et ce, au moment même où les exigences des débuts de la colonie auraient dû laisser place à une société plus « normale ». D'autant que cette normalité, élevée en dogme, comme l'a expliqué plus tard Allan Greer, n'était pas étrangère à un vaste mouvement occidental de séparation accrue des sphères privée et publique. Associé à une affirmation de l'individu libéral, ce mouvement avait même incité les députés du Bas-Canada, menés en cela par les patriotes de Papineau, à supprimer le droit de suffrage aux femmes qui pouvaient encore en jouir en 1834 et en 1849<sup>16</sup>.

Bref, l'étalon de mesure d'une société normale au XIX<sup>e</sup> siècle repose de plus en plus sur une division stricte des rôles sexuels. L'horizon des femmes se rétrécit à la clôture entourant la maison, tandis que celui des hommes embrasse les grands débats politiques du temps, plonge dans une modernité qui prend l'allure d'une aube annonciatrice d'un jour nouveau plein de promesses. Mylène Bédard a revisité cette dissociation du public et du privé dans son analyse de l'épistolaire féminin en période d'insurrection pour montrer que les femmes n'avaient pas été passives dans cette redistribution des rôles. La lettre apparaît ici comme un outil de réflexion et de participation politique pour les femmes patriotes<sup>17</sup>. Dans cette perspective, les endroits où les femmes pouvaient légitimement exercer leur pouvoir, ou plus exactement leur influence, c'était à la maison ainsi que dans leur correspondance adressée à leur mari et à leurs fils.

---

16. Allan Greer, « La république des hommes : les patriotes de 1837 face aux femmes », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 44, n° 4, 1991, p. 507-528. Voir aussi Denyse Baillargeon, *Repenser la nation. L'histoire du suffrage féminin au Québec*, Montréal, Éditions du remue-ménage, 2019, p. 36-42.

17. Mylène Bédard, *Écrire en temps d'insurrections. Pratiques épistolaires et usages de la presse chez les femmes patriotes (1830-1840)*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2016, p. 39.



## Le mythe du matriarcat dans la littérature et la culture populaire

Hagiographes, historiennes des femmes, historiens des mentalités comme Fernand Ouellet, tous ont proposé leur interprétation de la place des femmes dans l'histoire du Québec et tous ont souligné avec plus ou moins d'insistance son importance. La culture populaire et livresque n'est pas non plus étrangère à l'établissement, la perpétuation et l'actualisation de ce mythe.

En littérature, Laure Conan s'est elle aussi tournée vers le passé glorieux de la Nouvelle-France dans ses romans historiques pour y puiser dans un panthéon de figures féminines presque divinisées, Marie de l'Incarnation, Jeanne Mance et Marguerite Bourgeois en tête, avec la Vierge Marie bien entendu<sup>18</sup>. L'écrivaine se permet ensuite de passer de la mère mythique à la vraie femme, profitant de l'occasion pour souligner le fait que l'épouse et la mère sont les figures qui ont permis la survie de la colonie canadienne. De manière générale, toutefois, la littérature du XIX<sup>e</sup> siècle et même la littérature dite « du terroir » n'ont pas vraiment propagé ce mythe d'un Canada français matriarcal. Les femmes y jouent un rôle relativement accessoire ; elles ont peu de prise sur le récit. Les mères restent dans l'ombre du père. Pour les femmes, la fin de l'Histoire, c'est le mariage<sup>19</sup>... Le règne de la femme, si règne il peut y avoir, sera sur ses enfants – jeunes – et sur sa cuisine. Au-delà, le père a tous les droits. Plusieurs décennies plus tard, la « mère » d'Yvon Deschamps ne déclare-t-elle pas à son fils qu'elle tente de discipliner à grand renfort de taloches : « Y pense que moman l'a tapé fort, fort, fort ? C'est rien ça, attends qu'ton père rentre<sup>20</sup> ! » Dans un registre plus sérieux, l'Alphonsine de *Trente arpents* (1938) avait fait de la maison « son domaine où tout dépendait d'elle. Elle régnait sur la cuisine

18. Katherine A. Roberts, « Découvrir, fonder, survivre : les romans historiques de Laure Conan », *Voix et images*, vol. 24, n° 2, 1999, p. 370. Les romans ici concernés sont *À l'œuvre et à l'épreuve* (1891), *L'oublié* (1905) et *La sève immortelle* (1925).

19. Janine Boynard-Frot, *Un matriarcat en procès. Analyse systématique de romans canadiens-français, 1860-1960*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1982, p. 106.

20. Yvon Deschamps, « Dans ma cour (1970) », dans *Monologues*, Montréal, Leméac, 1973, p. 118.

où l'homme ne mangeait qu'à son plaisir à elle et ce qu'elle, de son propre vouloir, décidait de lui servir<sup>21</sup>. » Ou encore, résumé de manière éloquent : « Euchariste : les champs ; Alphonsine : la maison et l'enfant<sup>22</sup>. » Lorsqu'il est décidé que son fils Oguinase sera curé, elle n'a plus son mot à dire, elle n'est que la mère<sup>23</sup>. Et une fois son rôle de reproductrice achevé, elle meurt. Dans *Le Survenant* (1945) et *Marie-Didace* (1947), les femmes au cœur de l'histoire, Alphonsine, l'Acayenne et Angéline, s'occupent de la maison, la première sans y briller, la deuxième en étrangère et la dernière, « vieille fille », n'ayant pas de maisonnée nombreuse à diriger. Seule Mathilde, l'épouse décédée, et Marie-Amanda, la fille aînée mariée à l'extérieur de la paroisse, apparaissent comme des femmes « capables », les seules qui trouvent véritablement grâce aux yeux de Didace, patriarche incontesté de la famille Beauchemin. Dans ces romans qui mettent en scène le monde rural, le rôle du père domine, ainsi qu'il doit en être dans la représentation d'un monde traditionnel et parfois révolu, menacé par la ville et l'industrie.

Dans les premiers romans urbains, la figure de la mère est celle qui incarne le sacrifice : Rose-Anna Lacasse, « mère courage » de *Bonheur d'occasion* (1945), « trouv[e] le moyen de mettre une part double pour les enfants et de ne se réserver qu'un croûton de pain sans que son sacrifice fût apparent<sup>24</sup> » et tente de combler les besoins de sa famille devant un mari incapable de garder un emploi. Chez les Plouffe, Joséphine règne sur ses fourneaux et n'existe que pour ses enfants : « Et ce domaine qu'elle avait tant ratissé, sarclé, qui aurait dû lui appartenir en vertu de tous les droits, lui était enlevé par tranches à mesure que les enfants vieillissaient<sup>25</sup>. » Peut-être se présente-t-elle comme la figure dominante à la maison, mais les relations avec l'extérieur, sauf celles avec le curé, sont du ressort de Théophile : « Joséphine prit un air soumis et n'osa protester trop fort car, si elle avait haute main sur la régie interne de la maison,

21. Ringuet, *Trente arpents*, Montréal/Paris, Seuil, 1957 [1938], p. 46.

22. *Ibid.*, p. 56.

23. Yuho Chang, *Famille et identité dans le roman québécois du xx<sup>e</sup> siècle*, Sillery, Septentrion, 2009, p. 54.

24. Gabrielle Roy, *Bonheur d'occasion*, Montréal, Stanké, 1977 [1945], p. 93.

25. Roger Lemelin, *Les Plouffe*, Paris, Flammarion, 1948, p. 58.

elle nourrissait un respect aveugle pour les vues politiques de son mari<sup>26</sup>. » En fin de compte, les figures maternelles de ces romans urbains incarnent la stabilité, la cohésion, le respect des traditions et de la religion également, au prix, dans le cas des Plouffe particulièrement, d'un certain étouffement des enfants.

On pourrait avancer que le mythe du matriarcat prend un nouveau sens à partir du moment où la littérature québécoise – et non plus canadienne-française – émerge, où la « littérature n'est plus liée aussi étroitement qu'avant au seul projet de survie nationale<sup>27</sup> », où le passé et la tradition sont remis en question. Le pouvoir des femmes, associé au mythe du matriarcat et à cette idée que les femmes et les mères détiennent un ascendant sur leur famille et leurs enfants, n'est pas sans conséquence dans l'imaginaire littéraire : la femme devient un frein à l'émancipation. Elle en viendra même à incarner à la fois l'ennemi – n'était-elle pas liée à ce clergé qu'il a un jour fallu faire tomber de son piédestal ? –, le monde traditionnel à dépasser, la pulsion de la nature à dominer pour permettre à une véritable culture moderne de s'épanouir. À tout le moins, de nombreuses études féministes lisent-elles ainsi quelques œuvres littéraires qui ponctuent le paysage à partir des années 1950. Lori Saint-Martin analyse de cette manière certaines œuvres d'Hubert Aquin, de Jacques Godbout et de Victor-Lévy Beaulieu<sup>28</sup>. Le mythe du matriarcat est ici encore dépossédé de sa valeur positive. Ce n'est qu'avec les acquis du féminisme, à partir des années 1980, que la figure féminine, éventuellement maternelle mais pas nécessairement, pourra émerger de nouveau, de façon positive cette fois, gagnant un rôle structurant tout en se complexifiant. Par exemple, Francine Noël présente des personnages dont la féminité n'était plus uniquement synonyme de maternité et pour qui les acquis du féminisme apparaissaient clairement : la femme n'est plus objet, elle devient sujet, capable de penser par elle-même sa place dans

26. *Ibid.*, p. 106.

27. Michel Biron, François Dumont et Élisabeth Nardout-Lafarge, avec la collaboration de Martine-Emmanuelle Lapointe, *Histoire de la littérature québécoise*, Montréal, Boréal, 2007, p. 277.

28. Lori Saint-Martin, « Mise à mort de la femme et "libération" de l'homme : Godbout, Aquin, Beaulieu », *Voix et images*, vol. 10, n° 1, 1984, p. 107-117.

le monde, ainsi que le fait *Maryse* (1983). Et la maternité, imposée et synonyme souvent de « puissance » féminine, n'apparaît plus comme un absolu, mais bien comme un choix<sup>29</sup>.

La littérature et l'historiographie n'ont pas l'exclusivité du mythe du matriarcat. La culture populaire du xx<sup>e</sup> siècle a également décliné de différentes façons cette image de la mère forte, pilier de la famille et, partant, de la société. La marge demeure toutefois fine entre la valorisation de la mère canadienne-française et son maintien obligé dans un rôle prescrit sur lequel elle n'a aucune prise. D'une part, on voit la figure de la mère louangée lors de la parade de la Saint-Jean-Baptiste de 1943, alors qu'un char allégorique y est consacré. D'autre part, on peut lire M<sup>gr</sup> Louis-Adolphe Pâquet, qui n'hésite pas à affirmer que les femmes et les mères tirent leur pouvoir et leur influence de leur soumission aux hommes<sup>30</sup>. Jean Le Moynes propose un regard rétrospectif sur cette question et souligne la place prépondérante qu'a occupée la mère dans la mémoire canadienne-française, au-delà de la famille pourtant considérée comme la cellule sociale fondamentale :

On dira que l'imagerie populaire comporte effectivement d'autres thèmes qui comprennent le couple ; ainsi, les thèmes de la famille et du foyer. Fort bien, mais leur donnée permanente est la donnée maternelle, tandis que l'élément paternel s'absente nécessairement, et facilement. La mère comble ce vide, la mère assure l'unité de l'ensemble, la mère suffit à tout. La civilisation s'est faite autour d'elle. Le mythe familial aboutit à elle, à la mère, et non à l'épouse. Cherchons maintenant dans notre durée ce que cette singularité, que nous prévoyons humiliante quelque part, peut nous suggérer de positif. Nous savons d'avance ce que l'histoire va nous répondre, à savoir que la femme a joué dans la formation de notre peuple un rôle autonome très considérable, un rôle où elle s'est affirmée avec une autorité et une indépendance qui ont profondément marqué la mémoire collective<sup>31</sup>.

---

29. Sur l'œuvre de Francine Noël, voir notamment le numéro spécial de *Voix et images*, vol. 18, n° 2, 1993.

30. M<sup>gr</sup> Louis-Adolphe Pâquet, « Le féminisme », dans *Études et appréciations. Nouveaux mélanges canadiens*, Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire, 1919, p. 4-43.

31. Jean Le Moynes, *Convergences*, op. cit., p. 71-72.

On comprend que la force de la mère s'acquiert au détriment de celle du père, ce père historiquement défait par l'Anglais, par l'industrie et le capitalisme, par la religion, etc. Le mythe du matriarcat, dans cette perspective, a le potentiel d'être un mythe dépressif<sup>32</sup>. Pourtant, tel n'est pas toujours le cas. Au cours des dernières décennies, cette idée a été récupérée de manière plus positive, notamment dans certains téléromans et séries télévisées. Jean-Pierre Desaulniers estime que « la vraie mère québécoise, c'est Mōman de la *Petite Vie*. Elle est le vrai pivot entre les enfants. [...] Elle lave le linge de Rod, elle nourrit Rénauld, elle console Caro et elle éduque Thérèse<sup>33</sup>! » Rose-Anna Saint-Cyr du *Temps d'une paix* (1980-1986) fait presque figure d'icône à cet égard. Veuve, mère de trois enfants vivants – quatre si l'on inclut Ti-Coune –, à la tête de la ferme familiale, même si son fils Lionel est adulte et sur le point de se marier, Rose-Anna ne ressent pas la nécessité de se remarier, malgré les attentions pressantes de Joseph-Arthur Lavoie. Le célèbre épisode de Noël illustre à merveille le rôle de cette femme dans sa communauté de Charlevoix. Victime d'une extinction de voix, Joseph-Arthur n'est pas en mesure de chanter le *Minuit, chrétiens* à la messe de minuit. Son rival politique de toujours, le « bleu » Siméon Desrosiers, est pressenti pour le remplacer. C'est finalement Rose-Anna qui fera résonner le célèbre « Noël », et les deux adversaires politiques la rejoindront pour les dernières notes, Joseph-Arthur ayant retrouvé la voix au dernier moment grâce à la « tisane » de Mémère Bouchard. Figure médiatrice, rassembleuse parce qu'étrangère au monde de la politique, mais capable par ailleurs de jouer le rôle d'un homme – le *Minuit, chrétiens* est traditionnellement interprété par un homme même s'il a été écrit au départ pour soprano –, Rose-Anna personnifie ce mythe du matriarcat revisité dans les années 1980. Personnage d'un roman célèbre et ensuite d'une série télévisée plus célèbre encore, Émilie Bordeleau des *Filles de Caleb* est également cette femme forte qui représente la

32. Francis Dupuis-Déri l'analyse sous cet angle dans le chapitre 2, « Petite histoire de la masculinité en crise », de *La crise de la masculinité. Autopsie d'un mythe tenace*, Montréal, Éditions du remue-ménage, 2018, p. 95-103.

33. Yves Beauregard, « Une société distincte... par ses téléromans. Entrevue avec Jean-Pierre Desaulniers », *Cap-aux-Diamants*, n° 68, 2002, p. 45.

stabilité auprès de ses nombreux enfants devant la désertion d'un Ovila attiré par les bois, incapable d'assumer ses responsabilités paternelles. Toutes ces femmes du petit écran prennent le devant de la scène lorsque les pères ne peuvent le faire : Ti-Mé s'occupant de ses vidanges, Antoine, le mari de Rose-Anna, étant mort trop jeune, Ovila incarnant cet homme tiraillé entre sa liberté et ses responsabilités qui sourd régulièrement de l'imaginaire collectif. À ce mythe du matriarcat québécois correspondrait, par effet de miroir, celui du porteur d'eau, du coureur des bois.



Les mythes existent et perdurent parce qu'ils répondent à un besoin de sens pour les collectivités qui les portent. Celui du matriarcat ne fait pas exception à la règle. Récupérée à des fins idéologiques et politiques par des historiens ou des littéraires préoccupés du sort du Québec, la figure maternelle a pu à la fois être la source d'une force première, la preuve que le peuple québécois a pu compter sur des mères dévouées à ses débuts, et le témoignage de la faiblesse des hommes, qui n'ont pu jouer leur rôle d'autorité sur la scène politique ou économique, dominés qu'ils étaient par l'« Autre ». Dans certains cas, le rapprochement n'était pas long à faire : si les hommes avaient été brimés dans le rôle que l'on attendait d'eux, c'était parce que les femmes outrepassaient le leur. Le matriarcat apparaissait comme une déviation. Déjà dans le numéro de Noël 1964, réagissant positivement à un texte du frère Untel, Fernande Saint-Martin, éditorialiste de la revue *Châtelaine*, dénonçait cette dérive :

Nous vivons au Québec, nous répète-t-on, sous un matriarcat à peine déguisé ; la mère de famille canadienne-française est un tyran, un être possessif et dominateur qui étouffe de sa présence omnipotente le développement émotif de ses enfants. [...] Mais de façon beaucoup plus générale, ce n'est pas là le portrait le plus authentique de la mère de chez nous. [...] [S]i la mère prend de nombreuses décisions dans la vie interne de la famille, le père demeure toujours la grande figure de l'autorité, celui que l'on craint, avec qui il est presque impossible de dialoguer et qui conserve, justement à cause de cette distance vis-à-vis des problèmes quotidiens des enfants, tout le prestige et l'inflexibilité du chef suprême du groupe familial.

Remettant le propos dans un contexte sociologique plus large, et qu'elle fait remonter à la période de la crise économique, Saint-Martin tente de démonter les fondements de ce qu'elle perçoit comme une accusation gratuite :

Car si l'on prétend que le père canadien-français, incapable de se réaliser dans une société aliénée, a perdu ses qualités les plus viriles, comment peut-on croire que la mère ait pu triompher dans un pareil état de choses. Elle ne pouvait que sentir, deux fois plus que l'homme, son incapacité à procurer à ses enfants les biens essentiels à leur développement. [...] Dans toutes ces années terribles de la crise, la femme n'a pas pu devenir cet être triomphateur, arrogant, tyrannique, dominateur que l'on voudrait nous suggérer que nos mères furent. Comme le laissent à penser les confidences du frère Untel, elle fut beaucoup plus une victime, un être sacrifié qui ne pouvait même pas protester contre son propre sort parce qu'étaient trop urgents et tragiques les besoins de ses propres enfants<sup>34</sup>.

Encore aujourd'hui, le discours populaire que l'on trouve particulièrement sur Internet reprend cette idée que le Québec est une société dominée par les femmes et les mères, que ce matriarcat est castrant, qu'il explique le décrochage scolaire plus élevé des garçons, le taux de suicide supérieur des hommes, etc. C'est accorder beaucoup de crédit à un mythe dont les racines, pas si lointaines somme toute, puisent leurs éléments nutritifs à des eaux pas toujours limpides. C'est également une éloquente illustration de la puissance de ces récits dans notre interprétation de la société actuelle.

---

34. Fernande Saint-Martin, « Éditorial », *Châtelaine*, décembre 1964. Elle réagissait ici à une entrevue menée avec Jean-Paul Desbiens par Michelle Lasnier : « Les confidences du frère Untel », *Châtelaine*, décembre 1964, p. 19-21, 38-40. La position de Saint-Martin est aussi commentée dans Stéphanie Meyer et Francis Dupuis-Déri, *Quand le « prince charmant » s'invite chez Châtelaine. Analyse de la place des hommes et des discours antiféministes et masculinistes dans un magazine féminin québécois*, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2010.





## CHAPITRE 16

# Les vestiges d'un passé catholique

*Karine Cellard*

Mon contact avec l'Église catholique ne ressemble en rien à l'expérience austère et parfois autoritaire qu'a vécue la génération de mes parents dans les couvents et collèges classiques de la fin des années 1950, et à laquelle on identifie souvent le Québec pré-Révolution tranquille. Née en 1975, je suis une enfant de Vatican II, de sa volonté de s'adapter au monde contemporain. À l'école, des animateurs de pastorale m'ont parlé avec enthousiasme de la bonté du Père en racontant, année après année, la parabole de l'enfant prodigue et le miracle de la multiplication des pains. Comme des milliers d'enfants de ma génération, je me suis approprié les épisodes de la Bible en dessinant Zachée dans son arbre ou Jésus marchant sur l'eau. Sur les photos de ma confirmation, un jeune homme engageant sourit en me tenant la main. C'est François, le prêtre qui nous a accompagnés et que nous avons l'habitude de tutoyer : c'est dire la familiarité dont s'accommodaient alors les hommes d'Église, chose inimaginable dans le Québec d'à peine vingt-cinq ans auparavant. L'église paroissiale de mon enfance, construite quelques années seulement avant ma naissance, possédait un carillon électrique dernier cri et une tour effilée, flèche moderne s'élevant droit vers le ciel. Elle tenait aussi lieu de centre communautaire. Mon frère, par exemple, y a prononcé sa profession de foi... de scout. Il serait exagéré de dire que l'Église était au cœur de nos vies, mais elle en faisait partie, assurément, à la fois comme horizon spirituel et comme sociabilité de proximité.

Bien que je ne me définisse pas aujourd'hui comme croyante, je suis «de culture catholique<sup>1</sup>», pour reprendre l'expression du chercheur Raymond Lemieux, puisque je me reconnais dans cette «matrice culturelle» qui tient moins de la spiritualité que d'une manière de s'inscrire dans une société en partageant ses rites intégrateurs. Ces référents m'accompagnent, mais s'éloignent progressivement : alors que je suis convaincue de connaître par cœur le *Notre Père*, le *Je vous salue Marie* et le *Credo*, j'hésite et je trébuche. Était-ce bien «Créateur du ciel et de la terre»? N'en manque-t-il pas un bout? Le doute s'insinue au cœur de la familiarité. Mais il existe un monde entre cette approximation relative et l'étrangeté radicale qu'éprouvent envers le catholicisme la majorité de mes étudiants, de vingt ans mes cadets. Dans le cadre d'une dissertation sur *Dom Juan* (1665) de Molière, plusieurs m'ont parlé du christianisme comme d'une «superstition» au même titre que la croyance populaire (comique dans le contexte) en l'existence du «Moine-Bourru<sup>2</sup>». Dans un ouvrage intitulé *Modernité et religion au Québec. Où en sommes-nous?* (2010), des sociologues abordent cette mutation identitaire des jeunes Québécois en affirmant que le catholicisme culturel de la communauté, qui était resté relativement stable depuis trois décennies en dépit de la chute radicale de la pratique religieuse<sup>3</sup>, est en voie de se dissoudre sous l'effet du décrochage de la génération Y, née entre 1976 et 2000. Les statistiques indiquent en effet que de 2001 à 2006, la proportion de baptêmes par nombre de naissances a significativement diminué, tout comme le taux d'appartenance à l'Église en tant que marqueur identitaire<sup>4</sup>. En dépit de mon malaise devant l'ignorance de mes

---

1. Raymond Lemieux et Jean-Paul Montminy, *Le catholicisme québécois*, Québec, Presses de l'Université Laval (IQRC), 2000, p. 17.

2. Molière, *Dom Juan ou Le festin de pierre*, Saint-Laurent, ERPI, 2007 [1665], p. 38.

3. Entre 1957 et 2000, le taux de paroissiens pratiquants est tombé de 88 % à 20 % (Antoine Robitaille, «Est-ce la fin de l'Église catholique au Québec?», *Le Devoir*, 3 avril 2010).

4. Le pourcentage d'enfants baptisés serait passé de 73,5 % en 2001 à 59,9 % en 2006, et celui de l'«appartenance à l'Église» de 78,2 % en 2001 à 69,1 % en 2006 (E.-Martin Meunier, Jean-François Laniel et Jean-Christophe Demers, «Permanence et recomposition de la "religion culturelle". Aperçu socio-historique du

étudiants, je suis bien forcée d'admettre que je participe moi-même à ce phénomène qui me dépasse. Mes propres enfants visitent les églises comme des touristes, avec la même distance qu'ils auraient en découvrant un château cathare. Ils ne sont pas baptisés, et leurs parents n'ont pas de photos de mariage. Sans vraiment m'en rendre compte, avec légèreté même, je contribue moi aussi à rendre caduc l'un des deux traits fondamentaux qui ont longtemps nourri la survivance de l'identité canadienne-française : la langue et la foi. Ma génération n'a pas rompu directement avec l'Église catholique, mais très certainement avec sa mémoire.

Que subsiste-t-il du catholicisme dans le Québec d'aujourd'hui ? Alors que l'actualité religieuse a récemment débattu de la pertinence d'une charte de la laïcité, on ne peut que constater l'écroulement de cette institution sociale et politique autrefois dominante et s'en réjouir tant son influence passée a été marquée par l'abus et l'endoctrinement. Mais sur le plan de l'imaginaire et des représentations, les traces de cette disparition apparaissent beaucoup plus complexes, liées qu'elles sont à différents paliers de la construction identitaire, personnelle ou collective. C'est à la survivance de ce « résidu » catholique que je m'attacherai à réfléchir ici, en empruntant comme porte d'entrée les figures de monsieur le curé et de la bonne sœur, ces personnages réels ou fictifs qui donnent chair à l'Église. Pour affiner mon regard, j'ai bien sûr lu des textes sur le sujet, mais puisqu'il s'agit d'explorer l'imagerie collective, j'ai aussi recueilli des témoignages informels en distribuant autour de moi un questionnaire de mon cru sur le lieu de mémoire à la fois incontournable et refoulé que représente au Québec l'Église catholique<sup>5</sup>. Devant la diversité des expériences, je ne peux qu'afficher l'humilité de ma posture et, surtout, le caractère éminemment subjectif de ma réflexion, ancrée dans l'expérience d'une professeure de littérature quarantenaire. Je tiens à préciser ce détail puisqu'au terme de ma démarche, si un facteur apparaît déterminant dans la multiplicité

---

catholicisme québécois (1970-2005) », dans Robert Mager et Serge Cantin (dir.), *Modernité et religion au Québec. Où en sommes-nous?*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 17).

5. Je remercie au passage mes étudiants, collègues et proches qui se sont généreusement prêtés au jeu.

des points de vue, c'est bien celui de l'appartenance générationnelle, puisqu'en l'espace de quelques décennies, la manière de vivre le catholicisme a subi une véritable révolution. Un monde sépare les personnes âgées que j'ai interviewées, dont certaines conservent une foi vivace, des adolescents contemporains, qui ne connaissent souvent du catholicisme que ce que leur en révèle le cours Éthique et culture religieuse (ECR) instauré en 2008 pour remplacer l'enseignement de la catéchèse. Pour organiser la foule d'impressions et de références qu'évoquent aujourd'hui les personnages quasi mythiques de monsieur le curé et des bonnes sœurs, j'ai choisi d'utiliser une chronologie inversée qui mène du présent au passé. Puisque les religieux ne sont plus aujourd'hui que l'ombre d'eux-mêmes, j'élargirai d'abord mon enquête aux vestiges catholiques (toponymie, vocabulaire, fêtes et lieux sacrés) avant de me tourner vers la figure des hommes et des femmes d'Église eux-mêmes. Le poids de la présence religieuse au Québec, on en conviendra, est tout autre au passé. La seconde partie de ma réflexion y sera consacrée en distinguant deux modalités d'« habitation » du passé religieux, soit la *mémoire* et l'*histoire* de l'Église catholique.

### **Le quotidien : vestiges d'un passé catholique**

Dans un quotidien désormais sécularisé, c'est à l'ombre de la croix sur la montagne que vaquent les Montréalais, dans un quadrilatère bordé par les rues Notre-Dame, Saint-Denis et Saint-Laurent. La province entière est à cette image, vivant la vie du siècle parmi des vestiges catholiques omniprésents, mais tellement familiers qu'ils en deviennent transparents à qui les a intégrés à son inconscient culturel. À chaque ville son (ses) quartier(s) Saint-Jean-Baptiste ou Saint-Roch, Notre-Dame-de-Grâce ou Saint-Jean-Bosco qui inscrivent au cœur de la toponymie le vieux rêve de christianisation à l'origine de notre établissement sur le nouveau continent. Qui pourtant – sinon les touristes et les nouveaux arrivants – s'étonne devant la dénomination délirante de villages comme Saint-Pie de Guire, Saint-Elphège, Saint-Wenceslas, Grand-Saint-Esprit, Précieux-Sang ou encore La Visitation, pour ne donner qu'un florilège de noms de municipalités prises au hasard au Centre-du-Québec?

J'ai moi-même grandi dans une rue nommée en hommage au pape Pie XII, et emprunté quotidiennement le boulevard des Récollets, qui menait indistinctement au centre commercial et à mon école secondaire, où enseignaient toujours quelques religieuses en habits traditionnels. Il a fallu, pendant un séjour parisien, que j'habite dans une minuscule rue qui devait son nom à l'ancien couvent des Récollets pour devenir moi-même étrangère à ce vocable familier et constater que rien ne va de soi dans le registre mémoriel. En dépit d'une entreprise d'épellation systématique, cette année-là, nos correspondants français ont rivalisé d'inventivité orthographique, nous adressant des enveloppes « rue des Ricollets », « des Récolés », « des Récockets ». Contrairement à leurs descendants de Nouvelle-France, ceux-là n'avaient manifestement pas été évangélisés par des frères missionnaires, et l'œuvre des Récollets s'était ainsi trouvée ravalée au rang d'insignifiant détail de l'histoire.

Les noms trahissent l'origine, en somme, qu'il s'agisse des lieux ou des individus. Pendant des générations, on a inscrit quasi automatiquement le nom de Marie au baptistaire des jeunes Québécoises francophones, *idem* pour Joseph chez les garçons (le baptistaire : autre relique d'une époque pas si lointaine où le sacrement religieux était civilement performatif). Cette pratique n'a plus cours, mais lorsque l'on consulte le palmarès dressé par le Directeur de l'état civil pour l'année 2017, on constate que la moitié des dix prénoms masculins les plus populaires présentent une forte consonance biblique<sup>6</sup>. Combien de petits Jacob, Raphaël, Nathan, Samuel, Gabriel et autre Noah (ce dernier à l'anglaise) ont relayé les Joseph dans votre entourage ? Qu'est-ce que cette vague de prophètes et néo-patriarches peut bien révéler de l'imaginaire contemporain de l'Ancien Testament ? Peu de choses, à mon humble avis, à moins que les petits William, Charles et Anthony ne trahissent pour leur part une volonté de filiation monarchique dont je suis sérieusement portée à douter. Dans un registre tout de même plus classique, s'agirait-il d'un « exotisme » semblable à celui des Maélie, Jade ou

---

6. « Top 100 prénoms masculins pour 2017 », *PrénomsQuébec.ca*, 2018-2021, [En ligne], [<https://www.prenomsquebec.ca/recherche.php?sexe=garcons&annee=2017>], (consulté le 13 janvier 2021).

Coralie qui figurent en bonne place dans le palmarès des prénoms de fillettes? D'un référent sonore à peu près vidé de sa substance?

L'hypothèse me semble plausible, d'autant qu'elle agirait de manière analogue à l'emploi des sacres dans la communication courante. Qui perçoit toujours le sacré dans notre chapelet familier de blasphèmes conjugués, substantivés et adjectivés au gré des fantaisies expressives? Les jurons catholiques apparaissent en effet comme l'un des emblèmes du français québécois, bien que plusieurs jeunes locuteurs ignorent sans doute ce qu'est au juste un calice ou le saint chrême. Malgré les plus de cinquante ans qui nous séparent du *Cours de sacres* (1967) des Cyniques, je parie que la majorité des auditeurs tressaillent toujours lorsque la voix solennelle de Marc Laurendeau recommande l'emploi du blasphème approprié dans ce qui est devenu l'un des classiques de l'humour québécois: «Supposons que vous vous promeniez dans les Alpes suisses en compagnie de votre bon ami, ne dites pas “c't'une crisse de belle montagne”, dites plutôt “c'est une calvaire de belle montagne!”<sup>7</sup>», prescrit le professeur de bon langage. Sans contredit, ce qui choque n'est pas la transgression d'un interdit religieux issue de l'utilisation irrespectueuse du vocabulaire sacré. Il s'agit plutôt du décalage entre le niveau de langue attendu d'un intellectuel auquel on associe le personnage joué par Marc Laurendeau et l'emploi des sacres familiers du langage populaire. En fait, si un interdit est transgressé ici, c'est bien celui de l'avalissement de la langue française. En parodiant à la fois l'utilisation des jurons catholiques et les campagnes de bon parler qui étaient toujours fraîches en mémoire de l'auditeur de 1967, ce sketch met le doigt sur le détournement du sacré qui finira par consacrer la langue française comme le seul véritable intouchable de l'identité québécoise, une fois la spiritualité reléguée dans la sphère de l'épanouissement personnel.

La laïcisation des fêtes comme Noël ou Pâques me paraît procéder d'une logique similaire. Comme dans le cas des sacres, on constate que les Québécois semblent toujours attachés à ces

---

7. Les Cyniques, «Le cours de sacres», 1967, YouTube, [En ligne], [<https://www.youtube.com/watch?v=Vk29GYiBlzw>], (consulté le 13 janvier 2021).

relâches, bien qu'ils soient souvent devenus indifférents à leur signification religieuse. Le phénomène est tout de même particulier : sans carême ni messe de minuit, Pâques et Noël sont parvenus à conserver une pertinence sociale puisque la culture contemporaine les a réinvestis d'un sens détourné, mais apparenté. Un blogue de *La Presse* qui proposait en décembre 2011 un sondage informel sur la perception de la fête de Noël témoigne à la fois de la prise de conscience et d'un certain malaise du public à l'endroit de la redéfinition culturelle de cette célébration. Sous la plume de la majorité des lecteurs revient le constat que le consumérisme a littéralement envahi l'esprit des Fêtes : « [L]es cathédrales d'antan sont devenues nos immenses centres commerciaux où l'on sacrifie à l'autel du gaspillage plutôt que du partage<sup>8</sup>. » Mais au moins aussi fréquemment, c'est la dimension familiale du Noël contemporain qui est soulignée pour consolider la pertinence de cette pause obligée au cœur d'un quotidien souvent frénétique. Les adultes apprécient ainsi cette « fête des enfants » où les valeurs chrétiennes de générosité et d'empathie sont recyclées, bien qu'elles fassent abstraction de la naissance de ce Divin Enfant d'où pourtant tout procède.

La délicate question de la nature publique des célébrations de Noël dans la controverse des accommodements raisonnables constitue un excellent exemple du changement de statut attribué à cette fête par la collectivité québécoise et plus largement canadienne. Rappelons-nous qu'en décembre 2006, une juge de la Cour de l'Ontario a provoqué un tollé en demandant le retrait du sapin de Noël d'un palais de justice de Toronto afin de ne pas offenser les citoyens non chrétiens<sup>9</sup>. Au même moment, à l'Assemblée nationale du Québec, la formulation des traditionnels souhaits du temps des Fêtes rendait tangible le malaise des élus qui craignaient de froisser les communautés culturelles par des vœux que l'on

---

8. Guy Ferland, professeur de philosophie au collège Lionel-Groulx, « Noël apporte des bébélles », *La Presse* (blogue), 22 décembre 2011, [En ligne], [<https://www.lapresse.ca/debats/debat-du-jour/201112/22/01-4480392-un-sens-a-la-fete.php>], (consulté le 13 janvier 2021).

9. Anonyme, « Cachez ce sapin que je ne saurais voir », Radio-Canada.ca, 15 décembre 2006, [En ligne], [<http://www.radio-canada.ca/nouvelles/societe/2006/12/15/003-accommodement-survol.shtml>], (consulté le 13 janvier 2021).

pourrait soupçonner d'ethnocentrisme. À l'exception notable de Mario Dumont, chef de l'Action démocratique du Québec, qui exploitait alors les réactions épidermiques suscitées par certains cas très médiatisés d'accommodements raisonnables, les chefs des partis politiques établis avaient joué de prudence en formulant des vœux pour le moins originaux où le mot « Noël » était soigneusement évité (dans le cadre d'une polémique similaire, Alain Dubuc se moquait en 2011 d'expressions comme « joyeuses festivités saisonnières » ou « joyeux long congé »<sup>10</sup>). Ces euphémismes inventifs, considérés comme déplacés par de très nombreux citoyens, avaient contribué à alimenter l'indignation à la source de l'établissement de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, plus communément appelée « commission Bouchard-Taylor ».

Bref, que l'on décide de supprimer le traditionnel sapin ou qu'on le rebaptise « arbre de vie », comme l'avait fait l'administration Bourque à l'hôtel de ville de Montréal en 2002, c'est de la difficulté d'établir une distinction entre traditions religieuses et traditions culturelles que découle l'indécision et le malaise. Même situation pour l'autre cas célèbre de controverse autour des accommodements raisonnables, celui du fameux crucifix de l'Assemblée nationale qui trônait en lieu stratégique, au-dessus du siège du président de la Chambre. En 2008, les commissaires avaient recommandé de le déplacer « à un endroit qui puisse mettre en valeur sa signification patrimoniale<sup>11</sup> », mais le gouvernement libéral avait alors déposé une motion, adoptée à l'unanimité par l'Assemblée, pour conserver le crucifix à sa place en signe d'attachement à « notre patrimoine religieux et historique<sup>12</sup> ». Ce n'est qu'en juillet 2019

---

10. Alain Dubuc, « Joyeuses festivités saisonnières? », *La Presse*, 22 décembre 2011.

11. Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, « Liste des 37 recommandations du rapport final de la commission Bouchard-Taylor » [22 mai 2008], BANQ, [En ligne], [<http://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/bs66362>], (consulté le 13 janvier 2021).

12. Anonyme, « Québec garde le crucifix », Radio-Canada.ca, 22 mai 2008, [En ligne], [<http://www.radio-canada.ca/nouvelles/National/2008/05/22/003-reax-BT-politique.shtml>], (consulté le 13 janvier 2021).



qu'il a été relocalisé<sup>13</sup>. Je rappelle qu'il ne s'agit pas ici d'un conifère décoré, mais d'un Christ en croix surplombant le siège de l'autorité politique de la province. Si, donc, il put paraître consensuel pendant une décennie qu'un crucifix introduit à l'Assemblée législative en 1936 par Maurice Duplessis pour sceller l'alliance entre le pouvoir de l'Église et de l'État soit dépourvu de portée religieuse, ce doit être que le catholicisme au Québec en est au stade muséal, ou alors que nous ne croyons plus, collectivement, à la charge des symboles.

### Monsieur le curé aujourd'hui

Dans le numéro du *Nouvelliste* du 14 juillet 2011, un citoyen réagit à l'article intitulé « Une présence qui étonne », que le quotidien régional avait publié quelques jours auparavant. C'est que des chrétiens avaient tenu cette année-là un stand à l'Expo de Trois-Rivières, provoquant la surprise des visiteurs, à tout le moins celle d'un journaliste. « Pourquoi la religion dérange-t-elle ? », titre Michel Bergeron dans le courrier des lecteurs. « Je suis à peu près certain que s'il y avait eu un stand de l'Association des gais et lesbiennes distribuant des condoms (une idée pour l'an prochain), personne n'aurait rouspété<sup>14</sup>. » Il y a du vrai dans cette réflexion qui, sans pourtant les expliciter, met le doigt sur deux points sensibles de notre rapport au catholicisme contemporain : le lien souterrain qui unit la sexualité à l'Église, et le malaise que provoque cette dernière si d'aventure elle ose se présenter sur la place publique en mode « séduction ». C'est sans doute que les prêtres et les bonnes sœurs, par les temps qui courent, ont à jouer un rôle défensif et l'on s'attend à ce qu'ils s'y tiennent. Dans les médias, par exemple, on verra sans surprise un prêtre âgé parler de la fermeture des paroisses ou de la difficulté de recruter tant les fidèles que les prêtres, de plus en plus nombreux à venir des pays en voie de développement. À la rigueur, on pourra

13. Mylène Crête, « Le crucifix a été retiré de l'Assemblée nationale », *Le Devoir*, 10 juillet 2019, [En ligne], [<https://www.ledevoir.com/politique/quebec/558333/le-crucifix-a-ete-retire-de-l-assemblee-nationale>], (consulté le 13 janvier 2021).

14. Michel Bergeron « Pourquoi la religion dérange-t-elle ? », *Le Nouvelliste*, 14 juillet 2011, p. 8.

voir un (relativement) jeune prêtre faire l'apologie de l'utilisation des médias sociaux dans un cadre paroissial, comme c'est le cas de l'évêque auxiliaire du diocèse de Montréal, M<sup>gr</sup> Thomas Dowd. Mais il s'agit là comme ailleurs d'une stratégie défensive, et l'on peut imaginer que l'opposition à cette pratique viendra aussi de l'intérieur de la communauté religieuse. Le seul homme d'Église proactif à bénéficier de la sympathie spontanée des médias était sans doute Raymond Gravel, dont le franc-parler inhabituel n'avait d'égal que le caractère atypique de son parcours. Rappelons-nous que le controversé prêtre de Saint-Jérôme a été brièvement député du Bloc québécois avant d'être sommé par le Vatican (plus précisément par le cardinal Joseph Ratzinger, futur pape Benoît XVI) de choisir entre le clergé et la politique. Plus encore, son passé de prostitué homosexuel tout comme son insubordination quant aux positions contestées de l'Église sur l'ordination des femmes, l'avortement ou le mariage gai détonnaient radicalement tant le sexe est encore une question taboue au sein du clergé.

Pourtant, le moins que l'on puisse dire est que la sexualité des prêtres est au cœur de la perception contemporaine des hommes de Dieu. Finie l'époque où monsieur le curé était considéré comme pur esprit et source d'autorité : l'appétit charnel des prêtres est au contraire l'épicentre du problème, puisque les scandales de pédophilie et d'agressions sexuelles fusent de toutes parts au sein de la chrétienté d'Occident depuis les années 1990. De Dublin à Sydney en passant par Sainte-Anne-de-Beaupré et la Pennsylvanie, c'est l'ensemble de l'Église qui est éclaboussée par les allégations de sévices qui donnent lieu à tant de scandales et de recours collectifs ces dernières années. Ces délits sont d'autant moins pardonnables que les victimes comptent souvent parmi les enfants les plus vulnérables dont le clergé a longtemps eu la charge : les orphelins, les sourds, les Autochtones. Et comme si l'image de l'Église n'était pas assez entachée, on peut s'indigner du fait que les coupables ont été protégés pendant plusieurs décennies par les plus hautes sphères de la hiérarchie catholique où régnait une véritable loi du silence. C'est à se demander pourquoi plus de repentis ne viennent pas témoigner aujourd'hui de la banalisation de la pédophilie, qui a semblé dominer le milieu ecclésiastique pendant une bonne partie du xx<sup>e</sup> siècle.

Dans pareil contexte, on comprend aisément pourquoi le clergé occupe aujourd'hui peu de place dans l'espace public. Le lieu de l'Église, s'il en reste un dans le Québec contemporain, est désormais celui des consciences, du choix individuel d'une spiritualité soigneusement tenue à l'écart du collectif, l'action caritative mise à part. À une époque où l'institution a perdu toute crédibilité sociale, c'est en effet dans la seule sphère du privé que le catholicisme conserve une légitimité. Et encore : l'Église catholique doit désormais composer avec le « marché » des croyances, la « religion à la carte », comme la nomme Reginald W. Bibby en décrivant les pratiques de nos concitoyens en matière de spiritualité et de règles éthiques<sup>15</sup>. Désormais, ce sont les individus qui composent leur rapport au sens plutôt que d'adhérer à une vérité révélée, ce qui place monsieur le curé en concurrence avec les ministres de toutes les confessions, sans parler des gourous et autres guides spirituels plus ou moins autoproclamés. Héritage de la sécularisation opérée pendant la Révolution tranquille, cette libéralisation des consciences a dans les faits contribué à établir le relativisme religieux contemporain bien avant l'avènement du cours ECR, que contestent encore certaines écoles et certains groupes de parents catholiques. Dans une société où l'individu est roi, les religions, comme le dit Raymond Lemieux, sont désormais des « institutions assujetties aux lois d'un marché qu'elles ne contrôlent pas, ne sont plus des sources, mais des ressources parmi d'autres<sup>16</sup> ».

Paradoxalement, l'occasion – ratée – pour le clergé québécois d'intégrer l'Église catholique à ce culte de l'individu aurait sans doute été de voir l'un de ses fils accéder aux plus hautes fonctions de la hiérarchie vaticane. *Habemus papam!* Qu'en aurait-il été si le pape choisi à la suite du départ de Benoît XVI avait été *l'un des nôtres*, si la fidélité tardive des Québécois à l'Église catholique avait

---

15. Reginald W. Bibby, « La religion à la carte au Québec. Un problème d'offre, de demande, ou des deux? », traduit de l'anglais par Isabelle Archambault, *Globe*, vol. 11, n° 1, 2008, p. 151-180.

16. Raymond Lemieux, « Le dynamisme religieux des cultures francophones : ouverture ou repli? », dans Brigitte Caulier (dir.), *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 28.

été récompensée par une *success story* digne d'Hollywood? On peut se le demander, puisque le rapport de nos concitoyens avec Rome a pris un tour inattendu à l'occasion du suspense entourant l'éventuelle nomination de Marc Ouellet au plus haut ministère de Rome. Pourtant, après avoir longtemps œuvré en Amérique du Sud, celui que les médias du monde entier ont présenté comme l'un des trois principaux *papabili* n'était pas particulièrement en phase avec la modernité de la société québécoise. Le moins que l'on puisse dire est que son passage à la tête de l'Église catholique de Québec entre 2003 et 2010 n'a pas soulevé l'enthousiasme : le diocèse aurait même enregistré un nombre record d'apostasies au printemps 2009<sup>17</sup>! Le cardinal Ouellet avait notamment soulevé l'ire du milieu politique en 2010 en défendant inflexiblement la position des groupes pro-vie même dans le cas des grossesses provoquées par le viol. Inversement proportionnelle à ses appuis dans la population québécoise, c'est paradoxalement cette proximité avec les positions les plus conservatrices de Rome qui aura fait de lui l'un des candidats sérieux à la succession de Benoît XVI. Flattant l'orgueil de la collectivité, la reconnaissance internationale d'un pape originaire de La Mothe (Abitibi) aurait-elle pu avoir raison de nos réticences? On a déjà vu par le passé le Vatican tenir un rôle non négligeable dans l'intégration des nôtres au sein du *star system* mondial... souvenons-nous de la jeune inconnue qui avait ému les foules en 1984 en chantant *Une colombe* lors de la visite de Jean-Paul II à Montréal<sup>18</sup>! Mais trêve de fantasmes sacerdotaux : c'est désormais au Sud de vivre ses utopies messianiques, et une telle apothéose d'un pape québécois aurait été purement anachronique. On admettra aisément que le domaine de l'Église catholique au Québec n'est pas le présent, mais bien le passé, dans les registres contrastés de l'histoire et de la mémoire.

---

17. Anonyme, « Les propos du cardinal Marc Ouellet lors de ses huit années à Québec », Radio-Canada.ca, 6 mars 2013, [En ligne], [<http://www.radio-canada.ca/regions/Quebec/2013/03/06/011-second-regard-capsules-marc-ouellet.shtml>], (consulté le 14 janvier 2021).

18. Je pense bien sûr à la prestation qui a lancé la carrière de la jeune Céline Dion alors qu'elle n'avait que seize ans.

## La mémoire : de l'irréductibilité du souvenir au stéréotype folklorique

Comme on le sait depuis la réflexion fondatrice de Maurice Halbwachs<sup>19</sup>, le propre de la mémoire, contrairement à l'histoire qui offre un récit unifié, est d'être plurielle, éclatée, irréductible à un sens déterminé. Cette mémoire se nourrit d'expériences concrètes et singulières, mais aussi d'affects, de sensations évanescentes qui nous lient parfois encore plus profondément à l'expérience du passé. Pour qui a vécu l'époque des couvents et des collèges classiques, la mention d'un parler peut sans doute faire surgir des impressions proustiennes de fougères ombragées, d'odeurs de laque, de va-et-vient de cornettes et de cols empesés. Le corps n'oublie sans doute pas, lorsqu'il l'a ressenti dans sa chair, ce que signifie « faire maigre » ou « faire son carême », s'absorber dans la litanie d'une messe en latin, revêtir sa robe d'enfant de chœur, réciter son petit catéchisme ou égrener son chapelet en famille, agenouillé devant le poste de radio. Se laisser atteindre par une atmosphère lourde d'encens et de cierges ; attendre avec angoisse, derrière le grillage d'un confessionnal, le verdict de monsieur le curé.

Si bon nombre des souvenirs associés au passé religieux québécois font émerger une rigueur austère d'un autre temps, les réminiscences que j'ai recueillies en préparant cet article sont toutefois loin de témoigner unanimement du versant sombre du catholicisme dont les artisans de la Révolution tranquille ont fini par faire un épouvantail. Du côté du vécu, la mémoire se soucie peu d'être conforme aux représentations dominantes. C'est ainsi que pour certains de mes proches ayant grandi dans les années 1950, l'Église prend par exemple le visage d'un curé adepte d'activités nautiques, dont une de mes tantes était la servante, et qu'une fréquentation régulière a dévoilé dans son humanité la plus triviale (y a-t-il place, dans notre imaginaire, pour un curé en maillot de bain ?). Pour d'autres de mes interlocuteurs, les prêtres ont été de précieux animateurs sociaux et culturels qui permettaient de

---

19. Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994 [1925] ; *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel, 1997 [1950].

transcender la pauvreté ambiante, poussant la confiance jusqu'à laisser les clés du clocher aux adolescents d'une jeune troupe de théâtre<sup>20</sup>. D'autres hommes d'Église, guitare à la main (d'accord, celui-là était un futur défroqué), militaient contre la pauvreté ou pour la défense des francophones en milieu minoritaire, apparaissant comme les forces vives d'un milieu où le sens de la communauté exerçait une emprise dont on peut rester nostalgique. Dans la vivacité des souvenirs personnels, en somme, existe une Église catholique où l'empreinte individuelle des curés et des bonnes sœurs compense souvent, par leur grande humanité, le pouvoir exagéré dont bénéficiait leur institution. Cette mémoire existe toujours puisqu'elle reste dans l'horizon d'une vie d'homme, mais telle n'est plus l'expérience communément partagée. Déjà, pour une grande partie d'entre nous, dont le contact avec l'Église est beaucoup plus ténu, cette mémoire de l'Église est indirecte puisqu'elle est issue de récits déjà constitués : récits de famille ou de témoins divers, mais surtout récits de fiction, qui représentent la religion d'une façon nettement plus stéréotypée.

D'emblée, je distinguerais deux statuts dans la fiction inspirée de l'expérience religieuse : celle du prêtre (plus rarement de la religieuse) *écrivain* et celle du *personnage* de prêtre (ou de religieuse). L'ecclésiastique, c'est entendu, est un homme instruit : il prend la plume. Entre les monographies de paroisse, les vies de saints, les tracts et autres activités des ligues d'action française, les prêtres ont été les auteurs d'une très grande partie des écrits du Canada français – celle dont est exclue la fiction, divertissement trop subversif. Ce sont pour la plupart des « écrivains » sans envergure, mais il y a des exceptions : un intellectuel comme Richard Arès, un historien comme Lionel Groulx, un poète comme Félix-Antoine Savard<sup>21</sup> ne sont pas de vulgaires propagandistes d'une pensée prémâchée.

---

20. Rappelons au passage l'importance des communautés religieuses dans le domaine des divertissements pour la jeunesse à partir des années 1930-1940, que ce soit dans le cadre de colonies de vacances ou des mouvements d'action catholique pour la jeunesse (JEC, JOC, etc.) qu'elles animaient.

21. L'action culturelle des prêtres dépasse évidemment le domaine de la littérature et s'étend à d'autres arts, notamment chez les pionniers comme le père Émile Legault pour le théâtre et Albert Tessier pour le cinéma.

Les écrits de la Nouvelle-France presque au complet sont issus de plumes ecclésiastiques, entre les confidences de la mystique Marie de l'Incarnation et la rhétorique des *Relations jésuites*. Mais les écrits de clercs, c'est aussi *Les insolences du frère Untel* (pseudonyme de Jean-Paul Desbiens), la bombe de 1959 qui dénonçait l'indigence de la langue parlée au Canada français en s'appropriant l'expression péjorative de « joual<sup>22</sup> ». Dans ses *Insolences*, le religieux posait un diagnostic extrêmement sévère à l'égard des institutions d'enseignement où il travaillait lui-même. Une telle audace nous rappelle à bon droit que tous les clercs n'ont pas été partisans du *statu quo* et que plusieurs d'entre eux ont donné leur impulsion aux grandes réformes de la Révolution tranquille<sup>23</sup>. Qui se souvient que le président de la fameuse Commission royale d'enquête sur l'enseignement au Québec et signataire du rapport du même nom, Alphonse-Marie Parent, était en réalité M<sup>gr</sup> Parent ?

De fait, ce n'est pas dans le réel, mais bien dans la fiction que l'homme ou la femme d'Église se fait beaucoup plus stéréotypé. Dans un film ou un roman, un curé ou une bonne sœur sera *bon(ne)* ou *méchant(e)*, plus rarement problématique. Des « bons » curés, il y en a bien quelques-uns : dans mon souvenir, le curé du *Temps d'une paix*<sup>24</sup> (1980-1986) faisait en quelque sorte partie de la famille. Et le curé Labelle, en voilà un curé jovial ! En dépit de sa stature de mythe, celui-là reste proche de son public, à peine moins rustique que ses paroissiens, les *habitants*. Après tout, n'est-il pas d'abord passé à l'histoire comme apôtre... de la colonisation ? Du côté des « méchants », on retrouve bien sûr les pervers comme le sadique frère pédophile d'*Une saison dans la vie d'Emmanuel* (1965) de Marie-Claire Blais, ou l'évêque Bilodeau des *Feluettes* (1988) de Michel-Marc Bouchard, qui avait dans sa jeunesse séparé des amants et

22. Jean-Paul Desbiens reprenait ainsi le vocable utilisé par le journaliste André Laurendeau dans un article du *Devoir* consacré à la dégradation du français.

23. Parmi ces figures de religieux éclairés, mentionnons le père Georges-Henri Lévesque, professeur de sciences sociales à l'Université Laval, qui a formé toute une génération d'intellectuels francophones devenus les artisans du Québec des années 1960 (chercheurs, hauts fonctionnaires, syndicalistes, etc.).

24. Feuilletton télévisé diffusé sur les ondes de Radio-Canada, il était à l'époque, avec ses deux millions et demi de téléspectateurs, l'émission québécoise la plus regardée de l'histoire du petit écran.

provoqué un drame dont l'un de ces derniers s'était fait injustement accuser. Dans un film à intrigue comme *Le confessionnal* (1995) de Robert Lepage, c'est ce stéréotype du prêtre pernicieux qui nous incite à croire que le « méchant » de l'histoire est l'inquiétant détroqué interprété par Jean-Louis Millette, alors que ce dernier ne s'avère finalement que le témoin impuissant d'un drame familial.

Au féminin, ce sont les sœurs enseignantes qui écopedent, dans des œuvres qui puisent souvent leur inspiration dans la biographie des auteures. Ce sont entre autres les années de formation de Denise Bombardier dans *Une enfance à l'eau bénite* (1985), ou encore le couvent sévèrement épinglé par Claire Martin dans l'autobiographie *Dans un gant de fer* (1965). Dans cette histoire, en particulier, les religieuses représentent le versant féminin de l'abus de pouvoir omniprésent dans l'imaginaire de la Grande Noirceur et se constituent en alliées objectives d'un patriarcat au visage particulièrement odieux incarné par le père agresseur. Autre variation sous le signe de l'impuissance féminine : la religieuse, dans la fiction, est très souvent celle qui s'enferme au couvent, soit par fuite, soit par renoncement. On peut penser à la figure masochiste d'Angéline de Montbrun, qui se cloître pour expier on ne sait trop quelle faute, ou encore à celle de la meilleure amie d'Émilie Bordeleau (la Berthe des *Filles de Caleb* [1990-1991]) qui entre en religion pour se soustraire aux obligations matrimoniales échues aux femmes de son époque.

Un dernier point relie tous ces curés et bonnes sœurs fictifs : ce sont des personnages *secondaires*, à peu près jamais protagonistes<sup>25</sup>. Rares sont les cas, d'ailleurs, où ces personnages sont vraiment individualisés. La plupart du temps, ils ne sont que les représen-

---

25. Le film de Micheline Lanctôt, *Pour l'amour de Dieu* (2012), est la seule exception qui me vienne à l'esprit. Campé en 1959 alors que naît une attirance viscérale entre une jeune religieuse et un beau père dominicain, ce drame sentimental au parfum suranné évoque l'époque pourtant récente où les notions de « vœux », de « vocation » et de « sacrifice » pouvaient prétendre supplanter des pulsions amoureuses considérées comme trop humaines. Même des films comme *Jésus de Montréal* (1989) ou encore la trilogie de Bernard Émond (2005-2009), qui mettent pourtant la spiritualité au cœur de leur propos, font reposer la réflexion sur des laïcs contemporains et non sur des gens d'Église, qui apparaissent trop souvent sclérosés par leur institution.



tants d'une institution, cette dernière n'ayant guère plus de consistance qu'un décor. L'Église n'est-elle pas le repère obligé du *bon vieux temps générique*, cette époque que la fiction présente dans une temporalité floue englobant la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'au seuil de la Révolution tranquille? Ainsi, par leur simple présence, les membres du clergé confèrent un *effet de réel* à cette représentation typée du Québec rural qui, par la prégnance de son imaginaire tant de fois reproduit, atteint presque la stature d'un folklore populaire.

### **De la mémoire à l'histoire : l'Église dans le grand récit du Canada français**

Paradoxalement, cette période élue par la fiction comme celle du *bon vieux temps* est sans doute l'époque du passé avec laquelle nous avons encore le plus de comptes à régler. Il s'agit en effet de la période « honteuse » de notre histoire, dominée à la fois par les Anglais sur le plan politique et économique et par l'Église sur le plan idéologique. En ce sens, l'ecclésiastique canadien-français du XIX<sup>e</sup> ou du début du XX<sup>e</sup> siècle a un statut vraiment singulier : alors qu'il a longtemps été considéré comme le rempart de la « race » française en Amérique, on le voit depuis la Révolution tranquille comme le responsable par excellence de notre archaïque infantilisation collective. Il n'est pas simple de faire la paix avec cette collaboration intérieure, cette domination *par les nôtres* alors que le monde occidental entrait dans la modernité en tablant sur l'essor de l'individu et des lumières de l'esprit. Cet embarras identitaire entache cent ans d'intense vie catholique, en un grand amalgame qui brouille souvent tout sens de la chronologie entre la période d'expansion de l'Église (1840) et celle de l'écroulement du régime Duplessis (1959). Qui aujourd'hui, à part l'historien patenté, sait distinguer M<sup>gr</sup> Bourget de M<sup>gr</sup> Laflèche ou de M<sup>gr</sup> Bruchési? Je n'irais pas jusqu'à prétendre qu'on les confond avec les éminentes figures du XX<sup>e</sup> siècle que sont Lionel Groulx ou Henri Bourassa, mais le mépris communément partagé pour l'ultramontanisme des premiers n'est-il pas parent du rejet subi par le nationalisme cléricalo-conservateur des seconds? Quoi de plus idéologiquement

irrecevable, aujourd'hui, que le mode d'ordre du Canada français (« la langue et la foi ») alors que le Parti québécois, après avoir longtemps tenté de se laver de tout soupçon de nationalisme ethnique, se présente maintenant comme un rempart de la laïcité? Il y a d'ailleurs fort à parier que dans l'esprit du public cultivé, depuis la controverse engendrée par les travaux d'Esther Delisle<sup>26</sup>, le nom de Lionel Groulx est plus encore associé à l'antisémitisme qu'au nationalisme, même de mauvais aloi!

Ainsi, par une ironie de l'histoire, le berger de la survivance du Canada français (le clergé) se voit rejeté par ses agneaux, qui se damneraient plutôt que de reconnaître la dette contractée envers lui. Mais au risque de laisser des trous dans le scénario, le récit qu'une société se raconte à elle-même ne peut se débarrasser si facilement de ceux qui ont longtemps été son élite. Jadis qualifié avec mépris de « *priest-ridden province* » par l'Amérique anglophone, le Québec ne peut expurger de son histoire ses innombrables figurants en cornettes et soutanes. Les historiens peuvent en revanche modifier le regard que l'on porte sur eux, « convertir » leur rôle dans une nouvelle lecture du passé collectif, et c'est précisément ce qui s'est passé dans l'historiographie québécoise des dernières décennies. Le clergé, institution longtemps dominante d'une société dominée, doit à présent subir les contrecoups de l'émancipation identitaire de la Révolution tranquille, qui a consisté, à bien des égards, à s'affranchir de sa tutelle. Et dans l'histoire comme dans la fiction, le stéréotype qui émerge des représentations dominantes ne s'embarrasse pas de nuances.

Je tirerai mon exemple d'un domaine que je connais bien, l'histoire de la littérature québécoise. Comme l'histoire générale, l'histoire littéraire canadienne-française a d'abord été écrite par des clercs tels que l'abbé Henri-Raymond Casgrain, mais surtout

---

26. En 1992, Esther Delisle publiait l'essai *Le traître et le juif. Lionel Groulx, Le Devoir et le délire du nationalisme d'extrême droite dans la province de Québec (1929-1939)*, (Montréal, L'Étincelle, 1992), dont la méthodologie et les conclusions ont été contestées par plusieurs universitaires. L'ouvrage a eu beaucoup d'échos dans les médias, notamment lorsque le romancier anglo-montréalais Mordecai Richler, un antinationaliste notoire, s'en est réclamé dans son essai *Oh Canada! Oh Quebec! Requiem for a Divided Country* (Toronto, Penguin Books, 1992).

M<sup>gr</sup> Camille Roy, auteur d'un *Manuel d'histoire de la littérature canadienne-française* (1918) resté durant des décennies au programme des collèges classiques de la province<sup>27</sup>. Dans cette première version synthétique de notre passé littéraire, M<sup>gr</sup> Roy offre une bonne tribune aux écrivains ecclésiastiques évoqués plus tôt et présente bien sûr l'Église comme le bastion de la nation, l'un des deux principaux piliers de l'esprit canadien-français avec la langue héritée de la mère patrie. C'est en fait ce patrimoine français (d'Ancien Régime, il faut le dire) qu'il s'efforce de promouvoir dans un effort de stimulation et de rehaussement de la vie intellectuelle locale. Soixante ans après la fin du règne de ce manuel, M<sup>gr</sup> Roy figure toujours dans les histoires littéraires québécoises actuelles, mais son statut a changé du tout au tout. Dans la plupart des synthèses contemporaines, sa pensée se résume au titre de sa célèbre conférence sur « la nationalisation de la littérature canadienne-française » ainsi qu'à ce qui apparaît sans doute aujourd'hui comme sa pire erreur de jugement : il a qualifié d'« infiniment tristes » les vers de l'un des poètes québécois aujourd'hui les plus appréciés, Émile Nelligan, en les attribuant « au tempérament surexcité, malade, du poète [...] et nullement à nos traditions nationales et religieuses »<sup>28</sup>. En sélectionnant ces deux éléments, la critique contemporaine réduit le rôle de Roy (et, par ricochet, de la critique ecclésiastique) à celui d'un propagandiste du terroir et d'une force d'*empêchement*, de celles qui, ont même affirmé certains, a contraint au silence, à l'exil ou à la folie les *vrais* artistes comme Émile Nelligan, Hector de Saint-Denys-Garneau ou Paul-Émile Borduas<sup>29</sup>. Ainsi, le lecteur perspicace comprendra qu'au jugement

---

27. Le manuel de Roy a été publié à plusieurs milliers d'exemplaires (au moins 40 000 auraient été tirés avant 1940) et a connu 21 éditions utilisées dans les écoles entre 1918 et 1960 (Lucie Robert, *Discours critique et discours historique dans le Manuel d'histoire de la littérature canadienne de langue française de M<sup>gr</sup> Camille Roy*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, 1982, p. 80-81).

28. Camille Roy, *Manuel d'histoire de la littérature canadienne-française*, Québec, Imprimerie de l'Action sociale, 1918, p. 98.

29. Il s'agit d'une interprétation de l'aliénation canadienne-française de Georges-André Vachon qui a fait date dans la critique littéraire de la fin des années 1960 (voir notamment « L'ère du silence et de la parole », *Études françaises*, vol. 3, n° 3, 1967, p. 312).

péremptoire de Roy sur les vers d'un jeune poète se superpose une lutte plus générale, celle de la tradition (à laquelle l'Église est amalgamée) et de la modernité, combat qui traduit à lui seul la dynamique contemporaine de l'histoire de la littérature québécoise. M<sup>gr</sup> Roy considérait que c'était l'*esprit canadien-français* qui s'exprimait à travers la littérature; il en avait donc fait le véritable acteur de son récit historique, sa force agissante. Présentant grosso modo les mêmes œuvres littéraires, mais en inversant la valeur qui leur est attribuée, les synthèses d'aujourd'hui élisent plutôt *la modernité* comme sujet de l'histoire littéraire, une modernité qui aurait longtemps cherché à s'exprimer sans pourtant avoir la chance de s'épanouir. En quelques générations, M<sup>gr</sup> Roy est donc passé du statut d'*adjuvant* de l'esprit canadien-français (le « bon ») à celui d'*opposant* de la modernité (le « méchant », celui qui l'empêche d'advenir), rôle ingrat, mais non moins essentiel à la bonne progression d'un récit. Le pouvoir sclérosant de l'Église peut être bien commode pour assumer la responsabilité de ce que l'on perçoit souvent comme la médiocrité du corpus québécois précédant l'avènement de *Refus global* (1948) ! Dans l'élaboration d'un récit historique, la présence d'un tel bouc émissaire apparaît pour ainsi dire... providentielle.

Mais quittons le domaine littéraire pour revenir à l'histoire sociale : je m'en voudrais de clore cette réflexion sans mentionner le cas des Premières Nations, dont on découvre ces temps-ci le poids du passé catholique. Dans son éclatement pluriel, la mémoire porte en effet des récits singuliers qui peuvent transcender le plan individuel pour acquérir une portée collective, voire structurer l'identité de communautés entières laissées en marge de l'histoire nationale. Pour un grand nombre d'Autochtones du Canada, l'expérience traumatisante des pensionnats « indiens » reste manifestement une blessure ouverte dont le souvenir compromet toujours la possibilité de s'approprier la culture traditionnelle et d'établir des rapports humains authentiques. Confiés de force, entre 1874 et le milieu des années 1970<sup>30</sup>, à

---

30. Le dernier pensionnat indien dirigé par le gouvernement fédéral a fermé ses portes en 1996, dans J. R. Miller, « Pensionnats indiens au Canada », Encyclopédie canadienne, [En ligne], [<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/pensionnats>], (consulté le 14 juin 2021).

ces institutions fédérales régies par l'Église, plus de 150 000 enfants ont été séparés de leur famille et ont dans bien des cas subi des sévices d'ordre physique, psychologique et parfois sexuel. Il est désormais avéré que ces écoles dirigées par des prêtres visaient à assimiler les enfants autochtones en les soustrayant à l'influence de leur communauté pendant des mois, quand ce n'est pas des années, et en éliminant de leur quotidien toute trace de leur culture propre<sup>31</sup>. Mise sur pied à la suite du règlement du plus important recours collectif de l'histoire du Canada, la Commission de vérité et réconciliation du Canada (2008-2014) a fait la lumière sur les conditions de vie dans les pensionnats autochtones dans l'espoir de favoriser la guérison des victimes et la réconciliation des communautés. L'enjeu de la reconnaissance de cette mémoire apparaît au cœur des revendications formulées dans le rapport préliminaire de la Commission :

Ils [les témoins entendus] éprouvent de la colère lorsqu'on leur dit de tout « oublier ». Pour eux, les souvenirs persistent, de même que la douleur. Ils ont amorcé leur périple de guérison, généralement sans la moindre aide ni le moindre soutien. Ils ont déclaré à la Commission que ce sont eux qui détermineront le moment où ils seront parvenus à destination<sup>32</sup>.

Plus encore, les Autochtones réclament que ce triste épisode devienne « mémorable » non plus pour leurs seules communautés, mais pour l'ensemble de la collectivité canadienne : « Ils veulent que l'histoire des pensionnats indiens soit enseignée à tous les élèves du Canada à tous les niveaux d'étude et à tous les enseignants, et qu'on lui accorde une place de choix dans les textes sur l'histoire du Canada<sup>33</sup>. » Il s'agit là d'un cas rare d'institutionnalisation « en direct » des mémoires individuelles, façonnant par l'ajout d'un matériau historique auparavant considéré comme sectoriel le visage même de la collectivité nationale appelée à en tenir

---

31. Substitution des vêtements traditionnels par des habits occidentaux, coupe des longs cheveux, interdiction sous peine de sanctions physiques de parler les langues indigènes, etc.

32. Commission de vérité et réconciliation du Canada, *Rapport intérimaire*, gouvernement du Canada, 2012, p. 7, [En ligne], [[http://publications.gc.ca/collections/collection\\_2012/cvrc-trcc/IR4-3-1-2012-fra.pdf](http://publications.gc.ca/collections/collection_2012/cvrc-trcc/IR4-3-1-2012-fra.pdf)], (consulté le 14 janvier 2021).

33. *Ibid.*

compte par souci éthique (le fameux «devoir de mémoire»). Mais cette mémoire est-elle recevable pour la communauté qui doit se l'approprier? Pour le clergé, le mal est déjà fait : le scandale des pensionnats «indiens» entrera dans le grand récit en se superposant à celui des orphelins de Duplessis et de tant d'autres abus rendus publics depuis près de trente ans (le clergé est déjà un «méchant» avéré, avec sur le plan social les scandales de pédophilie, et sur le plan littéraire la censure, l'index et le mauvais goût). L'atteinte me semble par contre plus sensible à l'endroit du gouvernement fédéral, compte tenu de l'importance symbolique accordée au multiculturalisme canadien comme marqueur identitaire. Le fait que le gouvernement central ait ouvertement tenté, dans l'ère contemporaine, d'assimiler les Premières Nations, dont les droits ancestraux étaient pourtant reconnus, a de quoi atteindre la bonne conscience des Blancs (sommés-nous aussi «bons» que nous aimerions le croire?). Sombre épisode pour la nation, dont l'histoire est chargée d'édifier la grandeur («ton histoire est une épopée-é-e des plus brillants exploits»).

### **Nauffrage d'un vaisseau amiral**

Alors voilà : nous en sommes à faire le tri dans les reliques qui sont parvenues jusqu'à nous. Quelle histoire voulons-nous nous raconter pour être fidèles au présent sans pour autant trahir le passé? Que conserver, que recycler, que liquider de ces vestiges d'une identité catholique omniprésents, mais désormais muets? En cette ère de pluralisme individualiste, il ne restera bientôt de cet héritage que le patrimoine bâti – parfois converti de manière plus ou moins heureuse –, la toponymie, les repères culturels inconscients. Pour la majorité d'entre nous, l'Église n'est plus une expérience singulière, un vecteur d'impressions sensorielles, physiques. Pour ceux qui n'intègrent pas sa spiritualité à leur quotidien, elle est devenue un support de stéréotypes, une matière scolaire, une connaissance livresque, voire ethnologique. En témoigne l'existence du groupe de recherche «Patrimoine immatériel religieux du Québec» associé à une Chaire de recherche du Canada en ethnologie, dont le mandat est de recueillir les savoir-faire et les traditions orales du clergé

avant qu'elles ne disparaissent avec leurs derniers dépositaires<sup>34</sup>, comme on l'avait fait il y a un siècle pour les récits et chansons folkloriques.

Ainsi des curés, des bonnes sœurs qui ont donné pendant des centaines d'années leur énergie et leur visage à cette colossale force sociale. Mesure-t-on à quel point leur disparition de l'espace public nuit à la perception que l'on garde de cette institution? Les seules impressions positives que j'ai pu recueillir dans mon enquête, on l'a vu, sont celles de souvenirs laissés par la bonté et la proximité d'hommes et de femmes d'Église dévoués, d'*individus* qui humanisaient la perception autrement austère et autoritaire de l'action du clergé. L'empreinte à nulle autre pareille laissée par le désormais saint frère André paraît exemplaire à cet égard : de constitution et de santé fragile, presque illettré, celui qui est devenu le plus célèbre des religieux québécois n'incarne pas la puissance de l'Église, mais au contraire l'humble dévotion agissant sur la misère des nécessiteux, des malades. Les petits messagers de la foi disparus, il ne reste plus désormais que le brouhaha des scandales, les archétypes dessinés par la fiction et le visage froid, fixé dans l'histoire, d'une institution en apparence monolithique dont l'emprise prolongée gêne notre modernité.



Nous sommes au seuil de quelque chose qui est en train de disparaître. Nous assistons à sa disparition. Nous nous en réjouissons, sans contredit. Et pourtant, n'éprouvez-vous pas ce sourd malaise devant le naufrage d'un ancien vaisseau amiral?

Oui, il est pensable que ce qui figure au cœur de notre identité (la foi ; la langue?) sombre demain dans l'insignifiance.

---

34. Chaire de recherche du Canada en ethnologie, *Patrimoine immatériel religieux du Québec*, 2021, [En ligne], [<http://www.ipir.ulaval.ca/>], (consulté le 14 janvier 2021).





## CHAPITRE 17

# De l'utilité des « maudits Français » Une histoire d'amour vache et de bouc émissaire

*Élisabeth Haghebaert*

Me tenant comme je suis, un pied dans un pays  
et l'autre en un autre,  
je trouve ma condition très heureuse en ce qu'elle est libre<sup>1</sup>

René Descartes

Imaginer que l'expression « maudits Français » pourrait être promue « emblème » au Québec, au même titre, par exemple, qu'en France le coq gaulois, Marianne ou la fête nationale, a de quoi surprendre. Il est vrai que la longévité et la fréquence de cette expression au Québec invitent à s'interroger sur elle comme éventuelle composante de la québécoité. Difficile en effet d'imaginer le Québec sans les « maudits Français » puisque, historiquement, ces derniers sont indéniablement partie intégrante de la dimension patrimoniale de l'imaginaire ethnosocioculturel de « la Belle Province », et, à ce titre, ils sont omniprésents dans le discours et le paysage québécois.

Depuis les années 1960 surtout, mais même bien avant, historiens, immigrants, journalistes, géographes, économistes, sociologues, écrivains, etc., empruntent cette appellation négative et la constituent en une sorte de *topos* ou de lieu emblématique. Par

---

1. René Descartes, lettre à Élisabeth de Bohême, Paris, 1648.

ailleurs, de nos jours, la populaire encyclopédie Wikipédia lui consacre un article, avec pour références, au même titre qu'une étude des HEC, les chansons de Linda Lemay, de Michel Sardou, etc. S'ajoute à cela le site [www.immigration.com](http://www.immigration.com), qui lui réserve un forum ; et puis, au quotidien, il y a le désarroi de certains nouveaux arrivants qui découvrent que « les Québécois n'aiment pas les Français ». Comme le soulignait Denise Bombardier à la veille du premier voyage en France de Pauline Marois en tant que chef d'État : « Si le capital d'affection demeure élevé à notre endroit dans le cœur des Français, l'inverse est moins vrai. Les Québécois ne se privent pas de qualifier de “maudits Français” nos cousins, avec lesquels ils ont distendu les liens de famille<sup>2</sup>. » On ne peut être plus clair sur l'état des relations franco-québécoises ou québéco-françaises : si, du côté des Français, le Québec et ses habitants bénéficient d'une aura positive que l'on tentera d'expliquer plus loin, à l'inverse, ce qui se fait en France ou porte le nom de « français » est souvent accueilli aujourd'hui au Québec avec indifférence ou dédain, voire moqué, jugé dépassé, guindé, pédant : « *out* » quoi. En juin 2012, dans la revue *Clin d'œil*, l'animateur de radio Joël Legendre répondant à la question « Quel est le plus gros défaut des Français ? » [!] affirmait : « Ils nous aiment probablement plus qu'on ne les aime<sup>3</sup>. » Faut-il voir dans cet amour inconditionnel des Français pour les Québécois les vestiges d'une reconnaissance sincère de quelques vétérans ou de leurs descendants pour les soldats canadiens-français morts à Verdun ou Vimy en 1914 et sur les plages armoricaines en 1944 ? L'effet des évocations historiques telles que le 250<sup>e</sup> anniversaire de la bataille des Plaines d'Abraham célébré en 2009, ou le 400<sup>e</sup> de la fondation de Québec en 2008 ? Quoi qu'il en soit, la réciproque n'est effectivement pas vraie : en mai 2001, un article de François Cardinal dans *Le Devoir* titrait déjà « La France ne dit plus rien aux jeunes Québécois<sup>4</sup> ». Cet accueil réservé n'est pas nouveau et le détour par l'Histoire et les multiples

---

2. Denise Bombardier, « Pèlerinage en France », *Le Devoir*, 13 octobre 2012, p. B5.

3. Entrevue de Joël Legendre, *Clin d'œil*, juin 2012, p. 214.

4. François Cardinal, « La France ne dit plus rien aux jeunes Québécois », *Le Devoir*, 2 mai 2001, p. A5.

bifurcations qui ont façonné le Québec et les Québécois s'impose si l'on veut en comprendre les fondements, comme le dit justement Raymond Bock : « Les lieux communs ne signifient plus rien, mais ils tirent tous leur origine d'une vérité éprouvée<sup>5</sup>. »

Laura de malédiction dont certains êtres sont entourés les rend plus intéressants, ce qui explique sans doute le fameux double sens qu'il faudrait attribuer, selon Wikipédia, au mot « maudit » en contexte québécois ; à plus forte raison dans la mesure où les Québécois entretiennent une relation ambiguë au sacré, utilisant les sacres comme injures... et où « maudit » peut justement équivaloir à « sacré ». Dans le meilleur des cas, cette acception atténuée la force de l'invective au profit d'une sorte de connivence amusée, « maudit » revêtant alors une nuance amicale ou affectueuse, comme dans « sacré farceur », ou « bougre de », « espèce de ». La personne à qui elle s'adresse est alors censée comprendre que son interlocuteur ne la voue pas nécessairement à la géhenne éternelle, mais qu'il éprouve des réserves à son égard parce qu'il a été échaudé par ses semblables. Il s'agit d'une réaction madrée, lourde de sous-entendus, c'est-à-dire empreinte d'un mélange de rejet et de bonhomie, qui ressemble à l'« amour vache » et que traduit bien le clin d'œil à Serge Gainsbourg en titre de l'éditorial de la revue *Urbania* consacré aux Parisiens : « On vous aime... nous non plus<sup>6</sup> ». Passée la surprise de se faire dire, à la blague ou pas, qu'« ici on préfère les touristes français de passage à ceux qui restent », le néo-« maudit Français » plein d'illusions déstabilisé par ce rejet ferait bien de se questionner sur les raisons de cette appellation pas toujours contrôlée. D'après le *Dictionnaire historique de la langue française*, en effet, « au Québec, le mot “maudit” connaît une grande vitalité [...], c'est à la fois une interjection et un interpellatif insultant qui signifie “mauvais”, “insupportable” ou bien “rusé”, “habile” ». Il est par ailleurs aussi présent dans l'expression « être en maudit », qui signifie « être en colère ». Du moins l'interpellé pourra-t-il se rassurer en constatant que les Français ne sont pas les seuls objets de damnation puisque l'expression peut s'appliquer aussi, selon le

5. Raymond Bock, *Atavismes*, Montréal, Boréal, 2013 [2011], p. 48.

6. *Urbania*, n° 34 : « Spécial Parisiens », juillet 2012.

cas, aux Anglais, aux Juifs, aux immigrants, etc., bref à tout élément jugé représenter une menace pour l'identité de la communauté.

Par ailleurs, sa pertinence pragmatique est confirmée par la pérennité de son emploi (depuis sans doute l'erreur de navigation du premier « maudit Français », Jacques Cartier), la simplicité rassurante de son contenu ainsi que sa stabilité, qui permet à ses usagers de tout interpréter en fonction de leur croyance. On peut présumer qu'elle contribue ainsi au confort identitaire des Québécois. Selon René Girard, en effet, vouer les uns et les autres à la damnation ou à la malédiction, « c'est d'abord reconnaître l'opération entre les hommes d'une certaine force de désir et de haine, d'envie et de jalousie<sup>7</sup> ». On pourrait en ce sens émettre l'hypothèse que les fameux « maudits Français » servent de boucs émissaires, à tout le moins d'exutoire à la suite d'une accumulation de frustrations de toutes sortes. Jean-Marc Piotte le notait déjà en 1963, voyant dans la notion de « maudit Français » le « résultat d'un enchaînement de situations historiques déterminées<sup>8</sup> ». Offrant aux Québécois la satisfaction de pouvoir identifier l'une des causes fondatrices de leur sentiment d'incomplétude nationale, ce rôle imparti aux « maudits Français », à la fois référents et repoussoirs, leur octroie une fonction expiatoire utilitaire puisque ceux qui les accusent ont ainsi la capacité d'assouvir illico une revanche en affirmant leur différence.

Que l'on considère par ailleurs cette expression comme stéréotype ou emblème n'y change pas grand-chose, les deux pouvant servir d'« indicateurs de l'imaginaire ». Ce qui compte, c'est qu'il s'agit d'une forme de représentation collective figée qui justifie les comportements d'une communauté par rapport à une autre ; par exemple, dans le cas présent, le Français de France qui immigré au Québec par rapport au Québécois, descendant de Canadiens français, immigrés eux aussi, mais très longtemps avant lui. En ce sens, l'« emblème » est un stéréotype qui a réussi à s'imposer dans la mesure où il illustre un singulier tellement représentatif qu'il parvient à le généraliser. La différence entre les deux – stéréotype et

7. René Girard, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982, p. 273.

8. Jean-Marc Piotte, « Du duplessisme au FLQ », *Parti pris*, vol. 1, n° 1, 1963, p. 21.

emblème – réside peut-être tout bonnement dans le fait que, tandis que le stéréotype a tendance à schématiser, à étiqueter et parfois à caricaturer, l'emblème distingue et valorise... même les maudits!

L'intérêt d'étudier le « maudit Français » comme emblème repose ici sur un objectif double : placer le phénomène en contexte, en interrogeant l'Histoire et en passant par la littérature, pour l'ancrer dans un réseau de significations propres à démythifier la représentation idéalisée que certains Français se font du Québec, pour ainsi prévenir et éviter les déceptions et malentendus inter-culturels qu'entretiennent la méconnaissance de l'Histoire et des codes des uns et des autres, chacun étant persuadé que son mode d'être au monde est universel, ou à tout le moins le meilleur.

La production du sens résultant généralement de la rencontre des représentations et de qui les interprète, qui de mieux et de pire à la fois qu'une « exote<sup>9</sup> » – c'est-à-dire une sorte d'être ambivalent flottant entre deux cultures : « jamais tout à fait » ou « ni - ni » – pour confronter et concilier la vision intérieure et la vision extérieure que nécessite une telle entreprise dans une communauté composite, elle-même en proie à des problèmes identitaires complexes? Car être Québécois signifie d'emblée n'être ni Français, ni Anglais, ni Américain, ni Autochtone, ni « Canayen », et malgré tout un mixte de tout cela en même temps sur le sol canadien. En dépit de trente ans d'immersion dans la région du Bas-Saint-Laurent, je porte et assume la trace indélébile de ma demi-« souche » d'origine française, c'est-à-dire un accent à porter baguette et béret garanti pure laine. C'est dans cette position ambiguë que je me situe, situation privilégiée parce que (avantage de l'exil) je connais du dehors et du dedans les deux cultures en cause, celle d'origine et celle d'accueil, la française et la québécoise; situation délicate car, à traiter de cette épineuse question, je cours le risque de rester une « maudite Française » de service, mais c'est le prix de la liberté: toujours « ailleurs » ou « d'ailleurs », il n'y a guère d'autre choix que d'être soi.

---

9. D'après le principe d'« exotopie » de Mikhaïl Bakhtine (qui signifie « le fait de se trouver au dehors », autrement dit quelque peu en marge).

Selon Albert Memmi, en effet, « comme tout étranger, l'immigré est perçu comme un traître potentiel. Au mieux, il vit une double fidélité, envers son pays d'origine et celui qui l'a accueilli. [...] Dans le doute, mieux vaut le garder à l'œil<sup>10</sup>. » Si les stéréotypes tenaces expriment et reflètent la culture de ceux qui les énoncent, quand des Québécois traitent des Français de « maudits Français », quels que soient le contexte, l'intensité et la coloration de la charge émotionnelle contenue dans cette expression, ce qu'ils expriment avant tout, c'est le reproche ou le constat de ne pas être (comme) eux: de *ne pas être* des Québécois, d'être trop différents, et surtout trop compliqués: « langue des bois » contre « langue de bois », la pratique même de la langue commune peut devenir sujet de discorde, on y reviendra! En ce sens, c'est un aveu d'une brûlante lucidité puisque cette « différence » est à l'origine de tous les malentendus qui font des relations franco-québécoises une longue histoire de « mésentente cordiale », comme disent les Anglais, de Robert Darnton à Stephen Clarke.

Évidemment, l'imagerie si populaire en France des « cousins », qui projette sur le Québec une extension de l'image surannée de la « mère patrie » – filons la métaphore familiale – en terre américaine, en prend pour son grade. L'avantage d'exhumer cette « histoire de famille » et d'amour vache, c'est que cela permet de prendre conscience de la perception qu'à chacun de « l'autre », si peu flatteuse soit-elle parfois. Essayons donc de voir ce qui explique tant de malentendus, de tensions et de désillusions. Commençons par la perception que les Québécois ont des « maudits » Français. D'où cette irritation à fleur de peau qui se manifeste à des degrés divers vis-à-vis des Français provient-elle? Est-ce la même qui anime le reste du Canada par rapport aux Québécois? La même animosité larvée existe-t-elle aussi entre les autres « vieux pays » de culture européenne – Angleterre, Espagne, Portugal – et les grands pays « neufs » que sont les États-Unis, l'Argentine et le Brésil?

La première erreur des Français de France aux yeux des Québécois, c'est de se sentir spontanément et naïvement les bien-

---

10. Albert Memmi, *Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres*, Paris, Gallimard, 2004, p. 189.

venus au Québec, une province dans laquelle ils ont peut-être encore trop tendance à voir inconsciemment « une petite France étrangère<sup>11</sup> », selon Virgile Rossel, mélange d'identique (croient-ils) et de différence. Or, déjà en 1891, Jules Huret, comprenant bien que le crédit dont pense bénéficier la France au Québec est surfait, écrivait :

Nous croyons volontiers en France à l'amour des autres peuples pour nous [...] et, dans notre naïve suffisance, nous nous ingénions à trouver dans les moindres manifestations accidentelles ou calculées, des preuves de la sympathie que nous inspirons à tous les habitants de l'univers. Plus raisonnablement, nous nous figurons que parce que quelques milliers de familles normandes et angevines sont allées au xvii<sup>e</sup> siècle coloniser le Canada, nous n'aurions qu'un signe à faire pour détacher des Canadiens de la Grande-Bretagne<sup>12</sup>.

Cette erreur de jugement qui consiste à confondre gentillesse naturelle et sympathie distinctive ou préférentielle est d'autant plus grave qu'il y a, en dépit des apparences, probablement moins de distance culturelle entre les anglophones d'origine britannique et les Québécois qu'entre les Français et les Québécois. L'enracinement sur le continent américain et plus de deux siècles de colonisation anglaise laissent forcément une empreinte. Hormis l'attachement irréprouvable et inconditionnel des Québécois pour leur « coin de pays », au moins aussi viscéral que celui des Français pour leur région – à croire que le chauvinisme est une maladie génétique –, il est indubitable que l'influence du mode de vie que certains qualifient encore parfois d'« anglo-saxon » est omniprésente dans la vie quotidienne. Qu'il s'agisse de l'horaire des repas, de l'art de « faire la file », des règles de la vie sociale, des relations entre les hommes et les femmes, de l'obsession de l'hygiène et de la sécurité, du légalisme, du besoin de consensus, etc., bien des choses semblent estomper l'héritage latin – à part le rapport au travail et

11. Virgile Rossel, *Histoire de la littérature française hors de France*, Paris, 1895, cité dans Sylvain Simard, *Mythe et reflet de la France. L'image du Canada en France, 1850-1914*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, coll. « Cahiers du CRCCF », n° 25, 1987, p. 245.

12. Cité dans Luc Bureau, *Pays et mensonges. Le Québec sous la plume d'écrivains et de penseurs étrangers. Anthologie géo-littéraire*, t. I, Montréal, Boréal, 1999, p. 242.

aux loisirs et le goût du vin et de la bonne chère, qui se décline en bonne « bouffe ».

Cette méprise n'est pas un phénomène nouveau, mais quelque chose qui se perpétue et se répète périodiquement, puisque Robert Charbonneau, en 1947, dans son très explicite ouvrage *La France et nous. Journal d'une querelle*, mentionne que semblable méconnaissance est source d'irritation :

Certains Français qui vivent à Montréal ou à Québec, nous entendant parler la même langue, admirer leurs écrivains, nous voyant lire leurs journaux et leurs revues, se croient dans une province française et sont surpris que nous ayons sur eux, sur leur politique, sur leur littérature, des jugements d'étrangers<sup>13</sup>.

La posture du narrateur de Réjean Ducharme dans *Le nez qui voque* (1967), vingt ans plus tard, est similaire et... sans équivoque; le portrait du Français montréalais y est sans concession : cet étranger sans gêne se comporte « comme chez lui » avec toute l'assurance et l'arrogance de se sentir naturellement supérieur à ceux qui l'entourent, ce qui fait de lui un hâbleur, un « Monsieur-je-sais-tout » ou un « Jos Connaisseur » haïssable :

Il y en a qui essaient très fort de devenir canadiens, des durs à américaniser; ils fument des Gitanes, lisent l'Express, pilotent des Citroën, vont applaudir Luis Mariano, boivent du Château-Thierry et emploient le mot con. Ceux-là je les hais. [...] [J]e ne veux pas être Français : c'est trop fatigant, il faut être trop intelligent, il faut être trop poli et trop connaisseur de dates de vins, il faut trop parler pour rien, il faut s'estimer trop meilleur que les autres<sup>14</sup>.

C'est la même attitude narquoise chez Michel Tremblay et Jacques Godbout. Le narrateur de Tremblay, Édouard, note l'invasion du Québec par les Français : « Si y fallait qu'on éclate de rire chaque fois qu'on entend un Français parler, chez nous, on passerait pour des hystériques<sup>15</sup>. » Il se demande du même coup si les Français finiraient par les appeler les « maudits Canadiens » si ceux-ci se

13. Robert Charbonneau, *La France et nous. Journal d'une querelle*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1993 [1947], p. 66.

14. Réjean Ducharme, *Le nez qui voque*, Paris, Gallimard, 1967, p. 123.

15. Michel Tremblay, *Des nouvelles d'Édouard*, Montréal, Leméac, 1984, p. 217.



décidaient à émigrer en masse chez eux. Ce qu'il leur reproche, c'est de prétendre faire toujours mieux que tout le monde. Aux yeux des frères Galarneau, personnages de Godbout, les Français sont « des drôles de gens, ils sont toujours pressés, faut que ça saute, ils sont faciles à insulter : il suffit de les regarder – du monde nerveux<sup>16</sup> ». Chez le même Godbout, on lit dans *L'isle au dragon* (1976) :

Nous étions de cette race [...] entêtés, résistants, ne laissant pas le prince conquérant nous avaler, et puis peu à peu nos pensées se sont ramollies, les petits Canadiens français nerveux sont devenus de gros Québécois endormis, bedaine lourde et cul rassis et ceux qui défendaient une vision douce du monde ne sont plus que les spectateurs manipulés des *shows* qu'organise pour eux William T. Shaheen J<sup>r</sup><sup>17</sup>.

William T. Shaheen J<sup>r</sup> personnifiant l'empire économique américain, il n'est pas difficile de comprendre que pour cet auteur québécois l'assimilation du mode de vie yankee est au Québec un fait accompli depuis plusieurs décennies et qu'il est vain et artificiel de perpétuer l'illusion d'une communauté culturelle attachée à l'Europe. Mieux vaudrait donc penser le Québec sous l'angle de l'américanité qui s'est définitivement imposée depuis la participation malgré eux des Québécois à la victoire des Alliés lors de la Deuxième Guerre mondiale : cela a dû contribuer à renforcer chez les survivants et leurs descendants leur sentiment d'appartenance à l'Amérique du Nord. Cette américanité qui transparait partout dans le mode de vie quotidien, on l'a vu, pourrait encore plus maintenant expliquer la tiédeur du Québec vis-à-vis de l'Europe en général, « trop vieille, trop satisfaite d'elle-même, trop habituée [...] qu'on s'agenouille devant ses ruines et monuments<sup>18</sup> », comme le dit Charbonneau, et qui plus est, dit-on, « en crise » à l'heure actuelle. L'histoire d'amour malheureuse et l'incompréhension mutuelle des Français et des Québécois seraient en outre en partie imputables à un décalage de perceptions entre, d'une part, l'image romantique, paternaliste et folklorisante que certains Français auraient encore parfois du Québec – ses « grands espaces » et ses « Indiens » à la

16. Jacques Godbout, *Salut Galarneau*, Paris, Seuil, 1967, p. 118.

17. Jacques Godbout, *L'isle au dragon*, Paris, Seuil, 1976, p. 119-120.

18. Robert Charbonneau, *La France et nous. Journal d'une querelle*, op. cit., p. 53.

James Fenimore Cooper, comme au XIX<sup>e</sup> siècle – et, d'autre part, la réalité québécoise du XXI<sup>e</sup> siècle.

Selon Benjamin Sulte, en 1873, le « Canada des Européens » était en effet « [u]n Canada imaginaire, fermé par les glaces, éclairé par les aurores boréales, peuplé d'ours blancs, d'Indiens et de renards bleus<sup>19</sup> », une sorte de variante à peine plus colorée de la vision voltairienne d'un « pays couvert de neiges et de glaces huit mois de l'année, habité par des barbares, des ours et des castors<sup>20</sup> ». Quelque peu rébarbatives et dissuasives à leur époque, ces images pittoresques ont un pouvoir de fascination probablement actualisé aujourd'hui par l'engouement des Français pour le tourisme d'aventure, l'éco- et l'ethnotourisme, visite des villages autochtones comprise. Cela envoie certes aux Québécois une image valorisante de leur territoire et de leurs forces vives, mais qui cadre mal avec la disparition ou plutôt l'assimilation des Autochtones en question. Les réserves où ces derniers vivent presque de la même façon que les Blancs sont pour les Européens des lieux de déception dans la mesure où l'archétype de l'« Indien » médiateur et proche de la nature a disparu, victime entre autres de la technologie, et le sujet reste toujours délicat à aborder, comme si les Québécois étaient jaloux de l'intérêt porté aux « Indiens » ou craignaient les jugements à leur propos.

De plus, la plupart des Québécois, aimant à se percevoir avant tout comme des Nord-Américains fiers du confortable mode de vie occidental moderne imité de l'*American way of life* déjà évoqué, ne tiennent pas à être considérés comme des « bons sauvages » ou des coureurs des bois en ceinture fléchée, de même que les Français n'aiment guère se voir en béret-baguette danser la java au son de l'accordéon. Même s'ils tirent aussi fierté de leur terroir

---

19. Benjamin Sulte, *Le Canada en Europe*, Québec, Sénécal, 1873, cité dans Armand Yon, *Le Canada français vu de la France, 1830-1914*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1975, p. 62.

20. Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, t. III, chap. 151, avec préface, avertissement, notes, etc., par M. Beuchot, Paris, Lefebvre, libraire, WerDet et Lequien fils, 1829 [1756], p. 118, [En ligne], [[http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t3/voltaire\\_essai\\_sur\\_les\\_moeurs\\_t3.pdf](http://classiques.uqac.ca/classiques/Voltaire/essai_sur_les_moeurs_t3/voltaire_essai_sur_les_moeurs_t3.pdf)], (consulté le 14 juin 2021).

et de ses produits, les Québécois ne veulent pas davantage jouer aux « cousins de la campagne ». Louis Hémon, qui a encensé l'univers de la survivance, l'économie de subsistance, l'aspect provincial régionaliste du Québec fait en ce sens figure de « maudit Français » par excellence pour avoir d'une part, de l'avis de certains, « volé un chef d'œuvre à travers nos souches<sup>21</sup> » en écrivant *Maria Chapdelaine*<sup>22</sup> (1914) tout en traçant, d'autre part, un portrait peu flatteur des Québécois, braves gens illettrés et soumis à l'Église. Tout ce que la Révolution tranquille des années 1960 a rejeté en bloc renvoie aujourd'hui, pour les Québécois urbanisés, à un passé révolu. Quelques artistes comme Fred Pellerin, certaines séries télévisuelles de Victor-Lévy Beaulieu, des chansons du groupe Mes Aïeux tentent d'en entretenir le souvenir et trouvent écho auprès de groupes écologistes soucieux d'autarcie. Cette valorisation nostalgique, parfois ironique, d'un improbable « âge d'or » reposant sur des valeurs traditionnelles comparables à celles de la « vieille France » rurale d'avant 1960 ne ravit plus que quelques vieux « boys scouts » et quelques idéalistes européens à tendance « revival ».

Il importe cependant de distinguer l'imaginaire des Français de passage de ceux qui ont l'intention de rester. Les jeunes Français, étudiants ou candidats à l'immigration, viennent souvent attirés par la formation nord-américaine; ils pensent qu'ils vont se perfectionner en anglais en vivant dans un pays francophone encore à faire où, croient-ils, ils pourront librement exercer leurs talents à l'abri de la bureaucratie. Souvent ils « tombent en amour » et galèrent pour rester. Le mythe du *self-made man* américain n'est pas loin dans les esprits, mais il doit tout de même coexister avec les lois du travail. Montréal, la grande ville cosmopolite décontractée et « cool », semble un eldorado de liberté loin des névroses familiales françaises, de la routine et des horizons bouchés des « vieux pays » irrémédiablement considérés comme des ennemis de l'innovation. S'ils ne sont pas trop exigeants, certains finissent

---

21. Vraisemblablement une boutade de Félix-Antoine Savard, dont *Menaud, maître-draveur* (1937) est un hymne à *Maria Chapdelaine*.

22. Louis Hémon, *Maria Chapdelaine. Récit du Canada français*, Montréal, Fides, 1980 [1914].

par trouver ce qu'ils cherchent, mais, comme le rapporte Victor Armony, « après huit ans, 50 % ne sont plus là<sup>23</sup> ». Bref, la greffe ne prend pas systématiquement, comme l'attestent par ailleurs la thèse de Jean-Louis Grosmaire en 1981<sup>24</sup> et l'étude de Jean-Pierre Dupuis en 2005<sup>25</sup>. Cette dernière dresse un portrait sans concession du désenchantement des immigrants : ceux qui repartent trouvent que, dans les faits, la société québécoise est beaucoup moins avancée et moins transparente qu'elle n'en a l'air ; dans le monde du travail, « on te sourit par en avant et on te "bitche" par en arrière » : tourisme et immigration devraient être symbolisés par Janus, le dieu du passage.

C'est que ce Québec inventé, fantasmé par les Français de France qui rêvent encore d'une terre promise à la taille de leurs ambitions ne correspond pas vraiment à la réalité. L'émerveillement naïf et béat des Européens à tout propos peut être agaçant ; leur culte de l'authenticité, de la vie-saine-au-contact-de-la-nature (dans le miroir aux alouettes, les moustiques sont invisibles), de l'(apparente) absence de hiérarchie n'a en effet d'égal que leur étonnement flatteur devant l'abondance de la faune, de la végétation, des rivières et des lacs, l'immensité des paysages, le gigantisme des camions et des appareils électroménagers, et leur fascination pour les symboles de l'américanité en général. Tout cela cependant ne parvient pas toujours à compenser chez leurs hôtes d'accueil les rancunes et les rancœurs sur lesquelles s'est forgée l'identité québécoise. De fait, outre les rivalités qui se jouent au quotidien dans un contexte de compétitivité économique, il y a un passif lourd et vivace, dont il faut « se souvenir » si l'on veut comprendre le fonctionnement de la société. « Nous sommes un peuple rancunier<sup>26</sup> », a déclaré Michèle

---

23. Victor Armony, *Le Québec expliqué aux immigrants*, Montréal, VLB éditeur, 2012 [2007], p. 42, d'après un reportage de l'émission *Enjeux* effectué en 2004 par Radio-Canada, où le démographe de l'INRS Marc Termote faisait état, chiffres à l'appui, du « désenchantement des immigrants français ».

24. Jean-Louis Grosmaire, « L'immigration française au Québec : essai de géographie sociale », thèse de doctorat (géographie), Montréal, Université de Montréal, 1981.

25. Jean-Pierre Dupuis, « Être un "maudit Français" en gestion au Québec », *Gérer et comprendre*, n° 81, 2005, p. 51-61.

26. Michèle Lalonde, *Speak white!, poème-affiche*, Montréal, l'Hexagone, 1974. Également accessible en ligne : <http://francite.net/education/page142.html>.

Lalonde dans un texte bref, mais efficace : il faut en tenir compte. Chaque instant, « Je me souviens », la devise du Québec présente sur les plaques d'immatriculation automobile rappelle l'attachement viscéral de bon nombre de Québécois au souvenir de leurs origines. Avec un peu d'attention aux détails, tout finit par prendre un sens. *Nolens volens*, comme la plupart des immigrés, les Québécois sont liés au passé : c'est ce qui leur confère leur assise ; c'est peut-être le poids écrasant de ce passé qui, outre l'intérêt économique, explique l'attrait de certains pour les États-Unis, lieu mythique des nouveaux recommencements « sans histoire ».

Même si pour le petit peuple un souverain en vaut un autre, le ressentiment éprouvé après coup par les habitants fut sans doute proportionnel à cet abandon initial, et il a pu se perpétuer comme l'insinue Ducharme, celui-ci faisant allusion au départ des Français nantis d'alors qui regagnèrent la France et dont les descendants ont l'audace et l'outrecuidance de revenir en conquérants :

Au début de la colonisation française, il a été question en France que le Canada soit échangé, donnant-donnant, contre l'une des îles Vierges, une des îles de la mer des Antilles en tout cas... Il faisait beaucoup trop froid l'hiver. Ils se gelaient la soie du pourpoint. Maintenant que le chauffage central est installé, ils sont moins gênés : ils y viennent nous coloniser, nous déniaiser. On les voit venir de loin avec leurs petits souliers en velours<sup>27</sup>.

Cette rancune, Jean Bâcle, auteur d'un récit autobiographique, en a fait l'expérience dans les années 1950 : son histoire est celle d'un immigrant qui s'est installé dans l'Ouest après avoir « compris alors qu'en qualité de “Français de France” nous ne serions pas forcément accueillis à bras ouverts dans le Québec de 1952 » : « [n]ous arrivions avec nos petits souliers, nos bonnes manières et notre accent pointu<sup>28</sup> », semblable à un personnage de Ducharme justement : « [c]omme tous les gens du Vieux Continent, il excellait dans l'entregent, il savait se servir des bonnes manières et de la

27. Réjean Ducharme, *Le nez qui voque*, op. cit., p. 123.

28. Jean Bâcle, *Les détours du destin*, Saint-Boniface, Édition des Plaines, 2001, p. 53.

bienséance pour mettre son monde à l'aise<sup>29</sup>», mais cela ne suffit pas, au contraire, cette aisance dérange et fait peur, au même titre que les compétences professionnelles, qui sont appréciées, mais qui dans certains milieux attisent les complexes et la jalousie.

De fait, d'après Marcel Rioux, dès le XVII<sup>e</sup> siècle, des rivalités d'ordre socioéconomique opposaient déjà entre eux les membres de la colonie<sup>30</sup>. Entre les habitants – les premiers arrivants, quelques milliers à peine, venus s'établir comme « colons » parce qu'ils n'avaient rien à perdre et qu'en leur province d'origine, on risquait parfois le gibet pour avoir tué un lièvre<sup>31</sup> – et les autres Français, privilégiés de passage, hobereaux sans le sou ou aventuriers et commerçants avides, l'écart s'est creusé très vite. Selon Pierre Vallières, parce qu'ils s'étaient arrogé le monopole des fourrures, la ressource la plus abondante et la plus lucrative alors, « les “Français de France”, comme commençaient déjà à les appeler les habitants qui les haïssaient », se faisaient reprocher de « mieux savoir se débrouiller que leurs “cousins” établis ici »<sup>32</sup>, ruraux, sédentaires et analphabètes. Voilà pourquoi, si l'on poursuit l'hypothèse, un clivage social net s'est établi entre ceux qui alors se sont trouvés obligés de rester et les « maudits Français » qui sont repartis après la défaite, laissant les plus pauvres aux mains du Régime anglais, sous la protection du clergé, dans un immobilisme hérité de l'ancien régime monarchique français où rien n'était censé changer parce que, comme l'écrira Ringuet, qui a lu *Maria Chapdelaine* de Louis Hémon : « Dans nos campagnes, les opinions comme la terre se transmettent de génération en génération. Cela fait partie de l'Héritage presque au même titre que le bien et que la religion<sup>33</sup>. »

Pour se faire une idée de la perception de ces temps lointains et difficiles dans l'inconscient québécois, voici comment Ducharme décrit avec sa verve légendaire la situation des premiers arrivants, avant même la création de la Nouvelle-France :

29. Réjean Ducharme, *Les enfantômes*, Paris, Gallimard, 1976, p. 158.

30. Marcel Rioux, *La question du Québec*, Paris, Seghers, 1971 [1969], p. 34-39.

31. Voir Jacques Folch-Ribas, *La chair de pierre*, Paris, Robert Laffont, 1989.

32. Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique. Autobiographie précoce d'un « terroriste » québécois*, Montréal, Typo, 1994 [1968], p. 66.

33. Ringuet, *Trente arpents*, Paris, Flammarion, 1991 [1938], p. 62.

On ne peut pas se faire une idée le moins viscérale de l'angoisse des premiers colons, traqués, dans un étau entre le fleuve paralysé, pétrifié et les forêts continues d'où les Iroquois, Hurons, Têtes-de-Boule surgissaient à l'improviste [...]. On ne peut pas *ressentir* leur stress, *ressentir* dans le sens de sentir de nouveau, se souvenir avec le sang<sup>34</sup>.

Voilà qui donne en effet une idée de leur vie, menacée de toutes parts, exposée aux vicissitudes naturelles liées au climat et à la méfiance ou au rejet des populations autochtones, sans compter les exactions auxquelles se livraient leurs compatriotes, bref, de quoi marquer la mémoire collective. Selon Olive Patricia Dickason, il se pourrait que l'enlèvement en 1536 du chef iroquois Donnacona, qui mourut en France, et les querelles survenues ensuite pendant le séjour de Roberval aient suscité la première vague d'aversion des habitants envers les Français<sup>35</sup>. Elle provient vraisemblablement du manque de connaissance des codes et des usages des uns et des autres. « Vérité en deçà des Pyrénées, mensonge au-delà », disait Michel de Montaigne à la même époque. Quoi qu'il en soit, très tôt abandonnés, les ancêtres des Québécois actuels ont pratiqué la détestation des Français. En 1839, soit quelque quatre-vingts ans après le traité de Paris, l'écrivain français Alfred de Vigny analyse ainsi la situation :

Dès l'époque de la cession, des seigneurs français, [...] découragés, ne voulant pas vivre sous le joug de l'Angleterre, cédèrent à vil prix leurs terres et leurs droits à des Anglais nouvellement débarqués à la suite de l'armée britannique. [...] [L]a domination de la race anglaise n'était pas le fruit de sa supériorité de lumières et d'activité, mais le résultat de ses transactions avec une partie de la haute classe française du Canada qui lui avait vendu ses droits héréditaires<sup>36</sup>.

Ainsi s'expliquerait le fait que, « vendue » au peuple vainqueur, coupée de la métropole, la population trahie se soit refermée sur elle-même, à plus forte raison quand elle a vu, comble de l'injustice, la France prêter main-forte aux Américains pour se libérer de

34. Réjean Ducharme, *Les enfantômes*, *op. cit.*, p. 21.

35. Olive Patricia Dickason, *Le mythe du sauvage*, traduit de l'anglais par Jude Des Chênes, Sillery, Septentrion, 1993, p. 189.

36. Alfred de Vigny, « Les Français au Canada » [1851], dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1948, p. 864-865.

l'Angleterre en 1783! *De facto* à l'écart du mouvement révolutionnaire qui secoua la France en 1789, elle reste attachée malgré elle aux valeurs du xvii<sup>e</sup> siècle, confortée en cela par le clergé, pour qui la France républicaine anticléricale et progressiste faisait figure d'exemple dangereux. Comme le note Clément Jobin, personnage de Claude Jasmin :

Jadis nos mentors, francophobes intéressés, tentèrent de nous instituer en bâtards égarés dans les bois sauvages d'une Amérique sans mémoire, sans culture et sans histoire. [...] Ce prêche anti-France souvent nous était asséné par les fuyards des révoltes anticléricales, antimonarchistes, laïcistes et républicaines [...] venus en Nouvelle-France collaborer à l'ouvrage sordide de tenir les masses québécoises dans la soumission et le silence<sup>37</sup>.

On comprend dès lors comment s'effectua la totale rupture idéologique qui sépara radicalement la « vieille » France de la Nouvelle, la Nouvelle prenant le relais dans la conservation de ses valeurs traditionnelles, probablement moins par fidélité à la marâtre-patrie que pour résister aux Anglais, contre lesquels se tournait sa vindicte : « Les maudits Anglais nous ont tout pris ! [...] Retournez dans votre Angleterre, maudits Anglais de calice<sup>38</sup> ! » À cet égard, le texte de Roch Carrier, *La guerre, yes Sir!*, parodiant les propos de lord Durham<sup>39</sup>, est significatif :

[T]ous les ans, les bateaux anglais montaient dans le fleuve Saint-Laurent parce que l'Angleterre avait décidé de s'occuper de la Nouvelle-France, négligée, abandonnée par les *Frenchmen*. [...] Puisque la France les avait abandonnés, pourquoi ne voulaient-ils pas accepter le privilège de devenir Anglais ? L'Angleterre les aurait civilisés<sup>40</sup>.

37. Claude Jasmin, *Maman-Paris, Maman-la-France*, Montréal, Leméac, 1982, p. 333.

38. Roch Carrier, *La guerre, yes Sir!*, Montréal, Éditions du Jour, 1968, p. 101.

39. « La langue, les lois et le caractère du continent nord-américain sont anglais ; et toute autre race que la race britannique [...] y apparaît dans un état d'infériorité. C'est pour les tirer de cette infériorité que je désire donner aux Canadiens notre caractère britannique. » Lord Durham, *Report on the Affairs of British North America*, 1839, traduction de Denis Bertrand et Albert Desbiens (Montréal, Éditions Sainte-Marie, 1969), cité dans anonyme, « John George Lambton », Wikipédia, 15 décembre 2020, [En ligne], [[http://fr.wikipedia.org/wiki/john\\_george\\_lambton](http://fr.wikipedia.org/wiki/john_george_lambton)], (consulté le 15 janvier 2021).

40. Roch Carrier, *La guerre, yes Sir!*, *op. cit.*, p. 106.



En dépit de leur légendaire placidité, les ancêtres des Québécois actuels se sont pourtant insurgés à plusieurs reprises contre la colonisation anglaise. La Rébellion des patriotes en 1837, menée contre les abus de pouvoir de l'occupant, donna lieu à de mémorables batailles qui se soldèrent malgré tout par un échec cuisant pour les « Canayens », comme le rapporte un personnage de *Trente arpents* (1938), le « roman de la défaite » selon le préfacier Jacques Cotnam :

Oui mes enfants, j'vous en passe un papier que ça serait pu pareil si les patriotes avaient gagné en 1837. On serait les maîtres chez nous, les Canayens; pi les garçons d'habitants seraient pas obligés de s'en aller aux États pour gagner leur vie. [...] On serait pas tout le temps écrasés par les Anglais<sup>41</sup>.

L'échec de la Rébellion des patriotes a pour conséquence l'Acte d'Union qui en 1840 fusionne en une seule « province du Canada » le Haut et le Bas-Canada, et lord Durham préconise l'assimilation politique des Canadiens français sous prétexte de civiliser « ce peuple sans histoire et sans littérature » en l'immergeant littéralement dans une population majoritairement d'origine britannique, supérieure par essence, selon lui. Rien de tel toutefois que le mépris et la suffisance pour susciter la résistance. Louis-Hippolyte LaFontaine en fut le meneur qui, lors de son investiture en tant que chef du premier gouvernement responsable, refusa, en signe de protestation, de prendre la parole en anglais comme il était pourtant tenu de le faire. On comprend que dans un tel contexte, la sauvegarde de la langue et de la religion des origines constitue un acte de bravoure politique et que, collectivement, la méthode pour y parvenir est la « revanche des berceaux »<sup>42</sup>, méthode propre à bien des peuples en situation d'infériorité (Acadiens dans les Provinces maritimes, Flamands en Belgique, etc.).

---

41. Ringuet, *Trente arpents*, *op. cit.*, p. 209.

42. Au moins du point de vue symbolique. Voir l'article de Denyse Baillargeon dans le présent ouvrage.

André d'Allemagne aura beau dire un siècle plus tard que « colonisateur et colonisé [étant] de race blanche », il s'agit au Québec d'un « colonialisme de *gentlemen*<sup>43</sup> », il reste que,

[h]umilié par la suprématie anglo-saxonne, susceptible comme tous les minoritaires, conscient de ses lacunes et de ses faiblesses devant lesquelles il est impuissant, le Québécois se replie sur lui-même et considère tout étranger, tout nouveau venu comme un perturbateur, voire un usurpateur<sup>44</sup>.

Cela expliquerait, selon lui, ses « relations troubles et contradictoires à l'égard du Français » :

Par ses qualités et ses défauts, le Français représente tout le contraire d'un colonisé. Il incarne ce que le Québécois sent qu'il pourrait être dans un contexte différent. C'est pourquoi le Québécois s'efforce souvent de se dissocier du Français pour détruire une image en laquelle il aspire foncièrement à se retrouver<sup>45</sup>.

Comme l'admet Édouard, le personnage de Tremblay, à propos des Français au cinéma : « Ce que j'aimais, c'était de me retrouver moi-même en eux alors que nous sommes si différents<sup>46</sup>. » L'explication psychologisante de d'Allemagne vaut ce que valent les généralisations, mais elle permet par exemple de mieux comprendre le besoin de dénigrer tout ce qui, venant de la France, risque de damer le pion ou de faire ombre aux initiatives québécoises. C'est ce rejet du modèle hégémonique qui s'exprime par exemple chez Ducharme dans *L'hiver de force* :

On va leur montrer, aux Français, où qu'on se la met, leur petite culture bourgeoise florissante au Père-Lachaise ! On va leur en faire des *colons*, de la *neige*, des *Maria Chapdelaine* ! Dans dix ans, c'est eux qui vont se mettre à genoux pour qu'on les civilise ! Leurs enfants

43. André d'Allemagne, *Le colonialisme au Québec*, Montréal, Éditions R-B, 1966, p. 27.

44. *Ibid.*, p. 104.

45. *Ibid.* Cela expliquerait, selon d'Allemagne les sympathies québécoises pour la République de Vichy en 1940 ; « abattue et humiliée [...], la France devenait plus attachante, plus semblable au Québec ».

46. Michel Tremblay, *Des nouvelles d'Édouard*, *op. cit.*, p. 236.

vont apprendre la grammaire joul puis c'est les pièces de Michel Tremblay qui vont les faire flipper à la Comédie française<sup>47</sup>!

De façon ironique, le ton évoque l'esprit « revanchard » qui stigmatise généralement les Français: les Québécois seraient-ils rancuniers par atavisme, comme le laisse entendre Ducharme?

Le « cas Ducharme » mérite que l'on s'y arrête, parce que la publication des œuvres de ce jeune écrivain québécois par les éditions Gallimard dans le climat d'effervescence et d'affirmation identitaire de la Révolution tranquille a causé tout un émoi au Québec, où ses manuscrits avaient été refusés par les éditions Pierre Tisseyre. Comme l'a montré Martine-Emmanuelle Lapointe<sup>48</sup>, les critiques français, qui saluent en lui sa fraîcheur et sa spontanéité, sont rapidement accusés de « folkloriser » la littérature québécoise, tout comme *Maria Chapdelaine*. Cette reconnaissance inattendue de l'éditeur parisien pour un inconnu qui se déclare lui-même inculte n'est-elle pas en effet une forme de protectionnisme aux relents colonialistes, un mauvais coup joué aux auteurs modernes d'ici dignes d'être publiés? Comme Maurice Genevoix le soulignait déjà en 1939, on a parfois l'impression que « [les Québécois] croient, au fond des compliments, découvrir une ironie secrète, un blessant parti pris d'indulgence<sup>49</sup> ». Dans son deuxième roman, Ducharme se moque de l'engouement créé autour de lui aux dépens de ses contemporains engagés, principalement, peut-on supposer, Hubert Aquin :

Je suis en train d'écrire un chef-d'œuvre de littérature française. Dans cent ans, les enfants d'école en apprendront des pages par cœur. [...] Il y en a qui veulent de la gloire et qui, hélas!, n'écriront jamais de chef-d'œuvre de littérature française<sup>50</sup>.

Encensé par les uns, vilipendé par les autres, Ducharme choisira de ne pas jouer le jeu médiatique en refusant toute apparition

47. Réjean Ducharme, *L'hiver de force*, Paris, Gallimard, 1973, p. 185-186.

48. Martine-Emmanuelle Lapointe, *Emblèmes d'une littérature*. Le libraire, Prochain épisode et Lavalée des avalés, Montréal, Fides, 2008.

49. Maurice Genevoix, cité dans Luc Bureau, *Pays et mensonges. Le Québec sous la plume d'écrivains et de penseurs étrangers. Anthologie géo-littéraire, op. cit.*, p. 211.

50. Réjean Ducharme, *Le nez qui voque, op. cit.*, p. 44.

publique; de plus, bien qu'il se soit toujours présenté comme un autodidacte, son refus, associé à celui de l'engagement politique, l'exposera à une certaine forme d'ostracisme intérieur généralement réservé aux « maudits intellectuels » dont il se moque tout autant, assimilés aux « maudits Français » parce qu'ils « parlent pointu ». Comme le dit le Galarneau de Godbout : « Ils parlent bien. Ils ont un accent qui *shine* comme des salières de nickel. Ça se mettrait sur la table à Noël un accent comme ça, entre deux chandeliers<sup>51</sup> », et Clément Jobin, chez Claude Jasmin : « C'est aussi à cause de cette capacité de s'exprimer si facilement qu'on a vu naître chez nous l'expression mi-curieuse mi-blessante de “maudits [F]rançais”<sup>52</sup> ».

De fait, comme l'a noté Jacques Allard, « [b]eaucoup d'écrivains craignent encore souvent d'être pris pour des intellectuels et, par là, pour des Français<sup>53</sup> », ce dont Ducharme se défend avec véhémence. En ce sens, le cas Ducharme illustre la relation étrange et contradictoire que le Québec et ses artistes entretiennent avec l'« aïeule malcommode » que représente la France : une forme d'obédience rebelle, à la fois sensible à la caution de Paris et incapable de l'assumer sans réticence, une situation que la psychanalyse qualifierait sans doute de « *double bind* ».

Cette attitude ambiguë se manifeste tout autant dans la relation des Québécois à la langue française, autre sujet de surprise et de méprise pour les Français de France. L'attachement des Québécois à leur langue d'origine est d'ordre passionnel et idéologique, par conséquent irrationnel. Comme la survie du français est un combat qu'ils mènent envers et contre tous depuis quatre siècles, il est compréhensible qu'ils accusent les Français de trahison lorsque ceux-ci truffent leur discours de mots et d'expressions anglaises, alors qu'eux-mêmes parlent français avec des intonations et des structures à l'anglaise. Ils mettent en effet un point d'honneur,

51. Jacques Godbout, *Salut Galarneau*, *op. cit.*, p. 118.

52. Claude Jasmin, *Maman-Paris, Maman-la-France*, *op. cit.*, p. 47.

53. Jacques Allard, « Problématique d'une nouvelle littérature », *Surfaces*, vol. 1, 1991, [En ligne], [<https://www.erudit.org/fr/revues/surfaces/1991-v1-surfaces04926/1065249ar/>], (consulté le 15 janvier 2021). Le poète et anthropologue Yves Préfontaine s'est également plaint de cette situation, dans « Parti pris », *Liberté*, vol. 4, n° 23, 1962, p. 291-298.

surtout aux yeux de leurs « cousins » si peu doués pour l'anglais, à se sentir à l'aise dans la langue du pouvoir ; cela explique probablement la haute fréquence des anglicismes syntaxiques en « français québécois ». Comme le notait déjà en 1880 Jules-Paul Tardivel, originaire du Kentucky, par ailleurs connu au Québec pour ses positions ultramontaines, c'est-à-dire intégristes et conservatrices :

Cette habitude, que nous avons graduellement contractée, de parler anglais avec des mots français, est d'autant plus dangereuse qu'elle est généralement ignorée. C'est un mal caché qui nous ronge sans même que nous nous en doutions. Du moment que tous les mots qu'on emploie sont français, on s'imagine parler français. Erreur profonde<sup>54</sup>.

Disons que c'est une autre façon de s'affirmer, surtout chez les intellectuels, que de prendre ses distances avec l'Académie, symbole de l'hégémonie culturelle française. Il ne faut pas perdre de vue qu'après l'abandon initial, la Conquête, l'échec des patriotes, puis l'Acte d'Union, le dénigrement systématique dont le français canadien est l'objet de la part des colonisateurs anglais tels que lord Durham, qui font de la mauvaise qualité de la langue un argument d'assimilation, suscite des campagnes puristes, comme celle de Tardivel. Celles-ci cependant produisent auprès du peuple l'effet inverse, les modèles promus par l'élite passant en 1894, selon Claude Poirier<sup>55</sup>, pour... des « maudits Français ».

La même chose se produira lors de l'avènement du « joual » – le « parler cheval » censé représenter la parlure populaire – pendant la Révolution tranquille (1960-1970). Le plaisir de parler mal pour s'affirmer et se distinguer par rapport « au maudit français qu'ils voudraient nous faire parler », comme dit le populaire Michel Tremblay, devient un acte politique libérateur qui semble l'emporter en intensité sur la révolte contre le régime économique et politique imposé par le Canada anglais. Selon une logique observée par

---

54. Jules-Paul Tardivel, *L'anglicisme, voilà l'ennemi*, Québec, Imprimerie du Canadien, 1880, également accessible en version numérique, publiée en 2008 par Project Gutenberg Canada : <http://www.gutenberg.ca/ebooks/tardivel-anglicisme/tardivel-anglicisme-oo-h-dir/tardivel-anglicisme-oo-h.html>.

55. Claude Poirier, « Les origines du complexe linguistique des Québécois », *Cap-aux-Diamants*, n° 96, 2009, p. 14-17.

la sociologie noire américaine<sup>56</sup>, cette revendication de médiocrité fièrement assumée constituerait une forme de rébellion contre la stigmatisation infligée aussi bien par les propos de lord Durham que par la présence tutélaire imaginaire d'une instance académique aussi contrôlante qu'un Surmoi ; bref, c'est en tant qu'idiome, cette fois, que « le maudit français » devient emblématique. On aura compris pourquoi la question de la langue est à considérer comme un sujet explosif. Comme l'écrit Luc Bureau :

le plaisir presque masochiste que nous procurent les humiliations, les remarques outrageantes, les pointes d'ironie, les railleries, ces mille petites injures [...] nous autorisent par la suite à pester contre ceux qui les ont proférées<sup>57</sup>.

Il en serait sans doute autrement si, ainsi que l'a préconisé entre autres le psychiatre et homme politique Camille Laurin, et comme le laisse entendre Victor Armony, le Québec était parvenu à prendre officiellement ses distances par rapport à sa langue maternelle en s'affirmant comme nation à part entière, comme les États-Unis, l'Argentine ou le Brésil.

Pour reprendre le fil de l'histoire de notre locution emblématique, même si la visite de la corvette *La Capricieuse* en 1855 – immortalisée par le célèbre *Chant du vieux soldat canadien* d'Octave Crémazie – semble avoir suscité un accueil chaleureux et enthousiaste sur les rives du Saint-Laurent et marque un moment fort dans les relations cordiales franco-canadiennes, la vague d'immigrants français arrivés entre 1871 et 1875 ne servira pas la réputation des Français. Selon Armand Yon, « la majorité se composa[n]t de "l'écume" résultant de la Commune<sup>58</sup> », il n'est pas surprenant que ces « insurgés », fauteurs de trouble aigris par l'échec de la guerre franco-allemande de 1870, fussent perçus dans le milieu traditionnel et conservateur d'alors comme des indésirables. Il semble par

56. Abdelmalek Sayad, « Le mode de génération des générations immigrées », *Immigrants Formation*, n° 98, 1994, p. 23.

57. Luc Bureau, *Pays et mensonges. Le Québec sous la plume d'écrivains et de penseurs étrangers. Anthologie géo-littéraire*, op. cit., p. 13.

58. Propos de Frédéric Gerbié, auteur de *Le Canada et l'émigration française*, Paris, Challamel, 1885, cité dans Armand Yon, *Le Canada français vu de France, 1830-1914*, op. cit., p. 90.

ailleurs que leur conduite fut si peu exemplaire, surtout dans les villes, où ils préféreraient se cantonner plutôt que d'aller cultiver les terres offertes à la colonisation par le gouvernement, que l'on s'organisa pour les expédier ailleurs, par exemple dans l'Ouest. Il est probable que l'origine « moderne » de l'expression « maudit Français » a pris toute son ampleur à cette époque. Tandis qu'en France, on parle alors de « traite des Blancs<sup>59</sup> », le gouvernement anglais n'hésite pas à recourir aux « *damned Frenchies*<sup>60</sup> » pour endiguer la multiplication des Métis, qui l'inquiète. C'est l'aventure que narre Georges Forestier dans *La pointe-aux-rats* (1907)<sup>61</sup>, où l'auteur s'en prend aussi bien à ses compatriotes français, qui pensent réussir sans aucune expérience de la terre, qu'aux Canadiens « plus loups que les loups », qui détestent franchement les « maudits Français », autant que ceux que le père Zacharie Lacasse avait appelés les « Francissons » dans son brûlot de 1893 contre les anticléricaux<sup>62</sup>.

De fait, il semble que depuis la Révolution française, le Québec représente en France un refuge privilégié pour tous ceux qui ont connu un quelconque échec ou pensé « échapper aux contraintes de l'Histoire<sup>63</sup> » en entretenant l'illusion ou le fantasme d'un rayonnement culturel de la France hors de France, à commencer par les congrégations religieuses. Dans ces conditions, l'intégration peut ainsi avoir été difficile pour certains puisque, pour les Canadiens français, la rupture avec la France était accomplie depuis la Révolution française, en particulier sur le plan des idées et des mentalités. Refuge, on peut dire que le Québec le restera après l'isolement forcé des deux guerres mondiales : ex-pétainistes de la Deuxième Guerre, retours d'Indochine, rapatriés d'Afrique du

59. *Revue Fénelon*, 16 mai 1890, cité dans *ibid.*, p. 91.

60. *Ibid.*, p. 92.

61. Cité dans Sylvain Simard, *Mythe et reflet de la France. L'image du Canada en France, 1850-1914*, op. cit., p. 245.

62. Zacharie Lacasse, *Une quatrième mine dans le camp ennemi*, Montréal, Librairie St-Joseph, 1893, chap. 2 : « Nos ennemis les Francissons », [En ligne], [https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2022660?docref=4w7x]X1j18-DHGDQzI2kwQ&docsearchtext=Zacharie%20Lacasse], (consulté le 15 janvier 2021).

63. Sylvain Simard, *Mythe et reflet de la France. L'image du Canada en France, 1850-1914*, op. cit., p. 315.

Nord et partisans de l'Algérie française après la guerre d'indépendance ainsi que soixante-huitards frustrés y trouveront successivement abri. La création d'un consulat de France en 1859 a facilité les relations officielles et permis de multiplier les missions d'amitié et autres inaugurations commémoratives après la Première Guerre mondiale. Il reste que l'engagement militaire du Canada dans les deux guerres mondiales a contribué à diviser l'opinion et à faire resurgir les vieux démons : il suffit de lire *Les Plouffe* (1948) de Roger Lemelin (ou de regarder le film) pour comprendre, à travers les dissensions créées dans la population par la conscription au moment de la Deuxième Guerre, la complexité et l'ambiguïté des sentiments des Québécois à l'égard de la France et de l'Angleterre.

De même, la vague hippie de retour à la terre dans les années 1970, juste après le succès de l'« Expo 67 » de Montréal et les événements de Mai 1968, qui drainent une vague de coopérants français déçus de la France et imbus de la supériorité intrinsèque dont ils se croient investis – le prototype même du « maudit Français » – justifiera à nouveau l'emploi de l'apostrophe caractéristique. Certains voient dans les Québécois tout juste sortis de la « Grande Noirceur » un peuple à émanciper et à éduquer. Sans doute s'y sentent-ils encouragés par le fameux discours « libérateur » du général de Gaulle en 1967 qui, outrepassant son devoir de réserve, flatte bon nombre d'indépendantistes dont la cause se trouve ainsi reconnue et internationalisée. Cependant, parce qu'il constitue une marque d'ingérence, ce « Vive le Québec libre ! » prononcé par de Gaulle irrite non seulement le gouvernement canadien, mais René Lévesque lui-même, accusé pour cette raison par Pierre Bourgault d'être un « maudit épais » dépourvu de sens historique<sup>64</sup>. En effet, soupçonnant de Gaulle de colonialisme, ou à tout le moins de paternalisme, René Lévesque s'insurge, le traitant de « vieux fou », « qui n'a pas d'affaire à nous dire ça, on est capables

---

64. « Pierre Bourgault traite René Lévesque de “maudit épais” », YouTube, 17 juillet 2007, [En ligne], [<https://www.youtube.com/watch?v=IzqG1aArT7o>], (consulté le 15 janvier 2021). Extrait de Jean-Claude Labrecque, Michel Martin et coll., *Le RIN*, Montréal, Production Mirage, 2002, 78 min. Voir aussi à ce sujet Pierre Godin, *René Lévesque. Héros malgré lui (1960-1976)*, Montréal, Boréal, 1997, p. 309-319. Merci à Julien Goyette de m'avoir transmis cette référence.



de le faire nous-mêmes», faisant une fois de plus la preuve d'une méfiance atavique à l'égard de la France.

Cela étant, l'appellation « maudit Français » perdure et semble profondément ancrée dans l'inconscient collectif. Comme certains virus enkystés, elle resurgit périodiquement avec plus ou moins de virulence, en période de crise, c'est-à-dire lors de vagues d'immigration plus denses.

À cet égard, compte tenu du lourd passif historique qui vient d'être évoqué, peut-être comprendra-t-on mieux la persistance du malentendu qui oppose les Français aux Québécois au point d'inscrire l'expression « maudit Français » comme emblème. Abandon, déception, isolement, trahison, rancune, ressentiment, évolutions divergentes, indifférence, incompréhension réciproque, résument le parcours douloureux qui sous-tend ce syntagme lourdement connoté. S'il y avait une « leçon » à en tirer, c'est qu'il serait sans doute profitable pour tous, Québécois comme Français, de chercher le dialogue, plutôt que de s'obstiner à ressasser les différends et à « s'astiner » tels les Capulet et les Montaigu, puisque nous sommes tous drageons d'une même souche. Une fois admis les traumatismes issus des erreurs du passé qui font la singularité des uns et des autres, mieux vaudrait peut-être préférer l'histoire à la mémoire, qui joue de mauvais tours et entérine la haine, et pratiquer la tolérance et la légèreté. Cela impliquerait aussi, pour les « maudits Français », d'accepter de s'entraîner à oublier un peu leurs repères et leurs comportements culturels pour devenir « autres », quitte à imiter l'attitude des marranes et à « américaniser » leur arrogance naturelle. Quant aux Québécois « à la page », s'ils continuent à adopter une attitude tournée vers la modernité des « maudits Américains », cela ne comporte-t-il pas un risque d'assimilation semblable à celle que les Portoricains (« vendus », eux, par l'Espagne au XIX<sup>e</sup> siècle) ont fini par « choisir » en 2012 ? De nos jours, en effet, qui écouterait les paroles de Menaud : « Désormais, souviens-toi ; et marche. Avant partout<sup>65</sup> ! » ? Comme le dit un narrateur résigné de Godbout : « Pourquoi serais-je amer ?

---

65. Félix-Antoine Savard, *Menaud, maître-draveur*, Ottawa, Fides, 1967 [1937], p. 53-56.

[...] Nouvelle-France, Nouvelle-Angleterre... ! Reprendre la farce de cent ans<sup>66</sup> ? » La même résignation se lit chez Raymond Bock : « Plus grand-chose ne remue. Nous nous énervons pour notre identité non pas en raison de ressacs, mais d'une lente habitude. Peut-être avons-nous saisi, malgré quelques sursauts d'honneur obligatoire, que l'eau se retire doucement<sup>67</sup>. » Triste.

---

66. Jacques Godbout, *L'isle au dragon*, *op. cit.*, p. 20.

67. Raymond Bock, *Atavismes*, *op. cit.*, p. 47.

QUATRIÈME PARTIE

**QUOI ? LES OBJETS DE LA CULTURE**



## CHAPITRE 18

# Entre parler (le bon) français et parler joual

*Chantal Bouchard*

Il n’y a probablement pas de mot plus lourdement chargé de valeur symbolique, de contradictions, d’ambiguïté, d’amour et de haine dans notre langue que celui de « français ». C’est un substantif qui désigne – ou pas? – notre langue, un adjectif qui a qualifié ou disqualifié pendant longtemps la nation elle-même, celle des Canadiens français, et toutes ses institutions, sa culture, sa littérature. Jusqu’à ce qu’on leur substitue le substantif et l’adjectif dérivés de Québec, dans le mouvement de la Révolution tranquille, ce qui a considérablement allégé le poids qu’il portait, sans résoudre pourtant la question fondamentale qui taraude la conscience collective depuis au moins deux siècles : parlons-nous français, *le français, la langue française* ?

À vrai dire, avant le XIX<sup>e</sup> siècle, personne n’en doutait. Inutile de revenir sur tous les témoignages des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, ils sont unanimes et concordants : du haut en bas de la petite société, on parle très bien le français en Nouvelle-France<sup>1</sup>. Cela n’a rien d’étonnant dans la strate supérieure des administrateurs, des ecclésiastiques, des religieuses, des officiers. Ça l’est beaucoup plus, du moins pour les observateurs de l’époque, chez les « petites gens », paysans, artisans, soldats, marins venus des provinces du nord-

---

1. Voir Chantal Bouchard, *Méchante langue. La légitimité linguistique du français parlé au Québec*, Montréal, Presses de l’Université de Montréal, 2011.

ouest de la France, ou même de la région parisienne, car à la même époque, les groupes sociaux équivalents de la « vieille France » ne pouvaient prétendre à ce titre de gloire. Ah ! C'est que le français est alors une langue de prestige, celle de l'élite, des salons. Alors, qu'une servante, un paysan, un cordonnier parlent comme la marquise de Sévigné ou mademoiselle de Scudéry ? Impensable. À vrai dire, il est peu probable que les servantes canadiennes aient possédé cette langue précieuse, mais le système linguistique en usage dans toutes les couches de la société devait être suffisamment conforme à la norme contemporaine pour qu'on le remarque, qu'on l'écrive et qu'on le répète.

Jusqu'à ce que l'on se mette à contester cette bonne réputation. Quand ? 1807. Qui ? John Lambert, un voyageur anglais qui remarqua dans la langue parlée au Québec bon nombre d'anglicismes et d'archaïsmes, et formula sèchement l'idée que les Canadiens ne méritaient plus la réputation qu'ils avaient eue de bien parler le français<sup>2</sup>.

Il faudra encore une bonne trentaine d'années avant que la légitimité de la langue parlée au Québec soit plus gravement mise en cause. Date ? 1841. Responsable : Thomas Maguire, le directeur d'un collège d'origine anglo-irlandaise, qui publie cette année-là le *Manuel des difficultés les plus communes de la langue française, adapté au jeune âge, et suivi d'un Recueil de locutions vicieuses*<sup>3</sup>. Maguire s'attaque à de nombreux aspects de la langue, tant la prononciation que le vocabulaire, les expressions courantes, etc.

Maguire et Lambert ne sont ni les premiers ni les seuls observateurs à remarquer des usages distinctifs (ou déviants, comme on voudra) dans la langue des Canadiens. Jean-Baptiste d'Aleynrac, le marquis de Montcalm et le père Pierre-Philippe Potier au XVIII<sup>e</sup> siècle en avaient noté plusieurs. Michel Bibaud, dès 1817,

---

2. John Lambert, *Travels through Canada and the United States of America in the Years 1806, 1807 and 1809*, cité dans Guy Bouthillier et Jean Meynaud, *Le choc des langues au Québec, 1760-1970*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1972, p. 123.

3. Thomas Maguire, *Manuel des difficultés les plus communes de la langue française, adapté au jeune âge, et suivi d'un Recueil de locutions vicieuses*, Québec, Fréchette et C<sup>ie</sup>, 1841.

critiquait les anglicismes et certaines prononciations. Alexis de Tocqueville aussi trouvait la langue des journaux et des avocats de Québec bien étrange. Cependant, aucun d'entre eux ne contestait le fait que les Canadiens parlaient français.

Ce qui distingue peut-être Lambert et Maguire, c'est que le français n'est pas leur langue maternelle. Maguire a certes fait toutes ses études au Séminaire de Québec dès l'âge de treize ans ; il devait donc très bien maîtriser la langue. Lambert, quant à lui, parle de sa connaissance du « *boarding-school French* ». Il se peut bien que le contexte scolaire de l'apprentissage rende moins tolérant à la variation sociolinguistique inhérente à toute langue vivante. Toujours est-il que le soupçon s'installe, autour de 1842, à la faveur de la polémique déclenchée par la parution du *Manuel* de Maguire : la langue des Canadiens n'est peut-être pas du « bon français », commence-t-on à penser.

Il ne faudra pas plus d'une vingtaine d'années pour qu'un peu partout en Amérique du Nord, on se mette à prétendre que ce n'est pas du français du tout, mais une sorte de patois vaguement apparenté. Malgré d'énergiques dénégations, souvent venues de Français exaspérés par l'obstination des anglophones à ne jurer que par le *Parisian French* (encore le français scolaire !), les Canadiens français en viendront peu à peu à intérioriser cette perception défavorable de leur langue<sup>4</sup>.

Il est très révélateur que la société fondée à Québec en 1902 dans le but d'étudier la langue se soit donné le nom de « Société du parler français au Canada » (SPFC). Le parler, et non la langue. Parce que bien entendu, il n'y a qu'une langue française. Et nous voilà au cœur du problème. C'est une construction idéologique quasi indestructible, qui remonte au moins à la fondation de l'Académie française (1635) et à Vaugelas, qu'il n'y aurait qu'un seul « bon usage » du français, donc une seule variété légitime. Le hasard a voulu que ce soit cette variété-là, celle de la bonne société des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, qui se soit imposée en Nouvelle-France. Les aléas de l'histoire, la Conquête anglaise, la Révolution

---

4. Voir Chantal Bouchard, *La langue et le nombril. Une histoire sociolinguistique du Québec*, Montréal, Fides, 2002.

française ont éloigné progressivement la variété canadienne et celle de la bonne société parisienne.

La classe instruite de la société canadienne-française prend conscience des écarts qui se sont formés entre les deux variétés à la faveur de la polémique déclenchée par le *Manuel des difficultés*, laquelle dure près de neuf mois, d'avril à novembre 1842, et est commentée dans deux journaux, *La Gazette de Québec* et *Le Canadien*, ainsi que dans plusieurs numéros d'une revue publiée à Montréal, *L'Encyclopédie canadienne, journal littéraire et scientifique*. Les gens instruits perçoivent cette évolution divergente comme une grave menace. À raison, sans doute, comme le montre la suite de l'histoire, car la dévalorisation de leur langue causera un tort considérable à de nombreuses générations de Canadiens français.

Les acteurs de la polémique de 1842, Thomas Maguire, Jérôme Demers, Étienne Parent et Michel Bibaud, s'entendaient tous sur une chose : le français parlé au Canada devait être conforme à la norme contemporaine de France. Et toute la difficulté résidait précisément là : quelle était exactement cette norme ? Les ouvrages de référence n'étaient pas d'accord sur bien des points, et les polémistes de Québec et Montréal en étaient réduits à devoir mesurer la valeur des lexicographes et grammairiens sur lesquels ils s'appuyaient.

La difficulté demeure grande aujourd'hui encore. Les linguistes qui étudient l'histoire du français affirment que la langue n'a jamais eu une seule norme unifiée<sup>5</sup>. Et les sociolinguistes du XXI<sup>e</sup> siècle qui travaillent sur les variétés de français parlé sont obligés d'avoir recours à la notion de « français de référence » et à la description qu'en donnent les ouvrages de français langue étrangère, tant la notion de norme leur paraît problématique<sup>6</sup>.

Toutes les discussions de 1842 – doit-on prononcer *souèr* ou *souar* pour « soir », peut-on dire « ce seau est ébaroui », « demain

---

5. Voir Serge Lusignan, France Martineau, Yves Charles Morin et Paul Cohen, *L'introuvable unité du français. Contacts et variations linguistiques en Europe et en Amérique (XIX<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2012.

6. Voir Sylvain Detey, Jacques Durand, Bernard Laks et Chantal Lyche, *Les variétés du français parlé dans l'espace francophone. Ressources pour l'enseignement*, Paris, Ophrys, 2010, p. 143-146.



au soir», « en Canada », « une corde de bois », « embarquer dans sa calèche » ? –, comme du reste une bonne partie des discours sur la langue au Québec aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, reposent sur une prémisse – la norme – qui, si tant est qu'elle existe, est à tout le moins bien difficile à cerner, fuyante, mouvante, voire introuvable.

Paradoxalement, cet attachement à l'idée d'un « bon usage » unique est un trait culturel particulièrement français, et l'adhésion des Québécois à cette conception d'une langue-monument fait la preuve par l'absurde de leur indéniable appartenance à la culture française.

Dès 1842, donc, le doute s'installe chez les Canadiens français instruits, qui commencent à penser qu'une partie au moins de leurs usages ne serait pas du « bon français », plusieurs prononciations sont dénoncées par Maguire, Demers ou Bibaud, beaucoup de vocabulaire, nombre d'expressions très courantes. C'est aussi le moment où l'on prend conscience de l'influence considérable qu'a prise l'anglais sur la langue quotidienne, influence que dénonçait Bibaud depuis le début du siècle. La question était alors de savoir ce qui, dans l'ensemble des écarts par rapport à la norme du français contemporain, si l'on parvenait à la cerner, était légitime et ce qui devait être rejeté. Question bien litigieuse, car à l'exception des emprunts à l'anglais que tous excluent dans une belle unanimité, il n'y a que les néologismes désignant des réalités exclusivement canadiennes pour remporter tous les suffrages.

Avant la création de la SPFC, la plupart des auteurs de commentaires sur la langue souhaitent la modernisation du français canadien et son rapprochement de la norme de France : les archaïsmes, les provincialismes, les termes maritimes, les amérindianismes, la langue populaire ne sont pas très bien vus des journalistes et écrivains. Arthur Buies, Louis Fréchette, Alphonse Lusignan et bien d'autres au cours des années 1860-1900 tentent par des chroniques dans les journaux et diverses publications ou conférences de provoquer ce rapprochement.

La citation suivante d'Arthur Buies, l'une des figures de proue de cette entreprise, montre bien leur motivation, ainsi que son caractère plus ou moins concerté :

Déjà, il y a vingt-trois ans (quand j'y pense!) [la citation est de 1888, donc en 1865] j'avais ouvert le feu dans *Le Pays*, de Montréal, par une série d'articles intitulés : « Barbarismes canadiens » ; Hubert LaRue aborda aussi la matière ; après lui, Tardivel, dans le petit opuscule menaçant d'excommunications « L'anglicisme, voilà l'ennemi » ; puis Oscar Dunn, dans son « Glossaire franco-canadien », publié en 1881 ; et enfin, il y a quatre ans, Fréchette, Lusignan et moi, nous reprenions la lutte avec une ardeur furieuse, déterminés que nous étions à porter cette fois le coup de mort à ces choses informes, monstueuses, innommables, qui ne sont ni des mots ni des expressions, ni des tournures ni des membres de phrase, et qui pullulent dans notre langue au point d'en faire disparaître toute structure<sup>7</sup>.

L'enjeu est de taille, il faut à tout prix éviter que la langue des Canadiens français ne soit plus reconnue comme du français, or le mythe du *French Canadian patois* est déjà bien enraciné. Quelle proportion de variantes non normatives peut-on se permettre ? À cette époque, les intellectuels semblent croire que la marge de manœuvre est bien faible, en tout cas.

L'exode rural provoqué par la pénurie de terres cultivables, qui s'était amorcé dans le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, avait transformé profondément les conditions d'existence d'une proportion de plus en plus grande des Canadiens français. En nombre croissant, ces derniers se retrouvaient dans les villes, aux plus bas échelons de l'industrie et du commerce, dans des entreprises possédées et administrées par des anglophones. Leur langue s'en trouva fortement marquée, ce qui alarma les élites lettrées. Leurs craintes d'un éloignement beaucoup plus grand avec le français normatif ne firent que s'aggraver de décennie en décennie.

Paradoxalement, les archaïsmes, provincialismes, néologismes et éléments de la langue populaire qui constituaient en 1842 le gros des écarts dénoncés par Thomas Maguire apparaissent alors à la nouvelle génération des défenseurs du français comme bien plus légitimes que la masse des emprunts de toute nature à l'anglais. Jules-Paul Tardivel, par exemple, fera la démonstration du fait

---

7. Arthur Buies, *Anglicismes et canadianismes*, Québec, Typographie de C. Darveau, 1888, p. 16-17.

que bien des prononciations « canadiennes » sont en réalité des archaïsmes issus du français correct d'Ancien Régime<sup>8</sup>.

Les fondateurs et animateurs de la SPFC, Adjutor Rivard, Stanislas Lortie, Camille Roy et Louis-Philippe Geoffrion, n'auront de cesse de proclamer la légitimité des canadianismes lexicaux, qu'ils soient des survivances du français d'Ancien Régime, des provincialismes, qu'ils relèvent du français populaire ou qu'ils aient été créés par le peuple canadien. « L'anglicisme, voilà l'ennemi ! », comme le proclame Tardivel dès 1880. Et l'on célébrera sur bien des tribunes la langue saine et franche des campagnards, on l'étudiera, on voudra en faire le socle de la littérature canadienne-française, tout en attaquant de manière de plus en plus virulente celle des villes, corrompue jusqu'à la moelle par l'anglais.

Pendant des décennies, par l'intermédiaire du *Bulletin du parler français au Canada*, des cercles d'études, des Congrès de la langue française, la SPFC imposera cette conception plus ouverte du français, avec l'appui, notamment, de Lionel Groulx, qui se réjouit de l'annonce d'un futur glossaire : « le jour où le livre attendu aura consacré officiellement le parler canadien, l'âme canadienne-française en aura fini avec une tutelle dangereuse et ce sera pour elle l'heure d'une nouvelle émancipation, et elle se dégagera plus libre, plus originale et plus fière<sup>9</sup> ». Mais le *Glossaire du parler français au Canada* (1930) ne paraît qu'un quart de siècle plus tard et ne semble pas du tout réaliser les vœux de Lionel Groulx : il semble plutôt enfermer les particularismes lexicaux à part, dans un recueil à l'usage des écrivains régionalistes. Le sentiment d'insécurité linguistique à l'égard du « parler français au Canada » s'était sans doute trop aggravé dans la population pour que l'on n'y voie pas, plutôt qu'un dictionnaire consacrant la légitimité de la langue, un

---

8. Jules-Paul Tardivel, « La langue française au Canada », conférence du 10 mars 1901, dans Guy Bouthillier et Jean Meynaud, *Le choc des langues au Québec, 1760-1970*, *op. cit.*, p. 294-296.

9. Lionel Montal, pseudonyme de Lionel Groulx, « Le parler canadien II », *L'Album universel*, 5 mai 1906, p. 11, cité dans Karine Cellard et Karim Larose, *La langue au quotidien. Les intellectuels et le français dans la presse québécoise*, vol. 1 : 1874-1947, Québec, Éditions Nota bene, 2010, p. 98.

« dictionnaire de nos fautes » comme on en publiait tant depuis un demi-siècle.

Jusqu'au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, la plupart des intellectuels contribueront à l'entreprise de revalorisation du français canadien. Cependant, les locuteurs de cette langue savoureuse et authentique se faisaient de plus en plus rares. La guerre avait accéléré brutalement le mouvement d'industrialisation et d'urbanisation amorcé au siècle précédent. Les conditions d'existence de la vaste majorité des Canadiens français s'étaient transformées au point qu'il n'était plus possible d'ériger l'habitant et sa langue en modèles sans du même coup stigmatiser celle des trois quarts de la population. Et comme l'anglicisation de la langue urbaine n'avait cessé de s'accroître, les constats devinrent franchement alarmistes et les sentiments d'aliénation linguistique aigus.

Les chroniqueurs linguistiques des journaux, puis de la radio, abandonnent donc peu à peu la défense du français des habitants au profit d'une conception du français qui n'admet qu'une seule norme, celle qui est décrite dans les grammaires, les dictionnaires, par l'Académie. Le français *canayen* est prié de se cantonner strictement dans les romans du terroir et, à la radio, dans les feuilletons qu'on en tire. Même les emprunts à l'anglais admis par le *Larousse*, dont se scandalise le peuple habitué à la chasse aux anglicismes, même ces emprunts honnis que l'on impute au snobisme des Parisiens, trouvent grâce aux yeux des chroniqueurs. Gérard Dagenais est l'un des puristes les plus extrémistes. Jean-Marie Laurence, lui, demande aux écrivains d'apprendre à styliser la langue paysanne plutôt que de tenter platement de la transcrire. Lorsque les premiers romans urbains, de Gabrielle Roy ou de Roger Lemelin, font une place à la langue populaire anglicisée des villes, il ne reste plus grand monde pour célébrer les vertus du français canadien.

On commence à s'ouvrir peu à peu au monde francophone et la télévision jouera, vers le milieu des années 1950, un rôle déterminant à cet égard. On découvre un peu mieux la Belgique, la Suisse, bien sûr, mais aussi Haïti, le Sénégal, l'Algérie, puis bien d'autres pays de la francophonie. Chaque fois qu'une interview d'un chef d'État, d'un écrivain, d'un artiste venu de ces pays où le français

est la langue d'une petite élite, est diffusée, il se trouve quelqu'un pour écrire que cela devrait nous donner une leçon de voir tel personnage antillais, africain ou asiatique parler *le français* avec tant d'élégance. Sous-entendu bien peu masqué: nous devrions avoir honte du nôtre. Et l'on reproche avec virulence la négligence dont font preuve, en matière de langue parlée, tant de gens instruits issus des collèges classiques et des couvents.

C'est d'ailleurs un billet, publié en octobre 1959 par André Laurendeau, éditorialiste au *Devoir*, à propos de ses enfants et de leurs amis dont il déplorait le langage relâché, qui déclenchera un véritable ouragan médiatique. Laurendeau avait écrit que les adolescents, pourtant instruits dans les collèges classiques et les couvents, parlaient «joual», et ce faisant, il avait donné un nom à cette langue urbaine populaire anglicisée que l'on dénonçait depuis des décennies et dont la progression alarmait les intellectuels. Un frère enseignant, Jean-Paul Desbiens, sous le pseudonyme de «frère Untel», répondit à Laurendeau que le joual était bel et bien la langue des jeunes et que cet état de fait découlait de la piètre qualité de l'enseignement. Quelques mois plus tard, Desbiens publie *Les insolences du frère Untel*, avec une préface d'André Laurendeau<sup>10</sup>. Entre-temps, des centaines de lettres de lecteurs, de billets, d'éditoriaux, de commentaires radiophoniques et de débats télévisés retournent dans tous les sens la question du joual, de ses causes, et de la manière de s'en débarrasser, car la plupart des gens qui se prononcent voient dans cette variété de langue le symptôme de la dégénérescence de la nation canadienne-française.

On peine un peu à définir ce qu'est au juste le joual; pour certains, c'est la langue d'à peu près tous les Québécois, pour d'autres, celle de la classe ouvrière urbaine, fortement anglicisée, mais ce qui inquiète surtout, c'est que cette langue n'est peut-être plus du *français*. L'élément identitaire le plus fort de la collectivité va-t-il perdre son identité? L'angoisse générée par cette question va agiter la société québécoise pendant plusieurs années et amener le public à faire de plus en plus fortement pression sur le gouvernement

---

10. Frère Untel [Jean-Paul Desbiens], *Les insolences du frère Untel*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1960.

québécois pour qu'il adopte des mesures efficaces afin de redresser la situation. Il faut réformer l'enseignement, créer des institutions de soutien linguistique, adopter des mesures pour imposer le français dans l'affichage, l'étiquetage, dans le monde du travail, intégrer les enfants immigrants à l'école française. Commence alors une énorme entreprise collective dont l'objectif ultime, faire du français la langue d'usage public au Québec, n'est toujours pas pleinement atteint cinquante ans plus tard.

*A posteriori*, le joul apparaît étroitement lié à une période relativement brève de la littérature québécoise, qui va de la parution du *Cassé*, de Jacques Renaud, en 1964, aux années 1980. Dans un premier temps, les fondateurs de la revue littéraire *Parti pris* s'emparent du joul pour dénoncer l'infériorité socioéconomique et la misère des Canadiens français, et arracher la littérature à la domination de l'élite bourgeoise. On espère provoquer un électrochoc, une réaction de révolte contre la situation qui a mené à cet état de langue honni. Cependant, d'autres auteurs comme Claude Jasmin ou Jean-Claude Germain voient dans l'emploi du joul une sorte de célébration frondeuse et carnavalesque de la culture populaire que le français « de France » ne pourrait exprimer.

C'est dans le domaine du théâtre, surtout, que la langue populaire des villes va faire une entrée fracassante en 1968 avec la présentation des *Belles-sœurs*, de Michel Tremblay. On présentait à Montréal du théâtre exploitant la langue populaire depuis le début du xx<sup>e</sup> siècle, mais uniquement dans des genres dramatiques populaires, le vaudeville, le burlesque. La pièce de Tremblay casse ce moule, ouvrant la porte à un foisonnement d'expériences où se mêlent la recherche du réalisme, la dénonciation politique, la revendication identitaire. Mais le joul, comme le *canayen* de naguère, ne saurait représenter la totalité de la société québécoise, car sa base démographique s'érode à son tour. Le taux de scolarisation a grimpé en flèche depuis la guerre, la classe moyenne s'est considérablement développée, la société s'est diversifiée, les effets de la Révolution tranquille, de la législation linguistique ont réduit le nombre de ses locuteurs. Les dialogues en joul de ces années 1960-1980 ne tarderont pas à paraître aussi datés, si ce n'est

déjà le cas, que ceux des *Belles histoires des pays d'en haut* (1956-1970), qui illustraient la langue des paysans des années 1920.

Une fois écartée la menace de voir notre langue perdre son nom, qu'en est-il de sa légitimité aujourd'hui? Parlons-nous français, *un français*, *le français* ou encore *une variété de français*? Je crois qu'à tout le moins, le substantif nous appartient.

### **La mémoire (trop) longue**

La fidélité aux ancêtres, la conservation de l'héritage transmis de génération en génération, est un motif particulièrement récurrent du discours sur la langue entre la fin du XIX<sup>e</sup> et le milieu du XX<sup>e</sup> siècle. Pourquoi donc ressent-on le besoin d'affirmer sans cesse la fierté des origines? Sans doute parce que l'on n'est pas très fier de ce que l'on est devenu. Le déclassé collectif des Canadiens français, devenus minoritaires et dominés, les avait privés de tout prestige. Le problème, c'est qu'ils étaient coupables d'avoir la mémoire longue, de se souvenir d'un français trop ancien, déclassé comme eux.

La mémoire, sans laquelle aucun langage n'est possible, la langue qui véhicule toute l'histoire collective, sans laquelle aucune société ne peut se constituer ou survivre, sont au cœur de la vie sociale. Mais la mémoire ne porte pas seulement le souvenir de la langue, elle est chargée aussi de celui du rapport à cette langue que les générations précédentes ont connu, de sorte que la conscience malheureuse des Canadiens français de ces années de déchéance demeure vivante chez nos contemporains malgré un demi-siècle de progrès. Même si nous avons nous-mêmes oublié une bonne partie de ces archaïsmes qui caractérisaient et dévaluaient notre français, notre mémoire demeure chargée du souvenir du mépris où on l'a longtemps tenu.





## CHAPITRE 19

# Le butin du cortège triomphal

## Le patrimoine de la migration

*Martin Pâquet*

Quiconque a, jusqu'à ce jour, emporté la victoire, marche dans le cortège triomphal qui fait avancer les dominants actuels sur ceux qui sont aujourd'hui sur le sol. On emporte le butin dans le cortège triomphal, comme cela a toujours été la coutume. On lui donne le nom de patrimoine culturel. [...] Ce patrimoine ne doit pas seulement son existence aux peines des grands génies qui l'ont créé, mais aussi à l'indicible corvée qu'ont endurée leurs contemporains. Il n'est jamais une illustration de la culture sans être aussi une illustration de la barbarie<sup>1</sup>.

Walter Benjamin

1. Mouvance dans l'espace et dans le temps, la migration renvoie au passage d'individus d'une aire à une autre. L'expérience de la migration est dialectique : être nomade implique des abandons et des réappropriations<sup>2</sup>. D'abord, il y a ces multiples abandons de la part du migrant : ceux des lieux d'origine, des liens avec autrui, des biens plus accessoires. Puis, l'expérience de la migration entraîne aussi une reconfiguration de l'espace, du temps et des relations sociales. En se donnant de nouvelles références, le migrant établit

---

1. Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », VII.

2. Sur l'expérience de la migration, voir Andrée Courtemanche et Martin Pâquet (dir.), *Prendre la route. L'expérience migratoire en Europe et en Amérique du Nord du XIV<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Hull, Vents d'Ouest, 2001.

une nouvelle territorialité, ce système relationnel par lequel l'individu s'approprié un espace donné<sup>3</sup>.

Nous le constatons d'emblée : dans les sociétés contemporaines comme celle du Québec, la figure du migrant relève de l'oxymore, étant à la fois étrangère et familière. Étrangère, puisqu'elle repose sur une altérité fondamentale engendrée par le déplacement : on devient émigrant parce que l'on *part* vers l'ailleurs, on se constitue immigrant parce que l'on *arrive* en d'autres lieux. Familière, puisqu'elle est quotidienne – depuis les origines autochtones, le Québec est traversé par de multiples mouvements de population –, mémorisée et imaginée. En effet, qu'il ressorte à la culture populaire ou savante, l'imaginaire québécois foisonne d'exemples de cette figure, des exemples qui constitueront en fin de compte la matière de la mémoire collective. Pensons aux téléromans, souvent des adaptations d'œuvres romanesques, où l'Autre est au cœur de l'intrigue, parfois comme figure déstabilisante, sinon dangereuse : du « Grand-dieu-des-routes » dans *Le Survenant* (télédiffusé de 1954 à 1960) et du rapatrié Alexis Labranche des *Belles histoires des pays d'en haut* (1956-1970) au mafieux Giuseppe Scarfo d'*Omertà* (1996-1999)<sup>4</sup>. Songeons aussi aux films qui montrent, sur un mode ou un autre, les aléas de l'immigrant<sup>5</sup> ou l'aliénation de

---

3. Sur la territorialité, voir les travaux de Claude Raffestin, dont *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, Librairies techniques, 1980.

4. D'autres téléromans offrent néanmoins une figure moins inquiétante du migrant, mais toujours placée en position d'extériorité. L'immigrant est aussi représenté sous un jour sympathique, bien que possédant un certain regard ironique, dans *Le Polock* (1999), *Ces enfants d'ailleurs* (1997-1998), *Ciao Bella* (2004), *Milèna Nova Tremblay* (1988) ou *Pure laine* (2006-2007). Quant aux émigrants, même rapatriés, ils demeurent rares dans les téléromans. *Entre chien et loup* (1984-1992) présente les tribulations d'une famille qui revient de Waterbury, dans le Connecticut : leurs souvenirs des États-Unis demeurent somme toute peu reluisants.

5. Les personnages italiens de Jean-Claude Lauzon dans *Un zoo, la nuit* (1987) et *Léolo* (1992) en sont de bons exemples. D'autres œuvres explorent aussi les infortunes de l'immigration, à l'instar de la filmographie de Paul Tana avec *Caffè Italia* (1985), *La Sarrasine* (1992) et *La dérouté* (1998) ; ainsi que celle de Denis Chouinard avec *Clandestins* (1997) et *L'ange de goudron* (2001). La comédie *Mambo Italiano* (2003) d'Émile Gaudreault décrit les difficultés d'un homosexuel vivant dans une communauté italo-montréalaise machiste. La trilogie de Ricardo Trogi – 1981, 1987 et 1991 (2009-2014-2018) – relate les péripéties d'un adolescent d'une famille d'immigrants italiens établie dans une ville de banlieue québécoise. Quant

l'émigré<sup>6</sup>. Signalons également les chansons populaires, généralement des complaintes, parfois des hymnes revendicateurs, qui évoquent les vicissitudes du migrant expatrié : du *Canadien errant* (1842) d'Antoine Gérin-Lajoie, repris en 1979 par Leonard Cohen, à *Qc History X remix* (2010) de Webster, en passant par *Le départ pour les États* (1978) de Garolou et *L'ange vagabond* (1988) de Richard Séguin. Relevons enfin les diverses figures qui s'insèrent dans le corpus de la littérature : celles de l'immigrant cherchant à s'intégrer avec plus ou moins de bonheur à la société d'accueil – les œuvres de Dany Laferrière, de Mordecai Richler et de Sergio Kokis recèlent de ces personnages souvent roublards ; celles de l'émigrant déraciné qui, ayant gagné l'accessoire, perd l'essentiel<sup>7</sup> ; celles plus récentes du nomade qui erre par le vaste monde comme en son jardin<sup>8</sup>.

---

à Réjeanne Padovani (1973) de Denys Arcand, il reprend essentiellement le trope du mafieux. Enfin, s'inspirant de l'affaire Fredy Villanueva, la cinéaste Sophie Deraspe reprend la tragédie grecque *Antigone* (2019) en la campant dans une famille d'immigration récente à Montréal. Sur les représentations de l'immigration au Québec sur le grand écran, voir les travaux de Bruno Ramirez, dont « Histoire, cinéma et immigration : le cas des Italiens de Montréal », dans *L'histoire à l'écran*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 141-208, et « L'émigration et les immigrants à l'écran au Québec et ailleurs », dans Marianne Amar et coll. (dir.), *Musées, histoire, migrations*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, p. 97-116.

6. Les deux volets du film *Les tisserands du pouvoir* (1988) de Claude Fournier constituent un exemple éloquent des convictions du réalisateur, pour qui les émigrants aux États-Unis sont nécessairement misérables puisque déracinés. Quant à *La Florida* (1993) de Georges Mihalka, il présente plaisamment les mésaventures de *snowbirds* floridiens sous un jour des plus kitsch.

7. *Jack Kerouac. Essai-poulet* (1972) de Victor-Lévy Beaulieu, *La détresse et l'enchantement* (1984) de Gabrielle Roy et la pièce *Euchariste Moisan* (2013) de Denys Arcand relèvent entre autres de ce type de figure. Il est possible d'y ajouter les mémoires de Fernand Dumont : son *Récit d'une émigration* (1997) insiste sur le déracinement de l'intellectuel qui abandonne sa culture première faite de solidarités familiales, au profit de la culture seconde et de son univers savant. Pour Dumont, ce déracinement est assimilé à celui de la migration. L'exemple par excellence demeure néanmoins *Maria Chapdelaine* (1914) de Louis Hémon. Préférant le terne Eutrope Gagnon, Maria n'épouse pas le nomade François Paradis, qui meurt gelé, ni le Franco-Américain Lorenzo Surprenant, qui retourne penaud en Nouvelle-Angleterre.

8. En témoignent *Nikolski* (2005) et *Tarmac* (2009) de Nicolas Dickner, *Les États-Unis du vent* (2014) de Daniel Canty, *L'homme qui a vu l'ours* (2015) de Patrick Roy et *L'année la plus longue* (2015) de Daniel Grenier.

L'imaginaire et la mémoire convergent ici. En ces registres synchroniques et diachroniques, la rencontre de la société de départ et d'accueil avec le migrant sous toutes ses formes implique une double *reconnaissance* : celle du Soi en l'Autre – l'immigrant venant s'intégrer à la communauté –, celle de l'Autre en Soi – l'émigrant se départissant de ses appartenances communautaires. Au Québec, cette rencontre avec la figure de l'étranger familial reflète bien sûr les enjeux actuels des politiques de la reconnaissance<sup>9</sup>, dont les polémiques de l'intégration et des accommodements raisonnables découlent. Elle renvoie aussi à un questionnement éthique, typique des sociétés contemporaines, qui se pose dans les termes de la *patrimonialisation de la migration*.

La dialectique des abandons et des réappropriations n'est pas réservée aux seuls migrants. Elle présuppose des relations entre ceux-ci et la société de départ comme d'accueil. Dès lors, le patrimoine de la migration acquiert une dimension particulière. Constitué des traces du départ et de l'arrivée, des souvenirs du voyage, de ses joies et de ses peines, il est semblable à ce butin que l'on emporte dans le « cortège triomphal », pour reprendre le mot du philosophe errant Walter Benjamin. D'où son caractère ambigu, sinon paradoxal : peut-on penser le patrimoine, avec tout ce que ce concept porte en lui de possessif et de dominateur, dans le cadre d'une expérience de migration, expérience qui suppose un détachement du sujet dans l'espace et le temps ?

2. À partir de ce questionnement originel, il faut donc convenir d'une définition opératoire du « patrimoine », concept dont la plasticité favorise une inflation des usages et des emprunts<sup>10</sup>. Entendons-le comme un ensemble de *biens appartenant à un sujet de droit*, qui peut les utiliser selon un but donné, soit leur *exploita-*

---

9. Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, traduit de l'allemand par Pierre Rusch, Paris, Éditions du Cerf, 2000 [1992] ; Paul Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock, 2004 ; Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992 et *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2004.

10. Voir entre autres Nathalie Heinich, *La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*, Paris, Maison des sciences de l'Homme, 2009.

tion, soit leur *transmission à un successeur*<sup>11</sup>. Les termes importent ici. En premier lieu, il est question de biens que l'on possède et dont on use. Nous sommes donc de plain-pied dans le domaine de l'économie, qu'elle soit matérielle ou symbolique. Ensuite, ces biens sont transmis. L'exploitation et l'échange ne sont pas seulement synchroniques en se conformant à une logique d'actualisation perpétuelle du passé<sup>12</sup>. Dans un processus partant de l'ancêtre originel vers ses descendants, ils s'inscrivent également dans une temporalité diachronique qui assure l'établissement d'une filiation. Tout patrimoine devient ainsi un héritage que les descendants reçoivent en tout ou en partie et qui acquiert à leurs yeux un ou des sens.

En matière de migration, le patrimoine prend entre autres les formes de l'objet et du lieu, vecteurs d'une ou de plusieurs significations et de valeurs variables selon l'échelle d'observation. À l'échelle individuelle, la valeur relève d'abord de l'intention de l'agent : celui-ci peut attribuer au bien valorisé des potentiels d'évocation – ceux d'un souvenir, d'une croyance, etc. – et d'appropriation – le bien valorisé peut assurer l'acquisition d'autres biens. À l'échelle sociale, la valeur est issue d'un consensus entre les parties dans le but de procéder à un échange de biens et de services. Elle est donc le produit de normes formelles ou non régissant l'échange : il n'est donc pas étonnant que le patrimoine, dans l'établissement de sa valeur, ressorte au droit. Nous parlerons bien sûr ici de valeur sur le plan économique, une valeur qui peut être matérielle ou symbolique. Le patrimoine est certes affaire d'espèces sonnantes et rébuchantes, mais il est aussi affaire d'affects et d'émotions. Sur le plan symbolique, nous parlerons plus précisément de valeur *mémorielle*, puisque le bien soumis à l'échange peut alimenter le sentiment d'appartenance à une communauté transgénérationnelle.

---

11. Pierre-Laurent Frier, « Patrimoine », dans Denis Alland et Stéphane Rials (dir.), *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, Presses universitaires de France, 2003, p. 1132-1136.

12. Henri-Pierre Jeudy, *La machinerie patrimoniale*, Paris, Sens & Tonka, 2001, p. 12 et suiv.

Cette valeur mémorielle découle d'un rapport que les agents entretiennent avec les traces du passé<sup>13</sup>. Ce rapport implique l'attribution d'un ensemble de caractéristiques à ces traces : la permanence, l'authenticité, l'unicité, la rareté et la fragilité. Plus un objet ou un lieu est jugé à la fois permanent, authentique, unique, rare et fragile par les membres d'une communauté transgénérationnelle, plus sa valeur mémorielle comme patrimoine tend à augmenter. Les citoyens et leurs institutions s'efforcent alors de conserver ce patrimoine aux fins de la transmission et de la protection contre des avanies menaçant son intégrité. La prise en compte de la valeur mémorielle engendre parmi les agents l'apparition d'un sentiment de respect des biens patrimoniaux et une obligation – une responsabilité – à leur endroit. Ici, le patrimoine glisse du champ de l'économie et du droit vers celui du politique et de l'éthique<sup>14</sup>. Le patrimoine de la migration ne fait pas exception.

3. Lorsqu'il s'agit d'un objet patrimonial, la valeur mémorielle se décline selon les multiples dimensions en fonction desquelles le sujet de droit peut l'appréhender : celles de son principe même, de sa situation dans les relations entre le producteur et le propriétaire, de sa fonction dans ses contextes de signification<sup>15</sup>. Tout d'abord, son principe premier relève de l'expression des réalités matérielles et immatérielles : c'est un bien meuble pouvant être exemplaire par sa nature. La *Loi québécoise sur le patrimoine culturel* (2012) définit ainsi l'objet patrimonial comme « tout bien meuble, autre qu'un document patrimonial, qui présente un intérêt pour sa valeur archéologique, artistique, emblématique, ethnologique, historique, scientifique ou technologique, notamment une œuvre d'art, un

---

13. Sur ce rapport aux traces, voir Patrice Groulx, « La patrimonialisation sous le regard de l'histoire et de l'interdisciplinarité », dans Étienne Berthold et Nathalie Miglioli (dir.), *Patrimoine et histoire de l'art au Québec. Enjeux et perspectives*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, p. 9-25.

14. Voir Georg Germann et Dieter Schnell, *Conserver ou démolir ? Le patrimoine bâti à l'aune de l'éthique*, traduit de l'allemand par Paul Bissegger, Gollion, Infolio, 2014.

15. Jacques Mathieu, avec la collaboration de Georges-Pierre Léonidoff et de John R. Porter, « L'objet et ses contextes », *Revue d'histoire de la culture matérielle*, n° 26, 1987, p. 7-18.

instrument, de l'ameublement ou un artefact<sup>16</sup> ». La valeur mémorielle de l'objet se décline ensuite en fonction de sa situation dans la chaîne de la production et de la consommation. Un producteur assigne à tel ou tel objet une valeur singulière : il traduit un événement dans sa vie, il remplit tel usage, etc. La logique du propriétaire est autre : l'objet peut être échangé ou transmis, il peut être mis en série ou en collection, etc. Enfin, les contextes de signification d'un objet sont multiples et variables : ils renvoient à leurs fonctions dans l'espace, le temps et les milieux sociaux<sup>17</sup>.

Simple valise, photographies, vêtements et couvertures, ustensiles et objets familiers, instruments de musique, produits artisanaux ou œuvres d'art : les objets du patrimoine de la migration sont variés et se trouvent un peu partout au sein de la société. Leur valeur mémorielle fluctuante ajoute une strate de complexité supplémentaire. Les objets-souvenirs de la migration sont souvent conservés par la famille, qui peut les transmettre à ses membres par solidarité filiale, s'en départir par la vente ou le rebut, ou encore les léguer à un centre d'archives ou une institution muséale. Tant et aussi longtemps qu'ils demeurent dans le giron familial, ils conservent une valeur mémorielle par l'évocation de la migration et des parents qui l'ont vécue. Cette valeur peut s'éroder au fil des générations, lorsque les descendants n'ont pas eu de contacts directs avec les devanciers. Elle varie aussi selon que l'objet a été produit ou simplement possédé : une dentelle ou un outil créé par les grands-parents migrants n'a pas le même potentiel d'évocation qu'une malle achetée par ces derniers. Lorsqu'ils saisissent l'empreinte personnelle des devanciers sur l'objet produit, les héritiers ressentent davantage l'émotion provoquée par le lien de filiation. L'objet produit devient alors un totem familial, rappelant la migration originelle de l'ancêtre.

Dès qu'ils sortent du giron de la famille pour appartenir à de nouveaux propriétaires, les objets patrimoniaux de la migration acquièrent d'autres dimensions symboliques. Ils peuvent être intégrés dans des collections : la mise en série des objets atténue leur

16. *Loi sur le patrimoine culturel*, L.R.Q. (2012), c. P-9.002, chap. 1, art. 2.

17. Jacques Mathieu, avec la collaboration de Georges-Pierre Léonidoff et de John R. Porter, « L'objet et ses contextes », *op. cit.*, p. 15.

force évocatrice issue de l'unicité ou de la rareté – leur aura, pour reprendre les termes de Benjamin<sup>18</sup>. Toutefois, ces objets gagnent une valeur ajoutée aux yeux des amateurs, laquelle augmente avec la complétude de la collection. Dans le cas des objets exposés, à l'instar de ceux que l'on retrouve dans les musées, ils prennent également une valeur symbolique liée à leur pertinence et à leur exemplarité. Ainsi, une valise exposée dans un musée des migrations capte plus facilement l'intérêt du visiteur si elle représente l'expérience d'un migrant italien ou canadien-français et si elle s'intègre harmonieusement au propos d'une exposition sur les mouvances. Le même objet n'évoque pas les mêmes significations s'il est un élément d'un montage artistique ou s'il fait partie d'une exposition sur la vie en milieu urbain<sup>19</sup>.

Tel qu'il se présente au Québec et au Canada, le cas plus spécifique de l'« art » inuit met en relief la relativité culturelle de la valeur d'un objet patrimonial. En effet, le concept d'art comme nous l'entendons en Occident – cet ensemble de procédés par lesquels l'artiste exprime sa conception du monde à travers une œuvre – n'existe pas en tant que tel chez les Inuit, peuple pour lequel le nomadisme est un mode de vie. Ces derniers n'ont d'ailleurs pas de mot spécifique pour désigner l'art: le mot « sculpture » en inuktitut – *sananguaq* – signifie « faire un modèle ressemblant, une imitation ». Plus encore, ce n'est pas l'artiste qui fait jaillir l'œuvre du matériau: c'est l'esprit de la pierre qui s'exprime par le

---

18. Walter Benjamin, *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, traduit de l'allemand par Lionel Duvoy, Paris, Allia, 2011 [1936].

19. Sur cette question, voir Mélanie Lanouette et Martin Pâquet, « Le dialogue entre l'historien et le muséologue. L'exemple de l'exposition *Partir sur la route des francophones* au Musée de l'Amérique francophone », dans Marianne Amar et coll. (dir.), *Musées, histoire, migrations*, op. cit., p. 65-93. Par leurs expositions permanentes ou temporaires, les musées constituent un lieu important de patrimonialisation de la migration au Québec, jouant ainsi un rôle d'éducation civique et de transmission des savoirs. Le Centre d'histoire de Montréal (<https://ville.montreal.qc.ca/memoiresdesmontrealais/centre-dhistoire-de-montreal>) constitue un cas exemplaire: il offre fréquemment des expositions thématiques sur l'expérience migrante. Voir Jean-François Leclerc, « Préserver et mettre en valeur l'histoire et le patrimoine de l'immigration dans un musée d'histoire: l'expérience du Centre d'histoire de Montréal », dans Marianne Amar et coll. (dir.), *Musées, histoire, migrations*, op. cit., p. 221-238.



travail du sculpteur. Dans l'après-guerre, avec l'avènement de l'art contemporain dans le Grand Nord, ces préconceptions guident les Inuit dans leur production artisanale. Se regroupant au sein de coopératives dès les années 1950, ils réalisent de nombreuses sculptures reprenant des thèmes mythologiques ou liés aux événements du quotidien nomade, sculptures que les Euro-Canadiens du Sud considèrent alors comme « traditionnelles ». Toutefois, les Inuit n'attribuent pas à ces objets une valeur artistique fondée sur l'esthétisme. Pour eux, ces sculptures représentent plutôt une monnaie d'échange afin d'obtenir des outils et d'autres objets pour la vie de tous les jours<sup>20</sup>.

De toute cette production plurielle, voici un exemple éloquent : né au début du xx<sup>e</sup> siècle près de Kuujuaaraapik au Nouveau-Québec, Joe Talirunili est témoin des transformations de sa communauté inuite, transformations engendrées par la modernité technologique des Euro-Canadiens. Avec son cousin Davidialuk Alasua Amittu, il est l'un des fondateurs de l'atelier de Puvirnituk, dans l'actuel Nunavik québécois. Graveur et sculpteur prolifique, il s'inspire des souvenirs de la vie d'autrefois dans sa production artisanale. Un épisode de sa jeunesse le marque particulièrement : au cours d'une expédition en traîneau avec des membres de sa famille, la glace se rompt. Prisonniers sur un bout de banquise, les naufragés doivent construire de bric et de broc un *umiak* – un large bateau – où certains d'entre eux peuvent se réfugier pour rejoindre la terre ferme, les autres étant condamnés à une mort certaine. Jusqu'à son décès en 1976, Talirunili reprend dans près de 30 sculptures le thème des rescapés sur leur *umiak* : l'atelier les vend ensuite pour des sommes oscillant entre 400 et 600 dollars, ventes dont les profits vont à la communauté de Puvirnituk. Elles

---

20. Sur le *sananguaq*, voir Giulia Bogliolo Bruna, *Apparences trompeuses. Sananguaq, au cœur de la pensée inuit*, Montigny-le-Bretonneux, Yvelinédition, 2007 ; Alma Houston (dir.), *Inuit Art. An Anthology*, Winnipeg, Watson & Dwyer Publishing, 1988 ; Ingo Hessel, *Inuit Art. An Introduction*, Vancouver, Douglas & McIntyre, 1998 ; Drew Armour et coll., *Sanattiaqsimajut : Inuit Art from the Carleton University Art Gallery Collection*, Ottawa, Carleton University Art Gallery, 2009 ; Heather Igloliorte, *Art inuit. La collection Brousseau*, traduit de l'anglais par Ève Renaud, Québec, Musée national des beaux-arts du Québec, 2016.

traduisent dans la pierre la mémoire de sa jeunesse et des membres de sa famille. Ces sculptures, Talirunili les nomme *Migration*.

Si le sort des infortunés fut tragique, la fortune de leur souvenir de pierre est au contraire beaucoup plus heureuse. Plusieurs sculptures de la série *Migration* font partie des collections des grands musées canadiens et québécois. L'une d'entre elles figure sur un timbre des Postes canadiennes paru en 1978. En novembre 2012, la maison d'encan Waddington, sise à Toronto, vend l'une des œuvres de la série *Migration* pour une somme de 290 000 dollars, un sommet à l'époque pour une sculpture inuk. Christa Ouimet, spécialiste en art inuit à la maison d'encan, mentionne alors que « [t]he results continue to speak to the fact that this is a truly remarkable art form, one that is recognized by art collectors all over the world<sup>21</sup> ».

À l'image des autres productions inuit, les sculptures de la *Migration* témoignent bien de l'un des enjeux de la patrimonialisation, soit celui de la translation de l'évocation vers l'appropriation. La pierre est d'abord un artefact, un objet dépourvu de signification. Aux yeux de Talirunili se rappelant les êtres chers qui ne sont plus, elle évoque ensuite le souvenir d'un voyage funeste. L'objet se mute alors en matière de mémoire, il acquiert une signification relevant de l'émotion pour le sculpteur et pour les siens : celle du départ, de la perte, du deuil. Toutefois, cette émotion mémorielle ne recouvre pas l'objet patrimonial au point de le transformer en fétiche. Pour un Inuk comme Talirunili, la sculpture participe d'une économie du don et du contre-don, où sa valeur comme objet équivaut à d'autres biens qui sont au cœur de l'échange. Elle évoque aussi la promesse d'un avenir meilleur, son échange assurant des ressources pour sa subsistance et celle de sa communauté. Dès lors, l'évocation du patrimoine de la migration n'est pas univoque : certes, elle traduit un passé qui n'est plus, mais également un futur qui n'est pas encore. La sculpture demeure alors un *sananguaq* : le modèle ressemblant conserve sa valeur mémorielle. Au sens propre

---

21. Anonyme, « Inuit artist Talirunili's *Migration* fetches \$290K at auction », *CBC News*, 7 novembre 2012, [En ligne], [<http://www.cbc.ca/news/arts/inuit-artist-talirunili-s-migration-fetches-290k-at-auction-1.1205239>], (consulté le 16 janvier 2021).

comme au figuré, il nourrit la communauté des Inuit : il lui fournit une subsistance, il transmet le souvenir du passé aux membres de la communauté pour leur assurer un avenir.

Une fois échangé et possédé par un propriétaire, l'objet patrimonial glisse alors dans les multiples registres de l'appropriation. D'abord, il pénètre le registre des réseaux marchands, dont ceux des collectionneurs et des musées, où sa valeur économique est fonction de l'offre et de la demande. Il s'insinue également dans celui du système international de l'art, où il acquiert une valeur comme *œuvre*, soit une forme artistique originale et unique, dont l'authenticité est reconnue par les autorités du champ social. Son appropriation dans ce registre devient donc source de distinction sociale, le capital culturel s'ajoutant au capital économique. Enfin, en étant représentée sur un timbre, la sculpture de Talirunili relève du registre de l'État canadien, où l'objet devient symbole de légitimation de l'autorité politique. À chaque appropriation de cet objet patrimonial, de nouvelles significations s'ajoutent : celles de la somme record pour une œuvre d'art, de l'expression d'un type artistique spécifique, du multiculturalisme canadien et du colonialisme euro-canadien dans le Nord. La signification originelle, celle de la migration tragique, tend dès lors à s'estomper : l'épisode de la vie de Talirunili doit donc être remémoré pour que la trace en soit gardée. Sinon, l'objet de la migration n'est plus un *sananguaq* : il ne constitue plus une imitation de la vie puisque sa signification ne reflète plus l'existence des Inuit. Au-delà de ses idiosyncrasies liées à l'« art inuit », la sculpture de Talirunili montre bien la condition de l'objet patrimonial de la migration : il fait partie du butin du cortège triomphal, ce cortège que Walter Benjamin assimile à celui des victorieux, ces « dominants actuels » par rapport à « ceux qui sont aujourd'hui sur le sol ».

4. Le patrimoine de la migration ne se cantonne pas aux seuls objets, il s'étend aussi aux lieux de passage – édifices, aménagements, paysages, etc. Ici aussi, l'attribution d'une valeur mémorielle – circonscrite par la notion d'intérêt – est au cœur de la patrimonialisation. Définissant le site patrimonial, la *Loi québécoise sur le patrimoine culturel* de 2012 le cerne comme « un lieu, un ensemble

d'immeubles ou, dans le cas d'un site patrimonial [...], un territoire qui présente un intérêt pour sa valeur archéologique, architecturale, artistique, emblématique, ethnologique, historique, identitaire, paysagère, scientifique, urbanistique ou technologique<sup>22</sup> ».

Par rapport à l'objet néanmoins, la patrimonialisation du lieu de passage est plus évanescente et paradoxale. Les migrants et leurs descendants s'approprient rarement un lieu où une expérience transitoire s'est manifestée, sauf si cette dernière relève du traumatisme à l'arrivée; dans son entreprise de *nation-building*, l'État peut attribuer à ce lieu une signification singulière, mais celle-ci est parfois en délicatesse avec la factualité historique. Les aléas de la patrimonialisation relèvent alors du caractère du lieu, ou plutôt du *non-lieu*, ces espaces relationnels qui n'ont pas de signification affective et singulière pour les individus y transitant<sup>23</sup>. À l'instar des routes, des aéroports, des ports ou des postes-frontières, les aires de transition des migrants constituent souvent des non-lieux, puisque la vitesse du mouvement dans l'espace ainsi que son souvenir évasif réduisent l'ancrage de l'appartenance. Sans sentiment d'appartenance, sans investissement affectif, le lieu ne peut acquérir une valeur mémorielle consubstantielle à sa patrimonialisation.

Ainsi en est-il des lieux de passage liés à l'émigration. Au Québec, l'expérience historique de l'émigration est riche et les épisodes nombreux: pour n'en prendre qu'un seul, plus de 900 000 Canadiens français quittent la vallée du Saint-Laurent pour les États industriels de la Nouvelle-Angleterre entre 1865 et 1929. Le mouvement migratoire se conforme généralement à ce modèle typique au moment de l'ère industrielle: les migrants viennent des aires rurales où l'endettement est endémique; ayant pris connaissance du besoin d'une main-d'œuvre non qualifiée, des individus ou des familles quittent le Québec pour aller vers les usines de production textile de la Nouvelle-Angleterre; la mouvance est souvent perçue comme temporaire, le temps de rembourser ses dettes. Puisque l'émigration est affaire de mouvement, elle s'inscrit dans une logique singulière

22. *Loi sur le patrimoine culturel*, L.R.Q. (2012), c. P-9.002, chap. 1, art. 2.

23. Marc Augé, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992.

pour les contemporains : celles des migrations de maintien, où l'espace vécu – les villes de la Nouvelle-Angleterre – ne se confond pas avec l'espace investi – par les rêves et les espoirs à long terme. L'enracinement des émigrants apparaît surtout lorsque les deux espaces – vécu comme investi – se superposent, comme c'est le cas avec les unions ou la naissance des enfants : les spécialistes cernent ici ce phénomène comme une migration de rupture<sup>24</sup>.

À ce moment de la rupture, la patrimonialisation prend forme par l'intermédiaire de la territorialisation : les migrants identifient leurs lieux en les nommant et en les balisant, leur accordent une valeur affective, se les approprient symboliquement, voire matériellement, veulent les transmettre à leurs héritiers. Dès lors, la trame mémorielle des anciens émigrants se tisse : les souvenirs de la migration font partie de leur processus de transmission. Si ces souvenirs sont forts et chargés affectivement, ils permettront la création d'un lieu patrimonial, élément constitutif de leur cartographie mentale. Sinon, ces espaces de mouvance demeurent dépouillés de significations et la patrimonialisation ne peut se réaliser, puisqu'ils ne possèdent pas de valeur affective intrinsèque. Pour ces migrants et leurs descendants, ils restent des non-lieux.

L'émigration vers les États-Unis montre bien ce processus de patrimonialisation. Afin de commémorer les circonstances du départ de leurs parents ou pour renouer des liens familiaux, de nombreux Franco-Américains organisent chaque année, en famille ou en groupe, des voyages vers le Québec. D'autres communautés franco-américaines rappellent par des inscriptions – des plaques, des panneaux ou dans la toponymie des lieux – dans le paysage de la Nouvelle-Angleterre les épisodes de leur émigration originelle. Selon le mandat que lui confère la *Loi sur la protection des gares ferroviaires patrimoniales*, la Commission des lieux et monuments historiques du Canada (CLMHC) désigne depuis 1990 une quarantaine de lieux et bâtiments ferroviaires au Québec comme d'importance

---

24. Sur les migrations de maintien et de rupture, voir Pierre-André Rosental, « Maintien/rupture : un nouveau couple pour l'analyse des migrations », *Annales ESC*, vol. 45, n° 6, 1990, p. 1403-1431.

nationale<sup>25</sup>. Dans ce processus de patrimonialisation des lieux, les musées ne sont pas en reste. Jusqu'à récemment, l'exposition *Partir sur la route des francophones* (2010-2019) offrait au regard du visiteur une carte et des tableaux de l'expérience migrante à travers l'Amérique du Nord. Un autre musée, le Museum of Work and Culture de Woonsocket au Rhode Island, met aussi en scène des représentations des lieux de l'émigration dans le cadre de son exposition permanente<sup>26</sup>. Enfin, amorcées dans le grand mouvement de colonisation du sol au XIX<sup>e</sup> siècle, les entreprises de rapatriement au Canada ont laissé des traces dans le paysage. Située près du lac Mégantic, la municipalité de La Patrie inscrit également au centre du village le souvenir du retour des États-Unis et de l'établissement des colons sur les terres environnantes, grâce à un panneau affichant une carte du territoire. Chaque cas traduit une volonté de maintenir un lien avec le pôle de départ, ce dernier lieu constituant le point zéro, la balise originelle dans la cartographie mentale des migrants et de leurs descendants.

Notons que dans chacun des cas, ce sont les pôles de départ et d'arrivée qui retiennent l'attention et qui possèdent une valeur patrimoniale, et peu les aires de déplacement. L'État canadien protège les gares sans y rappeler nécessairement l'importance des partances. Les voyageurs privilégient les lieux d'origine : le Vieux-Québec et le Vieux-Montréal ; les terres ancestrales où, souvent, des

---

25. Selon la loi, aucune compagnie ferroviaire ne peut modifier de quelque façon que ce soit, démolir ou aliéner sans autorisation une gare ferroviaire patrimoniale désignée. Au Québec, cette protection concerne les gares d'Amqui, Clova, East Angus, Farnham, Hébertville-Station, Joliette, L'Annonciation, L'Épiphanie, Lac-Mégantic, Lachute, Lacolle, Macamic, Masson (Buckingham Junction) à Gatineau, Matapédia, Mont-Joli, Mont-Laurier, Montmagny, la gare centrale et la gare Windsor à Montréal, les gares de New Carlisle, Port Daniel, la gare du Palais de Québec, celles de Richmond, Rigaud, Rimouski, Saint-Hyacinthe, Saint-Jean-sur-Richelieu, Saint-Jérôme, Saint-Pascal, Sainte-Agathe-des-Monts, Sainte-Anne-de-la-Pocatière, Sainte-Anne-de-la-Pérade, Sayabec, Senneterre, Shawinigan, la gare du Canadien Pacifique à Sherbrooke, et celles de Tring-Jonction, Trois-Rivières, Vallée-Jonction et Westmount.

26. Voir Valérie Bouchard, « Américanité, enracinement et héritage migratoire : le dialogue de l'histoire et des mémoires au Museum of Work and Culture de Woonsocket », dans Martin Pâquet et Serge Dupuis (dir.), *Faire son temps. Usages publics du passé dans les francophonies nord-américaines*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, p. 107-130.

plaques indiquent l'établissement du premier membre de la famille. Les visiteurs au musée voient la reconstitution de scènes fixes dans l'espace : une ferme d'un rang ; les circonstances du départ ; l'aire d'arrivée avec ses différents lieux tels que l'église paroissiale, l'atelier de l'usine textile, la salle de classe, le magasin général, etc. Les panneaux de la Nouvelle-Angleterre ou de La Patrie insistent sur les spécificités des territoires environnants où se sont établis les premiers migrants. Bien que la route fasse partie de l'expérience de l'émigration, elle fait peu ou pas l'objet d'une appropriation et d'une valorisation mémorielles. Les émigrants et leurs descendants privilégient l'origine et les étapes de la migration ; les résidents et leurs institutions préfèrent oublier la saignée démographique, car l'émigration conteste la légitimité de la communauté – nationale, régionale ou autre – en montrant la fragilité des liens de l'appartenance et de l'enracinement. Dans le cas de l'émigration vers les États-Unis, le patrimoine viaire est esquissé, mais demeure évanescent. Dès lors, pour les descendants d'émigrants, tout comme pour ceux qui sont demeurés sur place, la route devient un non-lieu patrimonial puisque l'on s'approprie difficilement la mouvance, les individus n'investissant pas pleinement cet espace<sup>27</sup>.

---

27. La désignation toponymique des espaces publics nuance un peu ce constat, mais à peine. Ainsi, les Franco-Américains apparaissent rarement dans les noms de rues et d'espaces publics. Il existe bien une rue Jack-Kerouac à Québec ainsi que des rues Louis-Dantin à Montréal, Québec, Lévis, Boisbriand et Beauharnois. Toutefois, des individus importants de la franco-américanie sont absents du paysage, à l'exemple du gouverneur Aram-Jules Pothier, du journaliste Ferdinand Gagnon, du littéraire Rosaire Dion-Lévesque ou du joueur de baseball Napoléon Lajoie. D'autres émigrants d'origine, les Franco-Ontariens, sont un peu plus choyés : la municipalité de Belcourt en Abitibi rend hommage au sénateur Napoléon Belcourt ; le sénateur Philippe Landry, l'archevêque de Montréal M<sup>sr</sup> Joseph Charbonneau, le hockeyeur Édouard « Newsy » Lalonde et le compositeur André Prévost sont honorés par des rues et places à Montmagny, Montréal, Vaudreuil-Dorion, Mirabel et Saint-Jérôme. Cependant, leur désignation vise surtout à reconnaître leurs apports respectifs au passé québécois et non leur appartenance franco-ontarienne. Quant aux militantes de la crise du Règlement XVII, Diane et Béatrice Desloges, à la féministe Almada Walker-Marchand, ou au premier évêque d'Ottawa, M<sup>sr</sup> Joseph-Eugène-Bruno Guigues, aucune désignation n'existe à leur sujet au Québec. Personnage de la Nouvelle-France, Étienne Brûlé fait exception avec pas moins de cinq désignations de rues à Montréal, Québec, Boucherville, Saint-Bruno-de-Montarville et Gatineau. Voir Commission de toponymie, *Banque de noms de lieux du Québec*, 2021, [En ligne], [<http://www.toponymie.gouv.qc.ca/ct/accueil.aspx>], (consulté le 17 janvier 2021).

5. La patrimonialisation de l'immigration ressemble en certains aspects à celle de l'émigration, mais en diverge sur un point essentiel. En effet, le processus de l'immigration sous-entend la rupture avec l'aire de départ, puisque l'espace vécu recouperait les contours de l'espace investi. En dépit de la réalité des mouvements migratoires et des multiples vicissitudes de l'intégration, l'une des représentations dominantes de l'immigration veut que les immigrants souhaitent s'installer à demeure de manière permanente et s'approprier leur nouveau territoire. Selon cette représentation, les migrants ne sont pas simplement des « oiseaux de passage » : ils constitueraient des apports nouveaux – ayant un potentiel variable d'assimilation – à la richesse nationale. Aussi, il s'avère judicieux pour les responsables étatiques de les intégrer dans la construction de l'État-nation.

Pour ce faire, l'État doit reconnaître symboliquement l'apport des migrants. Cette reconnaissance se manifeste notamment par l'assignation de toponymes dans les espaces publics. Les instances spécifiques des États fédéral et provinciaux, ainsi que celles des administrations municipales, remplissent cette fonction dans le cadre de leurs responsabilités. Un exemple suffira pour s'en convaincre : par son Comité de toponymie, la Division du patrimoine de la Ville de Montréal désigne nombre d'espaces publics en l'honneur d'individus importants dans le passé de différents groupes issus de la migration, dont la communauté haïtienne d'ici et d'ailleurs. Les rues Karl-Lévêque et Henri-Christophe, les parcs Charlemagne-Péralte, Toto-Bissanthe, Toussaint-Louverture ou la place Paul-Dejean s'inscrivent ainsi dans le paysage urbain montréalais et acquièrent une valeur mémorielle<sup>28</sup>. La toponymie assure symboliquement l'appropriation spatiale. Étant généralement reconnus dans les quartiers où ils demeurent – dans le cas des toponymes haïtiens, principalement dans le secteur Rivière-des-Prairies-Pointe-aux-Trembles –, les migrants établissent leur

---

28. Ville de Montréal, *Patrimoine. La toponymie*, [En ligne], [[http://ville.montreal.qc.ca/portal/page?\\_pageid=1560,11241558&\\_dad=portal&\\_schema=PORTAL](http://ville.montreal.qc.ca/portal/page?_pageid=1560,11241558&_dad=portal&_schema=PORTAL)], (consulté le 17 janvier 2021). Merci à Yves-Michel Thomas de m'avoir signalé naguère cette information.



territorialité qui, avec le temps, deviendra celle de leurs descendants qui y résideront. Dès lors, la toponymie participe de la transmission patrimoniale.

L'intégration ne vise pas la reconnaissance pleine et entière de l'expérience multiforme de l'immigration : elle cherche entre autres à assurer la légitimité du projet national. Dans le cas du Canada, ce projet ressortit aux conceptions de la *colony to nation* ou à l'idéal multiculturel. Ainsi, par la désignation et la pose d'une plaque, la CLMHC, instance de l'État fédéral, a consacré officiellement le fait que deux lieux québécois sont intimement liés à l'immigration : la station de quarantaine de la Grosse-Île-et-le-Mémorial-des-Irlandais, depuis 1974, et la Main, le secteur historique du boulevard Saint-Laurent à Montréal, depuis 1996<sup>29</sup>. Le premier lieu est un lieu de transit, où l'État rappelle « l'importante immigration » accueillie par le Canada, « la tâche vitale de préserver la santé publique » et « les événements tragiques vécus par les immigrants irlandais en ce lieu, principalement lors de l'épidémie de typhus de 1847 »<sup>30</sup>. Secteur urbain, le second lieu symbolise plutôt « un nouvel état de société où domine la rencontre des contraires, en un vif entrechoquement des identités et des idées<sup>31</sup> ». D'autres lieux et bâtiments font l'objet d'une reconnaissance officielle, que ce soit par l'octroi d'un statut juridique, d'un prix ou par l'inscription dans divers répertoires. Construite à Montréal par Guido Nincheri, l'église de la Madonna della Difesa est considérée comme un lieu historique national par le Conseil du patrimoine religieux du Québec, en collaboration avec le ministère québécois de la

---

29. L'immigration des Filles du Roy en Nouvelle-France a été désignée comme événement historique national en 2007. Toutefois, aucune plaque n'est consacrée nulle part à cet événement.

30. Parcs Canada, « Lieu historique national du Canada de la Grosse-Île-et-le-Mémorial-des-Irlandais », *Annuaire des désignations patrimoniales fédérales*, [En ligne], [[https://www.pc.gc.ca/apps/dfhd/page\\_nhs\\_fra.aspx?id=616](https://www.pc.gc.ca/apps/dfhd/page_nhs_fra.aspx?id=616)], (consulté le 17 janvier 2021).

31. Pierre Ancil, *Saint-Laurent. La Main de Montréal*, Montréal/Sillery, Musée d'archéologie et d'histoire de Montréal/Septentrion, 2002, p. 101. Notons que la reconnaissance de l'État concerne le secteur du boulevard Saint-Laurent, à partir des quais du port vers le nord de la ville, et non la voie de circulation en tant que telle. Ce n'est donc pas le passage des migrants qui constitue l'objet de la reconnaissance, mais bien leur implantation en terre nouvelle.

Culture et des Communications. La Ville de Montréal et Héritage Montréal ont décerné le prix Opération patrimoine architectural de Montréal 2011 à la Casa d'Italia, édifice art déco construit en 1936, qui comprend un centre culturel de la communauté d'origine italienne. Enfin, le camp d'internement de Spirit Lake, près d'Amos en Abitibi, est également inscrit au Répertoire du patrimoine culturel du Québec.

L'appropriation symbolique des lieux de l'immigration par l'État ne va pas sans heurts. En effet, l'autorité étatique poursuit des objectifs de légitimation de son action dans la durée, objectifs qui ne collent pas fidèlement à l'expérience migrante et à sa mémoire. Le lieu patrimonial ne possède de valeur que si ces dernières constituent une plus-value à la légitimité et à l'autorité de l'État. Partant, l'appropriation symbolique se fait alors d'ombre et de lumière: elle tait certains éléments litigieux pour insister sur d'autres, plus consensuels à l'époque contemporaine. Les bâtiments de la Petite Italie montréalaise témoignent de ce jeu de parole et de non-dits. L'apport à la construction par les fascistes des années 1930 est beaucoup moins mis en évidence que l'innovation architecturale et artistique. Cette retenue est particulièrement criante à l'église de la Madonna della Difesa où, lorsqu'il est question de la fresque de Guido Nincheri peinte sur la nef, les répertoires de l'État québécois ne relèvent pas la présence de Benito Mussolini et de ses principaux adjoints. Dans d'autres cas, l'appropriation symbolique devient passablement maladroite par son manque de sensibilité et nécessite de longues négociations avec les dépositaires de la mémoire de l'immigration. L'aménagement de la Grosse-Île, lieu de l'une des plus importantes tragédies de l'histoire contemporaine – *An Gorta Mór*, la Grande Famine irlandaise de 1847 –, en est un exemple éloquent<sup>32</sup>. Lorsque Parcs Canada annonce en 1992 sa volonté d'aménager l'île de quarantaine pour le tourisme, l'orga-

---

32. Mark McGowan, *Produire la mémoire historique canadienne. Le cas des migrations de la Famine en 1847*, traduit de l'anglais par Lisa Tremblay-Goodyer, Ottawa, Société historique du Canada, 2006; Robert McMahon, *Remembering a Memory / Mémoire d'un souvenir*, Montréal/Toronto, produit par Ronald Rudin, 2011, 26 min 7 s, [En ligne], [<http://rememberingamemory.cohds.ca/fr/index.html>], (consulté le 17 janvier 2021).

nisme fédéral privilégie le thème du « Canada : terre d'accueil et d'espoir », fidèle en cela à la promotion d'un pays multiculturel. Le projet choque profondément des membres des communautés irlandaises au Canada et au Québec, qui s'inquiètent vivement de l'euphémisation de l'événement dans un lieu où 5 424 immigrants ont été inhumés en 1847. À la suite du débat public, Parcs Canada revoit son projet : semblable à ceux des vétérans du Viêt Nam à Washington ou des immigrants à Ellis Island<sup>33</sup>, un mémorial rappelle les noms des morts connus et évoque les anonymes, ces individus dont la mémoire documentaire n'a pu garder la trace. Une fausse note du projet originel subsiste néanmoins en ce lieu historique national du Canada de la Grosse-Île-et-le-Mémorial-des-Irlandais : un kiosque en fin de parcours fait du multiculturalisme canadien l'aboutissement de la trajectoire migrante.

Toutefois, l'État ne s'approprie pas symboliquement tous les lieux de l'immigration. Certains tranchent avec la promotion d'une image lisse et rassembleuse du pays, alors que d'autres ne possèdent pas le potentiel d'appropriation symbolique nécessaire pour leur sauvegarde.

Parmi les lieux patrimoniaux relevant de la première catégorie, mentionnons ces aires de transit où des épisodes tragiques de la migration se produisirent, des épisodes relevant de la maladie, de la mort accidentelle ou encore de l'exclusion sociale et politique. Ces aires de transit sont investies de la souffrance des immigrants. À ce titre, leur inscription patrimoniale nécessite une sobriété dans l'expression – afin que soient évitées à la fois la réduction de l'expérience migrante à sa seule souffrance et son exhibition doloriste aux yeux du public<sup>34</sup>. Conçu discrètement, sinon carrément tu, le patrimoine des lieux de souffrance veille à respecter cette humanité passée, condition essentielle à toute réparation symbolique.

Ainsi en est-il de l'Hôpital de l'Immigration – dit du Parc Savard – à Québec. Fondé en 1897, il accueille les immigrants malades débarquant au port. À partir de 1921, il reçoit les patients souffrant de

33. Voir Patrick Artières, *Rêves d'histoire*, Paris, Gallimard, 2014, p. 29-30.

34. Voir Luc Boltanski, *La souffrance à distance*, édition révisée, Paris, Gallimard, 2007, p. 73-74.

pathologies légères qui ne sont plus retenus par les services de quarantaine de la station de la Grosse-Île. À la fermeture de la station en 1937, les effectifs de l'hôpital s'accroissent. Non seulement les migrants et les marins malades transitent désormais par cette institution, mais surtout les contagieux et les tuberculeux : les militaires dès 1942, les Autochtones à partir de 1946 et les Inuit en 1948. L'État fédéral se désinvestit de ses tâches hospitalières en 1959 pour les transférer au Québec. L'institution change alors de nom – pour celui de l'Hôpital du Christ-Roi – et de vocation par la suite. Il devient en 1996 un centre d'hébergement pour les soins de longue durée. Les traces matérielles du passé immigrant sont rarissimes : des portraits des responsables médicaux, quelques mentions dans les études historiques<sup>35</sup> et des feuillets publicitaires. Pour le visiteur, aucune plaque ni mention sur place ne transmet par le souvenir le patrimoine de la souffrance<sup>36</sup>. Ici, si le lieu matériel existe encore bel et bien, celui de la mémoire s'estompe.

Étant donné leur caractère exceptionnel, les tragédies résultant de catastrophes reçoivent une attention plus affirmée, quoique la mesure reste la norme d'expression. Elles marquent la clôture brutale et impromptue de la migration, où plusieurs migrants voient leur vie brisée en plein mouvement. Aussi, il n'est pas surprenant que la commémoration des victimes et la patrimonialisation de la tragédie ne se déroulent pas dans les lieux de souffrance même, mais en dehors, là où les migrants trouvent leur dernier repos.

Trois désastres impliquant des migrants témoignent de ce souci de désinvestir le lieu de souffrance pour lui préférer un autre, celui de l'apaisement. Le premier désastre est le naufrage du *Carricks* le 28 avril 1847. Parti de Sligo, le voilier échoue sur les récifs au large de Cap-des-Rosiers : seuls 48 immigrants irlandais survivent sur les 180 passagers et membres d'équipage, la mer rejetant 87 corps

---

35. André Charbonneau et André Sévigny, *1847, Grosse-Île au fil des jours*, Ottawa, Parcs Canada, 1997 ; Denis Goulet et André Paradis, *Trois siècles d'histoire médicale au Québec. Chronologie des institutions et des pratiques (1639-1939)*, Montréal, VLB éditeur, 1992 ; Véronique Lépine, sous la supervision de Jacques Bernier et Rénald Lessard, *Guide des archives hospitalières de la région de Québec 1639-1970*, Québec, Département d'histoire, Université Laval, 2003.

36. Observation personnelle, 23 août 2015.

qui sont enterrés dans une fosse commune près du rivage<sup>37</sup>. Le deuxième, celui du vapeur *Montréal*, se déroule le 26 juin 1857. Comprenant à son bord plus de 300 passagers, dont 256 immigrants écossais, le navire prend feu sur le fleuve entre Cap-Rouge et Neuville. Le bilan est lourd, avec 253 décès ; de nombreux orphelins sont recueillis ensuite par la société Saint Andrew de Montréal<sup>38</sup>. Enfin, le troisième désastre est ferroviaire. Dans la nuit du 28 au 29 juin 1864, le train du Grand Tronc tombe du haut du pont de Belœil dans les eaux de la rivière Richelieu. Saisis dans leur sommeil, les passagers n'ont presque aucune chance de survie : 99 personnes trouvent la mort, dont 97 immigrants allemands<sup>39</sup>. Dans les deux derniers cas, des monuments commémoratifs sont érigés ailleurs : celui dédié au vapeur *Montréal* et aux Écossais est situé dans le cimetière Mount Hermon de Sillery, et la Société de bienfaisance allemande rappelle le souvenir des victimes de la tragédie ferroviaire au cimetière Mont-Royal. Quant au monument consacré au *Carricks*, érigé en 1900 grâce à une donation de la paroisse Saint-Patrick de Montréal, il doit être déplacé en 2018 en raison de l'érosion côtière accentuée par les changements climatiques. Le monument étant situé sur le site controversé du parc national Forillon, Parcs Canada consulte les descendants des survivants et les citoyens de Cap-des-Rosiers, qui conviennent du « choix respectueux » du nouveau site et du déplacement des sépultures<sup>40</sup>. Dans ces trois cas, puisque la mort ferme la route et qu'elle

---

37. Georges Kavanagh, « Le *Carricks*, une page tragique de l'histoire de ma famille », *Magazine Gaspésie*, vol. 52, n° 2, 2015, p. 30-32. Voir aussi le documentaire de Viveka Melki, *Carricks, dans le sillage des Irlandais*, Québec, Tortuga Films Productions/Radio Canada, 2017, 52 min.

38. Denis Robitaille, « Il y a 150 ans : la tragédie du *Montréal* », *Cap-aux-Diamants*, n° 91, 2007, p. 18-20.

39. John Thompson, « The immigrant special, June 29, 1864 », *Canadian Rail / Rail canadien*, n° 471, 1999, p. 91-110 ; Alain Côté, « Catastrophe au pont ferroviaire de Belœil », *Société d'histoire de Belœil-Mont-Saint-Hilaire*, 1999, [En ligne], [<http://www.shbmsh.org/capsules.php?capsule=101>], (consulté le 17 janvier 2021).

40. Anonyme, « Les ossements des victimes du *Carrick* resteront au parc Forillon », *Radio-Canada.ca*, 14 mars 2017, [En ligne], [<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1022092/archeologie-fouilles-route-132-consultation-publique-parcs-canada-navire>], (consulté le 17 janvier 2021) ; Parcs Canada, « Parc national Forillon. Restauration des écosystèmes côtiers », [En ligne], [<https://www.pc.gc.ca/fr/pn-np/>]

ne peut constituer un patrimoine, il est important de s'appropriier le souvenir des migrants dans un autre lieu de recueillement. Les cénotaphes évoquent alors la souffrance, sans toutefois la reconstituer telle quelle.

La souffrance est enfin celle de l'exclusion, à l'instar de celle éprouvée dans les camps d'internement par les ressortissants étrangers au moment des deux guerres mondiales<sup>41</sup>. En rappelant les souvenirs malheureux de l'exclusion que ces derniers ont subie pour des motifs de sécurité nationale, ces lieux possèdent en soi une valeur négative qui risque de déprécier le bilan de l'immigration globalement positif que l'État cherche à promouvoir auprès de ses citoyens pour susciter leur adhésion. Si Bibliothèque et Archives Canada recense ces lieux dans des guides thématiques destinés aux chercheurs<sup>42</sup>, il n'existe pas de désignation officielle pour les camps d'internement qui en ferait des éléments à part entière du patri-

---

qc/forillon/decouvrir-discover/cote-coastal], (consulté le 4 mars 2021). Sur la controverse du parc Forillon, voir Aryane Babin, *L'expropriation du territoire de Forillon. Les décisions politiques au détriment des citoyens*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015.

41. Pour les années 1914 à 1918, mentionnons les camps de l'Armurerie de Beauport, le Hall de l'immigration de Montréal, les bâtiments-dortoirs de Spirit Lake et le camp de milice de Valcartier. Les autorités canadiennes y emprisonnent alors les ressortissants des empires allemand, austro-hongrois et ottoman, ainsi que du royaume de Bulgarie. Ces camps d'internement sont plus nombreux au cours des années 1939 à 1945. Notons d'abord la Citadelle de Québec pour une brève période en 1939, les camps L dit « Cove Fields » sur les plaines d'Abraham à Québec et T à Trois-Rivières. Puis, toute une série de camps numérotés se dispersent sur le territoire : les camps 32 à Hull, 40 à Farnham, 41 à l'Île-aux-Noix, 42 dit « Newington » près de Sherbrooke, 43 à l'île Sainte-Hélène à Montréal, 44 dit « Grande Ligne » près de Saint-Jean-sur-Richelieu et 45 à Sorel. Enfin, certains camps sont prévus, mais ne sont jamais mis en activité : ceux de Cap-Rouge, de Saint-Jean-de-l'Île-d'Orléans et de Valcartier. Des ressortissants étrangers sont aussi emprisonnés à la station de quarantaine de la Grosse-Île. Au cours de la Seconde Guerre mondiale, les camps d'internement ne se limitent pas aux seuls ressortissants étrangers d'une puissance ennemie et aux prisonniers de guerre. Des réfugiés juifs et antinazis, ainsi que des sujets britanniques jugés hostiles – des Canadiens d'origine japonaise et italienne, des sympathisants des régimes nazi et fasciste, voire des membres du Parti communiste du Canada – y sont internés.

42. Bibliothèque et Archives Canada, *Guides thématiques. Les camps d'internement au Canada durant les Première et Deuxième Guerres mondiales*, 9 novembre 2020, [En ligne], [<http://www.collectionscanada.gc.ca/le-public/005-1142.27-f.html#c9>], (consulté le 17 janvier 2021).

moine national. L'exemple du plus important d'entre eux, celui de Spirit Lake, sur les bords du lac Beauchamp en Abitibi, en est révélateur. Modèle du genre avec ses baraques en rangée et ses barbelés, il a accueilli entre 1915 et 1917 plus de 1 200 personnes, surtout des sujets austro-hongrois originaires de Galicie et de Bucovine – dans l'actuelle Ukraine occidentale. Tari dans l'après-guerre, l'intérêt pour le camp renaît à la fin du siècle dans le cadre d'une double opération de patrimonialisation : celle entreprise par des descendants canado-ukrainiens soucieux de la reconnaissance des torts faits à leurs ancêtres, conjuguée à celle des citoyens désireux de mettre en valeur le passé de la communauté abitibienne. L'année qui suit la création de la corporation Camp Spirit Lake en 1998, le site fait l'objet de fouilles archéologiques. À la suite de la double mobilisation mémorielle, un centre d'interprétation historique est inauguré sur le site du camp en 2011. De plus, la coopérative d'alimentation IGA d'Amos installe sur ses murs, en 2013, une fresque illustrant la vie dans le camp. Dans le cas de Spirit Lake, l'initiative patrimoniale émane de responsables municipaux et de citoyens, le maire d'Amos Ulrick Chérubin, James Slobodian de la corporation Camp Spirit Lake et Paul Bourget, directeur général de l'épicerie. Les États fédéral et québécois ne jouent ici que des rôles supplétifs, avec l'octroi de subventions<sup>43</sup>.

La deuxième catégorie de lieux patrimoniaux reflète le désinvestissement symbolique des aires de passage, typique des non-lieux. Troisième destination au monde pour les immigrants au XIX<sup>e</sup> siècle, après les ports de New York et de Buenos Aires, Québec a accueilli entre 1830 et 1937 plus de 4,4 millions de personnes en transit vers d'autres lieux en Amérique du Nord<sup>44</sup>. Après la Seconde Guerre mondiale, avec l'ouverture de la voie maritime du Saint-Laurent et le développement du transport aérien, le transport

---

43. Christian Roy, « Le camp de détention de Spirit Lake en Abitibi : vestiges d'un complexe carcéral de la Première Guerre mondiale », *Association des archéologues du Québec*, 21 juin 2011 ; anonyme, « Spirit Lake Internment mural unveiled in Amos, QC », *The New Pathway*, 13 juin 2013, p. 6.

44. Martin Pâquet, « Une aire de passage. Immigration et émigration aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles », dans Michel De Waele et Martin Pâquet (dir.), *Québec, Champlain, le monde*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 133-152.

des passagers immigrants par bateau décline progressivement. Construit en 1959 selon le style architectural international, faisant partie de l'ensemble portuaire de la ville de Québec, le bâtiment de la gare maritime Champlain est ainsi le dernier édifice consacré à l'accueil des immigrants. Dès les années 1970, il change de vocation pour recevoir les bureaux de l'Administration portuaire. Il est inscrit en 1999 au Répertoire fédéral des édifices patrimoniaux, où l'on rappelle sa fonction originelle. Cependant, cette reconnaissance officielle dans les inventaires de l'État ne suffit pas, en raison du manque d'espace pour les autres activités du port. L'Agence canadienne d'évaluation environnementale donne son accord en 2007 pour raser l'édifice, ce qui est chose faite en 2011<sup>45</sup>. Les réactions des citoyens – les habitants de la ville comme les descendants d'immigrants – demeurent peu nombreuses : méconnu des résidents, le bâtiment ne représente qu'une aire de passage momentanée pour les immigrants, qui n'y attachent guère d'importance. En dépit de sa reconnaissance patrimoniale, la valeur mémorielle de l'édifice pèse moins lourd que les impératifs administratifs et économiques du port de Québec. Les lieux patrimoniaux de la migration forment la scène du cortège triomphal, selon le mot de Walter Benjamin. Sans investissements symboliques, dépourvus d'une valeur mémorielle suffisante, ils ne sont que de simples non-lieux, des éléments du décor que l'on rejette dans les coulisses loin des projecteurs. Ce sort, ce fut celui de la gare maritime Champlain.

6. « Quiconque a, jusqu'à ce jour, emporté la victoire, marche dans le cortège triomphal qui fait avancer les dominants actuels sur ceux qui sont aujourd'hui sur le sol. On emporte le butin dans le cortège triomphal, comme cela a toujours été la coutume. On lui donne le nom de patrimoine culturel. » Ces mots lourds de sens, Walter Benjamin les écrit sur la route, dans ces heures sombres du printemps 1940 où le philosophe allemand tente désespérément de

---

45. Parcs Canada, « Gare maritime Champlain », *Lieux patrimoniaux du Canada*, [En ligne], [<http://www.historicplaces.ca/fr/rep-reg/place-lieu.aspx?id=10393>], (consulté le 17 janvier 2021); Pierre-André Normandin, « La gare maritime Champlain sera démolie malgré son statut patrimonial », *Le Soleil*, 29 mars 2011.



quitter l'Europe en guerre pour les États-Unis. Il y a une impression diffuse de déréliction dans ces propos d'un migrant forcé de fuir, à la quête d'un refuge, pris du sentiment de figurer dans le camp des dominés, dont les maigres possessions peuvent être saisies pour composer le butin des dominants. Ces objets que le migrant a produits, ces lieux qu'il a traversés, tout ce patrimoine qu'il a investi de ses ressources et de ses affects : rien ne subsiste en fin de parcours. D'autres – individus et institutions, héritiers et propriétaires, groupes ethnoculturels et société d'accueil – s'en emparent et leur donnent des significations différentes. Cette appropriation du patrimoine de la migration, qui est un legs du droit et de l'économie, découle de la valeur mémorielle que nous accordons ici et maintenant à ce bien appartenant à un sujet de droit. Elle émousse l'expérience originelle de la migration, celle de ces hommes et de ces femmes qui ont pris la route, pour lui substituer une mémoire en concordance avec l'actualité de notre monde, avec son lacis tissé serré de valeurs hégémoniques et de relations de domination.

Pourtant, le patrimoine de la migration n'est pas seulement voué à la razzia du présent. Benjamin le notait d'ailleurs : « Il n'est jamais une illustration de la culture sans être aussi une illustration de la barbarie<sup>46</sup>. » Cette dyade de la culture et de la barbarie relève d'autres univers de sens que ceux de la valeur économique, des contrats et de l'échange des biens : ceux du politique – de la vie dans la Cité – et de l'éthique. Partant, concevoir le patrimoine de la migration exige aussi de reconnaître la dignité humaine passée, afin que nous puissions établir une solidarité avec ceux qui furent, qui sont et qui seront. Plus précisément, il s'agit, à travers ses objets et ses lieux, de reconnaître l'authenticité et l'unicité de l'expérience de la migration pour en reconstituer toute l'humanité, avec ce qu'elle comprend de culture et de barbarie. Par cette éthique de l'authenticité et de la reconnaissance, par cette pratique de la solidarité à travers les temps, le patrimoine de la migration peut alors réintégrer sans altération ni spoliation le cortège triomphal.

---

46. Benjamin, « Sur le concept d'histoire », VII.



## CHAPITRE 20

# Un héritage problématique

## La mémoire de la religion

*Mathieu Bélisle*

Je veux bien que l'on m'accuse de prêcher pour ma paroisse, mais il me semble qu'il n'est pas de sujet qui se prête mieux à la vaste question que ce livre entreprend d'explorer que le problème de l'héritage légué par la religion catholique au Québec<sup>1</sup>. Sans doute le terme « héritage » est-il mal choisi pour décrire les rapports que la société actuelle entretient avec la religion de ses ancêtres, car non seulement le legs du catholicisme, en dehors du patrimoine bâti et de la toponymie, c'est-à-dire en dehors d'une présence *visible et matérielle*, n'est pas facile à distinguer, mais il est en plus loin d'être acquis qu'il se trouve aujourd'hui quelqu'un, mis à part les quelques rares croyants qui continuent de pratiquer, qui reconnaisse la dimension spirituelle de cet héritage et accepte d'en assumer la mémoire. Même dans ses dimensions intellectuelle et esthétique, en tant qu'il fournissait des moyens de penser et de voir le monde, le catholicisme laisse au Québec un héritage bien difficile à cerner. La vérité est qu'en dépit de tout ce que nous avons pu écrire et penser à propos de l'institution religieuse au cours des cinquante dernières années, dont une large partie a été dirigée contre son

---

1. Écrit à la demande des directeurs du présent ouvrage, ce texte a été publié avec quelques variantes dans la revue *L'Inconvénient*, n° 59, 2014-2015, p. 18-24. Une autre version de ce texte est également parue dans *Bienvenue au pays de la vie ordinaire*, Montréal, Leméac, 2017, p. 111-130.

pouvoir temporel et les dérives déplorables qu'il a entraînées, nous ne savons toujours rien – ou alors si peu – de ce que la religion catholique a pu léguer à notre pensée et à notre culture.

Au Québec, la simple évocation du catholicisme suscite l'inquiétude, si ce n'est la peur. Le rapport à la religion – y compris, tel que la crise des accommodements nous l'a récemment montré, le rapport à la religion *de l'autre* (par exemple, celle des musulmans) – se présente encore aujourd'hui comme un problème irrésolu. Chose frappante, dès que l'on évoque le catholicisme, même en compagnie de gens – et ils sont de plus en plus nombreux – qui n'ont rien connu de l'époque tant honnie de la Grande Noirceur, la réaction spontanée en est une de défense, comme si la menace que la religion incarnait à leurs yeux était bien réelle et sans cesse renouvelée. C'est que la religion catholique a au Québec ceci de particulier qu'elle ne constitue pas simplement un objet qui serait passé de lui-même, comme les ordinateurs ont remplacé les machines à écrire et les voitures ont succédé aux chevaux, un objet qui se serait effacé pour ainsi dire tout naturellement et sans que l'on y prenne garde. La religion représente plutôt un objet *dont nous avons voulu et dont nous voulons peut-être encore activement qu'il disparaisse*.

Je peux comprendre que pendant les années marquant la fin de la Grande Noirceur et le début de la Révolution tranquille, la lutte contre la religion ait servi de cri de ralliement, qu'une génération entière ait fait de cette institution son repoussoir. Le catholicisme représentait alors pour les intellectuels, les artistes et les politiques qui voulaient se libérer de son emprise un interlocuteur, et plus encore : un *adversaire*, à qui l'on pouvait adresser des récriminations et dont on pouvait combattre l'influence, un adversaire qui pouvait répliquer et contre-attaquer (quoique je m'étonne toujours de la facilité avec laquelle cet adversaire s'est effondré – j'y reviendrai), ce qui donnait lieu, ainsi qu'on le verra notamment dans les textes des intellectuels de la revue *Cité libre*, à de véritables entreprises dialectiques. Or nous avons beau parler encore aujourd'hui de la religion comme d'un adversaire, employer le même langage que lorsqu'elle en représentait vraiment un, bref, nous avons beau agir comme si la menace existait toujours, en réalité, nous ne combattons plus rien.

C'est que la religion s'apparente de plus en plus dans la société québécoise à un adversaire *absent*, ou à une parodie d'adversaire, qui n'a guère les moyens de répondre ou alors qui répond pour signifier sa propre marginalité et s'accuser lui-même, un peu comme l'âne de la fable de La Fontaine. Il ne faut plus aucun courage aujourd'hui pour s'attaquer au clergé et dénoncer les forces obscurantistes de la religion : aussi bien enfoncer des portes ouvertes. Un tel adversaire ne peut offrir la moindre résistance et se prête de lui-même au rite de sa propre mise en procès, qu'il s'agit de rejouer dès que son souvenir revient nous hanter. Ce n'est donc pas tant la mémoire du religieux qui se trouve ainsi transmise d'une génération à l'autre que la volonté renouvelée de le renvoyer à l'oubli. Le problème est que cette fonction nouvelle de la religion la condamne à demeurer dans l'ordre de l'impensé. Tout effort de compréhension devient suspect, dans la mesure où nous nous situons désormais dans l'ordre des vérités indiscutables, dans ce qui ne peut ni ne doit être remis en cause, à savoir que l'héritage catholique se présente comme une maladie honteuse qui aurait pendant trop longtemps traîné dans la famille.

Il me faut maintenant revenir à la période qui a marqué le déclin de la religion catholique et l'a entraînée sur la voie de sa disparition. Je veux bien sûr parler de la Révolution tranquille et des années qui l'ont précédée, qui ont été le théâtre d'un véritable changement de régime. Une chose est claire : le déclin du religieux précède – et prépare peut-être en partie – l'ère des grandes réformes politiques et sociales qui marquent les années 1960 et 1970 au Québec. Dès la fin de la Seconde Guerre mondiale, et ce, en dépit même de l'étendue de son influence politique et sociale, l'Église catholique est en crise. On s'inquiète en haut lieu de la faible adhésion des croyants qui, aux dires de sources bien informées, n'éprouveraient plus qu'un attachement de surface pour la religion. L'analyse de Jean Hamelin montre que l'autorité de l'Église s'affaiblit alors même que l'institution ecclésiale semble atteindre à l'apogée de son rayonnement, le désintérêt pour la pratique religieuse étant particulièrement marqué chez les jeunes : au tournant des années 1950, un sur cinq d'entre eux ne pratique pas et un sur cinq le fait de manière très irrégulière, des proportions qui vont

aller en grandissant. En janvier 1950, la démission forcée de l'archevêque montréalais Joseph Charbonneau, réputé plus progressiste, et son remplacement, sur l'ordre du Vatican, par Paul-Émile Léger, dont les positions se rapprochent de celles de l'ultramontanisme du XIX<sup>e</sup> siècle, suscitent la colère et entraînent un mouvement de désaffection. Un exemple : en 1951, alors qu'un règlement municipal exigeant la fermeture des magasins de Montréal à l'occasion de la fête de l'Immaculée Conception est voté sous la pression des militants de la campagne de moralité, Paul-Émile Léger en tête, personne n'obéit : les magasins ouvrent, et les bons catholiques font leurs emplettes comme si de rien n'était. En 1957, un rapport de la Commission épiscopale du clergé arrive à des constats jugés accablants : « Nos gens n'ont plus la vie chrétienne, ils n'ont même pas les vertus naturelles [...]. Nos chrétiens ignorent la religion et la Bible<sup>2</sup>. » Dans ses « Réflexions sur la foi », texte paru en 1955 dans *Cité libre*, Pierre Vadeboncœur parle de la foi de ses contemporains comme d'une « foi habitudinaire », considérée et vécue comme « une espèce d'obligation, analogue à celle de faire maigre ou d'assister à la messe », à quelque chose qui relève du « consentement » plutôt que d'un engagement sincère<sup>3</sup>. Dans *La ligne du risque*, texte phare qui paraît huit ans plus tard, Vadeboncœur se montre encore plus critique, lui qui estime avoir grandi dans un monde qui fut l'équivalent d'un désert spirituel, où une majorité s'est contentée d'une « orthodoxie feinte » : « L'expérience religieuse nous a liés sans que nous la traversions. [...] Nous sommes restés collés à la religion, sans vraiment la pratiquer. Notre liberté est morte d'une allégeance ambiguë donnée à une vérité qu'au fond nous n'acceptons pas et ne vivions pas<sup>4</sup>. »

Il semble donc que la désertion spectaculaire que connaîtront les églises au cours des années 1960 se préparait depuis quelque temps déjà. Au cours des années 1930, alors même que le taux de

2. Jean Hamelin, *Histoire du catholicisme québécois*, vol. 3 : *Le xx<sup>e</sup> siècle*, t. II : *De 1940 à nos jours*, Montréal, Boréal Express, 1984, p. 134.

3. Pierre Vadeboncœur, « Réflexions sur la foi », dans *La ligne du risque. Essais*, Montréal, Hurtubise HMH, 1963, p. 32-33.

4. Pierre Vadeboncœur, « La ligne du risque », dans *La ligne du risque. Essais*, op. cit., p. 167 et 171.

Québécois qui entrent dans les ordres bat des records mondiaux (!), certains membres du clergé s'inquiètent des orientations que prend l'Église, elle qui s'engage de plus en plus dans l'administration des affaires temporelles. L'un des critiques les plus farouches des dérives du clergé est le père Onésime Lacouture, prêcheur iconoclaste, qui dénonce l'embourgeoisement de ses confrères et prédit à l'Église un avenir sombre : « Dans vingt-cinq ans, déclare-t-il en 1939, vos églises seront vides et serviront de salles de bingo [...], tous vos séminaires et vos noviciats seront fermés ! Parce que vous, prêtres, par paresse et par négligence, vous aimez mieux fumer votre pipe sur la galerie et rouler en Chrysler que d'aller enseigner le catéchisme dans les écoles<sup>5</sup>. » À distance, le pronostic de Lacouture, que ses supérieurs auront tôt fait d'exiler en Californie, frappe par sa clairvoyance, même si la solution qu'il prône peut sembler dérisoire.

Nicole Gagnon et Jean Hamelin en arrivent à la conclusion que Lacouture « aura été un signe de contradiction dans une société où tout le monde était catholique mais bien peu étaient chrétiens<sup>6</sup> ». La distinction qu'ils proposent entre les catholiques et les chrétiens vise à remettre en question « le degré d'intériorisation » de la foi chez ceux qui s'en réclament. Une interrogation traverse en effet leurs travaux : les Québécois adhéraient-ils vraiment à la religion qu'ils professaient ? La distinction entre la dimension sociale de l'institution et le degré de pénétration de la foi dans la vie des cœurs apparaît, formulée diversement, chez la plupart des intellectuels qui s'intéressent à la question religieuse pendant les années 1950 et 1960, eux qui s'entendent pour dire que le catholicisme québécois a davantage été conçu et vécu comme un ensemble de coutumes et de comportements sociaux – une sorte d'*habitus* – que comme le lieu d'une authentique recherche. C'est pour l'essentiel ce qu'affirme Vadeboncœur, lui qui, dès les textes des années 1950 et jusque dans ses essais les plus tardifs<sup>7</sup>,

5. Cité dans Nicole Gagnon et Jean Hamelin, *Histoire du catholicisme québécois*, vol. 3 : *Le XX<sup>e</sup> siècle*, t. I : 1898-1940, Montréal, Boréal Express, 1984, p. 387.

6. *Ibid.*, p. 389.

7. Pensons par exemple à ses *Essais sur la croyance et l'incroyance*, Montréal, Bellarmin, 2005.

ne cessera jamais de marquer la distinction entre la religion et la croyance, en montrant qu'alors même que la religion catholique dominait en tant que puissance instituée, « la conscience commune per[daît] progressivement, avec la croyance et l'espérance authentiques et totales, le sens même de la foi, dans la mesure même où elle en gard[ait] le simulacre<sup>8</sup> ».

De tels constats débordent largement la période de la Grande Noirceur. En 1897, devant une assemblée de confrères, le père Dominique-Ceslas Gonthier décrit les francophones comme « des catholiques par tempérament, par habitude et par tradition de famille plutôt que par conviction<sup>9</sup> ». Louis-Nazaire Bégin, évêque de Québec, affirme quant à lui, vers la même époque, que les hommes politiques « [sont] catholiques pratiquants dans leur paroisse, musulmans ou bouddhistes dans le Parlement, si le parti l'exige<sup>10</sup> ». On peut reculer jusque vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle pour constater, avec Fernand Dumont, que les croyances de la population « sont chrétiennes, certes, mais mêlées à des coutumes, à une conception du monde où les pasteurs dénoncent des superstitions », que l'ivrognerie et la prostitution font partie des mœurs au même titre que les rites et les fêtes<sup>11</sup>. Dumont décrit même la religion catholique des années 1860, époque où la ferveur religieuse connaît un regain, comme une religion « festive » (elle met l'accent sur les célébrations de toutes espèces: signe précurseur de la passion immodérée des Québécois pour les festivals?) et « ritualiste » :

[D]es enfants apprennent « par cœur » des réponses stéréotypées du catéchisme; des adultes assistent à la messe en latin; des hommes chantent à vêpres des psaumes qu'ils ne comprennent pas. L'orthodoxie est sauve; qu'en est-il des croyances entretenues par ces bribes de liturgies et de traditions? Plus tard, lorsque les supports communautaires seront ébranlés, ce genre de culture résistera mal à la désintégration<sup>12</sup>.

8. Pierre Vadeboncœur, « Réflexions sur la foi », *op. cit.*, p. 31.

9. Nicole Gagnon et Jean Hamelin, *Histoire du catholicisme québécois*, vol. 3 : *Le XX<sup>e</sup> siècle*, t. I : 1898-1940, *op. cit.*, p. 188.

10. Louis-Nazaire Bégin, cité dans *ibid.*, p. 189.

11. Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise. Essai*, Montréal, Boréal, 1993, p. 114.

12. *Ibid.*, p. 233-234.



Où donc situer le début de ce déclin, de cet affaissement de la foi dans les consciences qui connaîtra, avec la défection de masse qui caractérise les années 1960, son dénouement spectaculaire? Franchement, je ne vois guère de moment dans l'histoire québécoise, à moins de remonter jusqu'à Marie de l'Incarnation et au temps des fondations (quoique le projet de conversion des Autochtones se soit finalement avéré un échec et que Dumont évoque, là encore, une population « peu croyante »), où la ferveur religieuse ait été particulièrement marquée. À vrai dire, c'est la notion même de déclin qui pose problème, car elle suppose qu'ait existé une sorte d'âge d'or où l'engagement et la piété des croyants auraient été exemplaires au point de marquer les consciences, sans quoi c'est un autre terme qu'il nous faut trouver : stagnation, permanence, croyance « molle », ou que sais-je encore.

Il faut, pour comprendre la tiédeur continue du sentiment religieux, revenir aux années de la Conquête. Sous le Régime français qui s'apprête à tomber, au contraire de l'image idyllique de « cité de Dieu » que l'historiographie religieuse de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, l'abbé Henri-Raymond Casgrain en tête, voudra rétrospectivement projeter, les habitants de la colonie ne se distinguent pas par leur piété. Les voyageurs insistent surtout sur l'esprit d'indépendance des Canadiens, ainsi que l'on nomme alors les Québécois, et sur leur proverbiale « joie de vivre ». Dans son *Journal* (1744), le père Pierre-François-Xavier Charlevoix parle d'un peuple qui a « beaucoup d'esprit » et de confiance en lui-même, qui fait preuve d'une « légèreté naturelle » et d'une liberté qui le rendent peu enclin aux devoirs<sup>13</sup>. Dans ses *Mémoires* (1758-1760), Jean-Baptiste D'Alecyrac parle lui aussi de l'assurance des Canadiens, qui « se croient les plus braves, les plus spirituels et les plus grands coureurs de l'univers ». Si la religion catholique est la seule qui soit « soufferte » en Nouvelle-France, religion à laquelle les Canadiens paraissent « fort attachés », D'Alecyrac ne peut s'empêcher de mettre en doute

---

13. Pierre-François-Xavier Charlevoix, *Histoire et description générale de la Nouvelle France, avec le Journal historique d'un voyage fait par ordre du roi dans l'Amérique septentrionale*, t. VI, Paris, chez Rolin fils, libraire, 1744, p. 12.

la sincérité d'une telle adhésion : « je les crois un peu hypocrites »<sup>14</sup>, conclut-il, dans des termes étonnamment semblables à ceux de Gonthier, Vadeboncoeur et Hamelin deux siècles après lui.

En Nouvelle-France, l'Église joue dans la vie de la colonie un rôle de soutien et occupe le territoire de manière fort inégale, de vastes pans du pays étant laissés à l'abandon. Elle est soumise au pouvoir civil, comme c'est le cas dans la France de Louis XIV : ce sont les autorités politiques qui nomment les évêques, décident du prélèvement de la dîme et autorisent les missions. Et si, après la Conquête anglaise, l'Église gagne en importance, dans la mesure où elle devient la seule institution capable de transiger avec les nouveaux maîtres, c'est au prix même de la faiblesse des habitants nouvellement soumis, qui voient dans cette institution leur seule chance de survie. L'adhésion ne relève alors pas tant du choix que du consentement ou de l'assentiment, donné par dépit. L'attachement à la religion catholique comme à une partie essentielle de l'identité collective doit donc être considéré à cette époque et pendant longtemps, suivant le mot de Gagnon et Hamelin, comme un « choix de quêteux<sup>15</sup> ». Paradoxe douloureux, qui voit l'Église catholique se développer et étendre son influence dans un contexte strictement négatif : elle devient incontournable par défaut, parce qu'il n'y a rien d'autre. Cette donnée est absolument capitale dans la suite de l'histoire du Québec, dans la mesure où elle conditionne, même de loin, les rapports ultérieurs que les Québécois entretiendront avec une institution qui, en même temps qu'elle aura assuré la survie de leur identité, *ne l'aura fait que faute de mieux*, en raison même de la vulnérabilité de ceux qu'elle cherchait à représenter.

Cela permet de comprendre la facilité avec laquelle les Québécois en viendront à congédier l'Église catholique dès qu'une solution de rechange crédible se présentera à eux, c'est-à-dire lorsqu'ils auront collectivement l'impression que leur survie peut être assurée sans le secours de cette institution qui leur aura été

---

14. Jean-Baptiste D'Alelyrac, « Mémoires militaires du commencement que j'ai entré au service du Roy » (1758-1760), version numérisée, Fonds Jean-Baptiste D'Alelyrac, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, f. 75 et 80.

15. Nicole Gagnon et Jean Hamelin, *Histoire du catholicisme québécois*, vol. 3 : *Le xx<sup>e</sup> siècle*, t. I : 1898-1940, *op. cit.*, p. 57.

essentielle en même temps qu'elle aura révélé leur faiblesse. Si une telle solution de rechange commence à exister dès le XIX<sup>e</sup> siècle, dans le combat qui opposera pendant plus de cent ans la petite bourgeoisie et le clergé, c'est seulement vers le milieu du XX<sup>e</sup> siècle que les Québécois acquièrent la conviction que leur survie peut être assurée par l'État seul, sans le secours de l'Église. C'est pourquoi, envisagées avec un peu de recul, les années de la Révolution tranquille paraissent encore aujourd'hui si capitales. Car, pour la première fois peut-être, *les Québécois jouissent du privilège d'un choix*: un choix entre deux régimes, entre deux manières de se gouverner et de définir le vivre-ensemble, entre deux manières de concevoir leur inscription dans l'Histoire. On peut estimer que l'élection du gouvernement libéral de Jean Lesage et les quelques années qui ont suivi et ont été marquées par un nombre impressionnant de réformes ont été vécues dans une ivresse sans commune mesure avec les changements qui se sont effectivement produits. Il reste que ces années n'ont probablement aucun équivalent dans l'histoire du Québec des deux derniers siècles.

Ces observations ouvrent la voie à une hypothèse que certains lecteurs ont sans doute déjà pressentie et qui, je le conçois, est peut-être en partie un effet de mon propre scepticisme. Cette hypothèse aussi troublante qu'irrévérencieuse, il me faut ici l'envisager dans toute sa radicalité : se peut-il que les Québécois *n'aient jamais été véritablement croyants*, que l'expérience spirituelle, le questionnement métaphysique n'aient jamais vraiment trouvé ici le lieu de leur déploiement ? Se peut-il que personne, ou presque, n'ait vraiment su ce que c'était que d'avoir la foi ou de croire, que personne, pour le dire avec Vadeboncœur, n'ait vécu « d'expériences et d'itinéraires spirituels », que « pour presque personne la religion n'[ait] été une immense aventure »<sup>16</sup> ?

Dans l'introduction de sa *Genèse de la société québécoise* (1993), Fernand Dumont revient sur sa jeunesse et sur ce qu'a représenté pour les Québécois d'avant la Révolution tranquille l'expérience de la religion catholique. Si elle a toujours semblé offrir la possibilité d'une échappée hors de « l'espace clos » du quotidien, Dumont

---

16. Pierre Vadeboncœur, « La ligne du risque », *op. cit.*, p. 169-171.

souligne que cette religion « s'engrenait si bien aux rythmes des jours et des saisons qu'elle paraissait enlisée dans l'ici-bas »<sup>17</sup>. « [E]nlisée dans l'ici-bas »... La religion se trouve à cette époque à peu près partout représentée, inscrite dans la prose des travaux et des jours : dans les noms des rues, des villes et des villages, sur les clochers et les croix qui jalonnent les routes et le paysage, sur les monuments et les lieux saints édifiés pour la gloire de Dieu, dans les célébrations et les processions qui marquent le passage du temps et encadrent la vie de la communauté, dans les discours politiques des maires, des députés et des ministres, et jusque dans la littérature, les journaux et la radio, où l'on s'en tient pour l'essentiel à ce qui est prescrit par le clergé. Toutes les associations et les activités communautaires sont baptisées « catholiques » *de facto* : les syndicats, les groupes de jeunes, de femmes, de sportifs, et j'en passe. La présence du divin – du moins, la présence *matérielle, visible* du divin – se manifeste donc partout, jusque dans les lieux et les objets les plus inusités. Dans ces conditions, quel besoin de croire ? Quel besoin de croire quand tout semble donné, quand le « Royaume de Dieu » n'est pas quelque chose qui doit venir, quelque rêve ou idéal à poursuivre, mais quelque chose qui semble être déjà advenu, qui s'est même réalisé au-delà de toute attente, au point qu'il ne tient qu'à nous, aux plus capables d'entre nous qui deviendront des pères, des sœurs et des missionnaires, d'en répandre les bienfaits jusqu'aux quatre coins de la terre ? Quel besoin d'espérer l'avènement du Royaume des cieux quand ses plus dignes représentants – les curés, évêques et autres apôtres du Christ – veillent déjà, de concert avec les hommes politiques, à la bonne marche des affaires dans ce monde-ci ? J'emprunte à dessein le vocabulaire d'une autre époque, mais j'espère que l'on voit à quoi je veux en venir. Si la croyance se nourrit d'une espérance dans les choses que l'on ne voit pas encore, si elle se traduit par un élan vers l'inconnu et le non encore advenu, quelle nécessité de croire quand les signes les plus ostentatoires du divin se trouvent répandus partout autour de soi ?

Le paradoxe d'une société aussi religieuse que celle du Québec d'antan est que la religion y a été si dominante et si puissamment

---

17. Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, op. cit., p. 10.

institué qu'elle a pu se passer de l'adhésion véritable des individus qui la professaient. Et si les Québécois ont pu croire en Dieu et se dévouer à la cause de l'Église, ainsi que je ne doute pas que plusieurs l'aient fait, leur expérience me semble s'être surtout inscrite *dans l'ordre du monde fini*. C'est pourquoi il me semble plus à propos de décrire la religion catholique telle qu'on l'a vécue et conçue ici comme *une religion prosaïque*, une religion qui, si elle a de tout temps reconnu la valeur du sacré et le sens du mystère, ne s'est jamais vraiment crue autorisée à s'en saisir et s'est pour l'essentiel investie dans la vie concrète. Je ne pense évidemment pas que ce prosaïsme soit sans valeur, que l'attachement pour la vie ordinaire ne puisse offrir quelque enseignement ou sagesse. Je conçois même que l'on puisse, avec le recul, y voir un signe de santé et en tirer une certaine fierté. Il reste que la religion ne semble pas avoir été vécue ici dans toute sa plénitude, qu'alors même qu'elle semblait régner sur les cœurs, personne ne l'a vraiment poussée jusqu'au bout de la « logique » qui lui était propre.

Sinon, comment expliquer que pendant les trois siècles où le catholicisme a prospéré, le Québec n'ait pas produit un seul théologien digne de ce nom, pas un seul penseur qui ait été en mesure de s'arracher à l'immédiateté de la vie ordinaire et de faire preuve de largeur de vue et d'imagination *au sein même* de l'espace offert par la croyance religieuse? Comment expliquer que les écrits à caractère religieux n'aient guère dépassé le stade des manuels de pédagogie et des catéchismes, que les quelques œuvres qui présentent des qualités littéraires – pensons par exemple à *Angéline de Montbrun* (1882) de Laure Conan ou à des poèmes d'Émile Nelligan – s'apparentent à des pensums ou à des rêveries sans grande portée, dès lors qu'il s'agit de rendre compte d'un questionnement spirituel? Dans la littérature du terroir, là même où l'on pourrait s'attendre à la trouver, je ne vois guère de représentation de la transcendance, hormis peut-être le célèbre épisode des voix qui appellent Maria Chapdelaine à demeurer fidèle à son pays (mais il s'agit, ne l'oublions pas, d'un livre écrit par un Français fraîchement débarqué). Dans les romans de Philippe Aubert de Gaspé père, d'Albert Laberge, de Ringuet et de Claude-Henri Grignon, la religion relève du détail pittoresque ou se présente comme un

simple élément de décor. Les curés y sont des personnages comme les autres, simplement auréolés du prestige qui échoit à leur fonction. L'ironie veut d'ailleurs qu'à l'exception notable des écrits de Marie de l'Incarnation, les quelques œuvres d'inspiration religieuse qui occupent une place majeure dans l'histoire intellectuelle et littéraire du Québec aient été écrites alors même que la religion catholique déclinait, que les plus grands croyants, poètes et théologiens (Rina Lasnier, Fernand Ouellette, Jean Le Moynes, Fernand Dumont, Thomas de Koninck, Jacques Grand'Maison, et j'en passe) aient appartenu à la génération qui voyait l'Église périr corps et biens, comme s'il avait fallu que l'institution meure pour que la croyance religieuse puisse enfin trouver l'occasion de s'exprimer en tant que forme et matière spéculatives<sup>18</sup>.

Si les religieux qui œuvrent au Québec dans la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle sont un peu mieux instruits que leurs prédécesseurs, ils demeurent pour l'essentiel *des hommes et des femmes d'action*, un peu comme Jean Rivard, le héros des romans d'Antoine Gérin-Lajoie, dont la foi le pousse moins à réfléchir qu'à bâtir des villages et fonder des industries :

Forts du Dieu qu'ils possèdent, ils mènent une vie spirituelle sans recherche et sans aventure. Le Québec n'a pas connu l'affrontement des grandes familles spirituelles et, ici encore, les Canadiens français n'ont rien inventé. Ils se nourrissent de spiritualités élaborées en d'autres temps et d'autres lieux : le rigorisme français du xviii<sup>e</sup> siècle, la tradition des grands ordres religieux, la « petite voie » de sainte Thérèse-de-l'Enfant-Jésus<sup>19</sup>.

La figure la plus emblématique du catholicisme québécois de cette période, d'ailleurs canonisée par le pape Benoît XVI, je parle

---

18. Le cas de Marie de l'Incarnation relève peut-être en réalité d'une logique analogue à celle qui prévaut pour ces écrivains et penseurs de la croyance religieuse, dans la mesure où son œuvre a été écrite dans un contexte où l'institution religieuse en était encore à ses balbutiements et n'avait donc guère de poids. Au cours des vingt dernières années, la croyance comme forme et matière spéculatives a aussi fait l'objet d'appropriations intéressantes chez des artistes qui ne se considèrent pas eux-mêmes comme des croyants. Je pense aux films bien connus de Denys Arcand (*Jésus de Montréal* [1989]) et de Bernard Émond (*La neuvaine* [2005], *Contre toute espérance* [2007], *La donation* [2009], *Tout ce que tu possèdes* [2012]).

19. Nicole Gagnon et Jean Hamelin, *Histoire du catholicisme québécois*, vol. 3 : *Le xx<sup>e</sup> siècle*, t. 1 : 1898-1940, op. cit., p. 171.

du frère André, me semble illustrer parfaitement ce que j'ai proposé d'appeler une « religion prosaïque ». C'est d'abord au corps, et non à l'esprit, que son ministère de thaumaturge s'adresse, lui qui multiplie les guérisons miraculeuses permettant aux paralytiques de retrouver l'usage de leurs jambes, ainsi qu'en témoignent les innombrables béquilles qui ornent encore aujourd'hui les murs de la crypte de l'Oratoire. À ma connaissance, le frère André n'a laissé ni écrit ni discours digne de mention et n'a été habité toute sa vie que par une seule obsession, au demeurant parfaitement légitime, celle de construire en l'honneur de saint Joseph une basilique, c'est-à-dire *de donner à sa foi la possibilité de s'inscrire durablement dans le monde visible*. La dimension spirituelle de son expérience, comme pour la vaste majorité de ceux qui l'auront précédé ou suivi, aura été de celles qui ne se disent pas.

Que reste-t-il de cette religion aujourd'hui à peu près disparue ? J'ignore si nous bénéficions du recul nécessaire pour faire la part de ce qui s'est éteint et de ce qui a continué, sous une forme ou une autre. Ce qui me paraît clair, c'est que les années de la Révolution tranquille, contrairement à ce que l'on pourrait penser, ne marquent pas une période de l'histoire où les Québécois cessent de croire, mais bien plutôt une période où ils recommencent à croire, voire *où ils découvrent ce que c'est que de croire* – y compris, peut-être, dans le domaine religieux, où plusieurs de ceux qui décident de croire malgré la défection généralisée comprennent qu'il leur faut désormais trouver leurs propres réponses et apprendre à les défendre. Nombreux sont ceux qui découvrent la croyance au moment où ils rejettent ouvertement le catholicisme, c'est-à-dire à l'instant décisif où ils rompent avec l'institution qui depuis toujours a détenu sur la croyance une forme d'exclusivité. Cette découverte témoigne donc en même temps d'une extraordinaire *mise en disponibilité de la croyance*, qui trouve dès lors la possibilité de s'investir dans tous les domaines de l'existence, dans tous les champs d'action et toutes les causes. Un grand nombre de ceux qui s'engagent dans l'action sociale et politique – je pense notamment aux combats menés en faveur des droits individuels et collectifs, de l'égalité et de l'indépendance du Québec – le font avec le zèle et le degré de conviction que l'on trouve chez les plus ardents religieux. L'expérience est

d'autant plus grisante que la forme et la structure dans lesquelles finira par s'inscrire leur croyance ne paraissent pas données d'avance et leur offrent pendant un temps la promesse d'une aventure. On peut donc comprendre que ces années aient donné lieu à de grandes manifestations d'exubérance, au point de devenir la marque d'une génération entière, ainsi que l'essai de François Ricard sur la « génération lyrique » l'a bien montré<sup>20</sup>. C'est que, pendant un temps, la « foi » nouvellement découverte – la foi dans la jeunesse, dans l'homme, dans la révolution ou l'indépendance – a vraiment semblé en mesure de déplacer les montagnes.

La trajectoire suivie par l'œuvre de Pierre Vadeboncœur me paraît exemplaire de ce qui se produit au cours de ces années. C'est chez lui que s'expriment de la manière la plus éloquente aussi bien l'esprit de contestation et la confiance enthousiaste qui marquent les premières années de la Révolution tranquille que l'inquiétude et le désarroi qui suivront. Je lis ses essais – y compris plusieurs de ceux qui précèdent *Les deux royaumes* (1978), où il rend compte de ce qu'il appelle lui-même une « conversion » – comme le récit d'un véritable itinéraire spirituel, marqué par la volonté sans cesse renouvelée de soumettre les problèmes de son époque à l'exigence d'une conscience supérieure. Il s'agit d'établir la croyance dans un espace qui lui soit propre, à l'écart de la religion et de l'institution qui en est la gardienne, bref, de placer la croyance *sur la voie de la sortie de la religion*<sup>21</sup>. L'œuvre de Vadeboncœur témoigne aussi, et peut-être même avant tout le monde, du désenchantement qui suivra le grand

---

20. François Ricard, *La génération lyrique. Essai sur la vie et l'œuvre des premiers-nés du baby-boom*, Montréal, Boréal, 1994.

21. Ce qui donne à l'ambition de Vadeboncœur son épaisseur et sa complexité, c'est qu'en dépit de l'attachement pour l'enfance et de la naïveté qui la caractérise ainsi que de son admiration pour les avant-gardes, elle ne saurait jamais faire l'économie de l'histoire et de la tradition. C'est peut-être dans la recherche d'une position intermédiaire, qui en définitive ne se résume ni dans la pleine acceptation ni dans le rejet catégorique de la religion dont elle est issue, que se situe la principale difficulté d'interprétation de la dimension spirituelle du projet de Vadeboncœur : quel sens, quelle forme donner à la « Personnalité du monde » à laquelle il se rapporte si souvent, dont on sait qu'elle n'équivaut pas au Dieu de la religion révélée, qu'elle s'y oppose même parfois, mais qui en même temps s'en inspire et semble lui être largement redevable ? Plusieurs passages de sa correspondance avec Paul-Émile Roy confirment l'importance de cette dette (voir Paul-Émile Roy et Pierre Vadeboncœur,



élan de croyance des années de la Révolution tranquille. Ce n'est d'ailleurs probablement pas la croyance qui s'est épuisée la première, mais les objets en lesquels elle s'était investie qui, comme il fallait s'y attendre, ont été peu à peu emportés par les forces de la contingence et ont ainsi révélé leur imperfection. C'est ce que l'écrivain semble admettre dans *Les deux royaumes*, alors qu'il cherche à s'éloigner d'un monde où « tout ach[ève] de se déspiritualiser<sup>22</sup> ». Peut-être est-ce le projet même de fonder la spiritualité contre la religion, du moins en dehors d'elle, qui se trouve mis en déroute. Quoi qu'il en soit, le progrès espéré s'est mué en un déclin inquiétant :

J'étais triste à cause de beaucoup de choses particulières, résumées par celle-ci : que les nouvelles mœurs et les nouvelles pensées paraissent pour une bonne part être le fait d'humains en qui un certain désir de satisfaire à un toujours meilleur appel de l'âme n'existait pas, ou était sorti de leur esprit, ou ne faisait pas en eux de lumière, ou, parmi le tumulte des désirs, de l'existence ou des idées, n'avait pas de place pour se manifester<sup>23</sup>.

Ce qui rétrospectivement laisse un goût amer à plusieurs de ceux qui ont connu la période des années 1960 et 1970 – en même temps que de la nostalgie –, c'est le caractère éphémère de l'expérience qui a été vécue et partagée par tant de gens. La découverte de la croyance, et l'espèce de bouillonnement qui l'a accompagnée, n'ont pas débouché sur des « temps nouveaux » et autres lendemains qui chantent, en dépit du fait que cette croyance a investi la plupart des champs d'action et de pensée et que, dans une certaine mesure, elle s'y maintient encore – quoique dans plusieurs domaines, la politique et la culture notamment, on ait parfois l'impression de se trouver en face d'une nouvelle « orthodoxie feinte ». À défaut de disparaître, cette croyance semble s'être retrouvée orpheline, *en quête d'un objet*, y compris peut-être chez Vadeboncoeur lui-même, dont l'œuvre, surtout dans ses derniers livres, m'a semblé s'attacher de plus en plus à la croyance *en elle-même*, de manière intransitive,

---

*L'écrivain et son lecteur. Correspondance (1984-1997)*, choix et présentation des lettres par Yvon Rivard, Montréal, Leméac, 2011.)

22. Pierre Vadeboncoeur, *Les deux royaumes*, Montréal, l'Hexagone, 1978, p. 12.

23. *Ibid.*, p. 16.

et de moins en moins à des objets qui auraient été jugés dignes d'elle<sup>24</sup>. La question aujourd'hui est de savoir si la période de la Révolution tranquille a marqué un moment inaugural, si avec la découverte ou la redécouverte de la croyance, quelque chose a commencé qui puisse faire l'objet d'une transmission, ou si elle doit plutôt être vue comme un épilogue, spectaculaire, certes, mais sans suite possible. La même question peut d'ailleurs être posée au sujet de la quête spirituelle qui anime l'œuvre de Vadeboncœur : inaugure-t-elle quelque chose de nouveau, capable de susciter une postérité, ou revêt-elle en réalité un caractère terminal ?

Depuis la fin des années 1990, il me semble que nous assistons au retour en force du prosaïsme qui a marqué notre rapport à la religion – et peut-être aussi à l'existence en général, vie politique incluse. Le cynisme que nous éprouvons et déplorons, et dont Vadeboncœur a senti bien avant nous les effets délétères, est moins le signe d'une génération *en particulier*, jugée sans croyances ni repères, que la résurgence d'un prosaïsme « atavique » qui serait tout simplement en train de reprendre ses droits. J'ai l'impression que Vadeboncœur s'est laissé gagner par la nostalgie en déplorant la déspiritualisation galopante d'un monde dans lequel il ne se reconnaissait plus. Il oubliait les constats impitoyables qu'il dressait au sujet de sa propre société pendant les années 1950, confirmés par d'autres intellectuels de sa génération, déplorant l'absence de toute vie de l'esprit. En réalité, Vadeboncœur n'aurait pas assisté, à partir du milieu des années 1970 et jusqu'à la fin de sa vie, à l'entrée dans une ère d'incroyance et de désenchantement, mais plus banalement, à l'équivalent d'un *retour du refoulé* auquel il ne pouvait se résoudre. Il n'y aurait ainsi rien de bien nouveau dans l'espèce de vide politique (et sans doute aussi spirituel) qui caractérise le Québec actuel, dans cette désagréable impression de ne plus croire en rien, de n'être même plus capable de croire, mais un simple retour – permanent ou temporaire, cela reste à voir – à un état, à des réflexes étrangement familiers.

---

24. À ce sujet, je me permets de renvoyer au dialogue que Yannick Roy et moi-même avons eu avec Pierre Vadeboncœur à la suite de la parution de ses *Essais sur la croyance et l'incroyance* (voir la revue *L'Inconvénient*, n° 26, 2006).

## CHAPITRE 21

### Les « grands romans québécois »

*Élisabeth Nardout-Lafarge avec la collaboration  
de Chloé Savoie-Bernard*

On s'intéressera ici aux romans *Jean Rivard, le défricheur* (1862) et *Jean Rivard, économiste* (1864) d'Antoine Gérin-Lajoie et *Maria Chapdelaine* (1914) de Louis Hémon, qui ont été transformés en objets patrimoniaux et inscrits dans l'espace public, dans la culture populaire, voire dans la langue. La construction, souvent volontariste et toujours intéressée, de ces icônes que l'on s'efforce d'ériger en monuments instrumentalise l'œuvre littéraire par une suite d'appropriations qui trahissent volontiers la lettre du texte au nom d'objectifs identitaires, politiques, touristiques ; ces objectifs évoluent, comme toute mémoire, en fonction des circonstances du présent. D'une part, pour des raisons de clarté méthodologique, nous limiterons l'analyse non seulement à des œuvres du passé, mais également à des constructions mémorielles qui relèvent du passé. Ce choix repose sur l'hypothèse selon laquelle la mémoire de la littérature s'est transformée en même temps que la collectivité qui la pratique, de manière relativement sensible à partir de la Deuxième Guerre mondiale, comme quelques contre-exemples plus récents permettront de l'illustrer. D'autre part, les deux exemples envisagés sont nettement différents : *Maria Chapdelaine* constitue un cas extrême de récupération d'un texte littéraire à des fins de quasi-propagande, tandis que *Jean Rivard* relève d'une tentative beaucoup plus limitée. Leur confrontation permet néanmoins de faire apparaître les processus de cristallisation mémorielle dans des noms et

des lieux, par lesquels un texte est transporté de la scène littéraire vers l'espace public et conscrit pour y jouer un nouveau rôle.

### Jean Rivard à Plessisville, la reconnaissance des lieux

Le premier cas auquel on s'attachera, celui de *Jean Rivard*, reste très circonscrit à une région et ne déborde pas ce rayonnement local, lui-même d'ailleurs assez relatif : qui sait aujourd'hui, parmi ceux qui passent par Plessisville ou même y résident, que la statue que l'on peut y voir, représentant un laboureur un peu trop chic pour l'emploi, est celle d'un héros de roman, et lequel ? L'auteur, Antoine Gérin-Lajoie, naît à Yamachiche, à une centaine de kilomètres de Plessisville, en 1824 et meurt à Ottawa en 1882. Journaliste, avocat puis fonctionnaire et traducteur au Parlement d'Ottawa, c'est un écrivain précoce ; encore élève au Séminaire de Nicolet, où il a fait la rencontre déterminante de l'abbé Jean-Baptiste-Antoine Ferland, il signe la complainte *Un Canadien errant* (1842) en hommage aux patriotes bannis, et une pièce de théâtre, *Le jeune Latour. Tragédie en trois actes* (1848-1850). Il sera le premier secrétaire de l'Institut canadien de Montréal, dont il est l'un des fondateurs. C'est un intellectuel libéral, engagé dans la création de diverses revues ; il est lié aussi bien à Étienne Parent, dont il épouse la fille, qu'à Henri-Raymond Casgrain, qu'il fréquente à la librairie des frères Crémazie à Québec et qui publie *Jean Rivard, le défricheur (Les Soirées canadiennes, 1862)* et *Jean Rivard, économiste (Le Foyer canadien, 1864)*<sup>1</sup> dans ses revues. Le roman paraît en deux volumes en 1874 et 1876 et connaît un vif succès, sans atteindre toutefois celui des *Anciens Canadiens* (1863) de Philippe Aubert de Gaspé père, qui lui est contemporain. Il est généralement lu comme une apologie des valeurs agriculturistes, notamment dans le cadre des politiques de colonisation. L'histoire littéraire du xx<sup>e</sup> siècle lui réserve sensiblement le même sort qu'à l'ensemble des romans canadiens-français du xix<sup>e</sup> siècle, réputés malhabiles et didactiques. En 1991,

---

1. Jean-Charles Falardeau, « Gérin-Lajoie, Antoine », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 11, Université Laval/University of Toronto, 2003, [En ligne], [[http://www.biographi.ca/fr/bio/gerin\\_lajoie\\_antoine\\_11F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/gerin_lajoie_antoine_11F.html)], (consulté le 18 janvier 2021).

l'étude de Robert Major, *Jean Rivard ou l'art de réussir*<sup>2</sup>, propose une relecture qui fait droit à la dimension utopique et au modèle américain de la libre entreprise. Ainsi se trouve éclairé le succès, en quelque sorte œcuménique, d'un roman qui rallie aussi bien les tenants des thèses agriculturistes conservatrices que ceux du libéralisme, favorables au commerce et à l'industrie. Mais seuls les travaux des spécialistes se trouvent affectés par cette relecture, la mémoire collective ne déformant pas si facilement de ses premières impressions.

Bien qu'en 1924, on ait célébré à Yamachiche le centenaire de la naissance d'Antoine Gérin-Lajoie, fils d'agriculteurs devenu écrivain, et que l'on n'ait pas manqué de superposer les figures de l'auteur et de son héros, notamment par le nom Rivard que Gérin-Lajoie aurait emprunté à l'une de ses ancêtres<sup>3</sup>, c'est au personnage plutôt qu'à l'auteur que l'on a voulu donner un statut d'icône de la région :

La partie du Bas-Canada qu'on appelle les Cantons-de-l'Est et qui s'étend au sud du fleuve Saint-Laurent, depuis la rivière Chaudière jusqu'à la rivière Richelieu, comprenant plus de quatre millions d'acres de terre fertile, est excessivement intéressante, non seulement pour l'économiste, mais aussi pour l'artiste, le poète et le voyageur. Partout la nature s'y montre, sinon aussi sublime, aussi grandiose, du moins presque aussi pittoresque que le bas du fleuve et les environs de Québec. Montagnes, collines, vallées, lacs, rivières, tout semble fait pour charmer les regards. Le touriste qui a parcouru les bords de la rivière Saint-François ne saurait oublier les paysages enchanteurs qui s'offrent de tous côtés. Les rivières Chaudière, Nicolet, Bécancour, avec leurs chaînes de lacs, leurs cascades, leurs rives escarpées : les lacs Memphrémagog, Saint-François, Mégantic, Aylmer, avec leurs îlots verdoyants, présentent à l'œil le même genre de beauté ravissante<sup>4</sup>.

Cette vaste cartographie, enthousiaste mais néanmoins tempérée (« sinon », « presque aussi »), incite la petite ville de Plessisville,

2. Voir Robert Major, *Jean-Rivard ou l'art de réussir*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1991.

3. *Ibid.*

4. Antoine Gérin-Lajoie, *Jean Rivard, le défricheur, suivi de Jean Rivard, économiste*, Montréal, Bibliothèque québécoise, préface de Jean-Pierre Issenhuth, 2004 [1862-1864], p. 32-33.

du comté de Somerset, aujourd'hui située dans la région administrative du Centre-du-Québec, à se reconnaître dans la ville fictive de « Rivardville, comté de Bristol ». En 1935, Plessisville célèbre le centième anniversaire de sa fondation, fixée à l'arrivée en 1835 de Jean-Baptiste Lafond et de son fils, premier épisode d'une colonisation rapide qui permet, une dizaine d'années plus tard, la création de la paroisse de Saint-Calixte-de-Somerset. Le toponyme « Plessisville » est adopté en 1855, en l'honneur de M<sup>gr</sup> Joseph-Octave Plessis, évêque de Québec (1763-1825), à l'initiative du curé de la paroisse, l'abbé Charles Trudel<sup>5</sup>. Sans doute pour consolider la légende de la colonisation, à laquelle contribuent les célébrations du centenaire, on fait alors appel au sculpteur Alfred Laliberté<sup>6</sup> pour représenter Jean Rivard. Le monument Jean-Rivard<sup>7</sup> est inauguré en juin 1935 par Adélar Godbout, alors ministre de l'Agriculture : dans la mémorialisation ainsi effectuée, le territoire prime la littérature. Cette statue est représentative de l'ensemble de l'œuvre du sculpteur. Le régionalisme des années 1930, qui irrigue aussi bien la littérature que la peinture ou la sculpture, présente un passé stylisé, dont les âpretés sont édulcorées pour répondre à la demande nostalgique d'un public bourgeois et urbain. Située devant l'hôtel de ville, la statue représente un jeune homme, la main droite sur le manche d'une charrue qui se trouve non pas devant lui, en position de travail, mais à côté, et la main gauche tenant un livre à hauteur du cœur ; sur le socle, la légende, « JEAN RIVARD. DÉFRICHEUR ET ÉCONOMISTE », contracte les deux titres des romans, sans mentionner leur auteur ni préciser que c'est un

---

5. Commission de toponymie, « Plessisville », *Banque de noms de lieux du Québec*, 2021, [En ligne], [[http://www.toponymie.gouv.qc.ca/ct/ToposWeb/Fiche.aspx?no\\_seq=49916](http://www.toponymie.gouv.qc.ca/ct/ToposWeb/Fiche.aspx?no_seq=49916)], (consulté le 18 janvier 2021).

6. Voir notamment Raymond Montpetit, « Alfred Laliberté et la célébration de l'histoire », *Vie des arts*, vol. 23, n° 94, 1979, p. 22-26, et Odette Legendre, *Alfred Laliberté, sculpteur*, Montréal, Boréal/Société Radio-Canada, 1989.

7. Ministère de la Culture et des Communications, « Monument Jean-Rivard », *Répertoire du patrimoine culturel du Québec*, 2013, [En ligne], [<http://www.patrimoine-culturel.gouv.qc.ca/rpcq/detail.do?methode=consulter&id=168463&type=bien>], (consulté le 18 janvier 2021). L'identification du livre, le deuxième tome de *Jean Rivard*, et la présence du caducée tirent la représentation du personnage par Alfred Laliberté vers plus de complexité que n'en comporte la lecture traditionnelle.

personnage de fiction qui est représenté. Précision que tient au contraire à donner le journaliste de *La Nouvelle Union* qui rend compte de la réfection du monument en 2011 : « Le défricheur Jean Rivard n'a jamais existé, mais est un personnage fictif d'un roman d'Antoine Gérin-Lajoie édité en 1862<sup>8</sup>. » Paradoxalement, l'explication, jugée nécessaire en 2011, manifeste peut-être un relatif succès de la construction iconique dont le personnage a été l'objet dans la confusion du réel et du fictif que la statue matérialise.

Or, depuis 1932, Plessisville compte déjà une statue d'Alfred Laliberté, celle d'un personnage historique cette fois, le père Charles-Édouard Bélanger, missionnaire mort en 1845<sup>9</sup>. Il est intéressant de noter qu'outre le style bien reconnaissable de Laliberté, les deux personnages représentés ont en commun de tenir un livre dans la main gauche. Lors du cent cinquantième anniversaire de la fondation de la ville, en 1985, un ouvrage d'histoire locale scelle le lien entre ce missionnaire et l'œuvre de Gérin-Lajoie, décryptée comme un roman à clés. Citant Gérin-Lajoie lui-même, l'auteur du livre évoque comme modèle Noël Hébert, ancien colon, député de Mégantic entre 1858 et 1863, dont « la carrière ressemble en tous points à celle de Jean Rivard ». Il en déduit que :

[L]e domaine de Jean Rivard faisait partie de Plessisville (Somerset en 1843). De plus, le canton « Bristol » où s'établit Jean Rivard évoque bien Somerset, puis[que] le comté Somerset, en Angleterre, est dans le canton de Bristol. En poursuivant la lecture du roman, nous voyons « qu'un jeune missionnaire a été trouvé mort au milieu d'un marécage; et des deux hommes qui l'accompagnaient, l'un mourut à côté de lui, l'autre, perclus de tous les membres, survivait pour raconter ce tragique événement ». C'est tout simplement l'histoire de l'abbé

8. Carol Isabel, « Le monument Jean-Rivard sera restauré », *La Nouvelle Union*, 13 janvier 2011.

9. Ministère de la Culture et des Communications, « Monument Messire-Charles-Édouard-Bélanger », *Répertoire du patrimoine culturel du Québec*, 2013, [En ligne], [<http://www.patrimoine-culturel.gouv.qc.ca/rpcq/detail.do?methode=consulter&id=165259&type=bien>], (consulté le 18 janvier 2021). En 2013, la statue a été déplacée à l'intérieur de l'église Saint-Calixte (*La Nouvelle Union*, 21 mai 2013). Sur la plaque commémorative posée au cimetière de la ville, on lit : « L'abbé Charles-Édouard Bélanger, second missionnaire de Somerset et autres lieux, mourut de misère et de froid dans la savane de Stanfold avec son compagnon Ambroise Pépin, dans la nuit du 24 novembre 1845. »

C.-É. Bélanger, mort en 1845, dans la savane de Stanfold avec son compagnon Ambroise Pépin de Somerset<sup>10</sup>.

Cette identification enracine le personnage dans l'histoire de la région et dans le discours de sa valorisation<sup>11</sup>. Une école de Plessisville porte également le nom « Jean-Rivard ». L'interprétation sous-jacente de l'historien de Plessisville correspond à la lecture la plus courante du roman, lecture qui est, selon Robert Major, un « détournement » :

Comment comprendre autrement qu'un conquérant de la trempe de Jean Rivard, pionnier de la race des héros américains, aventurier taillé sur le modèle de ceux de Fenimore Cooper, frères des fondateurs pragmatiques décrits par Franklin et Emerson, ait pu devenir, dans notre histoire littéraire, un colon, un paysan, un homme de la tradition ? Comment expliquer autrement que cet individualiste forcené décrit par Gérin-Lajoie, affrontant seul les forêts de l'Amérique, cherchant à rivaliser avec les grands défricheurs du continent, visionnaire d'une république à inventer, capitaliste exemplaire, soit devenu, dans notre esprit, le brave habitant qui se replie frileusement dans les limites sécurisantes de sa paroisse<sup>12</sup> ?

C'est la même lecture traditionnelle de *Jean Rivard* qui autorise sa parodie dans *Les enfantômes*, roman de 1976 où Réjean Ducharme reprend « Rivardville » et plagie ironiquement quelques passages du roman<sup>13</sup>; la statue apparaît sous le regard condescendant du personnage français, le capitaine Tristan Thoux: « Jean-Rivard-empoignant-sa-charrue se dressait en face de l'église dont tous les Rivardvilliens vantaient le chemin de croix du dizuitième siècle, mais dont le Capitaine, qui connaissait ça lui, savait que ça ne valait

10. Denis Belleville, *Rappelons-nous de Plessisville 1835-1985*, Plessisville, livre souvenir du cent cinquantième anniversaire de Plessisville, comté de Mégantic, 1984, p. H383.

11. Cependant, Montréal compte aussi une rue, une allée et un parc Jean-Rivard.

12. Robert Major, *Jean Rivard ou l'art de réussir*, op. cit., p. 284.

13. Susanna Finnell, « Jean Rivard comme bibliotexte dans *Les enfantômes* de Réjean Ducharme » [1985], dans Élisabeth Haghebaert et Élisabeth Nardout-Lafarge (dir.), *Réjean Ducharme en revue*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2006, p. 53-59.



pas bout de tinette<sup>14</sup>.» Le jugement porte certes sur la statuaire religieuse, mais il englobe aussi, parmi les fiertés locales surévaluées par des habitants supposés ignares, la statue du défricheur dont l'évocation, dans son inexactitude, confirme la persistance de l'interprétation agriculturiste du roman. Car le Jean Rivard d'Alfred Laliberté, énergique et élégant, n'«empoigne» pas sa charrue, il la tient, comme s'il la transportait, mais ne l'utilise pas ; la pose n'est en rien celle du défricheur qui s'échine. De plus, le livre, dont la présence au premier plan de la composition est pourtant une allusion directe à la «bibliothèque» du roman qui en structure le discours<sup>15</sup>, n'est pas mentionné.

C'est dire que même Ducharme, pourtant fin décrypteur et pourfendeur de mythes, est insensible aux nuances qu'introduit la représentation esthétisante d'Alfred Laliberté, et reconduit l'association tenace du personnage et du roman à la littérature du terroir et à l'apologie des valeurs traditionnelles dont elle est devenue l'emblème. Rien n'y fait : même représenté dans une dignité neutre, Jean Rivard continue de n'évoquer que le passé terrien et laborieux de la colonisation, et la parodie de Ducharme signe le triomphe d'une interprétation mémorielle univoque de *Jean Rivard*. La statue de Plessisville manifeste la disparition de l'écrivain Gérin-Lajoie, moins derrière sa créature fictive que derrière le symbole que l'on a tenté d'en faire. Mais, dans son ambiguïté même, ce symbole est malléable, si la charrue rappelle certes la peine et les sacrifices, l'allure décidée du personnage promet le succès et permet peut-être le passage du colon entreprenant à «l'entrepreneur» local, retrouvant ainsi quelque chose de la lettre du texte.

### **L'opération *Maria Chapdelaine***

Opération, en effet, car il y a eu, comme dans les romans d'espionnage, actions concertées et rivalités géopolitiques (entre le Québec et la France), intérêts multiples et divergents, menaces

14. Réjean Ducharme, *Les enfantômes*, Paris, Gallimard, 1976, p. 242.

15. Voir Micheline Cambron, «Les bibliothèques de papier d'Antoine Gérin-Lajoie», *Études françaises*, vol. 29, n° 1 : «Bibliothèques imaginaires du roman québécois», 1993, p. 135-150.

de procès, jeux sur l'identité, et même vol d'objets d'art. Dans *Le mythe de Maria Chapdelaine* (1980), Nicole Deschamps, Raymonde Héroux et Normand Villeneuve ont analysé ce qu'ils nomment un « après-texte envahissant<sup>16</sup> » ; cet « après-texte » touche aussi bien le texte lui-même (dont l'édition établie par Deschamps<sup>17</sup> d'après le manuscrit original permet de voir quelles altérations il a subies dès la toute première édition parue en feuilleton dans *Le Temps*, du 27 janvier au 19 février 1914) que l'image de l'auteur, décédé accidentellement à Chapleau (Ontario) le 8 juillet 1913, donc totalement absent de ce qu'il allait advenir de son roman, et s'étend aux personnages et à leurs modèles supposés. Le détournement du sens du texte, le poids des lectures antérieures sur l'interprétation et le double mouvement d'une mémoire volontariste qui inscrit et efface en même temps auront été ici portés à leur comble, comme le résume Deschamps :

Or la réputation de *Maria Chapdelaine* vit en partie des sens usurpés qu'on prête au texte de Hémon. À la limite, tout se passe comme si ce texte n'existait pas. Ceux qui en parlent semblent ne l'avoir jamais lu. Ils en ignorent autant la lettre, plusieurs fois revue et corrigée, que l'auteur dont la personnalité évanescence se prêtera, comme d'ailleurs celle de ses personnages ou de leurs prétendus modèles, à d'extravagantes fabulations. Récit qui se perpétue en marge de lui-même et de son histoire, *Maria Chapdelaine* est d'abord l'œuvre de ses lecteurs qui, à leur insu, l'inventent à leur façon. Comment le personnage de l'héroïne s'est-il transformé d'une vierge éplorée, amoureuse déçue et fiancée sans amour, en une radieuse mère de famille nombreuse, puis en Colette Baudoche, en Jeanne d'Arc, en Déméter ? À quel moment et dans quel but a-t-on repeint en rose les implacables paysages décrits par Hémon ? Par quels obscurs cheminements ce récit banal et tragique est-il devenu, à l'évidence pour une génération de lecteurs d'ici et d'ailleurs, une image de l'espoir européen et l'allégorie *optimiste* du destin collectif des Canadiens français ? À la suite de quelle mutation ce même récit a-t-il été subitement transformé par nos contemporains

16. Nicole Deschamps, Raymonde Héroux et Normand Villeneuve, *Le mythe de Maria Chapdelaine*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1980, p. 8.

17. Louis Hémon, *Maria Chapdelaine. Récit du Canada français*, avant-propos de Nicole Deschamps, notes et variantes, index des personnages et des lieux par Ghislaine Letendre, Montréal, Boréal, 1980 [1914]. [Réédition : Boréal Compact, 1988.]

en symbole d'un passé méconnu, trop vite classé comme la simple négative des valeurs amenées par l'urbanisation<sup>18</sup> ?

À partir de la même version du texte, corrigé par le quotidien *Le Temps*, qui a substitué une orthographe française à la graphie originale des expressions canadiennes-françaises et les a mises entre guillemets<sup>19</sup>, *Maria Chapdelaine* va connaître, de 1916 à 1980, de nombreuses éditions<sup>20</sup>, relevant de deux entreprises institutionnelles parallèles, l'une au Québec et l'autre en France. Au Québec, il s'agit, dès l'édition Lefebvre, doublement préfacée par Émile Boutroux de l'Académie française ainsi que par Louvigny de Montigny de la Société royale du Canada, et illustrée par le peintre Marc-Aurèle de Foy Suzor-Côté, de produire un objet de luxe, appelé à devenir rapidement un classique, immédiatement promu modèle du roman du terroir. En France, la parution du roman en 1921, chez Grasset, dans la collection des « Cahiers verts » que dirige Daniel Halévy, relève de la fabrique d'un succès et joue à la fois des ressorts de l'exotisme, des projections idéologiques françaises sur son ancienne colonie et des garanties de moralité du roman que l'on destine notamment à la jeunesse et qui sera souvent offert lors des distributions de prix dans les institutions scolaires<sup>21</sup>. Selon ces deux logiques, les éditions de luxe se succèdent au Québec, avec la participation de peintres prestigieux, notamment Clarence Gagnon puis Jean Paul Lemieux, tandis qu'en France, les éditions de poche prennent le relais de Grasset. Il faut donc attendre en 1980, l'édition de Nicole Deschamps, établie à partir de la copie du manuscrit original, envoyée par Louis Hémon

18. Nicole Deschamps, Raymonde Héroux et Normand Villeneuve, *Le mythe de Maria Chapdelaine*, op. cit., p. 9.

19. Voir à ce sujet Nicole Deschamps, « Avant-propos », dans Louis Hémon, *Maria Chapdelaine. Récit du Canada français*, op. cit., p. VII-XIII.

20. Aurélien Boivin compte, de 1916 à 1980, 17 éditions au Québec (dont celle qu'il réalise avec Pierre Pagé pour Bibliothèque québécoise en 1980) et 32 pour la France, incluant, de part et d'autre, les éditions scolaires (Aurélien Boivin, *Louis Hémon, l'homme et l'œuvre. Catalogue de l'exposition*, Alma, Éditions du Royaume, 1981, p. 30-33).

21. Voir à ce sujet Paul Bleton et Mario Poirier, *Le vagabond stoïque. Louis Hémon*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004.

à sa famille, parallèlement à son envoi au *Temps*, pour lire *Maria Chapdelaine* tel que son auteur l'avait écrit<sup>22</sup>.

Cette édition, qui est aujourd'hui l'édition de référence, soulève alors quelques polémiques, comme l'avait fait quelques années auparavant la publication d'une partie de la correspondance de l'auteur, *Lettres à sa famille* (1968) de Louis Hémon<sup>23</sup>, polémiques qui révèlent de manière particulièrement aiguë comment le statut d'icône intouchable du roman s'étend à l'auteur. À cette occasion, Nicole Deschamps, prise à partie, écrit « qu'aucun écrivain n'appartient exclusivement à sa famille<sup>24</sup> » ; on pourrait ajouter qu'il n'appartient pas davantage à un pays, surtout quand, comme Louis Hémon, il naît en France, s'exile en Angleterre et meurt au Canada. Quant à l'appartenance de l'œuvre, elle aura été plus âprement disputée encore entre la région du Saguenay où l'histoire se déroule, le Québec qui entend la mobiliser pour la construction de sa mémoire nationale, et la France des années 1920 qui l'instrumentalise.

Bien sûr, la lecture de *Maria Chapdelaine* comme hymne au terroir, à la survivance et à la résignation s'est nourrie de l'absence de l'auteur. La publication de ses autres romans, décrivant les milieux du sport qu'il pratiquait ou les bas-fonds anglais, ainsi que plusieurs éléments de sa biographie (son départ pour l'Angleterre, sa liaison avec une actrice et la naissance de sa fille qu'il confie à sa sœur) esquissent un portrait complexe. Mais, comme le souligne

---

22. Signalons également l'édition des *Œuvres complètes*, préparée, présentée et annotée par Aurélien Boivin, avec une introduction générale de Gilbert Lévesque, Montréal, Guérin Littérature, 1990-1995 (trois tomes). Gilbert Lévesque, directeur du Musée Louis-Hémon à Péribonka, est aussi l'auteur de *Louis Hémon, aventurier ou philosophe?* (préface de Marcel Cadotte, de la Société historique de Montréal, Montréal, Fides, 1980). Il s'agit du texte de la conférence prononcée à l'occasion du centenaire de la naissance de Louis Hémon.

23. Louis Hémon, *Lettres à sa famille*, édition établie par Nicole Deschamps, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1968. La fille de l'écrivain, Lydia Louis Hémon, conteste l'image que Deschamps donne des relations de Louis Hémon avec sa famille, et notamment avec son père. Les lettres ne laissent pourtant aucun doute sur les tensions entre Félix Hémon, homme de lettres, inspecteur de l'instruction publique, et son fils Louis. Voir à ce sujet, « Lettre de Lydia Louis Hémon, fille de l'auteur de *Maria Chapdelaine* », et « Réponse de Nicole Deschamps », *La Presse*, 24 novembre 1980, p. A7.

24. « Réponse de Nicole Deschamps », *op. cit.*

Nicole Deschamps, s'attaquer au mythe ne peut que le relancer. La mort tragique de Louis Hémon, écrasé par un train alors qu'il marchait sur la voie ferrée, l'incertitude de sa sépulture civile au cimetière de Chapleau où, malgré les demandes de la famille, on ne retrouve pas ses restes<sup>25</sup>, font de l'écrivain un mystère. Il devient, sous la plume de Jacques Ferron, un « trimpe » (enquébécoisement de « *tramp* »), un « hobo » mort en tentant de s'accrocher au train pour voyager clandestinement<sup>26</sup>. Passe-t-on ainsi du jeune homme pieux au *beatnik*? L'intérêt pour le roman s'est souvent doublé de tentatives d'établir la biographie de l'auteur, de relier « l'homme » disparu à « l'œuvre », en général limitée à *Maria Chapdelaine*. Le titre de l'un des premiers essais de critique universitaire à son sujet, *Louis Hémon, sa vie et son œuvre*, publié à Paris en 1936, en témoigne<sup>27</sup>. Cette recherche biographique, qui s'est poursuivie jusqu'à une date récente<sup>28</sup>, prend le relais des témoignages pieusement recueillis sur le séjour de Louis Hémon à Pérignonka, de juin à décembre 1912, dans la famille Bédard où il est « engagé » et au chantier de construction d'un chemin de fer où il travaille deux mois pendant l'été de cette même année. Damase Potvin, originaire de la région et membre de la Société des arts, sciences et lettres du Québec, qui a pris, dès 1919, l'initiative de faire ériger un monument à la mémoire de l'écrivain, joue un rôle actif dans cette entreprise. Il s'agit essentiellement de retrouver dans la réalité de

25. Voir à ce sujet Damase Potvin, *Le roman d'un roman. Louis Hémon à Pérignonka*, Québec, Éditions du Quartier latin, 1950, p. 143 et suiv.

26. Jacques Ferron, « La mort de Louis Hémon », dans *Escarmouches*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1998, p. 46-50 [première parution dans *L'information médicale et paramédicale*, vol. 21, n° 9, 19 mars 1969]. Ferron évoque aussi Louis Hémon dans sa critique du *Roman d'un roman* de Damase Potvin, critique qu'il intitule « L'innocent à Samuel » [adaptation du « Fou à Bédard » réputé avoir été le surnom de Louis Hémon pendant son séjour à Pérignonka], dans *Du fond de mon arrière-cuisine*, Montréal, Éditions du Jour, 1973, p. 81-84.

27. Allan McAndrew, *Louis Hémon, sa vie et son œuvre*, Paris, Jouve et C<sup>ie</sup>, 1936.

28. Signalons entre autres, et parmi les ouvrages plus récents, Alfred Ayotte et Victor Tremblay, *L'aventure Louis Hémon*, Montréal, Fides, 1974, et Mathieu-Robert Sauvé, *Louis Hémon. Le fou du lac*, Montréal, XYZ éditeur, 2000. Parmi les travaux universitaires d'inspiration biographique, voir Geneviève Chovrelat, *Louis Hémon, une vie à écrire*, Louvain, Peeters, 2003, et Paul Bleton et Mario Poirier, *Le vagabond stoïque. Louis Hémon, op. cit.*; ces deux derniers ouvrages prennent en compte l'ensemble de l'œuvre.

Péribonka et des environs les modèles, voire les copies conformes, des différents éléments du roman (lieux, épisodes et personnages). Ainsi, Potvin croit reconnaître le modèle de Maria chez l'institutrice Éva Bouchard, belle-sœur de Samuel Bédard. Dans un premier temps, Éva Bouchard résiste à cette association avec un personnage littéraire, puis elle finit par s'y résigner et participe à l'œuvre de mémoire qui se constitue autour du roman. Elle ouvre et entretient pendant quelques années un premier musée dédié à Louis Hémon, installé dans l'ancienne maison des Bédard, prononce quelques conférences, notamment sous l'égide de la Société historique de Montréal qui, sous la présidence d'Ægidius Fauteux, organise de nombreuses manifestations commémoratives autour de Louis Hémon. Dans *Le roman d'un roman* (1950), Potvin reconnaît son erreur et insinue qu'Éva Bouchard aurait tiré profit du malentendu. En 2004, Marcelle Racine consacre à cette femme une biographie romancée<sup>29</sup>, nourrie par la correspondance de l'institutrice et de nombreux documents appartenant aux familles Bédard et Bouchard.

On compte plusieurs « suites » au roman, dont la première serait *Alma-Rose*, que Sylva Clapin publie dès 1925 en situant l'action après l'enterrement de Laura Chapdelaine<sup>30</sup>; en 1937, *Menaud, maître-draveur* de Félix-Antoine Savard, où le vieux Menaud lit et cite le roman de Hémon, peut être tenu pour l'une de ces continuations. Les années 1990-2000 en fournissent encore quelques exemples<sup>31</sup> et poursuivent ainsi « le roman du roman ». Le succès du livre lui vaut également plusieurs adaptations cinématographiques, d'abord en France : en 1934, celle de Julien Duvivier, avec Madeleine Renaud dans le rôle de Maria et Jean Gabin dans celui de François Paradis, et la seconde, de Marc Allégret, en 1950, avec

29. Marcelle Racine, *Éva Bouchard. La légende de Maria Chapdelaine. Roman*, Montréal, VLB éditeur, 2004.

30. Sylva Clapin, *Alma-Rose*, édition établie par Gilles Dorion, Montréal, Fides, 1982 [1925].

31. Gabrielle Gourdeau, *Maria Chapdelaine ou le paradis retrouvé*, Montréal, Éditions Quinze, 1992 (prix Robert-Cliche 1992); Philippe Porée-Kurrer, *La promesse du lac*, Chicoutimi, JCL, 1992; Rosette Laberge, *Maria Chapdelaine. Après la résignation*, Marieville, Éditeurs réunis, 2011. Signalons également qu'il existe des adaptations pour enfants.

Michèle Morgan dans le rôle-titre. Le seul film québécois, une coproduction avec la France, est réalisé en 1983 par Gilles Carles, puis adapté pour la télévision et diffusé en 1985, avec, cette fois, Carole Laure dans le rôle principal. Comme la presse de l'époque n'a pas manqué de le remarquer à propos de Carole Laure<sup>32</sup>, on peut difficilement imaginer Maria Chapdelaine plus éloignée du texte de Louis Hémon que chacune des trois actrices qui l'ont incarnée à l'écran.

Si l'impact de ces films demeure incertain, en revanche, une véritable saga des monuments commémoratifs à Louis Hémon et à *Maria Chapdelaine* a cours dès les années 1920<sup>33</sup>. Le buste de l'écrivain, installé en 1919, est plusieurs fois déplacé et cassé, comme le déplore Potvin<sup>34</sup>, mais c'est une œuvre d'art de 1986, intitulée *Femme et terre*, du sculpteur Ronald Thibert, installée devant le nouveau Musée Louis-Hémon à Péribonka, qui attire le plus l'attention. Cette œuvre abstraite, portant en épigraphe une citation du roman, «Quelques champs enserrés par l'énorme bois sombre», fait scandale. Le conseil municipal de Péribonka, qui en débat en 1987, considère que l'œuvre évoque «le sexe de Maria Chapdelaine» (d'où le surnom que les journalistes locaux lui donnent: «l'hymen de Maria Chapdelaine») et la fait recouvrir. L'artiste devra demander une injonction pour faire respecter son entente avec la municipalité, soutenu en cela par le conseil d'administration du Musée Louis-Hémon. Selon André Savard<sup>35</sup>, l'affaire aurait essentiellement servi de publicité à la presse locale. Il est manifeste que le roman contribue à l'exploitation touristique de

32. Voir, entre autres, Louise Cousineau, «*Maria Chapdelaine* à la télé: mieux que le film, mais le roman est trahi», *La Presse*, 9 janvier 1985, p. E1.

33. Sur cette question, on consultera avec profit le roman déjà cité de Marcelle Racine qui est, à cet égard, très documenté.

34. Voir Damase Potvin, *Le roman d'un roman. Louis Hémon à Péribonka*, *op. cit.*, p. 130 et suiv.

35. André Savard, «Les dessous de Maria», *Inter. Art actuel*, n° 38, 1988, p. 54. L'affaire a quand même des échos dans la presse nationale; voir, entre autres, Jean-Paul Soulie, «Le sculpteur de *Maria Chapdelaine* s'apprête à demander une injonction», *La Presse*, 1<sup>er</sup> décembre 1987. En 1992, l'œuvre est volée, avant d'être rapidement retrouvée (voir à ce sujet: «La "controverse" de Péribonka disparaît», *La Presse*, 29 mai 1992 et «L'"hymen" de Maria retrouvé intact», *La Presse*, 30 mai 1992).

la région : le Musée Louis-Hémon, ouvert en 1938, est réaménagé en 1984 et, alors que Potvin se réjouissait d'avoir « fait lancer sur le marché, par une maison de confiserie québécoise, le chocolat *Maria Chapdelaine* qui se vend dans de jolies boîtes pourvues de dessins illustrant les scènes de ce roman<sup>36</sup> », le nom est maintenant celui d'un fromage dont la mise en marché s'appuie sur le roman, non sans écorcher le nom de l'auteur<sup>37</sup>. La municipalité régionale de comté de Dolbeau-Mistassini, désormais nommée « MRC Maria Chapdelaine », propose un itinéraire touristique également intitulé « Maria Chapdelaine ». Le nom fictif a été donné à une rue de Laval, et, de manière plus étonnante, à une autre, en France, à Brest. Une rue de Montréal porte le nom de Louis Hémon, de même que des rues à Brest, Rennes et Quimper et, par une nouvelle superposition de la réalité et de la fiction, c'est Madeleine Renaud qui dévoile à Paris, en 1991, au 26, rue Vauquelin dans le V<sup>e</sup> arrondissement où il a vécu quelque temps, une plaque à la mémoire de l'écrivain.

Il est particulièrement significatif que la récupération de *Maria Chapdelaine* et de son auteur se soit amorcée très tôt après sa publication en livre, comme le montre l'étude que Micheline Cambron consacre à cette question. Notant comment, d'emblée, « le roman élargit son audience hors du champ littéraire. Dès mars 1917, un lac québécois prend le nom de Louis Hémon<sup>38</sup> », elle signale la rapidité avec laquelle s'impose « la présence du roman dans l'espace public

---

36. Damase Potvin, *Le roman d'un roman. Louis Hémon à Pérignonka*, op. cit., p. 139.

37. « Le Maria Chapdelaine : Fromagerie La Normandinoise. Saguenay-Lac-Saint-Jean. Fromage à pâte molle à croûte fleurie, blanche et duveteuse [...]. Le nom du fromage s'inspire du nom du comté Maria-Chapelaine situé au nord-ouest du Lac-Saint-Jean, ainsi que du nom du roman de Louis Hémond [sic] publié en 1913. La dame en robe bleue et au collet blanc présentée sur l'emballage ressemble au personnage fictif du roman de Louis Hémond, mais il s'agit en réalité du portrait de la propriétaire de la fromagerie, madame Hélène Cadieux, qui était alors âgée de seize ans. » Anonyme, « Le Maria Chapdelaine », Fromages d'ici, [En ligne], [<https://www.fromagesdici.com/fr/fromages/235/le-maria-chapdelaine>], (consulté le 18 janvier 2021).

38. Micheline Cambron, « 1916. Y a-t-il un événement *Maria Chapdelaine*? », dans Denis Saint-Jacques et Marie-José Des Rivières (dir.), *De la Belle Époque à la Crise. Chroniques de la vie culturelle à Montréal*, Québec, Éditions Nota bene, 2015, p. 168.



québécois» et sa «transform[ation] en moyen d'action, servant des manifestations politiques ou savantes plutôt que littéraires»<sup>39</sup> avant de conclure : «L'héroïne de Hémon, largement présente hors des milieux littéraires, est devenue à la fois la représentation du Canada français et l'incarnation des valeurs nationales françaises<sup>40</sup>.» On peut penser qu'au Québec, le mythe s'est peu à peu épuisé dans l'attraction touristique et ses produits, sans doute parce que la référence à *Maria Chapdelaine* s'est, comme le soulignait Nicole Deschamps, inversée dans les années 1960 pour exprimer non plus l'identification nationale, mais son refoulé. En France, en revanche, l'image du Québec qui s'y est cristallisée affleure encore longtemps, souvent dans sa tournure négative ; c'est ce que montre Jacqueline Gérols dans son analyse des critiques des romans québécois en France entre 1945 et 1975 : «que ce soit par comparaison ou par opposition, le stéréotype canadien de Louis Hémon va leur servir de point de référence<sup>41</sup>».

### La fabrique de la mémoire

*Un homme et son péché* (1933) de Claude-Henri Grignon ou *Les Plouffe* (1948) de Roger Lemelin constituent d'autres cas de patrimonialisation de textes littéraires, réalisée dans une large mesure par la radio et la télévision<sup>42</sup>. Le phénomène s'est poursuivi avec le film de Charles Binamé, *Séraphin. Un homme et son péché*, sorti en 2002, puis avec la série télévisée *Les pays d'en haut*<sup>43</sup>, diffusée à Radio-Canada de 2016 à 2021, adaptations libres et relectures divergentes

39. *Ibid.*, p. 169.

40. *Ibid.*, p. 172.

41. Voir à ce sujet Jacqueline Gérols, «Le milieu social : de *Maria Chapdelaine* au Québec libre», dans *Le roman québécois en France*, Montréal, Hurtubise HMH, 1984, p. 236.

42. Voir à ce sujet Daniel Chartier, «Ascensions», dans *L'émergence des classiques. La réception de la littérature québécoise dans les années 1930*, Montréal, Fides, 2000, p. 35-106, et Renée Legris, «*Un homme et son péché*», dans Maurice Lemire (dir.), *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec*, t. II : 1900-1939, Montréal, Fides, 1980, p. 1115-1127.

43. *Les pays d'en haut*, série télévisée diffusée à la télévision de Radio-Canada du 11 janvier 2016 au 8 février 2021, adaptation de Gilles Desjardins, réalisation : Sylvain Archambault, Yan Lanouette-Turgeon, Yan England.

du roman de Grignon selon Manon Dumais, qui écrit en 2016 : « À des lieues de l'image idyllique et bucolique du bon vieux temps du film de Binamé, *Les pays d'en haut* dépeint un monde sans pitié où sévit la misère noire<sup>44</sup>. » Cependant, deux autres classiques, qui ne connaissent pas le même sort, offrent des contre-exemples éclairants. Adapté lui aussi à la radio puis à la télévision, *Le Survenant*, qui paraît en 1945, devient un feuilleton radiophonique, diffusé de 1952 à 1955, puis repris à CKVL de 1962 à 1965. Le téléroman, quant à lui, est en ondes entre 1954 et 1957, puis en 1959-1960, avec le comédien Jean Coutu dans le rôle du Survenant. Un film est également réalisé en 2005 par Érik Canuel. Si ces différentes reprises, de même que l'exploitation touristique du roman dans la région du lac Saint-Pierre, où le bateau qui assurait la croisière des îles de Sorel s'est appelé « *Le Survenant III* » jusqu'en 2014, manifestent l'inclusion du roman dans la mémoire régionale et nationale, le phénomène n'a pas, tant s'en faut, l'ampleur qu'il a connue pour *Maria Chapdelaine*. De même, malgré les efforts d'Héritage Montréal et de la Société historique de Saint-Henri qui proposent une visite guidée du quartier intitulée « Pas à pas dans Saint-Henri : sur les traces de *Bonheur d'occasion* [1945] », le roman de Gabrielle Roy, qui fut pourtant un *best-seller* pour lequel son auteure obtint le prix Femina<sup>45</sup>, n'entre pas au même titre que le roman de Louis Hémon dans le patrimoine québécois. Pourtant, à la station de métro Saint-Henri, une murale de briques vernissées et colorées, œuvre de Julien Hébert réalisée en 1980, écrit en capitales le titre *Bonheur d'occasion* et l'on compte à Montréal une librairie et une galerie, et à Port-Daniel en Gaspésie, une bibliothèque appelée « Bonheur d'occasion » ; un centre de formation pour adultes de Montréal et la bibliothèque principale de Québec portent quant à eux le nom de Gabrielle Roy. Adapté du roman, un film de Claude Fournier sort en 1983, avec Mireille Deyglun dans le rôle de Florentine, et reçoit la même année le prix de la presse internationale pour le meilleur

44. Manon Dumais, « Ces cruelles histoires », *Le Devoir*, 9 janvier 2016, [En ligne], [[www.ledevoir.com/culture/ecrans/459538/television-ces-cruelles-histoires](http://www.ledevoir.com/culture/ecrans/459538/television-ces-cruelles-histoires)], (consulté le 18 janvier 2021).

45. Voir à ce sujet François Ricard, *Gabrielle Roy. Une vie. Biographie*, Montréal, Boréal, 1996.

long métrage canadien hors compétition au Festival des films du monde de Montréal. Ces inscriptions dans l'espace public, comme celles d'autres œuvres littéraires<sup>46</sup>, et comme aussi les « itinéraires littéraires » désormais proposés dans plusieurs régions, ne suffisent pas à faire des textes concernés des icônes comme le sont devenus, dans des proportions différentes, *Jean Rivard* et *Maria Chapdelaine*.

Quelles sont, dès lors, les conditions requises pour qu'une œuvre littéraire devienne patrimoniale ? Pour les romans d'Antoine Gérin-Lajoie et de Louis Hémon, la première de ces conditions réside dans l'identification de la fiction à un lieu réel, identification qui se tisse par l'étude des toponymes tels que la fiction les donne (Péribonka présent à la fois dans le texte et dans la réalité) ou tels que l'interprétation et la recherche des sources permettent de (ou autorisent à) les établir (Plessisville, se reconnaissant dans Rivardville). Cette démarche de localisation et d'appropriation s'embarrasse assez peu des descriptions des lieux que fournit le texte. Ni la campagne idéalisée de *Jean Rivard* ni les couleurs sombres du territoire de *Maria Chapdelaine*, que l'on reprochera d'ailleurs à Louis Hémon, n'entrent vraiment dans la construction de l'équivalence entre réalité et fiction dont il s'agit d'affirmer l'évidence. La nature plus ou moins positive de l'image littéraire du lieu compte moins que la promotion de ce lieu que semble constituer automatiquement sa représentation. Dans une certaine mesure, les romans de Gérin-Lajoie et de Hémon confèrent une existence symbolique aux Cantons-de-l'Est et au Lac-Saint-Jean, et c'est à ce titre d'abord qu'ils sont inclus dans leur patrimoine.

Si les exemples de *Bonheur d'occasion* et du *Survenant*, où ne manquent pourtant ni les toponymes réels ni les descriptions de lieux identifiables, montrent que ce critère n'est pas à lui seul suffisant, c'est sans doute qu'il convient d'en faire une lecture historique : c'est dans une conjoncture précise, pour sa promotion politique ou économique, qu'un lieu (une région, une ville, un quartier) récupère une fiction dans laquelle il est évoqué. La région de Plessisville comme celle du Lac-Saint-Jean sont des territoires

---

46. Répertoireés notamment sur le site Web Présences du littéraire dans l'espace public canadien : <http://plepuc.org>.

excentrés pour l'un et de peuplement relativement récent pour l'autre lorsque les romans de Gérin-Lajoie et Hémon en fournissent des représentations. Au contraire, Montréal en 1945 n'a pas (ou a moins) besoin de se forger une histoire propre, fût-ce grâce au supposé « premier roman urbain » que serait *Bonheur d'occasion*. On pourrait ajouter une autre distinction, qui tient à la région : en effet, l'appropriation de *Jean Rivard* et de *Maria Chapdelaine* est d'abord le fait d'instances régionales qui enrôlent ces romans dans la construction d'une spécificité locale, permettant de distinguer un territoire particulier, avant que, selon des rythmes et avec des résultats différents pour chacune d'elles, ces histoires de la colonisation intègrent l'ensemble plus vaste de la mémoire rurale du Québec et viennent ainsi s'agréger à son identité nationale. Cette dialectique des parties qui doivent se distinguer pour reverser leur diversité au tout n'est pas sans rappeler les processus observés, pour la France, dans les travaux de Catherine Bertho-Lavenir sur l'invention des régions<sup>47</sup> ou ceux d'Anne-Marie Thiesse sur le régionalisme<sup>48</sup> ; comme ces recherches le montrent, un tel dispositif correspond à un imaginaire du territoire daté, qui cesse d'être actif après la Deuxième Guerre mondiale.

La temporalité du récit joue sans doute aussi un rôle : contrairement à *Bonheur d'occasion*, où l'écart entre le temps du récit et le temps de l'histoire est minimal puisque c'est le Montréal de ses lecteurs que raconte le roman, les autres textes considérés sont déjà, à leur parution, bien qu'à des degrés différents, des représentations du passé. Ils font eux-mêmes œuvre de mémoire, et leur succès dépend en partie de la nature acceptable et consensuelle de cette mémoire pour le public contemporain. Or, comme l'observent les historiens, les constructions identitaires de l'après-guerre sont marquées au Québec par le rejet plus ou moins radical du passé. Il est donc possible de penser que, de ce point de vue, *Le Survenant*, récit du passé, paraît trop tard pour susciter une appropriation col-

---

47. Catherine Bertho-Lavenir, « L'invention de la Bretagne. Genèse sociale d'un stéréotype », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 35, n° 35, 1980, p. 45-62.

48. Anne-Marie Thiesse, *Écrire la France. Le mouvement littéraire régionaliste de langue française de la Belle Époque à la Libération*, Paris, Presses universitaires de France, 1991.

lective et identifiante. Quant à *Bonheur d'occasion*, c'est un présent urbain encore en débat qu'il donne à voir.

L'identification de modèles pour les personnages relève du désir de nouer le récit à la réalité, quelque torsion qu'il faille infliger pour cela à la lettre du texte. Il s'agit d'apporter la preuve que, sous d'autres noms, les personnages ont existé, autorisant ainsi, en quelque sorte par anticipation, leur célébration. À ce prix, la fiction se trouve cautionnée par la réalité, et mérite, du coup, les statues, musées et autres honneurs que l'on décide de lui accorder. Cette garantie du vrai accentue aussi la typification : Jean Rivard devient le colon entrepreneur, Maria, la jeune fille obéissante. Censé avoir été reproduit d'après la réalité, le monde représenté est non seulement crédible mais interprétable, les personnages symbolisent, et rapidement emblématisent, non seulement des qualités et des défauts humains, mais également les valeurs morales et idéologiques dont l'époque les investit pour ses propres fins. L'authentification par les sources réelles et les modèles plausibles légitime la projection du présent sur le passé représenté. Bien sûr, cette typification relève de choix historiquement et idéologiquement déterminés et n'émane pas seulement du texte lui-même ; Rose-Anna et Florentine Lacasse fournissent tout autant des « types » sociaux de la pauvreté urbaine des années 1940, mais leur image moins lisse ne se prête pas autant à la simplification et à la stylisation.

Le passage par d'autres médias, et notamment la télévision, constitue un puissant facteur d'intégration au patrimoine. Mais là encore, l'analyse historique conduit à des distinctions : *Jean Rivard* n'a pas été, à ce jour, transposé dans un autre média, son inscription dans la mémoire se limitant d'une part à la littérature, où il incarne le roman de la terre, et d'autre part au territoire régional, où sa statue commémore, sans doute assez discrètement aujourd'hui, la colonisation. L'adaptation au cinéma de *Maria Chapdelaine* survient alors que la fabrique du classique est déjà largement réalisée, tant au Québec qu'en France, et elle n'interfère pas sensiblement dans le développement du « mythe ». Le rôle de la télévision est certes déterminant, mais, si, comme l'explique Daniel Chartier à propos d'*Un homme et son péché*, ce sont les discours successifs

et concurrents sur un texte et donc les débats qu'il suscite qui en font un classique, semblable construction suppose l'existence d'une communauté suffisamment homogène pour s'intéresser en même temps au même objet. L'engouement que soulèvent certaines séries télévisées dont la cote d'écoute atteint des records n'équivaut pas nécessairement à l'identification collective qu'éprouve un public devant un univers fictif dans lequel il trouve l'image qu'il souhaite se faire de son passé, des pratiques anciennes et de ses ancêtres. Peut-être faut-il attendre la série *Le temps d'une paix* de Pierre Gauvreau, diffusée de 1980 à 1986, pour que la télévision produise à nouveau ce type d'interprétation.

La question que posent les objets patrimoniaux que sont devenus *Jean Rivard* et *Maria Chapdelaine* est finalement celle de la référence à une mémoire commune, par laquelle des noms de personnages et des titres d'œuvres littéraires ont une signification pour tous, qu'aient été lus ou non les textes évoqués. Que Jean Rivard et Maria Chapdelaine représentent, même indépendamment des textes où ils apparaissent, voire en contradiction avec eux, ce que les Québécois ont voulu valoriser, puis ce qu'ils ont affirmé ne plus être, et même, si l'on en croit Éric Bédard<sup>49</sup>, ce contre quoi ils ont construit leur modernité, voilà bien ce que le statut exceptionnel de ces romans rend immédiatement lisible. Loin de lui nuire, la plasticité de la référence, malléable selon les époques et les contextes, en assure la permanence. Si *Bonheur d'occasion*, pourtant bien plus réaliste et vraisemblable que les romans de Gérin-Lajoie et de Hémon, ne s'est pas inscrit dans une telle mémoire, rassembleuse et productrice de patrimoine, c'est peut-être qu'après 1945, cette mémoire-là n'existe plus. Une autre manière de se souvenir des textes littéraires et de les associer à des lieux l'a peu à peu remplacée. Nul doute en effet que les rues Fabre et Garnier évoquent les *Chroniques du Plateau-Mont-Royal* (1978-1997) de Michel Tremblay, le parc Jeanne-Mance, les personnages

---

49. Éric Bédard, « Ce passé qui ne passe pas. La Grande Noirceur catholique dans les films *Séraphin. Un homme et son péché*, *Le Survenant* et *Aurore* », *Globe*, vol. 11, n° 1, 2008, p. 75-94, [En ligne], [<https://www.erudit.org/fr/revues/globe/2008-v11-n1-globe1496981/1000492ar/>], (consulté le 19 janvier 2021).

de *L'hiver de force* (1973), ou *Kamouraska* (1970), le roman d'Anne Hébert. Mais ces liens entre l'espace public et les textes littéraires ne sont ni systématiques ni collectifs. Au fur et à mesure que recule la légitimité sociale de la littérature, sa mémoire, comme sa lecture, se segmente et se fragmente en groupes plus restreints de lecteurs, ce qui rend plus difficile l'édification de monuments communs. L'époque contemporaine, dont on ne peut tenter de prendre la mesure que de manière toujours incertaine, aurait en quelque sorte individualisé et «privatisé» la mémoire, aussi bien celle des lieux que la muséification des œuvres littéraires qui en est parfois l'instrument, chacun décidant pour lui-même de ce dont il choisit de se souvenir, selon un mode de remémoration qui fragilise la permanence des références partagées.





## CHAPITRE 22

# La fatigue culturelle

*Michel Biron*

Elle est « notre affaire la plus ancienne<sup>1</sup> », selon le politologue Daniel D. Jacques. De François-Xavier Garneau jusqu'à aujourd'hui, la fatigue culturelle hante l'imaginaire québécois, tel un malaise chronique, un « mythe déprimeur<sup>2</sup> » dont chaque génération essaie sans succès de se débarrasser. Elle est la face sombre de l'histoire officielle, l'envers de l'épopée nationale chantée par les élites politiques et cléricales. Les Québécois seraient d'« éternels endeuillés<sup>3</sup> », comme les décrit l'historien Jocelyn Létourneau, pour qui la conscience identitaire des Québécois francophones est traversée par un récit misérabiliste et mélancolique. Si les dates inoubliables de 1760 ou de 1837-1838 restent associées à ce qu'Hubert Aquin a appelé l'art de la défaite des Canadiens français, comment tirer quelque gloire de luttes qui se ressemblent par leur aspect inachevé et vain ? Elles forment un héritage obligé qui suscite l'ennui ou la résignation. Les esprits révoltés développent un romantisme de l'exil plutôt que le goût du combat, comme l'illustre le poème le plus célèbre du XIX<sup>e</sup> siècle, la chanson *Un Canadien errant*, écrite en 1842

---

1. Daniel D. Jacques, *La fatigue politique du Québec français*, Montréal, Boréal, 2008, p. 50.

2. Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2000, p. 82.

3. Jocelyn Létourneau, « Se souvenir d'où l'on s'en va. L'Histoire et la mémoire comme reconnaissance et distance », *French Historical Studies*, vol. 23, n° 2, 2000, p. 284.

par Antoine Gérin-Lajoie en hommage aux malheureux Canadiens contraints de s'exiler après l'échec des Rébellions de 1837-1838. Le discours de survivance qui va se constituer au XIX<sup>e</sup> siècle est un discours de compensation qui trahit une fixation, un deuil impossible, vécu confusément comme un échec intime et collectif. Les discours à saveur patriotique ont beau faire de cette mélancolie une forme de vaillance, l'exaltation imposée au nom de la collectivité ne résiste pas longtemps au premier malheur venu. Le plus bouillant de tous les écrivains de ce siècle, Arthur Buies, est le plus bel exemple d'un tel romantisme désespéré : « En trente ans j'ai souffert ce qu'on souffre en soixante ; j'ai vidé bien au-delà de ma coupe de fiel ; à peine au milieu de ma vie, je suis déjà au déclin de ma force, de mon énergie, de mes espérances. Pour moi il n'y a plus de patrie, plus d'avenir<sup>4</sup> ! » Dès que l'on s'éloigne des clichés du patriotisme, le système de valeurs s'effondre, la pensée « retombe sur elle-même, comme accablée de son propre poids<sup>5</sup> ». Vingt ans après Buies, Émile Nelligan incarnera de façon spectaculaire cette mélancolie canadienne-française au point de devenir un véritable mythe national.

« Imagine-t-on une “fatigue culturelle” aux États-Unis, en Angleterre, en France ou encore en Suède<sup>6</sup> ? », se demande l'historien Yvan Lamonde. Sommes-nous plus éprouvés que d'autres peuples ? D'où vient ce sentiment de fatigue ou de mélancolie ? Dans l'histoire européenne, le mot « mélancolie » distingue le philosophe, l'artiste ou le poète qui en est affligé : c'est la maladie d'un être exceptionnel, d'une âme sublime, l'expression par excellence du génie créateur. Dans le contexte québécois, la mélancolie se mue en une forme de dépression collective, comme si la source du mal était d'ordre historique et culturel. La fatigue culturelle est une mélancolie qui n'a plus rien d'exceptionnel – c'est la collectivité tout entière qui devient exceptionnelle. La mélancolie passe ainsi au tamis de la démocratie et se vit comme une aliénation égali-

4. Arthur Buies, « Desperanza », dans *Anthologie*, introduction et choix de textes par Laurent Mailhot, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1994, p. 52.

5. Arthur Buies, « Middle West », dans *Anthologie*, *op. cit.*, p. 152.

6. Yvan Lamonde, « Une histoire non défaitiste de la défaite, une histoire non fatiguée de la fatigue », *Philo & C<sup>ie</sup>*, n<sup>o</sup> 3, 2012, p. 34-36.

taire, l'héritage indifférencié de toutes les catégories sociales, peu importe qu'il s'agisse d'artistes ou non. Le rapport de l'individu à la communauté s'en trouve inversé: ce n'est plus le « je » qui porte la marque de la singularité, mais plutôt le « nous ». La mélancolie individuelle est récupérée et détournée au profit de la fatigue du groupe lui-même et au prix d'une confusion des valeurs individuelles et collectives. D'où l'ambiguïté de l'idée de fatigue culturelle, car comment toute une culture, si unifiée soit-elle, peut-elle se retrouver sous le coup d'une même fatigue ?

Pour résoudre une telle ambiguïté, les historiens, sociologues et politologues vont déplacer la question en parlant de plus en plus de la seule fatigue *politique* des Québécois. C'est ce que fera Daniel D. Jacques dans *La fatigue politique du Québec français* (2008), qui resserre le propos autour du thème de la souveraineté nationale et montre que le concept de fatigue culturelle est éminemment paradoxal puisqu'il est à la fois le motif fondamental de la lutte d'émancipation nationale des Canadiens français et la raison historique de son échec. Pour sortir de la fatigue culturelle, il faudrait changer le statut politique du Québec, mais le résultat des deux référendums de 1980 et de 1995 montre bien que l'ambivalence légendaire des Québécois à l'égard de la question nationale est loin d'avoir disparu après la Révolution tranquille. Si la plupart des intellectuels souverainistes, comme Serge Cantin<sup>7</sup>, souhaitent ardemment en finir avec deux siècles d'hésitation, d'autres, comme Laurent-Michel Vacher, se plaignent de la « fatigue intellectuelle » engendrée par le discours souverainiste, qualifié de « monomanie intellectuelle<sup>8</sup> », et quelques-uns, comme Jocelyn Létourneau, vont faire de l'ambivalence une valeur à cultiver. Tous s'entendent pour dire que la « fatigue culturelle » existe bel et bien au Québec et qu'elle y a toujours été non seulement une condition du discours intellectuel, mais aussi un poids historique. Dans un pays épargné par les grandes tragédies de l'Histoire, elle serait, comme

7. Serge Cantin, *Ce pays comme un enfant*, Montréal, l'Hexagone, 1997.

8. Laurent-Michel Vacher, « D'une cause probable de notre malaise intellectuel », dans Louis Cornéliier (dir.), *Cinq intellectuels sur la place publique*, Montréal, Liber, 1995, p. 141-152.

l'affirme Daniel D. Jacques, « l'aspect proprement dramatique de notre destin<sup>9</sup> ».

### Hubert Aquin et la fatigue culturelle

Ce n'est pas un hasard si c'est un écrivain – et le plus dramatique de tous les écrivains québécois – qui, le premier, formule le diagnostic de « fatigue culturelle ». Ce n'est pas un hasard non plus si cela se produit en pleine Révolution tranquille, c'est-à-dire au moment où les élites intellectuelles tentent de réinventer le grand récit national. Si l'idée de « fatigue culturelle » est ancienne, l'expression elle-même est relativement récente puisqu'elle apparaît seulement en 1962 dans un essai célèbre d'Hubert Aquin intitulé « La fatigue culturelle du Canada français », paru dans la revue *Liberté*<sup>10</sup>. Le titre de l'article, comme le souligne Jean-Christian Pleau<sup>11</sup>, s'explique de lui-même dans le contexte de la Révolution tranquille. Un lecteur de *Liberté*, en 1962, devine aisément ce que signifie la fatigue culturelle même s'il n'a jamais rencontré auparavant une telle expression. Nul besoin de guillemets ou de définition, et d'ailleurs Aquin ne se préoccupe guère d'expliquer ce que signifie cette fatigue culturelle. Il se contente de renvoyer rapidement le lecteur à des travaux d'anthropologues qu'il ne prend même pas la peine de nommer. La fatigue culturelle s'inscrit dans un conflit politique immédiatement reconnaissable, celui du nationalisme québécois face au fédéralisme canadien-anglais.

Toutefois, l'expression s'appuie en même temps sur une autre opposition, créée de toutes pièces par la Révolution tranquille, entre le vieux Canada français et le Québec en train de naître. À cet égard, Anthony Purdy note que le titre si performatif d'Aquin n'aurait eu aucun sens si ce dernier avait parlé de la fatigue cultu-

9. Daniel D. Jacques, *La fatigue politique du Québec français*, op. cit., p. 42.

10. Hubert Aquin, « La fatigue culturelle du Canada français », *Liberté*, vol. 4, n° 23, 1962, p. 299-325; repris dans *Mélanges littéraires*, t. II: *Comprendre dangereusement*, édition critique établie par Jacinthe Martel avec la collaboration de Claude Lamy, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1995, p. 65-110.

11. Jean-Christian Pleau, *La révolution québécoise. Hubert Aquin et Gaston Miron au tournant des années soixante*, Montréal, Fides, 2002.

relle du Québec plutôt que du Canada français<sup>12</sup> : la fatigue culturelle est propre au Canada français et suppose que le Québec en voie d'émerger pourra, lui, se libérer de ce fardeau. Aquin reprend à son compte les clichés de la « pauvreté désolante » de la littérature canadienne durant « l'hiver interminable » qu'a traversé le Canada français. C'est donc sur fond d'un double clivage (entre « eux » et « nous », puis entre hier et aujourd'hui) que se constitue le lieu de mémoire qu'est la fatigue culturelle. On voit bien en quoi cette idée condense l'axiologie de la Révolution tranquille, opposant le morne passé du Canada à une société en plein essor et avide de combats (« Un jour, nous sortirons de cette lutte, vainqueurs ou vaincus »). Connotée très négativement, elle est le symptôme d'une dépression chronique causée par la situation politique du Québec, et donc nécessitant un remède qui soit lui-même politique. Lancée en pleine Révolution tranquille, elle colle parfaitement à la vision générale de la nouvelle génération d'intellectuels regroupée autour des revues *Liberté* ou *Parti pris*. Elle renvoie à l'idée de survivance et au lointain passé canadien-français, mais afin de surmonter une fois pour toutes cette fatigue négative, avouable à la condition d'être identifiée à un passé censément révolu ou sur le point de l'être. Elle est l'expression d'une culture insulaire, isolée par sa situation géographique, par sa langue, par sa religion, par son statut minoritaire, mais isolée aussi par sa propre faute, par un coupable repli sur soi-même, par une peur atavique du conflit. Une telle culpabilité se décline, selon Aquin, en une série de pathologies particulièrement graves : « l'autopunition, le masochisme, l'autodévaluation, la "dépression", le manque d'enthousiasme et de vigueur, autant de sous-attitudes dépossédées que des anthropologues ont déjà baptisées "fatigue culturelle"<sup>13</sup> ».

Écrit en réponse à l'article de Pierre Elliott Trudeau intitulé « La nouvelle trahison des clercs » et paru deux mois plus tôt dans *Cité libre*, « La fatigue culturelle du Canada français » vise à défendre l'idée de nationalisme à partir d'une analyse qui relève tout autant

12. Anthony Purdy, « De "L'art de la défaite" à *Prochain épisode* : un récit unique? », *Voix et images*, vol. 10, n° 3, 1985, p. 113-125.

13. Hubert Aquin, « La fatigue culturelle du Canada français », *op. cit.*, p. 92.

de l'anthropologie que de la psychologie sociale. Aquin consacre la première moitié de son article à réfuter les arguments de Trudeau, selon les termes d'un débat plus large entre nationalistes et fédéralistes. L'idée de fatigue culturelle n'apparaît que dans la seconde moitié de son texte, par l'intermédiaire du poète antillais Aimé Césaire, qui lui-même l'emprunte à l'anthropologue américain Alfred Louis Kroeber, spécialiste des nations autochtones de l'Amérique du Nord. Dans un court chapitre d'un ouvrage de synthèse paru en 1949<sup>14</sup>, Kroeber a créé la notion de fatigue culturelle pour expliquer l'attitude étonnante des indigènes d'Hawaï au moment où ils renoncent d'eux-mêmes à leur culture ancestrale et choisissent d'embrasser la culture des missionnaires et des colons chrétiens. Nulle violence extérieure ne semble pouvoir expliquer la scène de rupture qui se déroule en 1819 : avec l'accord du jeune roi Kamehameha II, le grand prêtre et gardien des lois préside une cérémonie au cours de laquelle il se libère du tabou ancestral et piétine les images de Dieu. Pour l'anthropologue américain, une assimilation aussi volontaire – il y a eu résistance, mais à peine – n'a de sens qu'en raison d'une profonde lassitude des indigènes à l'égard de leurs propres pratiques traditionnelles. Devant les libertés affichées par les colonisateurs, ces pratiques ont rapidement perdu leur raison d'être.

Si Kroeber s'efforce de décrire objectivement la fatigue culturelle à Hawaï, Césaire évoque cette histoire en guise d'avertissement, c'est-à-dire pour mettre en garde les colonisateurs et les colonisés : « Je le dis nettement : il n'y aura pas chez nous de Kamehameha II<sup>15</sup>. » Dans le contexte de la décolonisation, la fatigue culturelle revêt une valeur entièrement négative, et c'est bien sûr en ce sens qu'Aquin reprend l'expression à son compte, en l'appliquant au cas du Québec. Son article s'inscrit dans une série d'appels à sortir de « la lourde sieste canadienne<sup>16</sup> » dénoncée par Paul-Émile

14. Alfred Louis Kroeber, *Anthropology. Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*, New York, Harcourt, Brace and Compagny, 1949.

15. Aimé Césaire, « Culture et colonisation », *Présence africaine*, n<sup>os</sup> 8-10, juin-novembre 1956, p. 190-204.

16. « Pussions-nous, tous ensemble, troubler la lourde sieste canadienne. » (Paul-Émile Borduas, lettre à Charles Doyon [31 août 1948], dans *Écrits II*, édition

Borduas dans une lettre envoyée quelques semaines à peine après le lancement du manifeste *Refus global* (1948). Aquin écrit son texte sur la fatigue culturelle la même année que Pierre Vadeboncoeur publie dans *Situations* son essai le plus retentissant, « La ligne du risque », qui fait justement de Borduas le premier des maîtres, celui qui enseigne le chemin de la rupture aux Canadiens français. « Notre désœuvrement, notre silence, finissaient d'ailleurs par faire un climat. Je tiens pour certain qu'ils ont formé une tradition, une tradition de pauvreté, d'absence d'initiative et de hardiesse, une tradition de désengagement, une tradition d'esprit<sup>17</sup>. » Les intellectuels de *Liberté* et de *Parti pris* se reconnaissent d'emblée dans ce portrait et associent l'ancienne fatigue culturelle à une société vieillie qui tombe de toute façon en lambeaux.

Mais si Aquin appelle de toutes ses forces au combat, si « le cœur de “La fatigue culturelle” », comme l'écrit Yvon Rivard, « c'est la réhabilitation de la notion et de la réalité même du conflit comme fonction essentielle au développement d'un individu ou d'une collectivité<sup>18</sup> », c'est que le conflit ou le combat ne va pas de soi. Aquin lui-même est le premier à le reconnaître lorsqu'il s'identifie à la fatigue culturelle et affirme se battre non pas contre un adversaire, mais contre l'absence de combat qui est à l'origine de cette fatigue culturelle. Il faut remonter bien au-delà de l'opposition politique entre nationalistes et fédéralistes pour saisir le vertige que suggère cet autoportrait :

Je suis moi-même cet homme « typique », errant, exorbité, fatigué de mon identité atavique et condamné à elle. Combien de fois n'ai-je pas refusé la réalité immédiate qu'est ma propre culture ? J'ai voulu l'expatriation globale et impunie, j'ai voulu être étranger à moi-même, j'ai déréalisé tout ce qui m'entoure et que je reconnais enfin<sup>19</sup>.

---

critique établie par André-G. Bourassa et Gilles Lapointe, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1997, p. 250-251.) Je remercie Gilles Lapointe d'avoir attiré mon attention sur cette lettre.

17. Pierre Vadeboncoeur, *La ligne du risque*, Montréal, Fides, 1993 [1963], p. 12.

18. Yvon Rivard, « Le combat intérieur d'Hubert Aquin », dans *Une idée simple*, Montréal, Boréal, 2010, p. 52.

19. Hubert Aquin, « La fatigue culturelle du Canada français », *op. cit.*, p. 102.

La fatigue culturelle affecte aussi bien l'individu que la collectivité. Elle se transmet de génération en génération comme une maladie héréditaire apparue en même temps que s'élaborait une conscience nationale au Canada français. L'une ne va pas sans l'autre. Aquin lui-même n'évoque sa fatigue ou sa mélancolie que pour mieux la transformer en rage, faisant ainsi coïncider, par la magie d'un lyrisme froid et désespéré, mélancolie et révolution. Le rebelle tire de sa fatigue la raison même de son combat : « Aujourd'hui, j'incline à penser que notre existence culturelle peut être autre chose qu'un défi permanent et que la fatigue peut cesser<sup>20</sup>. » Le ton prophétique rappelle la formule péremptoire du manifeste *Refus global* : « L'écartèlement aura une fin<sup>21</sup>. » Le mot « fatigue » dans le texte d'Aquin remplace celui de « peur », mais c'est la même indifférence à l'Histoire qui est dénoncée dans les deux textes. Borduas comme Aquin insistent sur l'effet « déréalisant » de cette peur et de cette fatigue culturelle qui condamnent l'individu à une sorte d'errance sans fin dans un monde sans consistance, comme irréel. Pour les signataires de *Refus global*, le « petit peuple » est innocent, il a été tenu « à l'écart de l'évolution universelle de la pensée pleine de risques et de dangers<sup>22</sup> » ; pour Aquin, le Canada français est coupable, car il ne participe à cette évolution universelle qu'au prix d'un éternel déracinement, d'une permanente « excentricité ». L'écrivain canadien-français a tort de rêver de Paris ; le politicien canadien-français a tort de rêver d'Ottawa. Tous deux sont complices et succombent à la tentation de l'exil, qui repousse à jamais le moment du combat.

La fatigue culturelle empêche d'agir, privant l'individu de sa volonté, de son énergie vitale. Mais elle est étroitement associée à son envers, c'est-à-dire à une sorte de rage d'action, de frénésie créatrice, de goût pour la provocation, comme si l'absence de combat *réel* engendrait un vide que le sujet devait combler à tout prix, sous peine de ne pas exister. La fatigue devient ainsi à la fois la cause

---

20. *Ibid.*, p. 103.

21. Paul-Émile Borduas, *Refus global & Projections libérantes*, Montréal, Parti pris, coll. « Projections libérantes », 1977, p. 32.

22. *Ibid.*, p. 27.



et la conséquence des malheurs d'Aquin. Elle est le symptôme d'un éloignement radical du monde, mais elle marque aussi en négatif l'effort pour s'y affirmer; elle est une façon de dénoncer sa propre absence, motivée paradoxalement par ce qui épuise le sujet et qui le pousse à sans cesse aggraver son cas. L'écrivain trouve ainsi dans sa propre fatigue l'énergie qui lui fait défaut, comme le constate Aquin dans une lettre à Gaston Miron qu'il n'enverra pas, mais qui sera publiée de façon posthume en 1983 dans *Liberté* sous le titre «Lettre morte (à Gaston Miron)»: «Comment en suis-je arrivé, me suis-je murmuré, à produire un effort mental soutenu dont le thème même décourage toute entreprise? Oui, comment, par quel paradoxe de ma fatigue impure suis-je arrivé, en ce mois de mai 1962, à poursuivre inlassablement la définition de mon interminable lassitude<sup>23</sup>?»

La même énergie tirée de la même fatigue impure sous-tend la folle entreprise du personnage narrateur de *Prochain épisode* (1965), qui écrit à toute vitesse ce qu'il appelle son «épopée déréalisante<sup>24</sup>». Le personnage, on s'en souvient, se lance sur les traces d'un prétendu espion appelé d'abord H. de Heutz, puis rebaptisé Carl von Ryndt et François-Marc de Saugy. Tout à sa mission, il s'élançait et se décourage de façon alternée, comme excité par sa formidable fatigue, qui le conduit à la limite du suicide:

Ce soir, pendant que je roule entre Échandens et le fond d'une vallée dans la voiture d'un homme qui ne me dérange plus, je me sens découragé. Cet homme, H. de Heutz ou von Ryndt, je ne l'ai pas encore tué et cela me déprime. J'éprouve une grande lassitude: un vague désir de suicide me revient. Je suis fatigué à la fin<sup>25</sup>.

Le roman illustre parfaitement la thèse d'Aquin sur la fatigue culturelle des Canadiens français, comme le note Monique LaRue dans une très belle relecture de *Prochain épisode* qui date de 1992. La romancière et essayiste voit dans la fatigue culturelle le personnage

---

23. Cité dans Hubert Aquin, *Mélanges littéraires*, t. II: *Comprendre dangereusement*, *op. cit.*, p. 44.

24. Hubert Aquin, *Prochain épisode*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1993 [1965], p. 90.

25. *Ibid.*, p. 63.

central du roman : « Elle sabote tous les projets, ceux du romancier, de l'amant, du révolutionnaire fusionnés dans le Je lyrique de renonciation<sup>26</sup>. » Aquin aurait pu écrire le roman balzacien qu'il fantasmait d'écrire, mais c'est justement le contraire qu'il choisit de faire : « Au lieu de construire intrigue et personnages, de s'identifier au projet romanesque traditionnel tel que l'incarne au plus haut point Balzac, l'écrivain dénonce donc, ridiculise, étouffe dans l'œuf son sujet, son projet, son désir de créer<sup>27</sup>. » L'échec devient sa grande passion : il permet d'atteindre à une vérité qui le prend à la gorge, transformant l'écriture en une question de vie ou de mort. Il veut qu'il se passe quelque chose, et il le veut avec une volonté toute balzacienne, mais il ne rencontre sur son chemin que le spectacle de sa volonté stérile, sans objet, sans aventure<sup>28</sup>.

À l'époque du Nouveau Roman, le refus d'écrire un roman de type balzacien, c'est-à-dire un roman réaliste, était monnaie courante dans le monde littéraire avant-gardiste et correspondait à un besoin de renouveler le genre romanesque. Vu de France ou d'ailleurs, le refus d'Aquin paraît donc on ne peut plus naturel et correspond à un moment de l'histoire littéraire. Dans le contexte québécois, ce refus revêt toutefois un autre sens. Ce n'est pas tel type de roman que rejette Aquin, ni même tel genre : c'est la réussite littéraire qui perd son sens. L'idée même que les mots puissent construire un monde cohérent, autonome et valable comme univers de fiction se décompose avant même que le romancier ait eu le temps de mettre son projet à exécution. C'est comme si la réalité ne le permettait pas : le refus du réalisme au Québec se fait au nom du réalisme même. Dès le début du roman, les dés sont pipés, le temps est suspendu, l'écrivain se prépare à « étaler sur ce papier les mots clés qui ne [l]e libéreront pas<sup>29</sup> ». Il écrit en appliquant à la lettre le mot d'ordre du poète Gaston Miron lorsque celui-ci affirme lutter, dans *Les années de déréliction* (1964), « contre [son] irréalité dans

26. Monique LaRue, « La mélancolie d'Hubert Aquin », *Horizons philosophiques*, vol. 3, n° 1, 1992, p. 32.

27. *Ibid.*, p. 33.

28. Voir Isabelle Daunais, *Le roman sans aventure*, Montréal, Boréal, 2015, p. 174-179.

29. Hubert Aquin, *Prochain épisode*, *op. cit.*, p. 5.

ce monde<sup>30</sup>». Il hypostasie le langage, multiplie les références à sa propre écriture et fait de l'empêchement d'écrire le véritable thème de son roman, la seule manière de coller à la *réalité* de sa fatigue.

### Le plus modeste des malheurs

Qu'est-ce qui explique une telle fatigue chez des écrivains qui participent à l'essor de toute une littérature? De quel drame, de quelle tragédie historique est-elle l'expression? « La fatigue est le plus modeste des malheurs<sup>31</sup> », écrit Maurice Blanchot. Aquin a beau élever la fatigue culturelle au rang de tragédie nationale, il a beau vouloir dramatiser le destin québécois, c'est un malheur sans gloire, qui empêche aussi bien d'écrire le roman souhaité que de vivre et d'aimer. Au début de la Révolution tranquille, dans son journal, Aquin parle plus globalement de la « fatigue d'être » ou de la « fatigue de vivre »: « Toute la journée, j'ai traîné une tristesse, sorte de fatigue de vivre et de sentiment de me trouver devant rien. Ni amour, ni amis, ni œuvre ne m'enracinent dans l'humus du réel. Le vent m'a déraciné. Je ne touche plus au sol humide, je ne suis rattaché à rien d'essentiel, mais poussé par le vent, entraîné dans un tourbillon de gestes et de paroles, à vrai dire perdu<sup>32</sup> » (17 août 1961).

C'est là un thème courant dans la littérature canadienne-française, particulièrement dans le roman psychologique des années 1950. Gilles Marcotte a fait du vertige la caractéristique principale de ce courant romanesque, qui met en scène des personnages en pleine crise existentielle, hantés par un sentiment du vide, dépossédés de toute joie, luttant, eux aussi, contre leur irréalité<sup>33</sup>. On a coutume d'opposer ces romans moroses de la Grande

30. Gaston Miron, « Les années de déréliction (ou le second recours didactique) », *Liberté*, vol. 6, n° 3, 1964, p. 217, [En ligne], [https://www.erudit.org/fr/revues/liberte/1964-v6-n3-liberte1433586/59920ac/], (consulté le 19 janvier 2021).

31. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, p. XXI.

32. Hubert Aquin, *Journal 1948-1971*, édition critique établie par Bernard Beugnot avec la collaboration de Marie Ouellet, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1992, p. 218.

33. Gilles Marcotte, « L'expérience du vertige dans le roman canadien-français », dans *Une littérature qui se fait. Essais critiques sur la littérature canadienne-française*,

Noirceur aux romans modernes de la Révolution tranquille, lesquels projettent leurs personnages dans un combat ouvertement politique porté par une écriture neuve, comme c'est le cas dans *Prochain épisode* d'Aquin. Or la coupure est peut-être moins nette qu'on ne l'a cru à l'époque, comme le suggère encore Monique LaRue : « [I]l me semble maintenant que cette puissance océanique, qui nous emportait de la première à la dernière ligne, provenait au fond, plutôt que d'une allégresse esthétique, du contact immédiat avec la mélancolie profonde de notre culture<sup>34</sup>. »

Cette mélancolie ne se manifeste pas seulement dans ce que l'on a appelé le roman de l'intériorité, qui se développe après la Seconde Guerre mondiale. Elle traverse un ensemble de textes, des chroniques d'Arthur Buies aux poèmes de Saint-Denys Garneau. On la trouve même dans un roman du terroir comme *Menaud, maître-draveur* (1937) de Félix-Antoine Savard, célébré par la Révolution tranquille. Lorsque Menaud part en forêt pour affronter le « Délié », le traître qui veut épouser sa fille, l'allié des Anglais, il ne trouve partout qu'une nature déserte, peuplée seulement du souvenir douloureux de Joson, son fils noyé :

Depuis des jours et des jours maintenant qu'il rengainait cette violence aiguisée de longue main contre le lâche et ses pareils !

Et personne ! jamais personne !

Il s'était fait une fête de partir. Il était monté à grand-hâte, tendu comme une outarde qui regagne le Nord avec du vent neuf plein ses ailes. Mais au lieu d'une sorte de place de guerre libre et joyeuse où il aurait voulu défendre sa montagne, hélas ! il n'avait trouvé qu'une cambuse funèbre où, dès la porte, tous les souvenirs de Joson lui avaient sauté à la gorge.

Il avait bien essayé de réagir ; mais inutile. L'obsession persistait, renouvelée à chacun de ses gestes par une ombre mystérieuse, qui, partout, tout autour, semblait retracer les gestes de son enfant.

Encore s'il avait pu, là, en plein air, accomplir le dessein dans lequel il était venu : rencontrer le traître, établir, une fois pour toutes, qu'il y a dans ce pays des droits que toutes les lois du monde ne

---

présentation de Jean Larose, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1994 [1962], p. 75-92.

34. Monique LaRue, « La mélancolie d'Hubert Aquin », *op. cit.*, p. 31.

peuvent abolir, venger, oui! venger la terre, les sentiers libres, le passé, les grands morts...

Mais non! Personne ne se montrait<sup>35</sup>!

En lieu et place de son adversaire, Menaud ne trouve que le fantôme de son fils draveur tombé dans la rivière et rappelant les autres « grands morts » qui hantent la forêt. La scène réparatrice qu'il imagine, le fantasma du grand combat avec le Délié, se transforme en une lutte avec l'ombre. Rien ne pourra mettre fin à sa colère, rien ne pourra lui donner le repos qu'il trouverait dans l'acte de sa vengeance. On connaît la fin de l'histoire : Menaud sombre dans la folie, une folie « culturelle », comme la fatigue dont parlera Aquin, puisque le roman de 1937 la présente comme le symptôme d'un mal collectif, « un avertissement » que les lecteurs de la Révolution tranquille associeront directement à leur propre combat de libération.

La parenté entre le non-combat de Menaud et le non-combat du personnage central de *Prochain épisode* est saisissante. Celui-ci aussi, comme Menaud, rêve en vain de passer à l'acte, voulant exorciser quelque mal ancien par le meurtre de l'adversaire : la violence devient une vertu libératrice : « Tuer! Quelle splendide loi à laquelle il fait bon parfois se conformer<sup>36</sup>. » Mais les lois, chez Aquin, n'ont aucune consistance, et « l'axe homicide » qu'il revendique est un emprunt à peine déguisé à la mélancolie d'Hamlet<sup>37</sup> et aux *Chants de Maldoror* (1868) de Lautréamont, une suite de mots impossible à traduire en actes. Le projet d'attentat du personnage principal n'aboutit jamais ; l'adversaire aux identités multiples lui glisse entre les doigts comme s'il n'était qu'une pure invention, une projection fantasmagorique du héros paranoïaque et narcissique. Comme chez Menaud, la folie suicidaire (ou la « fatigue ») du personnage est directement causée par l'évanescence de son adversaire :

---

35. Félix-Antoine Savard, *Menaud, maître-draveur*, édition critique préparée par Yvan G. Lepage, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004 [1937], p. 248-249.

36. Hubert Aquin, *Prochain épisode*, *op. cit.*, p. 18.

37. Voir à ce propos l'analyse de Jean-François Hamel, « Politiques de Saturne. La mélancolie d'Hamlet chez Jacques Ferron et Hubert Aquin », *Voix et images*, vol. 38, n° 1, 2012, p. 85-99.

Ah! que l'événement survienne enfin et engendre ce chaos qui m'est vie! Éclate événement, fais mentir ma lâcheté, détrompe-moi! Vite, car je suis sur le point de céder à la fatigue historique... Je me tiens ici, sans ennemi et sans raison, loin de la violence matricielle, loin de la rive éblouissante du fleuve. J'ai besoin de H. de Heutz. S'il n'arrive pas, que vais-je devenir? Quand il n'est pas devant moi, en personne, j'oublie que je veux le tuer et je ne ressens plus la nécessité aveuglante de notre entreprise<sup>38</sup>.

La fatigue n'est pas seulement, en amont, ce qui empêche le héros d'arriver à ses fins: c'est aussi, en aval, une tentation constante, comme si le révolutionnaire le plus radical désirait au fond s'abandonner enfin à sa « fatigue historique », comme si seule cette fatigue lui permettait de rentrer en lui-même, de coïncider avec lui-même. La fatigue est l'obstacle qu'il faut lever pour entrer dans l'existence, mais elle est en même temps nécessaire, car elle révèle aussi le violent désir de s'effacer. Elle devient à la fois le moteur de la quête de soi et l'instrument de son autodestruction; elle empêche d'agir, mais force l'action; elle interdit de se complaire dans l'écriture et pourtant entraîne l'écriture dans une véritable compulsion; elle est signe d'impuissance tout en fécondant l'imagination créatrice. La tragédie du non-événement acquiert une épaisseur temporelle, devient un processus que résume ironiquement le narrateur: « Me suicider partout et sans relâche, c'est là ma mission<sup>39</sup>. »

Il est difficile d'exagérer la profondeur de ce désarroi, cette mélancolie de l'écrivain québécois qui culmine dans le spectacle d'une écriture pressée d'exhiber son propre échec, son insuffisance. « Écrire me tue<sup>40</sup> », lance Aquin dans *Profession: écrivain* en 1964, c'est-à-dire au moment même où il s'apprête à créer ses œuvres les plus fortes. Un tel sentiment de vide et d'exaspération s'exprime avec une passion tout à fait comparable dans la correspondance de Miron. Le 11 septembre 1957, il écrit à son ami Claude Haefely:

38. Hubert Aquin, *Prochain épisode*, op. cit., p. 133.

39. *Ibid.*, p. 21.

40. Hubert Aquin, « Profession: écrivain », *Parti pris*, vol. 1, n° 4, 1964, p. 23; repris dans *Mélanges littéraires*, t. I: *Profession: écrivain*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1995.

Rimbaud disait à peu près ceci : « Je ne sais plus parler. » Cette assertion se vérifie chaque jour à mon sujet. Et pour tous ceux qui ont tenté une expérience du verbe ici. L'effort inouï, inimaginable, que nous avons dû fournir, pour nous mettre au monde. Cela nous a tout pompé, jusqu'à notre ombre. Un jour, comme c'est le cas pour moi, nous en perdons la mémoire. La mémoire martyre. Je vis depuis deux ans sous le signe de l'Amnésie. Je dois produire une énergie atomique pour parvenir au simple usage de la parole. Le mal, c'est la confusion. La confusion, c'est un terrain vague sous nos pieds. Nous devons chercher nos mots à quatre pattes dans le trou-vide<sup>41</sup>.

Que le langage soit inadéquat ou insuffisant pour dire le réel ne saurait surprendre le sujet moderne, habitué à ce genre de constat. Mais dans le contexte nord-américain, et plus particulièrement québécois, écrire ou parler en français entraîne un effort supplémentaire et comme surhumain. L'effort y est « inouï, inimaginable » : Miron n'a pas d'adjectif assez fort pour qualifier son épuisement lié à « l'expérience du verbe ici ». Le jeu en vaut la chandelle tant que l'on espère ainsi se « mettre au monde ». Mais ce moment inaugural est vite dépassé, puis le sentiment de ratage et la fatigue qui s'y rattache prennent rapidement le dessus dès lors qu'ils ne sont plus portés par l'euphorie de la refondation.

« Parler et écrire en Amérique du Nord, vivre et se reproduire en français en Amérique du Nord, ou ailleurs dans le monde, est et sera toujours FATIGANT<sup>42</sup> ! » Longtemps l'écrivain québécois a cru que la situation exposée et dénoncée durant les années 1960 était temporaire ou exceptionnelle, que les choses allaient radicalement changer par la suite, c'est-à-dire une fois que la littérature québécoise serait « en orbite ». Les auteurs de cette période ont cru à la valeur performative de leur propre échec. Aquin exhibe dans *Prochain épisode* l'empêchement de l'écriture romanesque presque au moment où Miron dénonce, dans *Notes sur le non-poème et le poème* (1965), l'empêchement de l'écriture poétique : « En CECI, je suis un poète empêché », écrit Miron, qui cite ensuite Guillaume Apollinaire pour donner la mesure de la rupture qu'il espère :

41. Gaston Miron, *À bout portant. Correspondance de Gaston Miron à Claude Haeffely, 1954-1965*, Montréal, Leméac, 1989, p. 63.

42. Monique LaRue, « La mélancolie d'Hubert Aquin », *op. cit.*, p. 40.

«J'écris ces choses avec fatigue, comme celui qui disait être "las de ce monde ancien"<sup>43</sup>.» Quel monde ancien? Chez Apollinaire, l'écrivain moderne en a assez des vestiges du passé, il veut rompre avec de lourdes traditions dont il perçoit les signes innombrables partout autour de lui. Chez l'amnésique Miron, «compagnon des Amériques», la lassitude revêt un tout autre sens, beaucoup plus proche de la fatigue aquinienne que de la fatigue d'Apollinaire. La situation de Miron et d'Aquin ne ressemble qu'en apparence à celle de l'écrivain européen qui veut en finir avec les vestiges de l'Antiquité: à Montréal, il n'y a pas de tradition à rejeter, le passé existe à peine (« nous en perdons la mémoire », écrit Miron à Haeffely). Aquin ne voit dans le passé canadien-français qu'un immense désert dont il se détourne avec mépris tandis que Miron n'y trouve qu'un « trou-vide », une mémoire en creux. Le poète et le romancier affirment tous deux écrire avec une immense lassitude. Ils disent même écrire *contre* cette lassitude, associant explicitement leur fatigue à la situation politique, accordant aux mots une valeur performative. C'est par la mise en scène du non-poème et de l'échec romanesque que le poème et le roman pourront advenir un jour. Mais il ne leur appartient pas d'imaginer ce que serait le poème ou d'écrire le « prochain épisode », une fois surmontée la fatigue culturelle.

### La fatigue culturelle après la Révolution tranquille

Si la Révolution tranquille nomme la fatigue culturelle pour mieux s'en défaire ou s'en guérir, nombreux sont ceux qui témoignent de l'échec d'une telle thérapie. Non seulement la fatigue persiste, mais elle semble même s'aggraver. Les désillusions qui suivent cette période exaltée s'expriment de diverses manières. Chez Réjean Ducharme, Nicole et André Ferron héritent du vide et décident de le mettre au centre de leur vie: « on est un vide qui se refait<sup>44</sup> ». Chez Victor-Lévy Beaulieu, il s'agit de combattre la fatigue par plus de

43. Gaston Miron, «Notes sur le non-poème et le poème», *Parti pris*, vol. 2, nos 10-11, 1965, p. 88-97; repris dans *L'homme rapaillé*, Montréal, Typo, 1993 [1970], p. 133.

44. Réjean Ducharme, *L'hiver de force*, Paris, Gallimard, 1973, p. 181.



fatigue encore, un peu à la manière d'Aquin, avec le sentiment de continuer un travail inachevé, désormais inachevable :

Aussi, pour terminer, ce que je n'aimerais pas dire, mais que je vais dire quand même, c'est qu'écrire est difficile, c'est qu'écrire est un arrachement, de soi-même et des autres, et qu'il n'y a jamais de victoire dans ce qui s'écrit puisque toute souveraineté dans les mots ne peut être qu'un désastre comme l'a si bien dit Maurice Blanchot – c'est cette fatigue dont parlait encore Hubert Aquin qui n'a pas eu, sans doute, le temps d'aller jusqu'au bout de ce qu'il pensait, et qui pourrait peut-être se cristalliser dans cette petite chose toute simple : n'en serions-nous pas au point où, aussi bien dans l'écriture que dans la pensée politicienne, il est illusoire de songer qu'il serait possible de sortir de la fatigue, sinon par une plus grande fatigue encore<sup>45</sup> ?

À la différence d'Aquin, Beaulieu ne met pas la fatigue et la difficulté d'écrire exclusivement sur le compte de la situation politique. Il rattache aussi son sentiment d'échec à une certaine tradition littéraire blanchotienne, c'est-à-dire à la mauvaise conscience de l'écrivain moderne, perdu s'il écrit (car coupable de ne pas agir, de ne pas se soucier directement des hommes), et perdu s'il n'écrit pas (car se déroband à une nécessité qu'il ressent comme telle). En cela, il reprend la question là où Aquin et Miron l'avaient laissée, mais le contexte a changé et la fonction politique de la littérature ne s'impose plus d'elle-même, l'écriture acquérant une gratuité nouvelle, celle-là même que les écrivains les plus avant-gardistes revendiquent, mais qui se trouve paradoxalement privée de sens. Beaulieu ajoute :

Pour nous, gratuité et inutilité sont synonymes. C'est bien là, je crois, la caractéristique fondamentale de notre littérature : jamais écriture n'aura été aussi désincarnée que la nôtre ; jamais elle n'aura fait montre de moins d'enracinement, de moins de personnalisation, de moins d'identité. Notre littérature ne nous appartient pas, et si nous refusons de nous reconnaître en elle, c'est qu'elle ne dit jamais rien de plus que ce que nous sommes. Nous écrivons en une langue

---

45. Victor-Lévy Beaulieu, *Entre la sainteté et le terrorisme. Essais*, Montréal, VLB éditeur, 1984, p. 19.

que nous ne pouvons mutiler car elle ne dit à peu près rien de notre être collectif<sup>46</sup>.

Si Beaulieu se présente comme l'héritier des écrivains de la Révolution tranquille, s'il se reconnaît pleinement dans la fatigue culturelle d'Aquin et de Miron au point de vouloir l'éprouver davantage, la charge révolutionnaire de cette fatigue cède rapidement la place, chez plusieurs contemporains, à une mélancolie plus diffuse. C'est le cas par exemple pour deux des figures majeures de la Révolution tranquille, Pierre Vadeboncoeur et Jacques Ferron. Le premier publie en 1978 un essai, *Les deux royaumes*, qui marque un tournant dans son œuvre. Le constat est sans appel : la Révolution tranquille laisse un héritage désastreux, un vide spirituel qui entraîne une « tristesse métaphysique » plus douloureuse que ne l'étaient la peur et le conformisme idéologique dénoncés en 1963 dans *La ligne du risque*. Les alliés d'hier sont devenus des étrangers, non plus parce qu'ils sont passés dans le camp des adversaires, comme le Délié dans *Menaud, maître-draveur*, mais parce qu'ils privent l'individu de tout modèle en dehors de lui-même.

J'étais accoutumé à des adversaires définis et francs, qu'ils fussent en moi, dans mon caractère, ou bien des forces hostiles mais commodément objectives dans la vie politique. La lutte était nette et le mal était plus ou moins à mes yeux une place forte. Les combattants, presque par définition, sont sains. Mais voici que j'avais la mort dans l'âme, ce qui était bien différent<sup>47</sup>.

Entre l'essayiste et la jeunesse « moderne » (le mot revêt ici un sens négatif), un immense fossé surgit tout à coup.

Un fossé d'un autre type apparaît chez Ferron à la même période. Dans un court récit autobiographique intitulé « Les salicaires », publié à la fin du recueil *Du fond de mon arrière-cuisine* (1973), Ferron évoque ses promenades dans les champs vagues où poussent ces plantes communes appelées « salicaires ». Fatigué de vivre alors qu'il n'a que cinquante ans, hanté par le suicide récent du poète

---

46. *Ibid.*, p. 83.

47. Pierre Vadeboncoeur, *Les deux royaumes*, Montréal, l'Hexagone, 1978, p. 14.

Claude Gauvreau, il se reproche de laisser à ses enfants beaucoup moins qu'il n'a reçu de ses parents :

Or, cet après-midi-là, après avoir quitté les salicaires, fatigué de vivre, accablé par le poids du jour, vous vous êtes senti ignoble comme le vieux roi. Certes, vous ne demandiez pas vengeance, vous en aviez contre l'héritage que vous laissiez, vous en aviez contre vous-même. Après avoir pensé que vous rendiez plus que vous n'aviez reçu, que vous aviez amélioré votre pays et le monde, vous pensiez le contraire, que par la brouille, la chicane et les disputes vous vous étiez abusé, amoindri l'héritage, et que vous aviez vécu de l'écume de la vie, en demeurant citoyen indolent et respectueux, content d'un laisser-faire qui vous maintenait dans vos privilèges, complice d'un régime qui avait amoindri votre pays<sup>48</sup>.

Moins de dix ans après la Révolution tranquille, l'enthousiasme a disparu et l'ancienne fatigue a refait surface, aussi envahissante que les salicaires. On croyait que cette fatigue appartenait au Canada français d'avant 1960 et que le fait d'en parler serait une manière d'exorcisme. Mais voici que cette fatigue atavique s'impose au-delà du contexte politique, filtrée par le souvenir du texte d'Aquin.

Durant les années 1960, la « fatigue culturelle » apparaît, dans le discours intellectuel, comme une révélation doublée d'une provocation. Aquin est le premier à nommer de cette façon le mal dont il souffre, dont toute la collectivité souffre. Il ne s'agit pas d'un simple constat, d'un diagnostic, mais d'un appel à l'action : il identifie la fatigue historique pour mieux la mettre au rebut de l'Histoire. Aquin fait de la fatigue culturelle ce que les romanciers de *Parti pris* feront du joul : il l'exhibe pour en finir avec la maladie dont elle est le vecteur. Dès après la Révolution tranquille, son pouvoir de fascination disparaît. Le mal-être qui lui est associé n'est plus une découverte et l'attitude révolutionnaire d'Aquin paraît dépassée, tout comme le combat pour le joul s'épuise en quelques années. Certes, Michel Tremblay et de nombreux autres écrivains québécois continuent d'écrire en joul après 1970, mais le geste n'a plus rien de scandaleux et se justifie en fonction de critères esthétiques

---

48. Jacques Ferron, « Les salicaires », dans *Du fond de mon arrière-cuisine*, Montréal, Éditions du Jour, 1973, p. 276.

plutôt que politiques. De même, la fatigue culturelle continue d'agir et de peser dans l'imaginaire québécois, mais sa force de nouveauté s'est dissipée. En régime postmoderne, la fatigue culturelle est un objet d'étude de même qu'une réalité de seconde main ; c'est moins une pathologie vécue directement qu'un héritage, une maladie saisie indirectement à travers la référence au texte d'Aquin. Elle est ainsi mise à distance, à la fois nôtre et pas tout à fait, contemporaine et décalée. Si la fatigue culturelle a permis de « dramatiser » l'histoire du Québec en faisant croire qu'elle serait bientôt chose du passé, il n'en va plus de même après le référendum de 1980.

La non-rupture de 1980 a un effet rétroactif sur la lecture que l'on peut faire de la prétendue rupture de 1960. Dans l'un des premiers essais consacrés au discours référendaire, Jean Larose insiste sur les liens que le Québec postmoderne entretient malgré lui avec le Québec d'avant la Révolution tranquille : la « Petite Noirceur » qui donne son titre à son essai fait directement écho à la Grande Noirceur des années 1950<sup>49</sup>. Reste que l'idée de fatigue culturelle, après 1980, semble de plus en plus anachronique dans un Québec galvanisé par son essor économique et par la montée avérée d'une bourgeoisie francophone. Elle appartient à une autre époque et a perdu la fonction performative qu'elle avait chez Aquin. S'il est question de fatigue culturelle, c'est par une sorte d'inversion de l'image que l'expression avait durant la Révolution tranquille : elle exclut désormais à la fois la radicalité révolutionnaire et la promesse de renouveau tranquille. Elle procède plutôt d'un sentiment d'échec indéfiniment répété, l'expression d'une ambivalence atavique, comme va l'étudier l'historien Yvan Lamonde<sup>50</sup>, et cela, d'autant plus profondément que les conséquences de cette fatigue culturelle semblent difficiles à mesurer. Parce qu'elle n'est pas une sensation forte, parce qu'elle est même, pourrait-on dire, une sensation faible, la fatigue culturelle s'oublie facilement. Ceux qui en parlent dénoncent généralement l'aveuglement de ceux qui disent ne pas en souffrir, ceux qui refusent d'assumer, comme

---

49. Jean Larose, *La Petite Noirceur*, Montréal, Boréal, 1987.

50. Yvan Lamonde, *Allégeances et dépendances. L'histoire d'une ambivalence identitaire*, Québec, Éditions Nota bene, 2001.

l'écrit encore Larose dans un essai ultérieur, « toute la profondeur de la mélancolie continentale qui attend toujours sa solution dans l'âme québécoise<sup>51</sup> ».

L'expression « fatigue culturelle », à peu près disparue du discours intellectuel dans les années 1980, refait surface dans les années 1990, comme s'il s'agissait cette fois de prendre la mesure d'une mélancolie qui ne peut plus être seulement celle des « anciens Canadiens », mais est aussi celle des Québécois contemporains. En 1992, la revue *Horizons philosophiques* du collège Édouard-Montpetit publie un dossier sur la fatigue culturelle telle que l'a pensée Aquin. Le responsable du numéro, le philosophe Marc Chabot, affirme que la question se pose encore, malgré le discours libéral prédominant. Michel Morin insiste sur le caractère « dépressif » d'une société en mal de reconnaissance. Pour Daniel D. Jacques, il est impératif de relire le texte d'Aquin, mais il refuse de reconduire l'idée selon laquelle la fatigue serait directement causée par l'art de la défaite. Selon lui, la nouvelle fatigue s'explique par le passage très rapide d'une société traditionnelle à un individualisme moderne. Le Québec voulait se débarrasser de sa mémoire d'humilié et il l'a fait avec passion et frénésie. Or, la solution proposée par Aquin pour en finir avec l'interminable exil hors de soi, c'est-à-dire le recentrement autour de l'idée de nation, n'est plus pertinente après l'échec référendaire de 1980, et surtout dans un monde pluriel où le décentrement s'est généralisé. Pour Monique LaRue aussi, le contexte a radicalement changé. Impossible de continuer à prétendre que cette fatigue est anormale et liée à quelque maladie spécifique au Québec : « Le conflit n'aura pas de fin. Il faudra toujours négocier notre existence avec les autres. Nous aurons toujours des voisins. Ils voudront toujours gruger nos royaumes. La société ne sera jamais paisible. La vie est une fatigue<sup>52</sup>. »

Le Québec contemporain n'aime pas se faire rappeler cette fatigue, car elle le ramène en arrière. Tout à ses conquêtes récentes,

---

51. « Nous, de la nation française, qui avons “pris possession” jadis, sous le beau nom de Nouvelle-France, d'une grande partie de ce continent, ne nous sommes jamais tout à fait consolés de sa perte. » (Jean Larose, *L'amour du pauvre*, Montréal, Boréal, 1991, p. 87.)

52. Monique LaRue, « La mélancolie d'Hubert Aquin », *op. cit.*, p. 40.

il voudrait oublier la blessure ancienne et le récit mélancolique qui, selon plusieurs, ne correspondrait plus à la réalité d'aujourd'hui. Ce Québec aurait, une fois pour toutes, surmonté la fatigue culturelle, et seuls des esprits moroses ou masochistes s'entêteraient à le faire douter de sa « guérison ». Pourtant, la « mélancolie profonde de notre culture », comme l'appelle LaRue, n'est pas seulement une vue de l'esprit : les œuvres littéraires d'hier et d'aujourd'hui sont là pour le rappeler. La force d'Aquin ne tient-elle pas, au-delà du combat nationaliste, à ce qu'il exprime à la fois le désir de vaincre cette fatigue et la nécessité de ne pas perdre le contact avec la blessure, avec le manque d'où elle tire son origine ? Le concept ne vaut donc pas seulement pour les années 1960, mais permet d'éclairer une part importante de l'imaginaire québécois du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à l'époque actuelle. Après les Arthur Buies, Émile Nelligan, de Saint-Denys Garneau, Félix-Antoine Savard, Hubert Aquin, Gaston Miron, Pierre Vadeboncœur, Jacques Ferron, Réjean Ducharme et Victor-Lévy Beaulieu, il serait aisé de prolonger la liste pour montrer que l'idée de fatigue continue de hanter les meilleurs écrivains québécois : *Agonie* (1984) de Jacques Brault, *L'hiver au cœur* (1987) d'André Major, *Le vieux chagrin* (1989) de Jacques Poulin, pour ne prendre que trois exemples relativement contemporains, tournent tous autour d'un personnage mélancolique qui a décidé, sans y être contraint d'aucune manière, de s'effacer. Peu de littératures mettent en scène, de façon aussi insistante que la littérature québécoise, la tentation de disparaître, d'échapper au regard social, de ne pas affronter directement le monde pour mieux se fondre dans le cosmos ou le néant, pour mieux recommencer à vivre.

Certes, la « fatigue d'être soi<sup>53</sup> » n'est pas spécifique au Québec et serait même devenue relativement banale en régime postmoderne. Elle n'en est pas moins abordée inévitablement au Québec comme une fatigue culturelle. Le chagrin des Québécois ne cesse de se dire à la lumière du texte d'Aquin et, plus largement, depuis la « profondeur de la mélancolie continentale qui attend toujours sa solution

---

53. Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1998.

dans l'âme québécoise<sup>54</sup>». Si cette mélancolie n'est pas propre au Québec, elle y a une acuité particulière du fait justement que toute l'histoire nationale est traversée par cette attente, par ce grand récit mélancolique en train de s'écrire. On le voit d'autant mieux si l'on aborde la fatigue culturelle non pas seulement à partir des événements historiques que ce récit mobilise, non pas seulement à partir de l'interprétation qu'en ont donnée les historiens et les sociologues, mais aussi à partir du non-combat mis en scène par tant d'écrivains québécois depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. C'est peut-être la part la plus originale et la plus universelle en même temps de la littérature québécoise qui se trouve exprimée par les écrivains de la fatigue culturelle. On peut penser que c'est là un aveu d'échec, mais toute une partie de la littérature moderne se nourrit de cette fatigue qui libère le sujet en le renvoyant paradoxalement à la blessure qu'il s'épuise à soigner.

---

54. Jean Larose, *L'amour du pauvre*, op. cit., p. 87.





## **Directrices et directeurs de l'ouvrage**

Anne Caumartin

Département des humanités et des sciences sociales / CRILCQ  
Collège militaire royal de Saint-Jean

Julien Goyette

Département des lettres et humanités  
Université du Québec à Rimouski

Karine Hébert

Département des lettres et humanités  
Université du Québec à Rimouski

Martine-Emmanuelle Lapointe

Département des littératures de langue française / CRILCQ  
Université de Montréal

## **Constitutrices et contributeurs**

Denyse Baillargeon

Département d'histoire  
Université de Montréal

Mathieu Bélisle

Collège Jean-de-Brébeuf

Harold Bérubé

Département d'histoire  
Université de Sherbrooke

Michel Biron

Département des littératures de langue française, de traduction et de création

Université McGill

Chantal Bouchard

Département des littératures de langue française, de traduction et de création

Université McGill

Catherine Broué

Département des lettres et humanités

Université du Québec à Rimouski

Micheline Cambron

Département des littératures de langue française / CRILCQ

Université de Montréal

Karine Cellard

Cégep de l'Outaouais / CRILCQ

Charles-Philippe Courtois

Département des humanités et des sciences sociales

Collège militaire royal de Saint-Jean

Michel Ducharme

Département d'histoire

University of British Columbia

Élisabeth Haghebaert

Université du Québec à Rimouski

Michel Lacroix

Département d'études littéraires / CRILCQ

Université du Québec à Montréal

Daniel Laforest

Department of Modern Languages and Cultural Studies

University of Alberta

Vincent Lambert  
Cégep de Limoilou

Yvan Lamonde  
Département des littératures de langue française, de traduction et de  
création  
Université McGill

Jonathan Livernois  
Département de littérature, théâtre et cinéma  
Université Laval

Benoît Melançon  
Département des littératures de langue française  
Université de Montréal

Élisabeth Nardout-Lafarge  
Département des littératures de langue française / CRILCQ  
Université de Montréal

Martin Pâquet  
Département des sciences historiques / CIÉQ et CEFAN  
Université Laval

Chloé Savoie-Bernard  
Département des arts, langues et littératures  
Université de Sherbrooke / Centre d'histoire orale, Université Concordia

Marie-Pier Tremblay Dextras  
Département des sciences historiques  
Université Laval

Jean-Philippe Warren  
Département de sociologie et d'anthropologie  
Université Concordia



## TABLE DES MATIÈRES

Introduction	9
--------------	---

### PREMIÈRE PARTIE

#### Où? Les espaces de la culture

##### CHAPITRE 1

Constituer un territoire, mot à mot. Autour et à rebours du coureur des bois et de l'habitant	21
<i>Michel Lacroix</i>	

##### CHAPITRE 2

L'hiver	35
<i>Daniel Laforest</i>	

##### CHAPITRE 3

Colonisation. Trois récits sans futur	49
<i>Micheline Cambron</i>	

##### CHAPITRE 4

La rivalité Montréal-Québec. Histoire et mémoire d'un antagonisme	71
<i>Harold Bérubé</i>	

##### CHAPITRE 5

Le Forum de Montréal	97
<i>Benoît Melançon</i>	

## DEUXIÈME PARTIE

### Quand? Les moments de la culture

CHAPITRE 6		
La Conquête dans la mémoire et l'imaginaire québécois	109	
<i>Charles-Philippe Courtois</i>		
CHAPITRE 7		
Patriotes ou rebelles	139	
<i>Michel Ducharme</i>		
CHAPITRE 8		
Les rouges	159	
<i>Yvan Lamonde et Jonathan Livernois</i>		
CHAPITRE 9		
Splendeurs et misères de la «revanche des berceaux»	175	
<i>Denyse Baillargeon</i>		
CHAPITRE 10		
La Grande Noirceur, ou visa le noir, tua le blanc	197	
<i>Julien Goyette</i>		
CHAPITRE 11		
Le kaléidoscope de la mémoire d'Octobre	215	
<i>Jean-Philippe Warren</i>		

## TROISIÈME PARTIE

### Qui? Les figures de la culture

CHAPITRE 12		
Nous autres, ou l'Autre en nous. Échos de la parole autochtone au Québec	233	
<i>Catherine Broué et Marie-Pier Tremblay Dextras</i>		
CHAPITRE 13		
Les porteurs d'eau	257	
<i>Vincent Lambert</i>		

CHAPITRE 14  
«C'est pas l'anglais qui vous fait peur.» L'antagonisme anglais  
dans l'imaginaire québécois 273  
*Martine-Emmanuelle Lapointe*

CHAPITRE 15  
La mère de tous les maux. Le mythe du matriarcat au Québec 287  
*Karine Hébert*

CHAPITRE 16  
Les vestiges d'un passé catholique 307  
*Karine Cellard*

CHAPITRE 17  
De l'utilité des «maudits Français». Une histoire d'amour  
vache et de bouc émissaire 331  
*Élisabeth Haghebaert*

#### QUATRIÈME PARTIE Quoi? Les objets de la culture

CHAPITRE 18  
Entre parler (le bon) français et parler joual 359  
*Chantal Bouchard*

CHAPITRE 19  
Le butin du cortège triomphal. Le patrimoine de la migration 371  
*Martin Pâquet*

CHAPITRE 20  
Un héritage problématique. La mémoire de la religion 397  
*Mathieu Bélisle*

CHAPITRE 21  
Les «grands romans québécois» 413  
*Élisabeth Nardout-Lafarge avec la collaboration  
de Chloé Savoie-Bernard*

CHAPITRE 22  
La fatigue culturelle 435  
*Michel Biron*

Autres titres de la collection «Champ libre»

- Normand Baillargeon  
*Contre la réforme. La dérive idéologique du système d'éducation québécois*
- Charles Blattberg  
*Et si nous dansions? Pour une politique du bien commun au Canada*
- Gérard Boismenu et Guylaine Beaudry  
*Le nouveau monde numérique. Le cas des revues universitaires*
- Raymond Cloutier  
*L'improvisation retrouvée. Sources, manifeste et manuel*
- Esther Cohen  
*Les narrateurs d'Auschwitz*
- Yolande Cohen  
*Femmes philanthropes. Catholiques, protestantes et juives dans les organisations caritatives au Québec*
- Comité spécial du Sénat sur les drogues illicites  
*Le cannabis. Rapport du Comité spécial du Sénat sur les drogues illicites*
- Mamoudou Gazibo et Roromme Chantal  
*Un nouvel ordre mondial made in China?*
- Joseph Heath  
*La société efficiente. Pourquoi fait-il si bon vivre au Canada?*
- Linda Kay  
*Elles étaient seize. Les premières femmes journalistes au Canada*
- Othmar Keel  
*La médecine des preuves. Une histoire de l'expérimentation thérapeutique par essais cliniques contrôlés*
- Ingo Kolboom  
*Pièces d'identité. Signets d'une décennie allemande, 1989-2000*
- Sylvain Lefèvre, Gérard Boismenu et Pascale Dufour  
*La pauvreté. Quatre modèles sociaux en perspective*
- Anne Legaré  
*La crise d'Octobre, le monde et nous  
Le Québec, une nation imaginaire*
- Marie-Angèle Lovis  
*Un Jurassien en Amérique du Nord. De Cornol à Montréal  
Le Journal d'Amédée Girard (1893-1897)*
- Armand Mattelart  
*Pour un regard-monde*
- Catherine Mavrikakis  
*Condamner à mort. Les meurtres et la loi à l'écran*
- Éric Méchoulan  
*La culture de la mémoire ou comment se débarrasser du passé?*
- Louise Nadeau et Marc Valleur (dir.)  
*Pascasius ou comment comprendre les addictions*
- Alain Noël et Jean-Philippe Thérien  
*La gauche et la droite. Un débat sans frontières*
- Bruno Ramirez  
*L'histoire à l'écran*
- Taillefer, Guy  
*L'Inde dans tous ses états*





L'originalité de cet ouvrage est de tenter de mettre en perspective une part des mythes, des emblèmes et des lieux communs de l'imaginaire collectif québécois tout en misant sur les expériences, les réflexions et les souvenirs personnels des auteurs. Ni rappel d'un glorieux passé français, ni réification d'une américanisation, ni célébration d'une historiographie ou d'une littérature savante, ni enfin apologie d'une « vraie » culture populaire, les objets qui le composent ont d'abord été retenus pour leur portée interprétative. En dehors de toute prétention à l'encyclopédisme ou à la représentativité, ils ont en commun d'offrir différentes strates de représentations. Qu'il s'agisse de tordre le cou aux mythes les plus persistants ou de ranimer certains spectres envahissants pour mieux les prendre à parti, les 26 collaborateurs ont tous joué le jeu de la relecture et de l'actualisation, conjuguant, en des proportions variables, une démarche savante et une écriture essayistique.

**ANNE CAUMARTIN** est professeure au Département des humanités et des sciences sociales du Collège militaire royal de Saint-Jean. **JULIEN GOYETTE** est professeur au Département des lettres et humanités de l'Université du Québec à Rimouski. **KARINE HÉBERT** est professeure au Département des lettres et humanités de l'Université du Québec à Rimouski. **MARTINE-EMMANUELLE LAPOINTE** est professeure au Département des littératures de langue française de l'Université de Montréal.

*Avec les contributions de*

Denyse Baillargeon, Mathieu Bélisle, Harold Bérubé, Michel Biron, Chantal Bouchard, Catherine Broué, Micheline Cambron, Anne Caumartin, Karine Cellard, Charles-Philippe Courtois, Michel Ducharme, Julien Goyette, Élisabeth Haghebaert, Karine Hébert, Michel Lacroix, Daniel Laforest, Vincent Lambert, Yvan Lamonde, Martine-Emmanuelle Lapointe, Jonathan Livernois, Benoît Melançon, Élisabeth Nardout-Lafarge, Martin Pâquet, Chloé Savoie-Bernard, Marie-Pier Tremblay Dextras, Jean-Philippe Warren.

39,95 \$ • 36 €

Couverture: © Jean Paul Lemieux, *La maison des Chapdelaine* (détail) du livre illustré *Jean Paul Lemieux retrouve Maria Chapdelaine*, 1981, photolithographie, 252/5000, 28 × 34,9 cm, MNBAQ, 1989.295.13. Reproduit avec l'aimable permission d'Anne Sophie Lemieux.

Versions numériques disponibles en libre accès

[www.pum.umontreal.ca](http://www.pum.umontreal.ca)

ISBN 978-2-7606-4431-1



9 782760 644311