

Bulletin d'histoire politique

Le programme laïciste de la revue de gauche *Parti pris* (1963-1968)

Martin Roy



Volume 22, Number 3, Spring–Summer 2014

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1024157ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1024157ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Association québécoise d'histoire politique
VLB éditeur

ISSN

1201-0421 (print)

1929-7653 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Roy, M. (2014). Le programme laïciste de la revue de gauche *Parti pris* (1963-1968). *Bulletin d'histoire politique*, 22(3), 205–228.
<https://doi.org/10.7202/1024157ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique et VLB Éditeur, 2014

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

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

Le programme laïciste de la revue de gauche *Parti pris* (1963-1968)

MARTIN ROY
Historien

Aux yeux d'un partisan de la laïcité à la française, le processus de laïcisation mis en branle par la Révolution tranquille est loin d'apparaître comme achevé, complet et systématique. Il ne peut même que le décevoir. À son avis, bien que l'État commence à intervenir dans ce secteur, les institutions sociales comme les hôpitaux et les services sociaux, qui sont très souvent la propriété de communautés religieuses catholiques, tardent trop à être définitivement, complètement et clairement étatisées et laïcisées. La réforme du système scolaire ne trouve pas plus grâce à ses yeux, dans la mesure où elle ne consiste qu'en une laïcisation partielle. Certes, un ministère de l'Éducation qui assure la direction pédagogique du système scolaire est créé, mais en revanche, l'épiscopat obtient le maintien d'écoles publiques confessionnelles. De plus, toujours sur le plan scolaire, l'État tarde à répondre aux exigences de la minorité des incroyants et des agnostiques. En effet, les écoles neutres qu'avait recommandées la Commission Parent, parallèlement aux réseaux scolaires protestant et catholique, ne voient pas le jour. On préfère plutôt faciliter l'intégration des enfants de parents agnostiques aux écoles confessionnelles par l'exemption des cours de religion.

Ces quelques réformes apparaissent bien timides aux yeux d'un tel observateur. La philosophie qui les inspire au demeurant, à savoir la sensibilité du personnalisme catholique, n'est pas de nature à lui plaire non plus. Certes, cette sensibilité défend une vision plus moderne et démocratique

du catholicisme, comme le font remarquer les sociologues Jean-Philippe Warren et E.-Martin Meunier¹. Par exemple, les intellectuels personnalistes de l'après-guerre sont enclins à reconnaître une certaine autonomie aux « réalités terrestres » en même temps qu'ils se soucient de la dignité de la personne humaine et de ses droits, à commencer par le respect de sa conscience. Mais il s'agit d'une philosophie somme toute religieuse, catholique, qui vise à perpétuer le rayonnement du catholicisme et qui, par conséquent, ne peut guère autoriser le déploiement d'un processus de laïcisation vigoureux et systématique. Certes, les réformes envisagées dans le secteur scolaire prennent appui expressément sur les principes défendus par les intellectuels personnalistes, comme la liberté de conscience. Mais, là même, ce dernier principe n'est pas systématiquement appliqué : les hésitations de l'État à accorder des institutions scolaires conformes aux convictions des agnostiques le prouvent suffisamment. Ne semble donc prévaloir en fin de compte que le respect des convictions de la majorité catholique et de ses acquis.

Au total, donc, pour notre observateur idéal, l'Église catholique voit certes son influence réduite et la chrétienté vieille de plus d'un siècle est même fortement ébranlée, mais la religion catholique n'est pas complètement exclue pour autant de toute la sphère publique. Son rayonnement au sein de la société civile est, par ailleurs, à peine entamé, ainsi qu'en témoigne notamment la présence notable de membres du clergé sur la scène publique. En somme, selon lui, la Révolution tranquille assigne des limites inacceptables au mouvement de laïcisation : celui-ci doit en effet éviter, d'une part, d'expulser complètement la foi et l'Église catholiques de la sphère publique et, d'autre part, de les réduire à la seule sphère privée et intime.

Un tel point de vue sur les réformes de la Révolution tranquille est en bonne partie partagé par les jeunes intellectuels marxisants qui gravitent autour de la revue de gauche *Parti pris* (1963-1968). À leurs yeux, ces changements n'en sont pas. Ou du moins, ils sont trop modérés et timides. Ils présentent en outre le défaut de ne pas remettre en question l'influence toujours considérable de l'Église catholique au sein de la société et de ne pas assurer suffisamment le principe de la neutralité religieuse de l'État. À des lieux du personnalisme, les animateurs de cette revue bien connue défendent un point de vue qui s'autorise bien plutôt d'une vision du monde, sinon athée, du moins areligieuse. La pensée marxiste constitue en effet une des leurs principales références intellectuelles et théoriques. Aussi, sur de telles bases, il n'est pas étonnant que ces jeunes intellectuels aient conçu une laïcité dite intégrale qui soit moins favorable au sentiment religieux que le modèle d'aménagement institutionnel retenu par la classe politique.

Nous proposons ici une analyse du programme « laïciste » de la revue *Parti pris* qui mérite plus d'attention, de finesse et de rigueur que ce qu'il

a reçu jusqu'à maintenant de la part des chercheurs. En comparaison, les deux autres aspects (socialisme et indépendantisme) de l'engagement intellectuel et politique des partipristes ont été abondamment et rigoureusement commentés et étudiés. Aussi nous proposons-nous de revisiter les objectifs généraux et les implications générales du modèle de laïcité défendu par les partipristes, en nous appuyant sur les travaux les plus récents². Nous verrons par la suite les arguments qu'ils ont pu invoquer contre les adversaires de leur programme. Finalement, il nous faudra prendre en compte les constats lucides que quelques partipristes portent sur les limites du processus de laïcisation amorcé par la Révolution tranquille.

C'est dire que notre objet est limité et très circonscrit. Nous nous en tiendrons aux aspects du «laïcisme» partipriste qui peuvent s'inscrire dans le cadre de la démocratie libérale, de sorte que nous ne considérerons pas la question des rapports entre la cause laïciste et les autres idéaux, socialiste et indépendantiste, pour lesquels ces intellectuels ont également milité. La «phase socialiste» du programme laïciste ne nous intéressera donc pas. Seule sa «phase bourgeoise», à la faveur de laquelle les partipristes disent s'allier aux forces démocratiques bourgeoises de la Révolution tranquille engagées dans la «décléricalisation», nous préoccupera. Par ailleurs, le problème du cléricanisme, de ses origines, de ses structures psychologiques jugées aliénantes ainsi que de ses liens avec le pouvoir colonial anglo-saxon, ne sera pas l'objet d'un bilan systématique de notre part: les dimensions modestes de notre article nous l'interdisent. Notre enquête se veut donc précise et parfois technique.

Quelques notions

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il nous faut apporter quelques éclaircissements sur la notion de laïcité, ses objectifs centraux et ses moyens, en prenant pour référence l'ouvrage récent de Jean Baubérot et de Micheline Milot³. Trop souvent, on se méprend sur ce concept. On l'assimile, par exemple, au principe de séparation des Églises et de l'État, ainsi qu'à la neutralité religieuse de l'État, qui n'en sont que des aspects instrumentaux. Dans ces circonstances, la laïcité est souvent associée à un aménagement institutionnel dirigé essentiellement contre les religions et les Églises. À vrai dire, toute forme de laïcité poursuit deux finalités ou deux objectifs fondamentaux qui lui sont constitutifs, à savoir la liberté de conscience – le droit de croire ou de ne pas croire, contre toute volonté d'imposition d'un credo quelconque — et l'égalité des convictions religieuses et philosophiques, contre les pratiques discriminatoires. Quant à la séparation de l'Église et de l'État, ainsi que la neutralité religieuse de l'État, ils constituent, non pas des finalités comme telles de la laïcité, mais des moyens

pour la mettre en œuvre. De la sorte, la laïcité est un aménagement institutionnel qui aspire à gérer la coexistence des diverses convictions au sein d'une société donnée.

Jusqu'ici, tout semble aller de soi. Les désaccords surviennent quand il s'agit de déterminer la part respective des divers moyens et des principes pour mettre en pratique un tel idéal et de tels objectifs. La primauté ira par exemple à tel ou tel principe au détriment d'un autre. Le principe de séparation des Églises et de l'État peut constituer un de ces moyens parmi d'autres. Certains donneront à ce moyen une dimension centrale – on parlera alors de laïcité «séparatiste» — alors que d'autres confieront la primauté au principe de la liberté de conscience. Ainsi y aura-t-il plusieurs formes de laïcité qui favoriseront ou négligeront tel ou tel principe, parmi lesquels figurent les principes de la séparation de l'Église et de l'État, de la neutralité de l'État, de la liberté de conscience et de l'égalité. Il existe de la sorte des laïcités restrictives envers l'expression du religieux, et d'autres encore qui le sont moins.

Le modèle dominant: la laïcité pluraliste

Ainsi, dans le Québec de la Révolution tranquille, deux modèles de laïcité s'affrontent, un modèle dominant que nous qualifierons de pluraliste⁴ et qui est davantage favorable à une expression de la foi chrétienne dans les institutions publiques, et un autre modèle, celui des partipristes, que nous assimilons au modèle «séparatiste» tel que défini par Jean Baubérot et Micheline Milot⁵. Comme nous allons le voir, le modèle de laïcité esquissé par eux est trop radical pour l'époque, en ce qu'il tend à vouloir privatiser le religieux, allant ainsi à contre-courant des humeurs et des besoins d'une nation toujours fidèle à la foi catholique. Ce modèle expulse en effet radicalement le religieux de la sphère publique, y compris des écoles. C'est donc l'autre type de laïcité qui suscite le plus l'adhésion à l'époque, dans la mesure où il ne remet pas en question de fond en comble les acquis de la majorité catholique.

Marquant une plus grande préférence pour la valeur du pluralisme que celui proposé par les partipristes, le modèle dominant insiste tellement sur le respect de la liberté de conscience que l'État doit réserver à chacune des principales communautés de conviction de la société des institutions qui soient conformes à leurs croyances respectives. Pour les partisans de cette forme de laïcité, la liberté de conscience requiert donc en certaines circonstances de limiter la portée du principe de séparation entre les Églises et l'État. Certes, la séparation doit être stricte concernant l'instance étatique en elle-même ainsi que pour la conception de la citoyenneté, qui, inclusive, doit nécessairement être délestée de tous critères religieux. Seulement, pris comme une fin en soi plutôt que comme un moyen, le

principe de séparation peut, croit-on, avoir des conséquences jugées liberticides. Selon les partisans d'un tel modèle, il n'est ni requis ni nécessaire que toutes les institutions publiques soient rigoureusement et uniformément laïcisées. Autrement, les consciences et les identités confessionnelles risqueraient d'être heurtées ou bousculées. Par exemple, un réseau scolaire public uniformément laïque attenterait aux convictions des parents croyants et, par conséquent, à la liberté de conscience. Aussi, dans certaines institutions publiques comme l'école, le principe de liberté de conscience prime sur le principe de séparation. Par exemple, le Mouvement laïque de langue française (MLF), qui défend officiellement jusqu'à 1966 un type de laïcité apparenté au modèle pluraliste, propose la solution Lacoste qui attribue aux protestants, aux catholiques et aux agnostiques des écoles publiques conformes à leurs convictions respectives⁶. Dans la même veine, la Commission Parent ira jusqu'à recommander à un certain moment la création d'écoles « neutres », parallèlement aux réseaux scolaires protestant et catholique. Les commissaires recommandent également que là où des écoles neutres ne peuvent voir le jour, les écoles confessionnelles accommodent les enfants de parents incroyants en les exemptant des cours de religion. L'école confessionnelle se voit ainsi partiellement laïcisée. Cela dit, grave échec pour le MLF, les écoles neutres qui doivent être créées en 1967 ne verront finalement pas le jour⁷.

Les tenants de la laïcité pluraliste

Qui sont donc les tenants de ce modèle ? Dans *Cité Libre*, en 1965, le philosophe Charles Taylor expose des positions qui se réclament de ce type pluraliste. Il s'y inscrit explicitement en faux contre la laïcité séparatiste et « l'État-laïc-par-définition » qui donnent tous deux une impression de sectarisme et d'intransigeance⁸.

Peut-on ajouter à cet auteur le MLF ? Jusqu'à 1966, année où il se radicalise à la faveur d'un changement de garde, le Mouvement semble hésiter entre la laïcité séparatiste ou « intégrale » et la laïcité pluraliste. Le MLF cherche davantage à faire respecter les droits d'une minorité, les non-chrétiens et les incroyants, qu'à faire la promotion d'une laïcisation intégrale qui remettrait en cause les droits historiques et les institutions confessionnelles des confessions protestante et catholique. Comme le démontre la solution Lacoste, on n'exige pas une seule école laïque pour tous. On réclame en outre un état civil neutre pour les incroyants, sans mettre en cause l'enregistrement confessionnel des catholiques et des protestants. Toutes ces positions correspondent à l'esprit de la laïcité pluraliste. Cela s'explique par la stratégie globale du MLF qui veut afficher alors une image de modération, évitant à tout prix de paraître hostile à la religion et au catholicisme en particulier. Cette tendance pluraliste,

dominante, coexiste avec un courant plus radical qui milite pour une laïcité « intégrale » et qui, parfois, parvient à faire valoir ses vues, comme l'indique la question de la nationalisation des collèges classiques (1963)⁹.

Quoi qu'il en soit, la prépondérance de la ligne modérée heurte les partipristes qui se sont toujours réclamés eux-mêmes de l'orthodoxie « laïciste¹⁰ ». En refusant la laïcité intégrale, le MLF, accuse-t-on, se complaît dans une mentalité de ghetto (des institutions neutres pour les seuls agnostiques) en plus de faire le jeu du cléricalisme dans la mesure où les institutions confessionnelles restent intactes.

Mais le MLF n'en restera pas toujours à cette laïcité pluraliste. L'inaction et les tergiversations de l'État, qui hésite à reconnaître l'égalité des droits aux agnostiques et aux incroyants et à leur attribuer un réseau scolaire conforme à leurs convictions, semblent en effet donner tort aux partisans de la ligne modérée. La modération n'ayant rien donné, l'aile radicale du MLF prend les rênes du Mouvement. En janvier 1966, Jacques Godbout devient président tandis que Pierre Maheu, partipriste reconnu, occupe le poste de vice-président. Le Mouvement se réoriente et se fait désormais le défenseur d'une laïcité intégrale. L'arrivée au pouvoir des unionistes, qui fait craindre un retour en arrière, semble donner raison à ce durcissement. L'année 1966 marque donc la réconciliation entre les partipristes et le MLF, lesquels partagent du reste une même allégeance socialiste et nationaliste¹¹.

À notre sens, les catholiques progressistes qui animent la revue *Maintenant* (1962-1974), parrainée par l'Ordre des Dominicains jusqu'à décembre 1968, forment le groupe qui expose le plus systématiquement les idées pluralistes. Il est assez remarquable que leur modèle d'aménagement laïque de la société évolue sensiblement au cours des années, sans jamais toutefois renier une orientation pluraliste ou « ouverte » de la laïcité. Ainsi, vers 1963, les intellectuels de *Maintenant* songent à une forme de pluralisme institutionnel qui accommoderait les diverses familles spirituelles de la nation. Les catholiques, les protestants et les « neutres » disposeraient d'institutions particulières conformes à leurs convictions respectives, des écoles, par exemple, jusqu'à l'état civil, en passant par le mariage. Mais, vers 1966, les intellectuels de *Maintenant* renoncent à ce pluralisme institutionnel pour songer à des institutions neutres et communes à tous les citoyens qui permettraient toutefois une présence chrétienne en leur sein. Ainsi, à la suite du jésuite Pierre Angers, le père Vincent Harvey, directeur de *Maintenant*, propose en avril 1968 une école neutre mais « ouverte » à la pastorale des Églises. Du pluralisme institutionnel, on passe donc à une forme de « pluralisme interne » aux institutions publiques communes. Toutefois, on ne donne guère plus d'explication sur les modalités exactes de cette présence chrétienne¹².

Pour conclure, nous pouvons qualifier le modèle d'aménagement laïque que nous venons d'exposer de pluraliste voire de communautariste. Il a une conception très libérale des exigences de la liberté de conscience. Il respecte particulièrement l'exigence d'égalité de toutes les convictions, religieuses comme incroyantes, à cela près que les seuls cultes à qui l'on est disposé à reconnaître des droits et des aménagements s'identifient aux Églises catholique et protestante. Il est de nature à plaire à des chrétiens progressistes qui, tout en déplorant la confessionnalité tous azimuts de naguère, sont encore attachés à ce que leur religion puisse toujours jouir d'un assez grand rayonnement. Nous comprendrons de la sorte que les partisans d'un tel modèle, parmi lesquels nous retrouvons les chrétiens progressistes de la revue dominicaine *Maintenant* (1962-1974), le qualifient d'« ouvert ». « Ouvert » à vrai dire à une certaine expression du religieux dans la sphère publique.

Le modèle partipriste : une laïcité séparatiste

En revanche, le modèle défendu par les partipristes et qui est assimilé par eux à la seule « véritable » laïcité¹³, conçoit d'une manière stricte et inconditionnelle le principe de séparation, qui doit primer, pour ainsi dire, sur la liberté de conscience. Toute la sphère des institutions publiques, et non seulement l'État, se doit en effet d'être laïque. Pour certains, dont les chrétiens de *Maintenant*, une telle façon d'envisager la laïcité est beaucoup trop intolérante, dans la mesure où elle attente aux consciences et aux identités confessionnelles. Alors que la confessionnalité tous azimuts de jadis imposait le catholicisme à tous, y compris aux agnostiques et aux non-chrétiens, une telle laïcité uniformisatrice ne peut satisfaire que les incroyants tout en lésant les citoyens croyants. La laïcité est implicitement associée à l'irréligion ou au seul droit de n'avoir aucune croyance religieuse. Suivant un tel modèle, par exemple, la totalité du réseau d'écoles publiques se doit d'être rigoureusement laïque ; on s'oppose par conséquent à l'idée d'écoles publiques confessionnelles. C'est ce que proposent par exemple les partipristes et les militants du MLF, surtout à partir de 1966. Si les partisans d'un tel modèle envisagent de manière aussi inconditionnelle le principe de séparation, c'est sans doute parce qu'ils veulent affranchir résolument l'État québécois de l'influence sociopolitique de l'Église catholique qui l'avait entravé par le passé.

Aucune place ne doit dès lors être donnée aux Églises et au religieux dans la sphère publique en son entier, et pas seulement au niveau de la seule instance étatique. Dans ces conditions, nous comprendrons que les partisans d'un tel modèle s'objectent à ce que telle ou telle religion fasse l'objet d'une « reconnaissance » particulière par l'État et la sphère publique. L'État au contraire ne doit reconnaître aucun culte.

Ce type d'aménagement laïque rappelle le modèle français adopté en 1905. L'exemple français, qui exerce un attrait indéniable sur les partipristes, est clairement invoqué : selon Pierre Maheu, en effet, « l'État français en est sans doute le meilleur exemple [d'État neutre]¹⁴ ». À l'instar du modèle français, les partipristes insistent en outre grandement sur le principe de séparation qui interdit d'accommoder les Églises sur le plan scolaire ou autre. Ils veulent le renforcement de ce principe qui a, selon eux, connu des accrocs au fil de l'histoire. Pierre Maheu parle ainsi du « long concubinage » de l'Église et de l'État¹⁵. Certes, le principe de séparation de l'Église et de l'État est officiellement appliqué au Québec depuis longtemps. Mais, pour les partipristes, il existe de nombreuses entorses à ce principe. Ainsi, à l'endroit de ceux qui prétendent que le régime de séparation existe bel et bien au Québec comme en fait foi la liberté de culte, P. Maheu cache mal son irritation :

Et puis, parlons-en donc de la laïcité de l'État, pendant que nous y sommes. Bien sûr, au niveau de principes, de la constitution et de la déclaration des droits de l'homme, elle est admise explicitement. Mais la loi prévoit que « les registres de l'état civil sont tenus par les curés, vicaires, prêtres ou ministres. » (art. 44 du Code civil). De même, seuls les ministres du culte des diverses dénominations sont autorisés à célébrer le mariage (art. 129). Il n'existe pas au Québec de loi sur les divorces. Une personne qui ignore l'obligation religieuse du serment et ne croit pas aux châtiments éternels n'est pas reconnue comme un témoin compétent (art. 314 et 324 du Code civil). Toute la législation sur l'éducation repose sur les privilèges accordés aux Églises catholique et protestante, et le ministère de l'Éducation n'existe que pour faire fonctionner des écoles confessionnelles. La dîme et les cotisations pour la construction et la réparation d'églises, de presbytères et de cimetières catholiques constituent des créances privilégiées. [...] Les membres du clergé sont exempts du *capias*, procédure qui permet en certains cas l'arrestation d'un débiteur, ils sont aussi exempts de la fonction de juré et durant les deux guerres mondiales, ils l'ont été du service militaire¹⁶.

Les partipristes réclament la suppression des multiples exceptions au principe de séparation qui doit être consolidé et considéré dans sa littéralité. Pierre Maheu écrit par exemple : « La séparation de l'Église et de l'État doit être complète et réelle¹⁷ ». Les partipristes se réclament donc du « laïcisme » qu'Yvon Dionne définit de la manière suivante : « Définissons pour commencer, afin d'éviter toute confusion, ce que nous entendons par laïcisme. La religion étant considérée comme une affaire privée, regardant la conscience de chaque citoyen, le but poursuivi par le laïcisme est la séparation de l'Église et de l'État, de l'école et de l'Église¹⁸ ». Nous aurons remarqué que le principe de séparation ne constitue pas ici un simple moyen en vue d'assurer le respect des consciences, mais un « but », c'est-à-dire une fin pour elle-même, qu'on envisage dans sa radicalité. Ce principe se double de la nécessité de ne reconnaître officiellement aucune religion et d'en faire abstraction dans l'ensemble des institutions publiques : « L'État

moderne et démocratique doit respecter toutes les croyances, mais ne s'identifier à aucune. Il doit affirmer la prééminence de la communauté nationale sur les communautés restreintes qui la composent¹⁹».

Une interprétation aussi stricte du principe de séparation comporte des implications institutionnelles évidentes. Toute la sphère publique se doit d'être laïcisée. Aussi exige-t-on la fin des écoles publiques confessionnelles catholiques et protestantes, et réclame-t-on en lieu et place la création d'un seul réseau d'écoles laïques, communes à tous. Financée par des fonds publics, l'école se doit d'être neutre ou laïque, à l'image de l'État. Les fonds publics ne doivent pas être destinés à des groupes privés, dont les Églises. Dans un court texte de 1966 qu'il a écrit pour le compte du MLF, qui vient de se convertir à la laïcité stricte, Pierre Maheu réitère pour la nième fois une position de *Parti pris*: il revendique «la laïcité complète et tolérante de toutes les écoles publiques²⁰». Pour les partipristes, il n'y a pas que l'école publique qui se doit d'être laïque, ce doit être aussi le cas du mariage et de l'état civil. Pierre Maheu écrit ainsi: «Cette idée "la même... pour tous" est donc la base de la laïcité. Elle ne s'applique pas qu'à l'école, mais à tout: le même mariage pour tous, le même état civil, etc.²¹». En somme, Pierre Maheu défend une vision intégrale et uniformisatrice de la laïcité.

Une telle conception conduit par exemple à l'obligation du mariage civil à tous les citoyens. Elle aboutit également à la laïcisation et à l'étatisation des institutions sociales jadis sous le contrôle de l'Église: «Il est clair d'autre part que le clergé assume pour l'instant au Québec des tâches qui ne lui reviennent pas [...]. Hôpitaux, éducation, services sociaux: la seule solution logique, c'est que l'État assume la responsabilité et la direction de ces services, qui d'ailleurs sont d'intérêt public et n'ont rien à faire sous la coupe d'intérêts privés²²». Ces services devront devenir des «institutions d'État laïques²³».

Un aspect anticlérical

Le lecteur aura remarqué au détour de certaines remarques que le modèle séparatiste revêt un aspect souvent anticlérical, dans la mesure où sa mise en application suppose la remise en question des positions et de l'influence, encore considérable, de l'Église et du clergé catholiques. Il est souvent dirigé contre le cléricisme et son emprise sur les consciences. Nous avons vu aussi que Pierre Maheu déplore un «concubinage» entre l'Église et l'État. Cet auteur s'exprime en faveur de l'autonomisation de l'État et de la classe politique par rapport à l'Église qui a, historiquement, exercé une forte influence sur eux au point de mettre en péril divers projets de loi, dont la création d'un ministère de l'Instruction publique en 1897, sous le gouvernement Marchand. Pierre Maheu écrit en outre: «Aucun

clergé d'aucune Église ne doit avoir de pouvoir politique institutionnalisé ; les membres du clergé devraient être des citoyens comme les autres, soumis à toutes les mêmes obligations (entre autres fiscales, militaires le cas échéant)²⁴ ». Jacques Godbout déplore de son côté le « pouvoir occulte » qu'a exercé l'épiscopat lors du débat entourant le Bill 60²⁵. Pour Pierre Maheu, le « pouvoir social » qu'exerce l'Église à travers ses divers organismes confessionnels constitue une usurpation des prérogatives normales de l'État²⁶. Les privilèges juridiques et fiscaux de l'Église, nous l'avons vu, ne laissent pas non plus indifférents les partipristes²⁷.

Il est clair que ces positions des intellectuels de *Parti pris* constituent autant de manifestations d'une forme d'anticléricalisme²⁸. On s'oppose au cléricalisme, lequel consiste entre autres dans un penchant de l'Église et du clergé à sortir des limites de leur mission naturelle qui se réduit, selon les partipristes, au culte et au religieux pur. On veut enfermer le clergé dans la sacristie (bien qu'on ne s'objecte pas, assez bizarrement, à ce que les clercs progressistes interviennent sur la scène publique pour faire avancer la cause de la justice sociale). Ainsi, dans l'idéal, selon Gaëtan Tremblay, « le clerc serait réellement un citoyen comme les autres, exerçant purement et simplement une fonction sacerdotale pour les séculiers, contemplative et retirée pour les autres. En d'autres termes, dans cette société, les clercs appartiendraient au secteur "services" de la société, sans plus ni moins de privilèges que les autres²⁹ ». En somme, la mise en application du modèle partipriste suppose de contraindre l'Église à renoncer à ses privilèges ainsi qu'à ses attributions « extra-culturelles ». Cela fait, une bonne partie des conditions pour la mise en application du modèle séparatiste seraient réunies.

Cela dit, anticléricalisme il y a, mais non pas sentiment antireligieux caractérisé. Certes, l'allégeance marxisante des partipristes leur fait espérer une Cité socialiste où il n'y aura plus trace de religion. Mais c'est là une croyance, un espoir, voire « un pari » qui ne se convertit nullement pour l'heure et dans l'immédiat en une déclaration de guerre explicite contre les religions et le catholicisme en particulier. À l'exception, peut-être, du procès qu'on intente contre les structures psychologiques aliénantes induites par la culture catholique (ou cléricale) traditionnelle, il n'y a pas vraiment trace de propagande antireligieuse dans les colonnes de la revue³⁰. On ne peut donc parler que d'une attitude anticléricale, non antireligieuse.

Mais là même, l'anticléricalisme partipriste comporte certaines limites. Un anticléricalisme conséquent doit par définition rejeter toute forme d'intervention du clergé sur la scène politique et sociale du fait du statut moral privilégié dont il bénéficie et qui donne à leur action un poids considérable. Le clergé perpétue par là son emprise sur la population. Or, si les partipristes condamnent ces interventions quand il s'agit du clergé conservateur, intégriste et réactionnaire, ils accueillent favorablement l'action

des clercs progressistes, qui, dit-on, font avancer la cause du progrès social³¹. Mais l'autorité morale du clergé devrait être condamnée en soi, et cela même quand elle est mise au service d'idées progressistes. Il y va de la cohérence de l'anticléricanisme que l'on professe. Un anticléricanisme conséquent rejette toute velléité de l'Église de sortir de sa mission culturelle et de cléricaiser le champ social et politique. De toute évidence, l'anticléricanisme de *Parti pris* est à géométrie variable.

Un esprit républicain

Outre l'aspect anticléric, une autre implication du modèle séparatiste est qu'il s'appuie sur un certain esprit «républicain» soucieux de cohésion nationale. Le fait d'imposer les mêmes institutions laïques à tous les citoyens, de l'école au mariage, dénote un souci d'unifier la nation. Comme nous l'avons déjà vu, pour Pierre Maheu, l'État moderne et démocratique «doit affirmer la prééminence de la communauté nationale sur toutes les communautés restreintes qui la composent». Nous comprendrons qu'une telle vision uniformisatrice de la laïcité entre en contradiction avec le modèle pluraliste ou communautariste qui reconnaît des droits à certaines communautés convictionnelles (les fameuses «familles spirituelles») au sein de la nation. Pour Pierre Maheu, ce modèle, qui est dominant durant la Révolution tranquille, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, consacre la mentalité de «ghetto» :

Et qu'on ne vienne pas, au nom des droits des minorités, demander à l'État de continuer à soutenir des féodalités. Ce serait le résultat du système proposé par le MLF, système boiteux selon lequel l'État financerait les écoles confessionnelles de chaque confession : on aurait ainsi une école catholique, une école protestante, une école neutre, une école juive, et pourquoi pas alors une école bouddhique, il doit bien se trouver quelques bouddhistes au Québec : chacune de ces communautés constituerait en fin de compte une minorité, chacune bien au chaud dans son petit ghetto bien à soi. Mais une société normale est elle-même une communauté et se considère comme telle ; elle n'est pas formée d'une mosaïque de petites communautés³².

Pierre Maheu se dresse contre cette vision des choses qui vise à limiter l'exigence de neutralité à la seule sphère étatique ou politique. Pour lui, cette exigence doit s'appliquer à toutes les institutions publiques et jeter les fondements d'une «société civile» vraiment laïque ou neutre. Soit le passage suivant :

Laïciser au contraire [de la simple tolérance], c'est créer un domaine commun où s'affirme notre accord essentiel en tant qu'hommes égaux et libres. Il ne s'agit pas de créer une société neutre parce qu'on n'arrive pas à se mettre d'accord sur les questions religieuses, il ne s'agit pas d'un accord minimum et faute de mieux ; mais au contraire de créer une société civile qui pose les valeurs de la laïcité parce que, indépendamment

[sic] de leurs options religieuses, les hommes se trouvent d'accord sur l'essentiel de ce qui concerne leur vie civile; il s'agit d'un accord maximum³³.

La finalité assimilatrice ou l'intégration à une vision «laïque» du monde

Au travers de cette citation, nous aurons remarqué qu'on défend une vision assimilatrice de la laïcité, assimilatrice dans la mesure où elle tend à substituer à des identités religieuses globales comportant des exigences et des implications précises et spécifiques pour nombre d'aspects de l'existence du fidèle une conception de l'homme «libre» et «neutre» sur qui de telles exigences ne doivent plus avoir de prise. Les partipristes entendent en effet mettre de l'avant une morale et une culture «laïques» auxquelles ils veulent intégrer tous les citoyens. Cette pensée laïque – et humaniste – se veut l'ennemi de tous les théocentrismes et de l'hétéronomie religieuse; elle cherche à réduire considérablement l'expression et l'aire sociales du religieux. Pierre Maheu écrit de la sorte: «Peut-être me ferai-je mieux comprendre en disant que pour moi, le laïcisme [est la] recherche d'une culture et d'une morale (d'un ordre des valeurs) nouvelles, faites pour l'homme et ne se référant qu'à lui³⁴».

La visée assimilatrice est explicite dans cet extrait d'un texte de Gaëtan Tremblay: il faut «faire totalement abstraction de toute idéologie religieuse pour mettre les institutions au service de tout le monde, et non pas redistribuer les privilèges en tenant compte des minorités religieuses. Il est complètement anormal de classer les citoyens comme marginaux à partir de considérations religieuses qui ne doivent pas normalement entrer en ligne de compte dans la société civile³⁵». Affaire privée, la religion ne doit pas, normalement, s'exprimer au-delà du cercle de l'intimité, ce qui comprend même la sphère civile. Dans une note, plus loin, le même auteur précise: «Le terme de "neutres" qu'on accole aux non-croyants est des plus faux et des plus abjects: il n'y a pas de citoyens moins neutres que ceux qui ne tiennent pas compte des facteurs religieux; en fait, ce sont les seuls citoyens qui sont dans la norme d'une société civile. [...] La norme c'est d'être séculier et non pas d'être clerc³⁶». Cette dernière phrase indique clairement que tout comportement social ou politique religieusement inspiré n'a pas sa place autant dans la sphère des institutions publiques que dans la société civile. Elle fait consister la «normalité» dans la sécularité ou dans un comportement laïque qui fait abstraction des considérations religieuses.

Avec une telle vision de la «norme», les partipristes conçoivent de manière assez particulière la notion de liberté de conscience. Dans certains textes de la revue de gauche, la liberté de conscience est assimilée au seul droit de ne pas avoir de religion, comme si la vraie liberté de conscience,

même chez les croyants, requiert de pouvoir être « laïque » ou de s'affranchir des diktats imposés par la religion. Implicitement, la notion de liberté de conscience fait en effet l'objet d'un traitement particulier par les intellectuels partipristes : il ne s'agit plus tellement ou plus simplement pour un individu quelconque du droit de pouvoir suivre ou exprimer ses convictions, religieuses ou non. Cela est particulièrement clair dans un passage précis de la brochure écrite par Jacques Godbout en 1966 pour le compte du MLF. Sans risquer de nous tromper, nous pouvons affirmer que les partipristes endossent le sens de ces remarques : « Lorsque, dans notre société, un individu pourra naître, se marier, avoir des enfants, ou n'en pas avoir, en adopter, se prévaloir des services sociaux et des tribunaux, assurer à ses fils et filles l'école et le travail, puis mourir sans qu'interviennent obligatoirement l'Église, la liberté de conscience, tant des croyants que des incroyants, y sera respectée³⁷ ». On évite ainsi de dire que le respect de la conscience du croyant puisse également avoir pour implication de lui accorder le droit de se marier religieusement, d'envoyer ses enfants à l'école catholique, etc. Mais sans doute veut-on signifier, certes de façon maladroite, que toute véritable liberté de conscience suppose une autonomie de l'individu, contre toute volonté des magistères visant à l'embrigader. Quoi qu'il en soit, on défend donc une vision paradoxalement assimilatrice de la liberté de conscience.

À bien des égards, pour les partipristes, la laïcité constitue un système destiné à intégrer les citoyens à une vision séculière — « laïque », comme le veut le langage courant - de la vie et de la société. Elle vise à faire de la religion une affaire personnelle qui ne doit pas sortir du cadre privé. Cela a pour effet de fragmenter et de compartimenter les identités confessionnelles, et nommément l'identité catholique. Ce qui heurte plusieurs intellectuels catholiques. Dans la revue dominicaine *Maintenant*, en 1963, Guy Poisson, prêtre sulpicien, pouvait écrire par exemple :

Elle [la laïcité intégrale réclamée par les militants radicaux du MLF] risquerait aussi de trop compartimenter, de diviser leur vie [celle des citoyens] : une vie avec des conséquences sur le plan temporel et une autre vie avec des conséquences sur le plan spirituel. L'esprit chrétien n'est pas comme un habit que l'on revêt pour certaines cérémonies et que l'on replace ensuite dans le garde-robe. C'est toute la vie du citoyen, jusque dans ses activités les plus banales, qui doit être baignée dans une atmosphère conforme à ses croyances³⁸.

Le respect de la conscience des croyants requiert ici de prendre en compte une vision aussi élargie de l'identité religieuse qui aspire à animer tous les aspects de la vie du fidèle, dans la sphère publique comme privée. Le chrétien doit pouvoir exprimer et vivre de sa foi partout, et pas seulement dans le confort de son foyer. Une laïcité intégrale qui confine la religion au cadre domestique et privé, comme celle que proposent clairement les

partipristes, porte atteinte frontalement à une telle vision aussi englobante de l'identité religieuse.

Cet aspect de leur vision de la laïcité remplit une fonction très importante. Sans être nécessairement antireligieux ou voué à l'éradication du sentiment religieux, il vise en fait à soustraire la nation, encore largement croyante et catholique, à l'emprise de la religion et du clergé, des valeurs et normes religieuses ou cléricales. Il veut former un nouveau type de croyant qui réduit l'expression de la foi à la vie privée et qui jouit d'une grande autonomie par rapport au magistère clérical. La foi religieuse est en outre réservée à des circonstances spéciales et intimes. L'aire et l'expression sociale du religieux sont fortement réduites. Le religieux, fragmenté, compartimenté, cesse de commander et d'informer la vie entière du fidèle. D'autres normes et valeurs, laïques ou séculières, areligieuses, se disputeront son adhésion. En cela, ce dessein assimilateur présente incontestablement une dimension anticléricale.

Mais, cela dit, une question ne laisse pas de nous effleurer l'esprit : les Québécois sont-ils prêts alors à envisager un tel type d'aménagement laïque, strict ou intransigeant (selon le point de vue), qui privatise pour ainsi dire grandement le religieux et nommément la foi catholique ? Comment imposer une telle vision de la laïcité dans une société qui comporte une aussi vieille tradition démocratique ? L'imposer suppose en définitive un coup de force et une série importante de contraintes et de restrictions. La laïcité séparatiste a pu être appliquée en France en 1905 parce que la population avait déjà pris ses distances avec les exigences religieuses et avec l'Église catholique, plus précisément. Et là même, le climat sociopolitique n'y fut pas des plus pacifiques, quand nous songeons à ces fameuses occupations d'églises. Le Québec des années 1960 ne peut s'engager que difficilement dans cette voie. Les vœux de la majorité ont force de loi en démocratie. Et de fait, les aspects institutionnels du programme de *Parti pris* et des autres éléments laïcistes sont perçus à l'époque comme le fait d'une « minorité de pseudo-intellectuels » (Pierre Maheu) et comme un coup de force, pour ainsi dire, contre la majorité encore attachée, soit par la force de la tradition ou de l'habitude, soit par conviction, à la foi de ses pères et à ses exigences. Le catholicisme marque encore tellement les mentalités et les esprits qu'on ne veut ni ne peut s'en affranchir à la faveur de nouveaux arrangements institutionnels qui sont privés de toute assise populaire.

Cela dit, les partipristes forment une avant-garde destinée à introduire dans l'espace public de nouvelles idées qui peuvent apparaître quelquefois trop abstraites ou irréalisables. Il ne convient pas de leur faire un mauvais procès. Mais nous pouvons par contre leur reprocher de ne pas avoir suffisamment mené un travail de conscientisation auprès de la population, travail qui suppose, outre la souplesse et la sensibilité, de se

mettre à la place de l'opinion populaire. Les condamnations péremptoires sont toujours mal accueillies.

Une « fausse » majorité

Par ailleurs, les intellectuels partipristes usent d'arguments plus ou moins convaincants pour montrer que la majorité de la population n'est pas nécessairement opposée à leur modèle institutionnel de laïcité, ou qu'elle n'est pas forcément favorable aux seules positions de l'Église. D'abord, on fait valoir que cette majorité se soumet presque machinalement au régime existant, sans même faire l'effort d'imaginer les vertus du système proposé. Yvon Dionne écrit ainsi: « Il n'est pas question d'imposer les vues d'une minorité à une majorité, d'autant plus que cette majorité n'a jamais été consultée et qu'elle accepte passivement l'ordre établi. C'est un peu comme si on lui demandait de juger de l'utilité d'une lampe à l'huile quand elle n'a jamais connu l'électricité... D'ailleurs, poser le problème en termes de "minorité" et de "majorité" me paraît totalement puéril. C'est oublier que toute situation est en mouvement, et qu'elle favorise ceux qui la devancent³⁹ ». Le peuple n'a qu'à suivre la marche du progrès.

D'autres partipristes doutent de leur côté que l'Église soit la parfaite incarnation des vœux de la « majorité ». Les amendements proposés par l'épiscopat au projet de loi 60 visent-ils vraiment à « défendre le peuple » et sa foi contre un État tenté par un dirigisme jugé étroit? se demande par exemple Jacques Godbout en novembre 1963. Sur un ton sarcastique fortement teinté d'anticléricalisme, il répond: « Question de perspective? Evidently: ou bien on cherche à sauver la nation, ou bien on veut sauver ses fesses. Or, les évêques (je vous le donne en mille) que veulent-ils sauver? Leurs petites fesses, aussi evidently que tout à l'heure⁴⁰ ». Pour sa part, Gaëtan Tremblay, sur un ton non moins anticlérical, doute que les croyances religieuses de la population soient sincères et authentiques. Elles sont plutôt le fait d'un conditionnement, d'une manipulation des consciences par le « pouvoir clérical »:

Le pouvoir clérical se justifie en disant que l'immense majorité est catholique au Québec et qu'elle a besoin, qu'elle demande même, d'entendre la bonne parole. Mais comment cette « immense majorité » pourrait choisir autre chose quand elle a été forgée par le cléricalisme, quand on lui a bourré la tête de besoins cléricaux, quand surtout c'est toujours l'Église qui s'est donnée comme l'interprète des besoins du peuple. L'Église nous fait le raisonnement suivant: la grande majorité est catholique; or nous sommes l'Église; donc nous représentons la volonté de la grande majorité⁴¹.

Il poursuivait: « Quand les concepts même de laïcité et de libre-conscience sont étrangers aux fidèles, parce que l'Église les en a préservés, comment veut-on qu'ils conçoivent des besoins autres que ceux qu'on leur a inculqués,

que ceux qu'on leur a imposés même? C'est tout le problème du conditionnement⁴²».

Chose certaine, un ton plus serein qui chercherait à faire valoir la supériorité de toute autonomie véritable de l'individu contre toute velléité de domination des magistères religieux ou autres serait préférable et plus productif que cette accusation que le peuple, ignorant et inconséquent, est tout bonnement aliéné et manipulé à son insu.

Un modèle enraciné dans l'histoire: les précurseurs du laïcisme

Les partipristes doivent aussi répliquer à ceux qui prétendent que leur modèle laïciste ne dispose d'aucune racine historique au Québec, qu'il est même un pur produit d'importation. On doit donc montrer au contraire que, loin de là, le modèle est enraciné dans l'histoire du Québec et qu'il s'inscrit dans une tradition proprement nationale. On doit prouver que ce n'est pas seulement le catholicisme ou même une Église catholique très influente et présente qui tient lieu de tradition nationale. Yvon Dionne argumente:

S'il est vrai que le laïcisme au Canada français s'inspire en partie de l'étranger, il n'en reste pas moins que les conditions existent ici pour son développement. Non seulement nous possédons de telles conditions, mais nous possédons aussi une tradition laïque suffisamment remarquable pour que nous puissions nous en inspirer. C'est en somme cette tradition laïque qu'il nous faut sortir du grenier de l'histoire officielle pour qu'elle, cette tradition, se révèle au grand jour à chacun de nous, car elle fait partie de notre histoire⁴³.

Aussi cet auteur cite-t-il pour preuves les vellétés d'autonomie de l'État sous le régime français, le libéralisme naissant avec Fleury Mesplet, les Patriotes de 1837-1838 qui voulaient la séparation de l'Église et de l'État, l'Institut canadien et les Rouges anticléricaux, l'affaire Guibord et, pour finir, la fondation du MLF le 8 avril 1961.

À l'encontre de cette démonstration historique, Pierre Maheu soutient de son côté que cette tradition laïciste est, à vrai dire, morte dans la population, dont la pensée s'inscrit toujours dans les cadres de la culture cléricale. La nation n'a même plus le souvenir de cette tradition. La ressusciter ne serait d'aucune aide⁴⁴.

Un constat lucide: le clergé reste maître du jeu

Mais, bien évidemment, tous ces arguments contre l'adversaire, qu'il s'agisse de la « fausse » majorité ou de cette soi-disant tradition laïciste, ne suffisent pas à renverser la situation. Les partisans d'une laïcité pluraliste et ouverte qui inspirent en grande partie la classe politique québécoise

restent maîtres du jeu. Qui plus est, l'Église et le clergé restent maîtres du jeu. Leur ouverture au changement et aux réformes leur assure des appuis dans la population qui croit à leur bonne foi. Le mouvement de laïcisation sera sous le contrôle des modérés. Les éléments laïcistes, des partipristes aux militants du MLF, restent donc en marge, et leur vision de la laïcité apparaît comme extrêmement radicale, voire excessive.

Une telle situation ne passe pas inaperçue à Gaëtan Tremblay. Ce dernier cite par exemple un rapport des supérieurs des collèges classiques sur l'éducation qui envisage éventuellement la déconfectionnalisation du réseau scolaire, mais selon certaines règles bien précises. À première vue, le progressisme de ce document apparaît évident. Mais, quand on y regarde de plus près, les supérieurs cherchent à préserver par des moyens modernes et plus subtils la présence de l'Église au sein de l'école soi-disant déconfectionnalisée. Avant que la réforme ne survienne, ils œuvrent en effet « à l'établissement d'un réseau complet et omniprésent de moralistes, d'animateurs religieux, de directeurs de conscience⁴⁵ » afin de mieux pouvoir contourner les nouvelles structures déconfectionnalisées. L'influence de l'Église sur le réseau, pour devenir plus subtile, n'en demeurera pas moins réelle. L'école rigoureusement laïque devra encore attendre. Pour être d'apparence progressiste, le document n'en impose pas moins des freins et des limites trop restrictives au mouvement de laïcisation qui est détourné au profit de l'Église et du clergé.

Concernant le même document des supérieurs des collèges classiques, Gaëtan Tremblay conclut en effet : « On a alors ce paradoxe, qui n'est malheureusement pas rare dans notre société, que c'est l'Église elle-même qui se charge de définir, de cerner et de limiter la déconfectionnalisation. Comme par le passé, l'Église se pose en interprète de la volonté du peuple et elle entend définir elle-même *comment* séculariser et *jusqu'où* séculariser⁴⁶ ». L'Église reste donc maîtresse du jeu et donne au mouvement de laïcisation de la Révolution tranquille une orientation qui convient à ses seuls intérêts...

Autre constat lucide: la « déconfectionnalisation tranquille »

Mais les partisans de la laïcisation intégrale pourraient voir dans l'éloignement de la population vis-à-vis de la religion catholique une occasion en or pour mettre de l'avant leur programme. En effet, une bonne partie des Canadiens français, surtout parmi les jeunes générations, ont pris leur distance par rapport à l'Église et à ses directives. On assiste à la montée de l'indifférence voire de l'agnosticisme.

Mais, pour Pierre Maheu, il ne faut pas trop compter sur cette « déconfectionnalisation tranquille » qui « ne mène nulle part » en plus d'être « incomplète et parcellaire ». De fait, la culture cléricale traditionnelle tombe

en déclin et rien ne vient la remplacer, si ce n'est les valeurs américaines matérialistes, surtout celles associées à la consommation. Au total, les Canadiens français sont à cheval sur deux systèmes de valeurs. Cette position est inconfortable. Pierre Maheu en appelle donc à la création d'une nouvelle culture nationale, qui devra se réclamer de l'humanisme laïque et socialiste: «Tant que nous n'aurons pas réussi à créer une nouvelle culture québécoise et une société laïque, nous serons des êtres divisés entre deux cultures, mi-Jean-Baptiste, mi-Drinkwater (le nom que prennent les Boileau en Nouvelle-Angleterre), hybrides de la culture cléricale épuisée et de la culture colonisatrice⁴⁷».

Surtout, cette «déconfessionnalisation» est subie, dans la mesure où elle s'assimile à une «américanisation» du Québec. Dans les circonstances, elle n'est ni complète, ni consciente, ni systématique. Elle n'aboutit pas à une pensée laïque systématique et pleinement cohérente. Les Canadiens français se laissent plutôt portés par les événements et les mutations, en sorte qu'ils demeurent prisonniers des cultures cléricale et américaine en concurrence. Dans les circonstances, malgré la fin de l'hégémonie culturelle de l'Église, il n'est pas étonnant que «le cléralisme subsiste intégralement ou presque au niveau des institutions⁴⁸», de l'école à l'hôpital en passant par les services sociaux.

C'est là un constat lucide. Le peuple est dans une phase transitoire, si on peut dire. Il est en partie sorti, sur le plan des mentalités, de la culture cléricale traditionnelle. Mais il hésite à rompre définitivement avec elle et à épouser en conséquence la cause de la laïcité telle que la définissent les partipristes. Du reste, il n'y a presque plus personne, dans la jeunesse politisée, pour croire à la nécessité de porter la laïcisation à son terme et à son achèvement. À la grande déception de Pierre Maheu, bien des indépendantistes et des socialistes vont en effet jusqu'à dire que le combat laïciste est désormais dépassé et inutile du fait des changements intervenus au niveau des mentalités. On abandonne la lutte au moment où, pourtant, «il n'y a rien de laïcisé» et où «toutes les vieilles structures sont encore en place⁴⁸». La laïcisation reste donc inachevée, à la fois par le désintérêt des uns et l'impréparation des autres.

Conclusion

Nous comprendrons dès lors que le modèle de laïcité séparatiste qui expulse radicalement le religieux de la sphère publique pour l'enfermer dans un cadre privé ou domestique passe pour largement irrecevable dans le contexte de la Révolution tranquille. Comment peut-il en être autrement? Le programme de laïcisation et de décléricalisation des partipristes est peu susceptible d'éveiller des échos dans une population qui, somme toute et malgré tout, demeure encore attachée à sa foi et encline à suivre

son clergé, au moins jusqu'à l'encyclique *Humanae vitae* (juillet 1968) qui condamnera la contraception. Un tel programme fait table rase d'une bonne partie de l'héritage canadien-français; il suppose une rupture avec le passé, même immédiat. Le catholicisme y est destitué de son statut traditionnel dans la mesure où on lui fait perdre toute dimension publique ou collective. La nation y perd tous ses repères habituels. Ce radicalisme des positions partipristes (dans le contexte de l'époque) s'explique sans doute par la croyance que le monde occidental et le Québec sont engagés dans une époque bien particulière de mutations accélérées qui font table rase de la tradition et du passé. Mais le changement social et politique se heurte souvent à des résistances et à des limites difficilement dépassables. Les partipristes ont sous-estimé ces résistances en matière religieuse et de laïcité, comme à bien d'autres égards. Au demeurant, le ton de leurs textes affiche parfois une condescendance qui n'est pas de nature à rallier les suffrages ou à faire croire à la supériorité de leur modèle de laïcité, et ce, même si on dénote une très haute idée de l'autonomie de l'individu.

Par contre, le type de laïcisation amorcé par la Révolution tranquille tient compte de ces limites ou résistances au changement social. En bonne partie, il s'inscrit dans le cadre de la tradition chrétienne, toujours au cœur de l'identité nationale. Il a fallu que le catholicisme se réforme et se modernise pour que, finalement, le Québec et le clergé acceptent de renoncer au régime de chrétienté rigide implanté depuis la fin du XIX^e siècle. Cela a constitué le seul moyen d'éviter la perte de tous repères, d'éviter une forme d'anomie intolérable. Mais, comme nous l'avons vu, ces réformes assignent des limites à la déconfectionnalisation de la société, limites que refusent tous les tenants d'une laïcité séparatiste (et très souvent anticléricale), des partipristes aux militants du MLF. Pour qu'une laïcisation plus rigoureuse puisse voir le jour, il faudrait un clergé unanimement réactionnaire et intraitable, réfractaire à tout changement et à tout repli de l'influence cléricale. C'est seulement dans de telles circonstances qu'un tel projet pourrait récolter une forte adhésion puisque la nation comprendrait que là est la seule solution pour «mettre à sa place» un clergé obstiné et buté. Mais tel n'est pas le cas sous la Révolution tranquille. Le clergé comporte son lot de progressistes tandis que le Concile Vatican II amorce une ère faite d'ouvertures et de réformes. Cela, les partipristes le reconnaissent eux-mêmes, qui ne vont guère jusqu'au bout de la logique d'un anticléricalisme conséquent, ainsi que nous l'avons montré. Quoi qu'il en soit, la nation ne sent pas la nécessité de se détourner définitivement du clergé et de s'engager dans une laïcisation stricte, d'autant plus que l'Église accepte le changement. Une rupture avec le clergé ne peut donc avoir lieu, de sorte que l'Église et les partisans d'un aménagement laïque de la société plus favorable au religieux restent maîtres du jeu. Les éléments laïcistes sont de la sorte presque sans influence.

Après une longue éclipse due sans doute à l'importance accordée à la question nationale au cours des dernières décennies, le débat autour des laïcités effectue de nos jours un retour en force. Les tenants d'une laïcité stricte s'opposent encore à ceux d'un modèle pluraliste et communautariste. Certes, les données du problème ont changé. Il ne s'agit plus de laïciser les institutions qui l'ont été depuis entièrement, y compris les écoles publiques et les commissions scolaires. Les partisans de la laïcité stricte en veulent plutôt désormais contre le port de signes religieux par les employés de l'État et contre les accommodements religieux mal balisés. Les adeptes du modèle pluraliste ne cherchent plus de leur côté à préserver les positions de l'Église en particulier, mais à assurer le droit des nouveaux arrivants issus des pays du Tiers-Monde à exprimer et à vivre leurs convictions religieuses, y compris comme fonctionnaires de l'État québécois. Pour les partisans de la laïcité stricte, cela met à mal la neutralité religieuse de l'État et favorise la communautarisation de la société. On veut assurer finalement le développement d'un lien civique fort contre les divers communautarismes qui invoquent un particularisme religieux jugé dangereux et centrifuge. Un tel esprit républicain n'est pas absent des positions partipristes, comme nous l'avons vu. Mais, malgré ces nouvelles inflexions, il semble que le conflit des laïcités constitue une ligne de fracture durable au sein de la société québécoise. Ce sont deux visions de la société, deux cultures politiques, qui s'opposent, le modèle communautariste d'origine anglo-saxonne et le modèle républicain d'origine française. Il est assez remarquable que les éléments les plus avancés de la gauche québécoise actuelle (comme Québec solidaire) se réclament du premier modèle, là où la gauche partipriste et socialiste, s'était faite le porte-étendard de la vision républicaine.

NOTES ET RÉFÉRENCES

1. Voir E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, « L'horizon "personnaliste" de la Révolution tranquille », *Société*, nos 20-21, été 1999, p. 347-440.
2. Parmi les ouvrages qui ont guidé notre réflexion, citons : Jean Baubérot et Micheline Milot, *Laïcités sans frontières*, Paris, Le Seuil, 2011 ; Micheline Milot, *La laïcité*, Montréal, Novalis, 2008 ; Normand Baillargeon et Jean-Marc Piotte (dir.), *Le Québec en quête de laïcité*, Montréal, Écosociété, 2011 ; Yvan Lamonde, *L'heure de vérité. La laïcité québécoise à l'épreuve de l'histoire*, Montréal, Delbusso, 2010 ; Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010 et Nicolas Tessier, *Le Mouvement laïque de langue française : laïcité et identité québécoise dans les années 1960*, Mémoire de maîtrise en histoire (UQAM), 2008.
3. Jean Baubérot et Micheline Milot, *op. cit.*, p. 75-120.
4. Cette expression de laïcité pluraliste nous vient de Jocelyn Maclure et de Charles Taylor, *op. cit.* Mais, pour notre part, nous entendons cette notion dans un sens légèrement différent. Par laïcité pluraliste, nous comprenons égale-

ment une forme de pluralisme institutionnel qui va au-delà de la simple possibilité pour les individus d'exprimer leur allégeance religieuse dans des institutions neutres communes.

5. Jean Baubérot et Micheline Milot, *op. cit.*, p. 90-95.
6. Sur la solution Lacoste, voir Yvan Lamonde, *op. cit.*, p. 59-85 et Nicolas Tessier, *op. cit.*, p. 62-64.
7. Voir *Ibid.*, p. 109-118.
8. Dans ce texte, Charles Taylor se méfie d'une «laïcité intégrale», c'est-à-dire d'une séparation radicale de l'Église et de l'État, du spirituel et du profane qui exclut toute reconnaissance officielle ou même officieuse de la religion de la part de l'État». Pour lui, il faut envisager un aménagement institutionnel qui respecte toutes les convictions sans en imposer une en particulier. Ainsi, l'État peut financer les écoles neutres et confessionnelles tout à la fois, ce qui ne lèse personne. Car neutres comme croyants doivent être reconnus et pouvoir bénéficier du soutien de l'État. Si celui-ci ne finançait que les écoles neutres, il marquerait un parti-pris et cesserait dès lors d'être vraiment neutre. L'auteur dit n'avoir cure de ceux qui prétendent que son modèle d'aménagement institutionnel n'est pas vraiment laïque. Voir Charles Taylor, «L'État et la laïcité», *Cité Libre*, vol. 14, n° 54, février 1965, p. 5-6.
9. Voir Nicolas Tessier, *op. cit.*, p. 72-74.
10. Nous retrouvons l'expression d'un tel mécontentement sur les ambiguïtés du MLF dans Yvon Dionne, «Le laïcisme au Canada français», *Parti pris*, vol. 1, n° 4, janvier 1964, p. 20-22. Voir aussi le bilan que fait du parcours du MLF, Pierre Maheu, «Laïcité 1966», *Parti pris*, vol. 4, nos 1-2, septembre-octobre 1966, p. 65-67.
11. Sur la radicalisation du MLF en 1966, voir Nicolas Tessier, *op. cit.*, p. 91-114.
12. Sur les positions de *Maintenant* en matière de laïcité, qu'il nous soit permis de référer à notre ouvrage *Une réforme dans la fidélité. La revue Maintenant et la «mise à jour» du catholicisme québécois (1962-1974)*, Québec, PUL, 2012, p. 85-137.
13. La couverture du numéro d'avril 1965 de *Parti pris* mentionne, entre autres titres : «Pour une véritable laïcisation du Québec».
14. Pierre Maheu, «Laïcité 1966», p. 75. Comme en France en 1905, le même auteur se prononce pour que l'État québécois devienne propriétaire des lieux de culte : «Quant aux lieux de culte, qu'il serait un peu ridicule de taxer, puisqu'ils ne rapportent pas d'argent et que leur entretien est coûteux, la solution logique serait celle que la France a adoptée : qu'ils soient déclarés propriété de l'État, et que la communauté qui les utilise en conserve par bail l'usage et la garde» (p. 69-70).
15. Pierre Maheu, «Les fidèles, les mécréants et les autres», *Parti pris*, vol. 2, n° 8, avril 1965, p. 34.
16. *Ibid.*, p. 29.
17. Pierre Maheu, «Laïcité 1966», p. 69.
18. Yvon Dionne, «Le laïcisme au Canada français», p. 4-5. Le «laïcisme» renvoie donc à une laïcité séparatiste. Il est assez remarquable que le discours catholique use lui aussi du terme de «laïcisme» pour désigner le même type de laïcité. Mais, sans qu'il faille s'en étonner, il connote le terme négativement : il

en fait une sorte de dévoiement de la laïcité, à qui il impute une finalité antireligieuse. Pour le discours catholique, une « saine » laïcité est une laïcité « ouverte ».

19. Pierre Maheu, « Le laïcisme et l'école », *Parti pris*, vol. 4, nos 3-4, décembre 1966, p. 108.
20. *Ibidem*. En 1965, Pierre Maheu avait envisagé la possibilité que des cours de religion facultatifs fussent donnés à ceux qui le désiraient dans ces écoles laïques. Sur cette question, il semble qu'il y aura radicalisation du MLF et de *Parti pris*: « L'État ne devrait pas fournir locaux et argent aux groupes religieux », écrit en 1967 Pierre Maheu qui se fait le porte-parole des délibérations des militants du MLF. C'est la seule « position vraiment laïque », ajoute-t-il. Voir Pierre Maheu, « Inventer l'homme (notes) », *Parti pris*, vol. 4, nos 9-12, mai-août 1967, p. 197.
21. *Ibid.*, p. 197.
22. Pierre Maheu, « Laïcité 1966 », p. 69.
23. *Ibid.*, p. 70.
24. *Ibid.*, p. 69.
25. Voir la diatribe contre l'épiscopat de J. Godbout, « Chronique de l'éducation. L'égoïsme sénile ou les amendements de N.N.S.S. », *Parti pris*, vol. 1, n° 2, novembre 1963, p. 58-59.
26. Pierre Maheu, « Les fidèles, ... », p. 28-29.
27. L'Église et le clergé bénéficient de nombreuses exemptions fiscales qui ont fait tôt de les ériger en pouvoir financier, voire capitaliste. Ces privilèges fiscaux appauvrissent l'État québécois. *Ibid.*, p. 30-33.
28. Nous entendons par anticléricalisme l'opposition au cléricisme, et non un quelconque sentiment anti-clergé qui s'abat indistinctement sur tout clerc, quoi qu'il fasse. Dans un tel cas, l'anticléricalisme se réduit à « manger du curé ». C'est dans ce sens que les partipristes entendent la notion. Et suivant cette acception, ils se défendent bien d'être « anticléricaux ». Voir par exemple Robert Maheu, « Quand les chrétiens dévorent les lions », *Parti pris*, vol. 2, n° 6, février 1965, p. 52-55.
29. Voir Gaëtan Tremblay, « Les ambiguïtés du néo-cléricisme », *Parti pris*, vol. 4, nos 3-4, décembre 1966, p. 73.
30. Voir le texte fulgurant de Pierre Maheu, « Le Dieu canadien-français contre l'homme québécois », *Parti pris*, vol. 4, nos 3-4 (décembre 1966), p. 35-57, où l'auteur reproche à la culture catholique traditionnelle d'avoir priorisé la quête du salut extramondain aux dépens de toutes tâches terrestres. Une telle orientation devait engendrer « l'intériorisation de la Conquête » qui a historiquement rendu la nation impuissante sur tous les plans, politique comme économique. Sans prise sur le réel, une telle nation s'est tournée vers le Ciel. Mais Pierre Maheu ne juge pas la religion irréformable et invariablement réactionnaire. Il reconnaît que le catholicisme s'est adapté aux mutations qu'a connues la société. Comme il l'écrit lui-même, « Dieu et l'Église changent de visage ».
31. Ainsi, Gaëtan Tremblay critique l'opinion d'un jésuite conservateur, le père Brouillé, pour qui le clerc quand il intervient sur la scène publique, est « un citoyen comme les autres ». À cela, il répond : « Ils [les clercs] ne peuvent pas être *objectivement* des citoyens comme les autres, quand le public auquel ils

s'adressent a été sous la direction des clercs durant toute sa vie, quand le rôle et la nature même des clercs ont été valorisés à un degré obsédant [...]. Quand ils font de l'information, ils y ajoutent tout le poids du pouvoir religieux; ils subjuguent encore à un degré élevé les individus ou groupes auxquels s'adressent des revues comme *Relations* et *Actualités*». Il est assez symptomatique que les revues mentionnées soient expressément reconnues pour leur conservatisme. L'auteur se garde bien de parler en revanche de la revue dominicaine de gauche *Maintenant*. Il va même jusqu'à écrire: « Toutes ces activités [des clercs progressistes], bien que cléricales ou inspirées par des clercs, contribuent au réveil social. Ce genre de manifestations est assez progressiste pour nous permettre de penser que la religion n'est pas nécessairement incompatible avec une société juste, libre, moderne et humaine ». Voir Gaëtan Tremblay, « Les ambiguïtés du néo-cléricalisme », p. 71-72.

32. Pierre Maheu, « Les fidèles, ... », *Loc. cit.*, p. 37.
33. *Ibid.*, p. 36.
34. Pierre Maheu, « Laïcité 1966 », p. 76. Mais, cela dit, cette culture laïque doit se réclamer dans l'esprit de Pierre Maheu de l'humanisme marxiste et socialiste. Bien qu'il rompe avec l'idéal théocratique, la morale néo-capitaliste doit être rejetée parce qu'elle est trop axée sur un principe partiel, celui de l'avoir, et qu'elle érige ainsi en idéal la société de consommation de masse. Il est difficile de dissocier, dans les colonnes de la revue, la question de la culture laïque de celle du socialisme et de la Révolution.
35. Gaëtan Tremblay, « Les ambiguïtés... », *Loc. cit.*, p. 73-74.
36. *Ibid.*, p. 77. Voir la note 6 de la même page.
37. J. Godbout, *Le mouvement du 8 avril*, Montréal, Éditions MLF, 1966, p. 26. Ce passage est cité favorablement par Luc Racine, « Le MLF et la laïcisation de l'éducation », *Parti pris*, vol. 4, nos 3-4, décembre 1966, p. 111.
38. Voir G. Poisson, « Confessionnalité ou liberté? », *Maintenant*, vol. 2, n° 13, janvier 1963, p. 19-20.
39. Voir Yvon Dionne, « Le laïcisme au Canada français », *loc. cit.*, p. 22.
40. J. Godbout, « Chronique de l'éducation. L'égoïsme sénile... », *loc. cit.*, p. 59.
41. Gaëtan Tremblay, « Les ambiguïtés... », *loc. cit.*, p. 68.
42. *Ibidem*. Associée à une conception séparatiste de la laïcité, la « libre-conscience » est là encore associée au seul droit de ne pas être croyant. Nous avons là une autre manifestation de ce traitement particulier qu'on réserve à la notion de liberté de conscience.
43. Yvon Dionne, « Le laïcisme au Canada français », p. 5.
44. Pierre Maheu affirme en effet: « Dire que notre culture est clérico-religieuse, c'est dire que ni le laïcisme ni les valeurs laïques ne se sont jamais intégrés à la culture ou à la conscience nationale ». Voir Pierre Maheu, « Laïcité 1966 », p. 63.
45. Gaëtan Tremblay, « Les ambiguïtés... », p. 62. L'école déconfessionnalisée telle que décrite par les supérieurs des collèges classiques annonce l'école neutre ouverte des Pierre Angers et Vincent Harvey.
46. *Ibid.*, p. 63. C'est l'auteur qui souligne.
47. Pierre Maheu, « Laïcité 1966 », p. 62.
48. *Ibid.*

49. Pierre Maheu, «Québec laïque ou Québec yankee?», *Parti Pris*, vol. 5, nos 8-9 (été 1968), p. 26-27. Amèrement, Pierre Maheu fait le constat suivant: «Au Québec en 1968, on ne peut vraiment ni naître, ni s'instruire, se marier, avoir ou adopter des enfants, être malade ni même mourir sans une intervention de la religion» (p. 26).