

Bulletin d'histoire politique

La mémoire de la Révolution tranquille et l'idéologie diversitaire : retour sur la conception de l'histoire présente dans le rapport Bouchard-Taylor

Mathieu Bock-Côté



Volume 20, numéro 3, printemps 2012

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1056205ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1056205ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Bulletin d'histoire politique
VLB Éditeur

ISSN

1201-0421 (imprimé)

1929-7653 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Bock-Côté, M. (2012). La mémoire de la Révolution tranquille et l'idéologie diversitaire : retour sur la conception de l'histoire présente dans le rapport Bouchard-Taylor. *Bulletin d'histoire politique*, 20(3), 149–169. <https://doi.org/10.7202/1056205ar>

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique; VLB Éditeur, 2012

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

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

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

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

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

La mémoire de la Révolution tranquille et l'idéologie diversitaire : retour sur la conception de l'histoire présente dans le rapport Bouchard-Taylor

MATHIEU BOCK-CÔTÉ
Chargé de cours en sociologie
Université du Québec à Montréal

Les nombreux événements publics consacrés à la commémoration de la Révolution tranquille au moment de son cinquantième anniversaire témoignent de la prégnance de ce mythe dans l'imaginaire collectif québécois. En un sens, l'interprétation de la Révolution tranquille demeure une question centrale dans l'espace public comme dans les milieux intellectuels. Cela va de soi lorsqu'on reconnaît sa dimension formatrice et fondatrice pour l'identité québécoise et pour la plupart des institutions qui configurent les rapports sociaux au Québec. Normalement, le bilan qu'on en fait est encore positif. Malgré les nuances formulées depuis une vingtaine d'années par différents travaux historiques ou sociologiques, la Révolution tranquille clive encore la conscience historique québécoise entre un avant et un après. Elle est présentée comme une période d'émancipation, à la fois sur le plan national et sur le plan social. Évidemment, le mythe évolue, comme nous l'a rappelé Christian Rioux dans une série d'articles au *Devoir*, d'autant plus que l'accumulation des commémorations en 2010 était favorable à un grand brassage de la mémoire collective dont les conséquences se feront peut-être sentir dans plusieurs années¹. Mais le mythe a beau évoluer, il demeure chargé dans l'imaginaire collectif et demeure une source identitaire active pour la nation québécoise.

C'est le lot des mythes fondateurs : tous cherchent à se les approprier. Si la mémoire collective a ses contenus spécifiques et n'est pas une pure construction idéologique, comme on l'entend trop souvent dans les sciences sociales qui ont pleinement intériorisé le paradigme constructiviste, ce qui les amène souvent à croire à la transparence intégrale des faits sociaux, il n'en demeure pas moins qu'elle est aussi au centre de toute

stratégie idéologique pour définir les contours de l'espace public et formuler l'horizon historique dans lequel se reconnaissent les acteurs sociaux. En fait, l'espace public est indissociable de son historicisation et l'éventail des options politiques et idéologiques contenues dans une société dépend en bonne partie de leur capacité à s'articuler à sa conscience historique. La mémoire collective peut être conçue comme la forme la plus achevée d'un dispositif idéologique servant à configurer l'espace public à partir de certains paramètres dans lesquels seront appelés à évoluer les acteurs politiques et sociaux. Pour cela, on devrait s'intéresser à l'usage du discours historique par les différents acteurs du domaine public, qui cherchent à reprogrammer la mémoire et les significations qu'elle contient pour ajuster les représentations du passé aux exigences du présent. La mémoire est toujours l'objet d'une controverse idéologique portant à conséquence politiquement et les historiens n'évoluent évidemment pas dans un espace scientifique imperméabilisé contre les influences idéologiques et politiques.

De ce point de vue, les mouvements politiques comme les écoles de pensée doivent encore aujourd'hui se situer à partir du grand récit de la modernité québécoise pour s'inscrire dans le débat public en en fournissant leur propre interprétation. L'interprétation de la Révolution tranquille et le bilan qu'on en fait demeurent au cœur de l'action politique. Les mouvements qui naissent comme ceux qui se renouvellent ne peuvent s'épargner une relecture du dernier demi-siècle québécois et ne peuvent non plus s'épargner un jugement sur son héritage et ce qu'ils souhaitent en conserver. Par exemple, c'est le cas de ceux qui se trouvent à droite et qui cherchent souvent à dissocier leur critique radicale du modèle québécois d'une revalorisation implicite ou explicite de la « Grande Noirceur », comme si le schème de l'émancipation demeurerait indépassable dans la conscience collective. Il y a quelques années, le documentaire *L'illusion tranquille*, réalisé par Joanne Marcotte, qui s'est depuis investie dans la création du Réseau Liberté-Québec, cherchait ainsi à jouer le mythe de la Révolution tranquille, symbolisant une capacité d'action collective pour se déprendre d'un conservatisme fossilisant, contre le modèle québécois, qui aurait trahi ses idéaux et reproduirait sous le signe du national-syndicalisme les attitudes et les réflexes du « clérico-nationalisme » associé à la période de la Grande Noirceur². C'est le cas aussi d'un chroniqueur comme Alain Dubuc qui se réclame du mythe de la modernité québécoise pour inviter ses contemporains à s'affranchir à la fois du souverainisme et de la social-démocratie, deux idéologies qui ont pourtant porté chacune à leur manière le mythe de la Révolution tranquille³.

De la même manière, c'est de ce point de vue que la gauche multiculturaliste cherche aujourd'hui à donner une nouvelle signification à la Révolution tranquille, en la présentant comme le moment inaugural de l'ouverture du Québec au pluralisme identitaire⁴. La gauche multicultu-

relle, qui prend de plus en plus officiellement corps dans l'espace public québécois et qui a confirmé son emprise sur l'espace public dans les suites de la crise des accommodements raisonnables, est aussi soumise à cet impératif d'inscription de son projet politique dans la continuité de la Révolution tranquille. À travers la relecture qu'elle en propose, la gauche multiculturelle entend s'en présenter comme sa légitime héritière et comme celle qui propose la meilleure actualisation de son impératif d'émancipation, contre ceux qui, d'une manière ou d'une autre, se déroberaient encore aux exigences d'une rupture avec le passé canadien-français. Dans cet article, c'est au remaniement de la mémoire de la Révolution tranquille par la gauche multiculturelle que nous nous intéresserons, principalement en examinant cette réinterprétation telle qu'elle a été menée dans le rapport Bouchard-Taylor. Il s'agira de voir comment la gauche multiculturelle est parvenue à ressaisir le récit de la Révolution tranquille pour l'investir d'un nouveau contenu idéologique. Nous verrons enfin comment cette interprétation entre en contradiction avec une certaine dynamique identitaire qui traverse le Québec contemporain et qui correspond bien moins à une liquidation du nationalisme qu'à son approfondissement à partir d'un nouveau rapport à la mémoire prérévolutionnaire du Canada français.

Le renouvellement de la Grande Noirceur

La récupération de la mémoire de la Révolution tranquille par la gauche multiculturelle n'est pas absolument nouvelle. On peut dire que ce projet surgit dans le contexte de la culture politique post-référendaire qui s'est principalement caractérisée par une entreprise vouée à la modernisation pluraliste de l'identité québécoise — on pourrait aussi parler de sa refondation multiculturelle⁵. Pour les défenseurs de cette récupération diversitaire de la mémoire de la Révolution tranquille, il s'agissait de radicaliser le mythe de l'émancipation contenu dans la conscience collective pour l'accorder à l'émergence des revendications identitaires, auxquelles la gauche multiculturelle prête la vertu de démocratiser les pratiques sociales en les décolonisant d'une culture majoritaire hégémonique. Évidemment, cette réinterprétation de la Révolution tranquille présuppose une relecture de son double, le mythe de la «Grande noirceur», qui a été historiquement associé à une période d'obscurantisme et d'enfermement de la société québécoise dans les traditions canadiennes-françaises les plus vétustes, lesquelles en seraient venues à l'asphyxier. Cette mémoire dévastée que Jacques Beauchemin a assimilée à une «honte de soi»⁶ est ainsi réinterprétée par la gauche multiculturelle, pour l'articuler aux exigences du récit diversitaire tel qu'il se déploie dans toutes les sociétés occidentales à travers ce que j'ai appelé ailleurs une historiographie victimaire⁷.

C'est ainsi que la sortie de la Grande noirceur est désormais présentée comme la remise en question d'une homogénéité raciste, sexiste et homophobe qui aurait caractérisé le Québec traditionnel, ce qui correspond pratiquement au travestissement de la mémoire du Canada français dans les termes de l'idéologie pénitentielle qui définit aujourd'hui la mauvaise conscience occidentale, critiquée à plus d'une reprise par certains philosophes comme Pascal Bruckner qui a fait le procès de la tyrannie de la pénitence, par Alain Finkielkraut qui y voit le signe d'une ingratitude typique à l'hypermodernité ou par l'historien Walter McDougall, qui y reconnaît l'expression radicalisée d'un néo-marxisme contre-culturalisé qui s'est constitué sur la disqualification systématique de la civilisation occidentale⁸.

Sans surprise, c'est l'historien Gérard Bouchard qui a parmi les premiers intégré et explicité cette mutation de la mémoire de la Grande noirceur dans sa grande proposition de transformation de l'identité québécoise, dans laquelle la science historique devait s'investir en remplissant « une fonction civique et [en s'adressant] à l'ensemble d'une société pluraliste »⁹. Pour reconstruire l'identité québécoise et l'ouvrir véritablement, il faudrait « délaiss[e] l'ancien paradigme de l'homogénéité pour celui de la diversité »¹⁰. Dans *La nation québécoise au futur et au passé*, Bouchard se désolait à ce moment qu'« il y a peu d'études sur les pratiques d'exclusion qui ont accompagné l'essor et la diffusion du nationalisme canadien-français aux XIX^e et XX^e siècles »¹¹. Et c'est ainsi que dans un texte programmatique publié en 1998 dans les pages de *L'Action nationale*, « Ouvrir le cercle de la nation », il en appelait à une décontamination de l'imaginaire collectif, notamment en entérinant implicitement les accusations les plus radicales lancées depuis le début des années 1990 contre Lionel Groulx, qui avaient d'abord été formulées par Esther Delisle et qui avaient été initialement rejetées par la grande majorité des intellectuels québécois, Bouchard inclus. Après avoir soutenu à propos des années 1930 que « toute l'époque était plus ou moins contaminée par l'antisémitisme et le fascisme » et que Groulx aurait participé à sa manière à l'élaboration de ces idéologies, il soutenait qu'« à cause de la gravité des enjeux et de la nature des valeurs mises en cause, c'est précisément avec cette époque et toutes ses contaminations qu'il faut marquer clairement la rupture ». Or, Bouchard le précisait, « l'un des principaux problèmes de notre temps consiste en la conciliation collective dans la lutte contre la discrimination et le racisme. On ne doit pas se surprendre de ce que plusieurs éprouvent de la gêne à ce que soit sans cesse réaffirmée au Québec la place d'un intellectuel dont le profil est douteux à cet égard. [...] Il existe un besoin de marquer une rupture, de signifier clairement tout ce qui sépare le nationalisme d'aujourd'hui de celui que pratiquaient à l'époque des intellectuels comme Lionel Groulx »¹². C'est parce qu'il ne passerait pas le test de l'antiracisme

contemporain et de la lutte aux discriminations qui l'accompagne qu'il faudrait achever d'évacuer la référence à Lionel Groulx de la mémoire collective. C'est parce que l'œuvre de Groulx se placerait en contradiction avec les standards idéologiques formulés par la gauche antiraciste qu'il faudrait l'expulser de la conscience collective, probablement en effaçant ses traces des institutions qui y sont associées. Il faudrait épurer la mémoire et surtout, l'imperméabiliser contre ce qui, dans le passé canadien-français, n'annoncerait pas l'avènement de la société des identités ou pire encore, qui l'entraverait. Pour Bouchard, cette exigence prenait une portée nettement politique dans la mesure où la modernisation pluraliste de l'identité québécoise serait exigence fondamentale pour assurer la légitimité du projet souverainiste. Le souverainisme ne redeviendrait légitime, selon Bouchard, qu'en reconstituant sa genèse en se plaçant en rupture avec un nationalisme d'exclusion, selon les termes convenus de la vulgate progressiste¹³.

Cette reformulation du mythe de la Grande noirceur dans les termes de l'idéologie antidiscriminatoire n'est évidemment pas exclusive à Gérard Bouchard. En fait, chez d'autres, elle semble aujourd'hui s'étendre sur tout le passé « pré-révolutionnaire » du Québec et déborde même vers ses origines coloniales, qui sont criminalisées et disqualifiées pour des raisons semblables. Ainsi, on cherche de plus en plus, à associer l'époque de la Nouvelle-France à la thématique de l'esclavage. On en fait même quelquefois, comme on le voit dans le nouveau programme d'histoire au secondaire, la principale caractéristique du régime français¹⁴. Ainsi, il suffit de penser à la figure de Marie Angélique, mise en exergue depuis quelques années dans la mesure où elle permettrait de transposer sur la scène de la Nouvelle-France la question du racisme et de l'antiracisme, une opération qui a été sévèrement critiquée par Charles-Philippe Courtois qui y reconnaissait surtout une tentative de diabolisation des origines québécoises¹⁵. La criminalisation de la Nouvelle-France est aussi reprise, simplifiée et radicalisée pour légitimer la conversion de l'action publique à la lutte contre les discriminations. Ainsi, dans le document de consultation devant mener à une politique de lutte au racisme, présenté en juin 2006 et rédigé par la Direction générale des relations Interculturelles du ministère de l'Immigration et des Communauté culturelles, on pouvait lire que

des traces de racisme et de discrimination apparaissent dès la période de la Nouvelle-France, en particulier avec l'esclavage des Autochtones et des Noirs. Ce n'est pas un phénomène propre au Québec puisque le racisme des sociétés occidentales modernes est né et s'est développé avec l'aventure coloniale. En cela, les ancêtres des Québécois modernes n'ont fait que partager les idéologies et les pratiques du reste du monde occidental, sous des formes et à des degrés divers en raison de leur contexte économique, social et culturel spécifique. La fin du colonialisme et l'abolition de l'esclavage n'ont pas

signifié la fin des préjugés et de l'idéologie raciste. La population noire libérée de l'esclavage a continué à se buter au racisme et à la discrimination. Beaucoup de groupes qui ont immigré au Québec à partir de la fin du XIX^e siècle se sont heurtés à des obstacles semblables, y compris des groupes originaires de l'Europe, comme les Juifs. Certains groupes se voient même interdire l'entrée au Canada ou imposer des conditions d'entrée ou de résidence particulièrement contraignantes, comme les Asiatiques et les personnes originaires du Moyen-Orient. Les idéologies racistes qui prétendaient classer de façon objective les « races » humaines et leur attribuaient des vertus et des défauts différents ont servi de prétexte afin d'exclure ou d'exploiter ces groupes immigrants. Ces idéologies ont été discréditées par les ravages causés par le nazisme qui a poussé à son paroxysme une politique raciste imposée à toute l'Europe: élimination des « races inférieures », comme les Juifs et les Tziganes, et des groupes qui affectaient selon eux la qualité de la « race supérieure », comme les personnes handicapées, les malades mentaux et les personnes homosexuelles¹⁶.

À la lecture de ce document, on comprend que l'histoire québécoise participerait pleinement à celle du racisme occidental, culminant dans la criminalité hitlérienne. Plus largement, l'histoire nationale se serait d'abord déployée à partir de la trame de l'intolérance occidentale. Cela revient à dire que la société québécoise se serait institutionnalisée à travers des mécanismes discriminatoires systémiques qui détermineraient les processus de socialisation les plus contemporains. Les institutions sociales québécoises, comme les pratiques culturelles qui y sont associées, seraient pour cela entachées et nécessiteraient une remise en question à partir de l'appareil conceptuel de la sociologie antidiscriminatoire. Le Québec ne serait toutefois pas seul à avoir ainsi systématisé des pratiques discriminatoires à caractère raciste. Il n'aurait fait que participer à un système de domination propre à l'expansion de la civilisation occidentale.

Cette formulation n'était toutefois pas du goût de la Commission des droits de la personne qui, dans un mémoire présenté en commission parlementaire quelques mois plus tard, cherchera à radicaliser l'accusation contre la Nouvelle-France en soutenant que « bien que le document reconnaisse que les idéologies et les pratiques racistes en Nouvelle-France s'inscrivaient plus largement dans le cadre de l'aventure coloniale de l'Occident, il ne reconnaît pas que la Conquête du Canada constitue en soi une aventure coloniale »¹⁷. Les origines du Canada comme du Québec seraient marquées par l'expansionnisme occidental qui aurait institutionnalisé le racisme à l'échelle mondiale, une thèse calquée sur les travaux d'Immanuel Wallerstein et d'Étienne Balibar, qui ont assimilé l'expansion occidentale à partir du XV^e siècle à la diffusion mondialisée d'un système de domination raciste institutionnalisée dans les paramètres de l'État-nation¹⁸. Et la commission des droits précisait que « l'histoire du racisme au Canada, comme partout ailleurs en Occident, est indissociable de celle du colonialisme et de l'esclavagisme, systèmes de domination nés en Europe »¹⁹. Cette dernière affirmation ne manquera pas de surprendre

mêmes ceux qui ne font pas une mise à jour régulière de leurs connaissances historiques. Elle n'en venait pas moins soutenir une affirmation portant à conséquence dans la définition du Québec contemporain : « aujourd'hui, bien que les groupes racisés jouissent d'une égalité de droits sur le plan formel, ils demeurent encore la cible de pratiques et d'attitudes discriminatoires héritées du racisme institutionnalisé d'antan, en particulier sur le marché du travail et du logement »²⁰. L'enjeu de cette radicalisation du mythe de la Grande noirceur est sans ambiguïté : les ratés de l'intégration des immigrés, dans la société québécoise contemporaine, s'expliqueraient par la persistance, malgré un libéralisme officiel qui servirait surtout d'écran, de mécanismes discriminatoires hérités de ses origines, des mécanismes toujours opérant qui assureraient la prédominance d'un modèle de citoyenneté à l'avantage exclusif de ce que la commission nomme « la majorité blanche dominante »²¹, cette dernière résistant à tout réaménagement des rapports de pouvoir qui permettrait de reconstruire la citoyenneté à partir des exigences du « droit à l'égalité ».

La révolution diversitaire et le rapport Bouchard-Taylor

Cette radicalisation du récit de la Grande noirceur est portée par la gauche multiculturelle qui elle-même, on l'a vu, est parvenue à institutionnaliser son appareil conceptuel dans plusieurs agences liées à la bureaucratie diversitaire, comme le ministère de l'Immigration et la CDPDJ. Pour la gauche multiculturelle, il s'agit de traduire le sentiment de culpabilité contenu dans la mémoire canadienne-française dans le langage de l'idéologie antidiscriminatoire. Et il faut bien spécifier que ce récit est repris par les groupes militants qui déclinent dans une version spécialisée et centrée sur un groupe en particulier l'idéologie antidiscriminatoire, qu'ils soient associés à la lutte contre le « sexisme », « l'homophobie » ou « l'handiphobie ». Et c'est parce que la société québécoise serait raciste, patriarcale et homophobe qu'il faudrait aujourd'hui la transformer radicalement, en déprenant l'idéal démocratique du système exclusionnaire qui l'aurait vidé de sa dimension émancipatoire. On désigne ainsi des groupes historiquement discriminés qui se transforment en candidats à la réparation sociale et qui s'inscrivent dans l'espace public à travers des revendications identitaires contestant une majorité hégémonique qui aurait occulté la diversité derrière le mythe de l'unité de la communauté politique. L'historiographie victimaire fournit son grand récit fondateur au multiculturalisme d'État qui peut à partir de là se transformer en cadre théorique venant justifier une transformation sociale radicale.

Mais le renouvellement du mythe de la Grande noirceur dans les paramètres de la « mauvaise conscience occidentale » serait incomplet sans fournir au même moment un nouveau récit de la Révolution tranquille,

dont la nouvelle trame devrait être celle de l'ouverture à la diversité. La redéfinition de la Révolution tranquille à travers le prisme du pluralisme identitaire permet ainsi de réactiver la matrice de l'émancipation associée à la modernité québécoise à travers un récit centré sur l'avènement de la société des identités. Autrement dit, la gauche multiculturelle préserve la structure du récit associé à la Révolution tranquille, bien qu'elle l'investisse d'une nouvelle interprétation. Et c'est dans les documents officiels produits par la commission Bouchard-Taylor, principalement dans son document de consultation publié en 2007 et dans son rapport final publié en 2008, qu'on retrouve l'expression la plus articulée de cette nouvelle interprétation de la Révolution tranquille. En fait, c'est probablement un des aspects les plus intéressants du rapport Bouchard-Taylor que de voir la vision de l'histoire qu'il explicite, dans la mesure où celle-ci opère comme un discours de légitimation du passage de la société québécoise au multiculturalisme. Au cœur du rapport Bouchard-Taylor, on trouve donc une tentative de reconstruction de la conscience historique québécoise, principalement axée sur une reprogrammation de la signification de la Révolution tranquille.

Ainsi, dans le rapport final de la commission Bouchard-Taylor, le récit de la Révolution tranquille était d'abord caractérisé par le surgissement d'une conscience québécoise de la diversité. La Révolution tranquille ouvrirait une nouvelle période dans l'histoire québécoise, qui se dévoilerait aujourd'hui pleinement à la conscience collective. On pouvait ainsi y lire qu'« au Québec, on peut considérer que la prise de conscience de la pluralité ethnoculturelle s'est faite dans le sillage de la Révolution tranquille. Les Québécois (francophones principalement) ont alors reconnu que leur société n'était pas homogène et ils en ont peu à peu tiré les conséquences afin d'accorder leur réalité avec les exigences de la démocratie. Un imaginaire collectif fortement nourri de mythes d'enracinement s'est davantage ouvert à des perspectives de mobilité, de métissage »²². De l'homogénéité à l'hétérogénéité, du culte du même à celui de la différence : la Révolution tranquille aurait ouvert le chemin à la diversité — cette vision de l'histoire québécoise, Gérard Bouchard l'avait déjà avancé dans *La nation québécoise au futur et au passé* en écrivant qu'« après un demi-siècle de Révolution tranquille [...] », la nation se transformait en profondeur. « De canadienne-française, la nation devenait de plus en plus québécoise et une nouvelle culture francophone était en voie de formation, ouverte à tous les apports, creuset d'une culture nationale métissée, ennemie de l'exclusion »²³. Dans le rapport final de la commission Bouchard-Taylor, on présentait l'histoire de la diversité au Québec comme celle d'« une trame très large qui, partie du domaine culturel et teintée d'assimilationnisme, a peu à peu débordé vers le pluralisme, les préoccupations sociales et la lutte contre la discrimination »²⁴. Dans le document de consultation

de la commission, on affirmait même que « le Québec a progressivement abandonné depuis les années 1960 son ancien modèle, largement inspiré d'une philosophie assimilatrice qui ne reconnaissait guère que la nation canadienne-française sur son territoire »²⁵. Les commissaires soulignaient favorablement « la fin du régime d'assimilation-exclusion pratiqué au Québec jusqu'à la Révolution tranquille » en ajoutant que « la nation canadienne-française tablait sur une homogénéité largement fondée sur l'ascendance (ou sur le "sang"), sur les coutumes et les mœurs héritées de la Nouvelle-France et sur l'appartenance religieuse. Les citoyens qui refusaient de renoncer à leur culture pour assimiler ces traits étaient marginalisés ou, plus vraisemblablement, conduits à s'angliciser. On pense ici aux communautés juive ou grecque, bien que, dans toute l'histoire du Québec, ce sont les Autochtones qui ont évidemment le plus souffert de l'assimilation »²⁶. Les commissaires précisaient aussi que l'assimilationnisme était alors pratiqué par « la plupart des nations d'Occident à la même époque »²⁷.

Il n'est pas interdit d'être surpris d'une telle réécriture de l'histoire du Québec, qui semble renverser radicalement le récit traditionnel de la Révolution tranquille, qui était traditionnellement investi du mythe de l'affirmation nationale. Dans la perspective des commissaires, on ne reconnaîtra plus dans le Maître chez nous de 1962 un appel au redressement national. On se demandera plutôt si le « nous » en question était suffisamment inclusif. Alors qu'on présentait traditionnellement la Révolution tranquille comme le moment où se parachève clairement une conscience majoritaire qui avait été explicitée par le nationalisme des années 1920 puis institutionnalisé au moins partiellement par le régime de l'Union nationale, Bouchard et Taylor la présentaient plutôt comme un moment de remise en question de la conscience majoritaire au Québec, ce qui n'est pas sans rendre difficilement déchiffrable le néonationalisme tel qu'il s'est manifesté principalement à travers la politisation de la question linguistique comme on l'a vu au moment de la crise de Saint-Léonard ou comme on a pu le voir avec la Charte de la langue française, dont les ambitions étaient explicitement assimilatrices. Pourtant, pour les commissaires, le schème diversitaire semble devoir prédominer et dans le récit de la Révolution tranquille, l'affirmation nationale cède la place à une relativisation des prétentions à l'hégémonie identitaire de la majorité. L'assimilationnisme canadien-français céderait la place au multiculturalisme québécois. Dans la perspective de Bouchard et Taylor, le multiculturalisme se présente comme le point d'aboutissement d'un demi-siècle voué à la détraditionnalisation de la société québécoise. Il représenterait l'expression la plus contemporaine de la dynamique d'émancipation des rapports sociaux mise à jour avec les années 1960²⁸. Évidemment, ce récit s'accorde parfaitement avec le programme politique de la gauche multiculturelle : désinvestir la communauté politique de son substrat historique

et reconstruire l'identité collective à partir d'une valorisation ostentatoire de la « diversité » appelée à se rassembler sous le signe exclusif des « valeurs communes » contenues dans la Charte des droits et libertés, désormais texte fondateur de notre modernité pluraliste. C'est d'ailleurs ce que reconnaissait la commission Bouchard-Taylor en soutenant que « cette nouvelle vision [...] s'est exprimée au cours des décennies suivantes à travers une série de jalons, dont la charte québécoise (1975) constitue la référence pionnière »²⁹. Cette affirmation est néanmoins problématique si on sait que la Charte des droits québécoise n'a jamais eu une portée symboliquement fondatrice semblable à celle qu'ont pu avoir la nationalisation de l'hydroélectricité ou la Charte de la langue française, comme l'ont d'ailleurs reconnu ceux qui souhaiteraient en faire un texte constitutionnel. On pourrait croire qu'il y a dans cette réécriture de l'histoire une dimension en bonne partie stratégique : il s'agit d'internaliser la référence au chartisme pour contourner la critique souvent formulée par une partie du mouvement nationaliste qui mène de manière récurrente un procès contre le multiculturalisme canadien et la Charte de 1982. Dans cette perspective, le fait marquant des années 1960 se trouve moins dans l'affirmation nationale de la majorité historique française que dans la remise en question d'un modèle assimilationniste centré exclusivement sur les exigences identitaires de la nation canadienne-française.

Dans les documents produits par la commission Bouchard-Taylor, cette mémoire diversitaire de la Révolution tranquille s'articulait avec le récit standard de l'avènement de la diversité qu'on trouve partout en Occident et qui vient fonder la prétention de la plupart des partis progressistes à piloter la reconstruction multiculturelle de leur société en se réclamant plus ou moins explicitement de leur décolonisation intérieure — il faut toutefois convenir que ce ne sont plus seulement les partis progressistes qui travaillent dans cette perspective, qui a été intériorisée par de grands pans de l'administration publique et même par une partie de la droite « néolibérale ». Le grand récit de la diversité est ainsi représentatif d'une intériorisation par la gauche multiculturelle québécoise de la mythologie soixante-huitarde. On pourrait même dire, en suivant Benoit Gignac, que 1968 succède à 1960 comme moment révélateur de la Révolution tranquille³⁰. C'est dans cette perspective que Bouchard et Taylor peuvent affirmer :

On reconnaît maintenant que la culture de l'immigrant a droit de cité tout autant que les autres cultures déjà enracinées sur le territoire (qu'il s'agisse de la culture des premiers occupants, de la culture dite fondatrice canadienne-française, de la culture anglo-québécoise ou de celle des autres groupes minoritaires). Cette nouvelle sensibilité aux droits de la personne, aux minorités et à l'Autre en général est née avec les mouvements de décolonisation de la seconde moitié du XX^e siècle avec les horreurs de la seconde guerre mondiale et les leçons qu'on en a tirées. Elle a aussi trouvé, à partir des années

1960, une nouvelle inspiration dans la recherche d'authenticité ou de reconnaissance de la part des groupes sociaux dont l'identité avait été jusque-là niée (Autochtones, femmes, groupes racialisés, homosexuels...). Il paraît donc difficile de revenir au modèle d'intégration qui prévalait auparavant et qui consistait soit dans l'assimilation des immigrants (lesquels perdaient alors leur culture d'origine ou y renonçaient), soit dans leur exclusion [...].

Ces données aident aussi à comprendre pourquoi le Québec a progressivement abandonné son ancien modèle, largement inspiré d'une philosophie assimilatrice qui ne reconnaissait guère que la nation canadienne-française sur son territoire³¹.

On pourrait évidemment se demander, à la lecture, qui est le « on » auquel font référence les auteurs dans la mesure où le pluralisme identitaire est contesté significativement dans la plupart des sociétés occidentales et n'est pas sans générer une contestation sociale et politique de plus en plus vive. Le « on » renvoie-t-il à une forme de conscience sociale objective ou réfère-t-il plus modestement à la gauche multiculturelle qui croit incarner la conscience démocratique des sociétés occidentales? On pourrait aussi noter que la référence canadienne-française voit relativisée sa dimension fondatrice — on parle ainsi de la « culture dite fondatrice » en plus de contester ailleurs dans le rapport la préséance de l'ancienneté du groupe majoritaire dans la formation de l'identité collective et dans la définition des normes qui orientent les pratiques sociales. Mais dans le cadre de cette étude, on reconnaîtra surtout que la Révolution tranquille est ainsi radicalement décontextualisée de l'histoire québécoise — en fait, elle en est déprise. Sa dimension « québéco-québécoise » est neutralisée. La Révolution tranquille devient seulement le moment où la société québécoise se fait traverser par le grand mouvement de démocratisation des identités collectives qui traverserait alors tout l'Occident. De ce point de vue, elle s'explique bien moins par la dynamique historique propre à la société québécoise avec en son cœur la majorité française que par la diffusion à la grandeur des sociétés occidentales d'un mouvement émancipatoire qui départicularise les nations et les transforme au mieux en contexte de déploiement de grands idéaux universels.

Pourtant, à bien examiner la conception de la Révolution tranquille qui se trouve dans le rapport Bouchard-Taylor, on constate que la culture canadienne-française y conserve une certaine place. Elle n'en est pas intégralement absente. Elle y est plutôt présentée négativement — on la pathologise en mettant l'accent sur la peur de la différence qui aurait été générée par sa condition minoritaire et qui l'aurait amenée à se replier sur elle-même dans une posture pas toujours éloignée de la xénophobie. Ainsi, dans le rapport, on examine principalement la conscience historique canadienne-française du point de vue de « l'insécurité du minoritaire » dont les commissaires nous disent qu'il s'agit « d'un invariant dans l'histoire du Québec francophone. Il s'active ou se met en état de veille

suivant les conjonctures, mais il demeure (et va toujours le demeurer sans doute) au cœur du devenir québécois. On le voit présentement avec la résurgence du débat sur la langue, le nouveau questionnement sur l'identité et l'intégration des immigrants, la crainte de la ghettoïsation du territoire montréalais et les appréhensions suscitées par la mondialisation»³². Il y aurait donc une angoisse de la disparition au cœur de la culture québécoise qui l'amènerait à s'imaginer beaucoup plus fragile qu'elle ne l'est réellement, et qui l'amènerait à se crispier, à se replier sur elle-même, au moment de son contact avec «l'autre». Le débat sur la langue, celui sur l'échec de l'intégration d'un trop grand nombre d'immigrants ou celui entourant la désaffiliation de Montréal par rapport à l'ensemble du Québec ne seraient pas symptomatiques de vrais problèmes mais bien d'une conscience historique surinvestie d'une crainte de la disparition, qui déformerait négativement la question de la diversité au moment de la poser dans le débat public. Mais quoi qu'il en soit, l'essentiel est ici : si le peuple québécois n'est pas absent de cette nouvelle version de l'histoire, il n'est à aucun moment considéré comme un sujet historique qui serait en droit de reconnaître à son expérience historique une dimension fondatrice pour la communauté politique³³.

De ce point de vue, la Révolution tranquille aurait dû permettre aux Québécois de s'émanciper de cette psychologie du minoritaire, politiquement régressive, tendanciellement conservatrice. C'est à cette lumière que le rapport Bouchard-Taylor examine l'héritage positif de la Révolution tranquille, qu'il fait tenir exclusivement dans les paramètres de l'universalisme progressiste dont le contenu serait reconnaissable dans l'égalité homme-femme et la laïcité, autrement dit dans des valeurs universalistes fort louables, cela va de soi, mais qui ne sont aucunement porteuses d'une charge identitaire spécifique à l'expérience historique québécoise. Ainsi, dans le rapport Bouchard-Taylor, on parlait de «l'héritage le plus précieux de la Révolution tranquille (tout spécialement l'égalité hommes-femmes et la laïcité)»³⁴. On encore on parlait des Québécois et de «leur profond attachement à l'héritage de la Révolution tranquille (tout particulièrement à la langue française comme langue commune, à l'égalité hommes-femmes, à la laïcité)»³⁵, une définition reprise une troisième fois lorsque les commissaires évoquèrent «ce qu'il y a de plus précieux dans l'héritage de la Révolution tranquille, à savoir : a) la langue française, menacée par le flot des immigrants non francophones ; b) le principe de l'égalité hommes-femmes, qui se heurte à des coutumes foncièrement patriarcales, alors qu'il a été si chèrement acquis ; c) la laïcité de notre société, c'est-à-dire la pratique de la religion confinée dans la sphère privée»³⁶. La Révolution tranquille tiendrait donc principalement, sinon exclusivement, dans les valeurs de l'universalisme progressiste et dans l'idéal d'émancipation qu'il faudrait toujours actualiser à partir des revendications sociales.

Autrement dit, s'il faut reconnaître, du point de vue des commissaires, un héritage spécifique à la Révolution tranquille, il tient exclusivement dans des valeurs universalistes qui n'ont rien de spécifiquement « nationales ».

Mais on ne peut oblitérer complètement la dimension nationale de la Révolution tranquille sans risquer d'engendrer une conscience historique anémiée — sans risquer non plus la validité du récit qu'on propose à l'espace public. Amenés à considérer la dimension irréductiblement nationale de la Révolution tranquille, les commissaires trouvaient le moyen de l'instrumentaliser sur sa gauche en affirmant que « c'est justement la grande originalité et le mérite du néonationalisme né avec la Révolution tranquille que d'avoir réussi à conjuguer la lutte identitaire avec l'égalitarisme social et la protection des droits (il est révélateur que la charte québécoise et la loi 101 aient été adoptées à deux années d'intervalle) »³⁷. Autrement dit, le nationalisme des années 1960 serait d'abord appréciable non pas parce qu'il aurait permis aux Canadiens français de consacrer l'État québécois en tant qu'expression politique d'une nation historiquement située dans la province de Québec tout en lui permettant de surmonter les séquelles de la domination coloniale, principalement l'infériorité économique des Canadiens français, mais bien parce qu'il aurait pris la forme d'un instrument enclenchant la modernisation pluraliste de l'identité nationale. Le nationalisme ne serait légitime qu'en tant qu'instrument de modernisation sociale et culturelle. Il ne serait valable qu'à gauche. On peut noter, toutefois, que cette désubstantialisation du nationalisme de la Révolution tranquille n'est aucunement exclusive aux travaux de la commission Bouchard-Taylor. Elle est aujourd'hui particulièrement visible dans l'espace public, notamment à travers une relecture du parcours et de l'œuvre de René Lévesque, que l'on transforme en figure fondatrice du nationalisme civique, radicalement étrangère au « virage identitaire » du Parti Québécois depuis la crise des accommodements raisonnables — Alain Noël a même soutenu qu'il la condamnerait s'il en était aujourd'hui le témoin³⁸.

Les limites du récit diversitaire: permanence du nationalisme, moderne et ancien

On comprend la fonction de cette reprogrammation de la mémoire, qui entend substituer à la conscience nationale une « conscience citoyenne » qui est aussi une « conscience de la diversité ». Il s'agit en fait de parachever la fabrication d'un nouveau peuple, dans la mesure où l'intériorisation par une population d'une conscience historique radicalement transformée métamorphosera conséquemment son identité. Bouchard et Taylor, dans leur rapport, ont proposé un récit de légitimation du multiculturalisme d'État. On peut néanmoins se questionner sur l'efficacité de l'opération

dans la mesure où la nouvelle histoire de la Révolution tranquille proposée par Bouchard et Taylor entre en contradiction radicale avec l'ampleur de l'affirmation nationale qui lui était fondamentale et dont les Québécois conservent en bonne partie la mémoire. D'ailleurs, il suffit d'ouvrir la première page d'*Option Québec* pour voir à quel point le mouvement souverainiste était porteur, à sa naissance, et certainement jusqu'au milieu des années 1990, d'une conception de la nation historique et existentielle, radicalement étrangère au souverainisme diversitaire contemporain. On nous permettra de citer un peu longuement ce passage qui nous donne néanmoins une bonne idée de la définition de la nation que portent les Révolutionnaires tranquilles :

[N]ous sommes des Québécois. Ce que cela veut dire d'abord et avant tout, et au besoin exclusivement, c'est que nous sommes attachés à ce seul coin du monde où nous puissions être pleinement nous-mêmes, ce Québec qui, nous le sentons bien, est le seul endroit où il nous soit possible d'être vraiment chez nous. Être nous-mêmes, c'est essentiellement de maintenir et de développer une personnalité qui dure depuis trois siècles et demi. Au cœur de cette personnalité se trouve le fait que nous parlons français. Tout le reste est accroché à cet élément essentiel en découle ou nous y ramène infailliblement. Dans notre histoire, l'Amérique a d'abord un visage français [...] Puis vint la Conquête. Nous fûmes des vaincus qui s'acharnaient à survivre petitement sur un continent devenu anglo-saxon. Tant bien que mal, à travers bien des péripéties et divers régimes, en dépit de difficultés sans nombre (l'inconscience et l'ignorance même nous servant trop souvent de boucliers), nous y sommes parvenus. [...] Pour tous, le moteur principal de l'action a été la volonté de continuer, et l'espoir tenace de pouvoir démontrer que ça en valait la peine. Jusqu'à récemment nous avons pu assurer cette survivance laborieuse grâce à un certain isolement. Nous étions passablement à l'abri dans une société rurale, où régnait une grande mesure d'unanimité et dont la pauvreté limitait aussi bien les changements que les aspirations. Nous sommes fils de cette société dont le cultivateur, notre père ou notre grand-père, était encore le citoyen central. Nous sommes aussi les héritiers de cette fantastique aventure que fut une Amérique d'abord presque entièrement française et, plus encore, de l'obstination collective qui a permis d'en conserver cette partie vivante qu'on appelle le Québec. Tout cela se trouve au fond de cette personnalité qui est la nôtre. Quiconque ne le ressent pas au moins à l'occasion n'est pas ou n'est plus l'un d'entre nous³⁹.

Ce langage, qui est évidemment celui d'un nationalisme historique et existentiel, et qui fait référence à une identité substantielle irréductible aux seules catégories du contractualisme diversitaire, est évidemment écarté par le rapport Bouchard-Taylor qui ne semble pas en tenir compte lorsqu'il propose sa réécriture de la Révolution tranquille.

À moins de jouer avec les mots et de leur inventer une nouvelle signification, il est difficile de ne pas reconnaître que le Maître chez nous de 1962 correspond encore dans la conscience collective à un plein investissement du nationalisme canadien-français dans l'espace politique québécois et à une appropriation consciente de la société québécoise par sa majorité

historique, qui ne se considère certainement pas comme un groupe parmi d'autres dans une société « pluraliste » à d-éthierarchiser. En fait, lorsque la commission affirme que la Révolution tranquille marque la fin du vieux assimilationnisme canadien-français, elle oblitère complètement la dimension nationale de la Révolution tranquille et la prétention des Canadiens français à se constituer comme nation « propriétaire » de l'espace politique québécois. On pourrait ainsi rappeler que la Révolution tranquille a plutôt placé la culture québécoise au cœur de l'espace public et en appelait à l'intégration substantielle des immigrés à la majorité nationale, comme l'a représenté par exemple la crise des écoles de Saint-Léonard en 1969, qui allait transformer le Québec en « poudrière linguistique », selon la formule de Pierre Godin⁴⁰. La crise de Saint-Léonard représente bien moins un « apprentissage de la diversité » qu'elle ne confirmait la tendance fortement assimilationniste du nationalisme de la Révolution tranquille, qui allait culminer avec la Charte de la langue française de Camille Laurin, qui ne se contentait pas de plaider pour une « langue publique commune », mais qui cherchait à faire de l'identité québécoise la culture de référence dont les immigrés devraient prendre le pli identitaire. Lorsque Fernand Dumont, malgré certaines imprécisions de langage, en appelait à faire de l'identité québécoise la culture de convergence de la communauté politique québécoise, il ne pratiquait pas non plus une pédagogie diversitaire⁴¹. Gérard Bouchard l'a d'ailleurs déjà reconnu lorsqu'il écrivait en 1999 que « sous la plume de M. Dumont, l'intégration des immigrants [est] en réalité synonyme d'assimilation pure et simple à la culture canadienne-française⁴² ». Mis à part la connotation négative de l'assimilationnisme dans la perspective bouchardienne, et sa volonté de l'associer à un travers antidémocratique du vieux nationalisme québécois, on ne saurait contester la perspicacité de Gérard Bouchard, qui a ainsi déjà su reconnaître que les figures les plus importantes du mouvement nationaliste ne se contentaient pas d'une demi-intégration de la part des populations immigrées.

Si on prend la peine de la situer dans une histoire de la mémoire collective, la relecture « taylor-bouchardienne » de la Révolution tranquille est en rupture avec la mémoire de l'affirmation nationale qui la caractérise et la structure encore dans la conscience populaire. Mais elle se place aussi en contradiction avec une autre mutation de la conscience historique québécoise, récemment révélée par la crise des accommodements raisonnables⁴³. On le sait, la crise des accommodements raisonnables a consacré l'implosion de la culture politique post-référendaire fondée sur la mise en pénitence de la majorité francophone. Mais elle a aussi réactivé une vieille strate de l'identité québécoise qui avait été laissée pour « morte » avec la Révolution tranquille et qui trouve aujourd'hui une nouvelle pertinence : il s'agit évidemment de la vieille identité canadienne-française, qui rejailit dans l'espace public et que les Québécois mobilisent pour répondre à

certaines transformations culturelles et démographiques de leur société. La Révolution tranquille, qui avait disqualifié l'expérience historique québécoise pour lui substituer l'utopie comme référence fondatrice de l'existence nationale, ne suffit plus aujourd'hui pour définir l'identité nationale, dans une époque où ce qu'on appelle maladroitement le « choc des civilisations » ranime la question de l'appartenance du Québec à la civilisation occidentale. Dans cette perspective, la caricature du passé canadien-français sous les traits de la Grande noirceur est de moins en moins prisée. L'actualité politique fournit plusieurs exemples de cette réactivation de la dimension plus traditionnelle de l'identité collective. Du crucifix à l'Assemblée nationale à la croix sur le fleurdelisé en passant par les différents jours fériés chrétiens qui structurent le calendrier, les Québécois politisent une certaine partie de leur héritage catholique pour rappeler que leur société n'est pas une page blanche et que ceux qui se joignent à eux doivent accepter la prédominance d'une identité qui a pris forme dans la civilisation occidentale. Ils ne le font pas nécessairement dans une perspective religieuse mais simplement pour éviter qu'une partie de leur histoire, qui a joué un rôle dans la formation de l'identité nationale, ne soit complètement évacuée de l'espace public. C'est un nationalisme plus ancien qui reprend forme, un nationalisme qui ne dispose plus de son langage politique spécifique pour prendre forme à la manière d'un courant politique mais qui demeure néanmoins porteur d'une nouvelle sensibilité collective que la classe politique ne semble toujours pas capable d'interpeller directement, bien qu'elle irrigue de plus en plus le discours public.

D'une certaine manière, la gauche multiculturelle devine bien la dimension centrale de la référence occidentale dans la recomposition actuelle de l'identité québécoise, d'autant plus qu'elle a historiquement cherché à l'éradiquer. Elle est pour cela sensible à ceux qui chercheraient à la réinvestir dans le domaine public, en rappelant son caractère irréductible dans l'identité québécoise. De ce point de vue, si la nouvelle interprétation diversitaire du mythe de la Révolution tranquille s'inscrit dans une continuité, c'est celle d'une partie importante de la gauche radicale qui est passée du tiers-mondisme décolonisateur au multiculturalisme et qui place au cœur de ses aspirations un certain utopisme égalitaire. Il faut le rappeler, avec la Révolution tranquille, une partie significative de l'intelligentsia s'est imaginé le Québec dans une situation coloniale qui l'apparenterait davantage à l'Algérie ou au Vietnam qu'aux États-Unis ou à l'Angleterre. Il suffit de relire un poème comme *Speak White* pour voir à quel point la gauche d'inspiration « parti priste » a cherché à émanciper la nouvelle culture québécoise en cherchant à l'universaliser dans le langage de la décolonisation. Pierre Vallières a lui aussi parlé des *Nègres blancs d'Amérique* alors qu'on en trouvait plusieurs à militer pour un socialisme décolonisateur qui comprendrait le peuple québécois de l'orbite américaine.

Il fallait déprendre le Québec de son expérience historique pour le refonder sur un utopisme égalitaire radical, la nouvelle culture québécoise étant particulièrement bien disposée envers une telle entreprise dans la mesure où elle n'hériterait d'aucun passé suffisamment valable pour qu'on le place en contradiction avec les exigences les plus radicales d'une société nouvelle.

Et c'est encore une fois dans les travaux de Gérard Bouchard qu'il nous est possible de retracer la filiation entre le tiers-mondisme d'hier et la désoccidentalisation contemporaine de l'identité québécoise. Dans sa *Genèse des nations et cultures du Nouveau monde*, Gérard Bouchard affirmait ainsi que «le Québec trouverait sa vocation naturelle en récusant les chimères des deux mondes qui de toute manière lui échappent et en se constituant comme culture des interstices, en recherchant son monde interlope par des chemins obliques. Un tiers-monde, en effet, mais moins par sa pauvreté que par son excentricité. En sorte que la perte et le deuil de ses deux univers de référence en fassent non pas un orphelin, qui serait voué éternellement au commentaire nostalgique et stérile d'une privation ou d'une absence, mais carrément un bâtard : ensauvagé comme au début (à l'image et dans le sillage de ses devanciers indigènes et européens), s'abreuvant à toutes les sources proches ou lointaines, mêlant et dissipant tous ses héritages, répudiant ses ancêtres réels, imaginaires et virtuels, il s'inventerait dans cette position originelle un destin original qu'il pourrait enfin tutoyer, dans l'insouciance des ruptures et des continuités. Non pas un bâtard de la culture, mais une culture et, pourquoi pas, un paradigme du bâtard. Au creux de son indigence, ce tiers-monde, ce «pays chauve d'ancêtres» en viendrait à enraciner une insolence qui serait une façon de se poser dans le monde et dans le Nouveau Monde. Ce serait sa manière d'accéder enfin à l'autonomie, à sa vérité, et peut-être à l'universel»⁴⁴. Il n'est pas certain, toutefois, que cette identité fantasmée par Bouchard corresponde au sentiment national dans ses formes les plus durables au Québec.

Mais nous l'avons dit, on peut renverser la vision bouchardienne en soutenant que c'est justement dans le ressaisissement de son héritage occidental que se trouve aujourd'hui le principal enjeu pour l'identité québécoise. La reconstruction multiculturelle de son identité amène le Québec à redécouvrir qu'il n'est pas seulement une société francophone mais une société occidentale de culture française. Évidemment, ce jeu de mémoire porte à conséquence dans la formulation de ce qu'on appelle de plus en plus la «question identitaire», à travers laquelle semble se métamorphoser la question nationale. Il ne suffit plus, pour exprimer l'identité québécoise, de se référer à la langue française non plus qu'aux valeurs mises de l'avant par la Révolution tranquille, comme une laïcité si militante qu'elle amène certains à caricaturer le Canada français en l'assimilant à l'intégrisme religieux associé aux franges radicales de certaines religions

d'implantation récente au Québec. Il ne s'agit pas d'affirmer que cette mémoire du Canada français se déploie contre celle de la Révolution tranquille. Mais contrairement à ce que semblent croire Bouchard et Taylor, qui veulent radicaliser l'idéologie de l'émancipation, c'est plutôt une nouvelle synthèse qui prend forme, qui travaille à résorber la fracture radicale de 1960. C'est dans l'accouplement de ces deux mémoires, celle du Canada français et celle du Québec moderne, que se dévoile peut-être aujourd'hui la possibilité d'une revitalisation en profondeur de l'identité québécoise par la redécouverte des vertus de la continuité.

Notes et références

1. Sur la commémoration de la Révolution tranquille, on lira la série d'articles publiée par Christian Rioux les 15, 20, 21 et 22 septembre 2010. On consultera aussi un débat dans les pages du même quotidien entre Éric Bédard et Martin Petitclerc. Éric Bédard, «La Révolution tranquille est-elle un bloc?», *Le Devoir*, 22 juin 2010; Martin Petitclerc, «La Révolution tranquille est-elle un bloc? D'autres réponses», *Le Devoir*, 28 juin 2010. On pourrait aussi consulter la série d'articles publiés dans le journal *La Presse* qui reprenaient le contenu de grandes conférences organisées par la Bibliothèque nationale du Québec sur la mémoire de la Révolution tranquille.
2. Marc Simard, dans un ouvrage consacré à la critique de l'anticapitalisme au Québec, a assimilé le modèle québécois à une perpétuation du clérical-nationalisme qui aurait caractérisé la Grande Noirceur. Il rejetait ainsi l'accusation de conservatisme sur la gauche nationaliste, qui se ferait la gardienne d'un collectivisme contraire avec l'émancipation individualiste moderne. Marc Simard, *Les éteignoirs*, Montréal, Les éditions Voix Parallèles, 2007, p. 8.
3. On trouve cette vision clairement exprimée dans Alain Dubuc, *À mes amis souverainistes*, Montréal, Éditions Voix Parallèles, 2008.
4. Par gauche multiculturaliste, j'entends ce projet politique qui propose d'extraire la communauté politique de son expérience historique pour la refonder dans l'exigence d'un égalitarisme identitaire et social — certains ajoutent une dimension économique à cette exigence. Ce projet politique est né d'une transformation de l'égalitarisme interne à la sociologie de l'émancipation, repérable à partir des années 1970 dans la plupart des sociétés occidentales dans la mouvance associée à la nouvelle gauche. Ce projet prend forme aujourd'hui principalement dans l'appel à la lutte contre les discriminations, qui a été prise en charge par l'État thérapeutique dans sa prétention à reconstruire la communauté politique selon les principes du vivre-ensemble pluraliste. J'ai analysé et documenté l'évolution de cette idéologie dans Mathieu Bock-Côté, «L'idéologie antidiscriminatoire au Québec», à paraître, printemps 2011. Au Québec, la gauche multiculturelle trouve sa base sociale principalement dans l'intelligentsia pluraliste (qui composait la presque totalité des membres du comité conseil de la commission Bouchard-Taylor), de la bureaucratie de la diversité, par exemple celle qu'on retrouve à la Commission des droits de la

personne et de la jeunesse ou au ministère de l'Éducation, ou dans la mouvance qui se réclame de l'antiracisme, comme la Fondation Canadienne des relations raciales. Il faut évidemment ajouter les grands médias, principalement Radio-Canada, pour qui la promotion de l'idéologie diversitaire va de soi.

5. Mathieu Bock-Côté, *La dénationalisation tranquille. Mémoire, identité et multiculturalisme dans le Québec post-référendaire*, Montréal, Boréal, 2007.
6. Jacques Beauchemin, *L'histoire en trop. La mauvaise conscience des souverainistes québécois*, Montréal, VLB éditeur, 2002.
7. Mathieu Bock-Côté, «Le masochisme mémoriel», dans François Charbonneau et Martin Nadeau (dir.), *L'histoire à l'épreuve de la diversité culturelle*, PIE Peter Lang, 2008, p. 105-117. J'ai aussi analysé l'historiographie victimaire dans Mathieu Bock-Côté, «La lutte aux discriminations et le droit à l'égalité : critique d'un projet politique illibéral», à paraître. J'y montre de quelle manière l'historiographie victimaire est mobilisée par la gauche multiculturelle dans le projet d'une refondation post-libérale de la démocratie occidentale.
8. Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc*, Paris, Seuil, 1983; Pascal Bruckner, *La tyrannie de la pénitence*, Grasset, 2006; Alain Finkielkraut, *L'ingratitude*, Montréal, Québec-Amérique, 1999; Walter McDougal, «Whose History? Whose Standards?», *Commentary*, mai 1995.
9. Gérard Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, VLB, 1999, p. 39.
10. *Ibid.*, p. 99.
11. *Ibid.*, p. 133.
12. Gérard Bouchard, «Ouvrir le cercle de la nation : activer la cohésion sociale», dans Michel Sarra-Bournet et Jocelyn Saint-Pierre (dir.), *Les nationalismes au Québec, du XIX^e au XXI^e siècle*, Les Presses de l'Université Laval, 2001, p. 317-318.
13. Bouchard a repris et radicalisé cette critique du chanoine Groulx dans son ouvrage *Les deux chanoines*, qui a été sévèrement accueilli par les meilleurs spécialistes de Lionel Groulx. Sur l'accueil de cet ouvrage, on consultera Pierre Trépanier, «Groulx est-il intelligible?», dans Robert Boily, *Un héritage controversé*, Montréal, VLB éditeur, 2005, p. 127-145.
14. Charles-Philippe Courtois, *Le nouveau programme d'histoire du Québec au secondaire: l'école québécoise au service du multiculturalisme?*, Cahier de recherche, Institut de recherche sur le Québec, janvier 2009, 50 p.
15. Charles-Philippe Courtois, «Afua Cooper: *The Hanging of Angélique. The Untold Story of Canadian Slavery and the Burning of Old Montreal*, note critique», *L'Action nationale*, vol. XCVIII, no. 3, mars 2008, p. 120-137.
16. *Vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination*, Gouvernement du Québec, juin 2006, p. 9.
17. Paul Eid, Mémoire sur le document de consultation «Vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination», Commission des droits de la personne et de la jeunesse, août 2006, p. 3.
18. Il vaut la peine de mentionner que Wallerstein et Balibar sont des auteurs associés à l'extrême-gauche la plus radicale et que leurs travaux ont alimenté la réflexion des franges les plus militantes de l'antiracisme européen, dont

l'antinationalisme semble le stade suprême. Selon Balibar et Wallerstein, « le racisme est ancré dans des structures matérielles (y compris des structures psychiques et socio-politiques) de longue durée, qui font corps avec ce qu'on appelle l'identité nationale ». Immanuel Wallerstein et Étienne Balibar, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La découverte, 1997, p. 291. De ce point de vue, la gauche radicale est parvenue à définir les paramètres théoriques à partir desquels l'État québécois mène sa politique de lutte contre les discriminations. La sociologie antidiscriminatoire a désormais la fonction de sociologie officielle dans les politiques se réclamant de la gestion et la promotion de la diversité. Dans un article récent, j'ai montré comment le radicalisme idéologique était au cœur des politiques associées au multiculturalisme d'État. Mathieu Bock-Côté, « Le multiculturalisme d'État et l'idéologie antidiscriminatoire », *Recherches sociographiques*, vol. 50, no. 2, 2009, p. 348-364.

19. Paul Eid, Mémoire sur le document de consultation « Vers une politique gouvernementale de lutte contre le racisme et la discrimination », p. 3.
20. *Ibid.*, p. 3.
21. *Ibid.*, p. 17.
22. Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir: le temps de la conciliation*, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, 2008, p. 116.
23. Gérard Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, VLB, 1999, p. 11-12.
24. Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir: le temps de la conciliation*, p. 118.
25. Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Vers un terrain d'entente: la parole aux citoyens*, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles, 2007, p. 19.
26. Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir: le temps de la conciliation*, 2008, p. 202-203.
27. *Ibid.*, p. 202.
28. On peut ajouter que ce nouveau récit est aussi porté par le cours Éthique et culture religieuse, qui travestit la sécularisation québécoise dans le mythe de la « laïcité ouverte » en ne se contentant plus du refoulement de l'héritage catholique dans l'arrière-fond de l'espace public, mais en travaillant à liquider cet arrière-fond. La laïcité, qui visait naturellement à dissocier l'État québécois d'un clergé envahissant, a plutôt pour ambition, dans cette perspective, de dissocier l'identité québécoise de son héritage culturel catholique. Dans une contribution significative au débat public, le philosophe Georges Leroux recadrerait lui aussi la Révolution tranquille dans la matrice diversitaire en appelant à « l'équilibre à protéger entre l'espace civique et moral majoritaire — espace défini par l'histoire du Québec de la Révolution tranquille aussi bien que par les consensus plus récents sur les droits — et les exigences nouvelles de la diversité ». De ce point de vue, la part légitime de l'histoire du Québec à investir dans l'histoire collective est ainsi bornée à la modernité associée à la Révolution tranquille, que Leroux semble par ailleurs principalement identifier à l'importance prise par les chartes de droits. La culture des chartes devrait ainsi s'accoupler à celle de la diversité. On conviendra qu'il

s'agit encore une fois d'une vision particulièrement nouvelle de l'héritage de la Révolution tranquille. Georges Leroux, *Éthique, culture religieuse, dialogue: arguments pour un programme*», Montréal, Fides, 2007, p. 109.

29. Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir: le temps de la conciliation*, 2008, p. 116.
30. Benoit Gignac, *Québec 68*, Montréal, Éditions La Presse, 2008.
31. Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Vers un terrain d'entente: la parole aux citoyens*, 2007, p. 18-19.
32. Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir: le temps de la conciliation*, p. 185.
33. Joseph Yvon Thériault a formulé lui aussi cette critique dans son analyse du rapport Bouchard-Taylor. Joseph Yvon Thériault, «Entre républicanisme et multiculturalisme: la commission Bouchard-Taylor, une synthèse ratée», dans Bernard Gagnon, *La diversité québécoise en débat: Bouchard, Taylor et les autres*, Montréal, Québec-Amérique, 2010, p.154-155.
34. Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir: le temps de la conciliation*, p. 18.
35. Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir: le temps de la conciliation*, p. 37.
36. *Ibid.*, p. 68.
37. *Ibid.*, p. 119.
38. On consultera sur la question Alain Noël, «Un homme de gauche», dans Alexandre Stefanescu, *René Lévesque: mythes et réalités*, Montréal, VLB, 2008, p. 145-146.
39. René Lévesque, *Option Québec*, Montréal, Éditions de l'homme, 1968, p. 19-20.
40. Pierre Godin, *La poudrière linguistique*, Montréal, Boréal, 1990.
41. On peut se référer à Fernand Dumont, *Raisons communes*, Montréal, Boréal, 1997.
42. Gérard Bouchard, *La nation québécoise au futur et au passé*, p. 49.
43. On nous permettra de l'évoquer sans nous étendre dans la mesure où nous avons déjà exploré cette question ailleurs, dans Mathieu Bock-Côté, «L'identité occidentale du Québec ou l'émergence d'une "cultural war" à la québécoise», *Recherches sociographiques*, vol. 50, no.3, 2009, p. 537-570.
44. Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du nouveau monde*, Montréal, Boréal, 1999, p. 182