

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

REPENSER LA FOI, FAIRE LA RÉVOLUTION QUÉBÉCOISE : REGARD SUR
LES RENCONTRES ENTRE L'AMÉRIQUE LATINE ET LE PARCOURS
POLITICO-THÉOLOGIQUE DU RÉSEAU DES POLITISÉS CHRÉTIENS
(1972-1982)

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
À LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR
MARC-EDMOND LAMARRE

JUIN 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Ce mémoire a été écrit grâce au soutien émotif et intellectuel de plusieurs personnes. J'aimerais le dédier à certaines d'entre elles.

À Pierre, Jeanne et Jean. Comme la mesure et la patience nécessaire aux défis de l'écriture, vous êtes l'amour qui maintient le réel.

À Cécile. Vous êtes les parcelles qui forment le corps de mon âge.

À Marie, ma complice intellectuelle. Tu m'as donné tant d'amour durant ce parcours universitaire.

À Jérémie Racicot. Tu te portes garant des paroles-baumes et des lectures salutaires.

À Rosalie Ladouceur. Tu me rappelles qu'il y a des mots justes et que leurs agencements ne doivent rien à la rationalité.

À Hubert. Merci, ton écoute ne tarit pas, une providence qui émerge de nos esprits sédimentés.

À mes ami.es du LIELA. C'est avec vous que j'ai compris que l'écriture est un travail. Un travail épanouissant lorsqu'il est partagé avec les bonnes personnes.

À Geneviève Dorais. Merci, je n'aurais pas pu croire qu'autant d'acuité intellectuelle pouvait se transmettre avec ce degré de clarté.

J'aimerais remercier, finalement, la Faculté des sciences humaines de l'UQAM, la Fondation de l'UQAM, Mme Madeleine Saint-Martin, le département d'histoire de l'UQAM et Denis Lamarre pour leur aide financière. Ces bourses d'étude ont libéré du temps et de l'espace pour que je réfléchisse, que je lise et que j'écrive sans trop d'angoisse.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	II
LISTE DES ABRÉVIATIONS.....	VIII
RÉSUMÉ	IX
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
BILAN HISTORIOGRAPHIQUE, PROBLÉMATIQUE, SOURCES, MÉTHODOLOGIE.....	6
1.1 INTRODUCTION.....	6
1.2 BILAN HISTORIOGRAPHIQUE.....	6
1.2.1 Revisiter l'histoire de l'Église catholique québécoise dans le contexte de la Révolution tranquille et de Vatican II.....	7
1.2.2 Vatican II au Québec.....	12
1.2.3 Désenclaver l'histoire du Québec par ses relations transnationales	15
1.2.4 L'Action missionnaire et les relations Québec-Amérique latine.....	22
1.3 CONCLUSION DU BILAN	27
1.4 PROBLÉMATIQUE.....	28
1.5 MÉTHODOLOGIE ET SOURCES	29
CHAPITRE II	
LES ORIGINES DE L'ENGAGEMENT DU RÉSEAU DES POLITISÉS	

CHRÉTIENS : ENTRE DÉSILLUSION QUÉBÉCOISE ET INFLUENCE LATINO-AMÉRICAINE (1972-1974).....	36
2.1 INTRODUCTION.....	36
2.2 ENGAGEMENT POST-CONCILIAIRE DE LA GAUCHE CHRÉTIENNE QUÉBÉCOISE ET CONVERGENCE POLITIQUE AU TOURNANT DES ANNÉES 1970 : LE MOUVEMENT DES TRAVAILLEURS CHRÉTIENS.....	40
2.3 L'ÉMERGENCE DU RÉSEAU DES POLITISÉS CHRÉTIENS : ENTRE SPÉCIFICITÉ POLITIQUE ET DISCOURS CRITIQUE SUR L'HISTOIRE DU CATHOLICISME QUÉBÉCOIS..	42
2.3.1 Préparation des Politisés Chrétiens à la Rencontre de Cap-Rouge	48
2.4 CONCLUSION	60
CHAPITRE III	
EXPRESSION D'UN IMAGINAIRE TRANSNATIONAL POLITISÉ ET <i>MISE EN PERSPECTIVE QUÉBÉCOISE : LE RÉSEAU DES POLITISÉS CHRÉTIENS ARRIME LA FOI AU POLITIQUE (1974-1976)</i>	61
3.1 INTRODUCTION.....	61
3.2 MODÈLES SOCIALISTES ET EXPÉRIENCES CHRÉTIENNES LATINO-AMÉRICAINES : LA TRANSCENDANCE HISTORIQUE DE LA SOCIAL-DÉMOCRATIE QUÉBÉCOISE	63
3.3 RENCONTRE INTERNATIONALE DES CHRÉTIENS POUR LE SOCIALISME (CPS) À QUÉBEC, CONFÉRENCE INTERNATIONALE DE SOLIDARITÉ OUVRIÈRE (CISO) À MONTRÉAL ET MILITANTISME CHRÉTIEN EN BOLIVIE : HISTOIRE DE LA <i>MISE EN PERSPECTIVE</i> QUÉBÉCOISE VERS 1975	65
3.3.1 Rencontre internationale des Chrétiens pour le socialisme à Québec (1975)	66
3.3.2 Conférence Internationale de Solidarité Ouvrière (CISO) (1975)	70
3.4.1 Décentraliser le Réseau tout en assurant une clarification : « [...] la social-démocratie n'est pas le socialisme. »	76
3.4.2 Confronter le réformisme chrétien québécois à partir de l'histoire du militantisme latino-américain.....	77

3.5 CONCLUSION	83
CHAPITRE IV	
CRITIQUE MARXISTE DE L'ÉGLISE QUÉBÉCOISE ET REPRISE DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION : LE RÉSEAU DES POLITISÉS CHRÉTIENS EN QUÊTE D'UNE INTERPRÉTATION JUSTE DE LA RÉVOLUTION (1974-1982).....	85
4.1 INTRODUCTION.....	85
4.2 DÉNONCER LES « LOUPS COUVERTS D'UNE PEAU DE BREBIS » : LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION ET LA RENCONTRE INTERNATIONALE DES CHRÉTIENS POUR LE SOCIALISME (1975)	90
4.2.1 Appropriation québécoise de la théologie de la libération : Le RPC s'accapare le monopole d'une juste interprétation théologique dans le monde chrétien progressiste québécois grâce aux modèles chrétiens latino-américains (1975-1976).....	96
4.3 CONFÉRENCES, SESSIONS D'ÉTUDES ET INTERPRÉTATIONS : LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION ANNONCE DE NOUVELLES PERSPECTIVES RÉVOLUTIONNAIRES POUR LE RÉSEAU (1975-1978).....	98
4.3.1 Gutiérrez et Segundo: l'Église populaire ne peut être que révolutionnaire (1975-1976).....	101
4.4 MARXISME-LÉNINISME ET THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION : SOUTENIR LA RÉFLEXION CHRÉTIENNE POUR UNIR LES MILITANT.ES SOCIALISTES QUÉBÉCOIS.ES (1976-1977).....	106
4.4.1 Le « caractère révolutionnaire de la théologie de la libération » n'est pas facultatif : passage d'une courte union chrétienne à un débat sur la social- démocratie.....	108
4.5 L'ÉGLISE POPULAIRE, UNE AVENUE THÉOLOGIQUE AUX LIMITES DU POLITIQUE : LA DISSOLUTION DE LA COMMISSION POLITIQUE DU RÉSEAU, LA FIN D'UN RÊVE D'INCLUSIVITÉ, LE CHANGEMENT DE PARADIGME DU SOCIALISME AU QUÉBEC (1978- 1982)	113
4.6 CONCLUSION	118

CONCLUSION..... 119

BIBLIOGRAPHIE 125

LISTE DES ABRÉVIATIONS

- AEQ : Assemblée des Évêques du Québec
CEQ : Centrale de l'Enseignement du Québec
CISO : Conférence internationale de solidarité ouvrière
CPMO : Centre de pastorale en milieu ouvrier
CPS : Cristianos por el socialismo
CSLO : Comité de solidarité avec les luttes ouvrières
CSN : Confédération des syndicats nationaux
FTQ : Fédérations des travailleurs du Québec
JOC : Jeunesse ouvrière catholique
LOC : Ligue ouvrière catholique
MIR : Movimiento de la izquierda revolucionaria
PC : Politisés Chrétiens
PDCR : Parti démocrate-chrétien révolutionnaire
PQ : Parti Québécois
QL : Quartier Latin
RPC : Réseau des politisés chrétiens
UQAM : Université du Québec à Montréal

RÉSUMÉ

Au tournant des années 1970, on assiste à la radicalisation politique de certain.es chrétien.nes progressistes québécois.es. Influencé.es par le mouvement chilien *Cristianos Por el Socialismo* et par la mouvance socialiste québécoise, ces croyant.es constituent un lieu de ressourcement politico-théologique dans la province. Entre 1972 et 1982, le Réseau des politisés chrétiens (RPC) opère une rencontre entre l'engagement politique et la foi; il fait la preuve qu'une alliance est possible entre les chrétien.nes et les socialistes au Québec.

Depuis une dizaine d'années, une historiographie québécoise s'inspire de l'approche transnationale pour réfléchir aux espaces de circulation des idées entre le Québec et l'Amérique. Plusieurs institutions et groupes sociaux s'avèrent, selon ces chercheur.es, encourager une transmission d'idées et de pratiques politiques et culturelles entre le Sud et le Nord. Les réseaux missionnaires catholiques, les organismes promouvant la solidarité internationale, les groupes marxistes-léninistes et les communautés d'exilé.es haïtien.nes et chilien.nes incarnent l'influence du Sud global sur la société civile québécoise au cours des années 1970.

Ce mémoire explore certaines de ces dynamiques de circulation au sein de l'espace américain. Pour ce faire, il étudie l'évolution politico-théologique du Réseau des politisés chrétiens dans le contexte de ses relations avec l'Amérique latine entre 1972 et 1982. L'analyse de certaines productions intellectuelles diffusées par les instances officielles du Réseau et de numéros provenant de deux revues catholiques et progressistes québécoises nous permet de réfléchir au rapport critique qui s'établit entre le RPC et les chrétien.nes progressistes québécois.es n'adoptant pas une posture politique révolutionnaire. Nous verrons qu'en mobilisant les critiques du capitalisme formulées par le regroupement *Cristianos Por el Socialismo*, l'expérience révolutionnaire et chrétienne bolivienne ainsi que la théologie de la libération, le Réseau défend le socialisme révolutionnaire dans le monde chrétien québécois.

Mots-clés : socialisme, Réseau des politisés chrétiens (RPC), marxisme-léninisme, Amérique latine, histoire transnationale, catholicisme, Relations, Vie ouvrière, théologie de la libération, Chrétiens pour le socialisme

INTRODUCTION

Comment lisons-nous l'Amérique? Qu'en avons-nous fait ? Elle n'est pas une chose que nous possédons. Il nous faut apprendre à la lire et à la reconstruire, élément par élément : à commencer par les corps et les voix, les milliers d'œuvres dont les journaux ne parleront jamais, que nul ne recevra si nous ne nous y employons pas¹.
René Lapierre

Quand on cherche toutes les coïncidences existantes entre les préceptes les plus purs du christianisme et les objectifs des marxistes, on voit qu'une alliance stratégique est possible entre les révolutionnaires marxistes et les révolutionnaires chrétiens... Nous autres (cubains) considérons les travailleurs chrétiens comme des alliés stratégiques et non seulement comme des compagnons de voyage...²
Fidel Castro

Les années 1960 sont le théâtre d'une redéfinition majeure du rôle de l'Église catholique au Québec. Un rejet culturel et politique du catholicisme se matérialise notamment, durant cette décennie, par l'augmentation progressive du nombre d'apostasies et à travers la sécularisation des collèges, qui jusqu'alors relevaient du domaine exclusif de l'expertise catholique. En revanche, durant la même période, l'action missionnaire québécoise bat son plein. En expansion depuis les années 1940, les missions catholiques québécoises en Amérique latine ne cessent d'augmenter et ce

¹ René Lapierre, *Renversements : L'écriture-voix*, Montréal, Les Herbes rouges / essais, 2011, p. 96.

² Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), Le Secrétariat des PC, *Lettre aux P.C.*, (22 septembre 1974), Montréal, Québec, p. 4.

même durant les années 1960³. D'ailleurs, c'est la sécularisation du domaine de la santé et de l'éducation au Québec qui pousse plusieurs religieux et religieuses à réorienter leur apostolat dans les œuvres sociales liées au travail missionnaire⁴. Influencé.es par les changements qui affectent le Québec durant la Révolution tranquille, les missionnaires québécois.es le sont aussi par le contexte sociopolitique latino-américain. En Amérique latine, les années 1960 constituent une période d'effervescence révolutionnaire et intellectuelle, d'explosion démographique, de pauvreté endémique et de répressions violentes à la suite de la montée des dictatures, notamment vers la fin de la décennie. Les problèmes structureaux, l'instabilité du pouvoir politique ainsi que la révolution cubaine de 1959, sont la source d'un appel à la mobilisation générale. L'exemple de la victoire cubaine stimule à la fois l'établissement de *foyers* révolutionnaires, mais contribue aussi à la répression, souvent violente, de ces mêmes groupes⁵.

Il est possible d'observer, durant cette période, une transformation profonde du rôle missionnaire en Amérique latine: « Souvent partis avec une vision d'implantation et de reproduction de l'Église québécoise [...] de nombreux missionnaires ont fait l'apprentissage *in situ* de la nécessité de s'ouvrir aux problèmes des populations vers lesquelles ils étaient envoyés⁶. » En ce sens, plusieurs missionnaires s'ouvrent à de nouvelles formes plus politisées du catholicisme, près de la gauche et influencées par le socialisme et la théologie de la libération. Cette nouvelle théologie, qui émerge surtout vers la fin des années 1960, situe la pauvreté au centre de l'effort missionnaire

³ Catherine Foisy, « La décennie 1960 des missionnaires québécois: vers de nouvelles dynamiques de circulation des personnes, des idées et des pratiques », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 23, n°1, automne 2014, p. 25.

⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁵ José Del Pozo, «Le surgissement des guérillas en Amérique latine: 1960-1970», dans Ivan Carel, Robert Comeau et Jean-Philippe Warren (dir.), *Violences politiques. Europe et Amériques 1960-1979*, Montréal, Lux, 2013, p. 139-146.

⁶ Catherine Foisy, « Relire le catholicisme québécois au XXe siècle à partir des "remarquables oubliés" que sont devenus les missionnaires », *Québec français*, n° 172, 2014, p. 37.

et en conduit plusieurs à prendre part radicalement au changement social⁷. Parallèlement à la relation qui se développe entre les missionnaires et les missionnés en Amérique latine, plusieurs groupes catholiques laïcs profitent de ces réseaux catholiques pour modifier leur pensée et leur pratique théologico-politique.

Depuis les années 1930, l'Église catholique québécoise finance des organisations laïques qui se rassemblent sous la bannière de l'Action catholique spécialisée. Ces organisations mobilisent une partie de la jeunesse québécoise, jusqu'aux années 1960. Malgré une réorientation du militantisme de la jeunesse et des étudiant.es dans les cégeps et les universités, les organisations catholiques laïques continuent d'évoluer dans la société québécoise, influencées surtout par le bouillonnement sociopolitique de la province, les expériences catholiques et progressistes en Amérique latine et leur approche ouvriériste de la vie religieuse communautaire⁸. Au tournant des années 1970, une dizaine d'organisations confessionnelles et laïques regroupant quelques milliers de membres gravitent autour du Centre de Pastorale en Milieu Ouvrier (CPMO). Cet organisme, dont l'objectif est d'offrir un soutien aux prêtres souhaitant œuvrer dans les milieux populaires montréalais, agit comme un point d'ancrage et un lieu de débat dans la métropole pour ces organisations. S'y ajoute la revue *Prêtres et laïcs*⁹ qui sert d'organe de diffusion des idées de cette gauche catholique composite, mais néanmoins rassemblée autour d'un désir d'adapter le message pastoral à la culture et au mode de vie des ouvrier.es.

En septembre 1970, le jésuite Yves Vaillancourt revient au Québec après un voyage de cent jours en Amérique latine¹⁰. Présent au Chili lors de victoire électorale de Salvador Allende, il y étudie le rôle des chrétien.nes chilien.nes dans le processus

⁷ Daniel H. Levine, « Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America », *The Review of Politics*, vol. 50, n° 2, printemps 1988, p. 244.

⁸ Michael Gauvreau, *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*, Montréal, McGill-Queens University Press, 2005, p. 357.

⁹ *Prêtres et laïcs* change de nom à partir de 1974 et devient *dossiers « Vie ouvrière »*.

¹⁰ Yves Vaillancourt, « La crise d'octobre 1970 et la théologie de la libération », *L'Action nationale*, vol. 110, n° 8-9, octobre-novembre 2020, p. 1-2.

d'élection du socialiste¹¹. Deux ans plus tard, quelques militant.es chrétien.nes québécois.es, dont Vaillancourt et le jésuite Karl Lévêque, assistent à la fondation du groupe *Cristianos por el Socialismo*. À leur retour du Chili, ils décident de fonder un mouvement similaire au Québec. Inspirée par cette tentative d'organiser un mouvement socialiste et chrétien en phase avec les propositions révolutionnaires de l'Unité Populaire, l'organisation qui émerge au Québec a pour but de répondre au manque de formation politique des groupes catholiques québécois déjà existants. Le Réseau des politisés chrétiens propose, entre 1972 et 1982, une approche marxiste et ouvertement socialiste qui l'amène à poser un regard critique sur l'histoire québécoise et sur le parcours idéologique du clergé québécois. Nous verrons que vers 1974 et 1975, sa proximité idéologique avec le mouvement *Cristianos por el socialismo* rend insupportables les divergences politiques qu'il entretient avec le monde progressiste catholique québécois et contribue à son éloignement progressif de ce réseau catholique. Sans s'en défaire complètement, le RPC s'affaire, dès lors, à signaler les limites de la pensée politique de ces groupes et de ces militant.es, qui ne considèrent que très peu ou à mots couverts – souvent pour éviter les colères du clergé - l'idée de révolution.

Si la théologie de la libération se popularise depuis la fin des années 1960 au Québec, c'est vers 1975 qu'elle prendra une place particulière dans l'articulation de la pensée politico-théologique du Réseau. Devant l'émoi que produit cette théologie dans le monde progressiste catholique québécois, le Réseau tentera, en invitant des intervenants latino-américains, de soulever la profonde incohérence d'un tel intérêt de la part de réformistes, pour une théologie qui se veut radicalement révolutionnaire.

L'Église catholique québécoise, en tant qu'entité institutionnelle, mais aussi en tant qu'espace de dissensions et de contradictions, entretient un rapport complexe avec les changements sociaux, tant québécois que latino-américains. Nous verrons qu'une partie de l'Église québécoise s'est mêlée avec enthousiasme au tiers-mondisme des

¹¹ Yves Vaillancourt, « La crise d'octobre 1970 et la théologie de la libération », *L'Action nationale*, vol. 110, n° 8-9, octobre-novembre 2020, p. 1-2.

années 1960 et à la mouvance socialiste des années 1970. En ce sens, dans un article d'opinion, la professeure en sciences des religions Catherine Foisy, fait part du danger de ce qu'elle qualifie « d'oubli collectif¹² ». Elle appelle à revoir l'histoire du catholicisme au Québec à la lumière de ses franges progressistes tombées dans l'oubli. Ce mémoire de maîtrise s'inscrit dans cette historiographie émergente qui décèle dans la gauche catholique du Québec un objet de l'histoire méconnu, sinon considéré au plus comme une curiosité; une courte phase qu'a pu prendre une minorité de croyant.es. Nous y voyons plutôt un objet d'analyse fascinant. Historiciser le socialisme catholique québécois dévoile une avenue qu'ont prise certain.es laïc.ques et religieux.ses pour répondre aux changements profonds qui ont tirailé l'Église catholique québécoise contemporaine.

Le Réseau des politisés chrétiens, soit le groupe que nous analysons dans ce mémoire, s'efforce, durant son existence (une dizaine d'années), d'articuler une pensée révolutionnaire cohérente, à la fois socialiste et chrétienne. Pour ce faire, tel que nous chercherons à le montrer dans ce mémoire, il mobilise l'histoire ouvrière québécoise, l'histoire de l'Église québécoise, le parcours révolutionnaire bolivien et les enseignements théologiques d'intervenants latino-américains. En tentant de fonder une foi révolutionnaire au Québec, le Réseau des politisés chrétiens produit une critique idéologique qui s'attaque au discours clérical, à son assujettissement devant le système capitaliste. Plus encore, en inscrivant le Québec dans le sillon du mouvement international *Cristianos por el socialismo* (Chrétiens pour le socialisme), le Réseau tente d'inclure le Québec à une communauté mondiale de croyant.es prêt.es à se donner corps et âme pour la venue d'une société nouvelle. Cette solidarité internationale, au centre de l'effort des Politisés Chrétiens, permet ainsi de mettre en comparaison l'expérience catholique du Québec à celle d'autres espaces nationaux dans le but,

¹² Catherine Foisy, « Dépasser la haine de la religion catholique au Québec », *Relations*, n° 788, 2017, p. 27.

principalement, de convaincre le monde chrétien québécois de l'exigence d'une pratique religieuse révolutionnaire.

L'objectif de ce mémoire n'est pas de verser dans une défense apologétique du potentiel progressiste de l'Église québécoise. Nous voulons plutôt rappeler le pouvoir d'attraction qu'ont eu le mouvement socialiste et l'Église catholique durant les années 1970 pour une partie de la gauche québécoise. Nous souhaitons de plus illustrer le rôle souvent central qu'a eu l'Amérique latine dans les efforts déployés au Québec pour fonder une pratique légitimement chrétienne et authentiquement révolutionnaire.

Chapitre I

BILAN HISTORIOGRAPHIQUE, PROBLÉMATIQUE, SOURCES et MÉTHODOLOGIE

1.1 Introduction

Nos recherches ont pour objectif de cerner l'évolution de la pensée catholique de gauche québécoise durant les années 1970 à travers l'étude d'un regroupement chrétien et laïc, le Réseau des politisés chrétiens (RPC). Nous avons pour ambition de cerner l'influence de certaines idées de la gauche catholique latino-américaine, regroupée notamment autour du mouvement *Cristianos por el Socialismo*, sur la pensée et la pratique politique du RPC au Québec. Nous verrons que le Réseau s'appuie sur ses relations pour rendre compte de la légitimité de son approche socialiste, révolutionnaire et chrétienne au sein du monde chrétien québécois. L'expérience de radicalisation souhaitée par les Politisés chrétiens au Québec dure tout juste dix ans. Quoiqu'elle se révèle de courte durée, son historicisation s'inscrit résolument dans plusieurs chantiers de l'histoire. Comme nous le verrons dans ce bilan historiographique, plusieurs chercheur.es ont examiné l'évolution de la pensée catholique québécoise à l'aune de son contact avec l'Amérique latine. Les conclusions de ce mémoire s'appuient sur ces études et les complètent.

1.2 Bilan historiographique

Dans le but d'identifier notre cadre historiographique, cette prochaine section fera le bilan des travaux publiés dans deux chantiers de l'écriture de l'histoire. Premièrement,

nous présenterons l'historiographie québécoise qui réfléchit au rôle que joue le catholicisme et l'Église québécoise au cours de la genèse et du déroulement de la Révolution tranquille. Deuxièmement, nous traiterons de l'historiographie qui désenclave l'Église catholique québécoise d'un récit purement national, par le biais de ses relations transnationales. Nous entendons présenter le pan de cette historiographie qui s'intéresse, d'une part, à l'influence de la pensée tiers-mondiste et socialiste sur la gauche québécoise des années 1960 et 1970 et, d'autre part, au rôle des réseaux missionnaires dans la formation d'une pensée catholique de gauche, durant ces mêmes années.

1.2.1 Revisiter l'histoire de l'Église catholique québécoise dans le contexte de la Révolution tranquille et de Vatican II

1.2.1.1 L'Action catholique et la Révolution tranquille

Au tournant des années 2000, plusieurs historien.nes réfléchissent au rôle culturel et au caractère polymorphe de l'Église catholique québécoise. Des historien.nes et sociologues comme Louise Bienvenue, Michael Gauvreau, E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren avancent la thèse que, surtout à partir des années 1930 et 1940, plusieurs groupes catholiques aux opinions divergentes émergent au Québec. Ces groupes d'Action catholique permettent à la jeunesse catholique canadienne-française de s'exprimer et d'entrer en dialogue avec les positions conservatrices et ultramontaines de l'Église durant cette période. Ces auteur.es avancent même que l'élargissement de cette prise de parole dans la société québécoise est à la source de l'avènement de la Révolution tranquille. Nous inscrivons, en partie, nos recherches dans ce premier filon historiographique. En effet, les recherches produites par ce courant nous permettent de réfléchir à l'évolution de l'Église catholique durant la Révolution tranquille, à l'influence culturelle de l'Église sur le Québec et au caractère multiforme de ses institutions.

À partir des années 1970 et 1980, une génération d'historien.ne fonde une nouvelle historiographie québécoise en se concentrant sur l'adaptation des groupes sociaux québécois aux évolutions institutionnelles et politiques de la province. C'est l'avènement du courant normalisateur¹. Cette école, représentée notamment par Paul-André Linteau, reconnaît que l'Église catholique s'est vu imposer une rapide déconfessionnalisation de ses structures en raison des réformes politiques laïcisantes du gouvernement libéral de Lesage². Mais ce contexte politique des années 1960 émerge, selon ce courant, d'un lent processus de modernisation économique du Québec remontant au XIXe siècle. En se concentrant sur les causes politiques de la déroute de l'appareil religieux catholique et en les intégrant à la progressive modernisation économique de la province, les tenants de cette école s'affairent à normaliser l'histoire du Québec, l'insérant ainsi naturellement dans l'évolution du capitalisme libéral en Occident³.

En 1995, Ronald Rudin critique les analyses produites par le courant normalisateur. Sans délégitimer le rôle social et économique de l'Église catholique du Québec, il observe que le courant normalisateur a cherché presque uniquement à faire l'histoire de l'évolution des structures ecclésiales en fonction de ses relations avec les sphères urbaines et industrielles du Québec. Il en conclut que ce courant voile le caractère éminemment culturel de l'Église⁴. Rudin appelle ainsi à ce que l'historiographie cesse de considérer l'Église catholique comme une donnée purement

¹ M. Gauvreau, *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*, op. cit., p. 8.

² Paul-André Linteau, René Durocher et Jean-Claude Robert, *Histoire du Québec contemporain*, Montréal, Boréal Express, 1979 et 1986, p. 808-809.

Jacques Rouillard, *Histoire du syndicalisme au Québec : des origines à nos jours*, Montréal, Boréal, 1989.

³ Martin Petitclerc, « Notre maître le passé : Le projet critique de l'histoire sociale et l'émergence d'une nouvelle sensibilité historiographique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 63, n°1, été 2009, p. 90.

⁴ Ronald Rudin, « La quête d'une société normale: critique de la réinterprétation de l'histoire du Québec », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 3, n°2, 1995, p. 352-353.

infrastructurelle, désincarnée de son caractère apostolique. Selon lui, elle est par nature intimement liée au « monde des valeurs⁵ » québécoises.

L'essai ouvertement polémiste de Jean-Philippe Warren et de E.-Martin Meunier, *Sortir de la « Grande noirceur »*, est un héraut bruyant du projet historiographique de Rudin. L'objectif des deux auteurs est clair: ils veulent réhabiliter le rôle actif de l'Église catholique québécoise dans les changements survenus pendant la Révolution tranquille. Warren et Meunier ne pèsent pas leurs mots : pour eux, l'Église n'est pas une actrice secondaire durant la Révolution tranquille, elle est une « force révolutionnaire⁶ » incontournable pour étudier cette période. Selon eux, en s'inspirant du mouvement personaliste français et en se mobilisant à travers les groupes d'Action catholique, à partir des années 1930, l'élite de la jeunesse catholique québécoise se dote d'outils théologiques pour se jeter dans la modernité occidentale des années 1960⁷. Selon Warren et Meunier, le personalisme adopté par l'élite canadienne-française marque une rupture avec le cléricisme d'avant la Révolution tranquille, mais il marque aussi une continuité avec les changements politiques et sociaux de cette époque.

Michael Gauvreau explore cette avenue culturelle tracée par Warren et Meunier, dans *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*⁸. Cependant, il exprime ses réticences par rapport aux objectifs révisionnistes de Rudin car, même si Gauvreau reconnaît le rôle culturel et social de l'Église dans la Révolution tranquille, cela ne signifie pas qu'il cherche à occulter le conservatisme de l'Église et de l'état québécois. Il ne cherche pas non plus à analyser en profondeur un moment historique «unique⁹» à l'histoire du Québec. Plus humblement, Gauvreau questionne le rapport

⁵ R. Rudin, « La quête d'une société normale: critique de la réinterprétation de l'histoire du Québec », *loc. cit.*, p. 356.

⁶ E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la Grande Noirceur: l'horizon personaliste de la Révolution tranquille*, Sillery, Éditions du Septentrion, 2002, p. 31.

⁷ *Ibid.*, p. 32-33.

⁸ Michael Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Les Éditions Fides, 2008.

⁹ *Ibid.*, p. 12.

entre catholicisme et société québécoise au XXe siècle¹⁰. Il explique que loin des jeux de pouvoir politique instaurés par une clique ultramontaine et conservatrice au sein de l'Église catholique, une génération de jeunes laïc.ques travaillent à l'édification d'un catholicisme moderne et engagé¹¹. Selon Gauvreau, la Révolution tranquille s'amorce culturellement dès les années 1930 grâce aux mouvements d'Action catholique. Lancé par la frange conservatrice du clergé, l'Action catholique devait promouvoir la cohésion sociale et rechristianiser la jeunesse québécoise. Ce mandat initial est rempli, mais les groupes d'Action catholique permettent aussi la rencontre et le dialogue entre jeunes laïc.ques de différentes classes sociales. Ce réseau de mobilisation de la jeunesse québécoise redéfinit, entre les années 1930 et les années 1950, l'identité catholique. Critique du cléricalisme de la société québécoise et sensible aux enjeux ouvriers, des familles et des femmes, les groupes d'Action catholique adoptent parfois une interprétation souple des textes religieux qui donne lieu à l'ouverture d'un dialogue entre le clergé et la jeunesse laïque¹². Cependant, Gauvreau explique que la voix de ces groupes militants laïcs est étouffée, au courant des années 1950, par l'intelligentsia libérale canadienne-française, agglomérée autour de la revue *Cité libre*. Ces intellectuels libéraux, eux aussi héritiers des groupes d'Action catholique, prônent un catholicisme individualisé bien loin des pratiques inclusives de l'Action catholique. Pour Michael Gauvreau, cette voix portante citélibriste entre en discordance avec les pratiques religieuses de la classe ouvrière et contribue à détruire les liens établis entre l'Église et la jeunesse québécoise¹³.

Louise Bienvenue adopte dans *Quand la jeunesse entre en scène*¹⁴ une position similaire à celle de Gauvreau, quoique orientée principalement autour du concept de *jeunesse*. Selon elle, l'étude historique du développement de cette catégorie sociale, à

¹⁰ M. Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, op. cit., p. 13.

¹¹ *Ibid.*, p. 17.

¹² *Ibid.*, p. 348-349.

¹³ *Ibid.*, p. 357.

¹⁴ Louise Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Éditions du Boréal, 2003.

la veille de la Révolution tranquille, permet de révéler le rôle essentiel que joue l'Église catholique dans l'avènement de l'élite politique et intellectuelle, façonneuse des changements politiques associés à la Révolution tranquille. La mobilisation de la jeunesse dans les mouvements d'Action catholique permet d'établir des liens durables entre les futurs membres de l'élite politique canadienne-française qui se retrouvent autour de pratiques militantes et de réflexions sociopolitiques communes. Pour plusieurs de ses membres, les groupes d'Action catholique sont une pouponnière, créatrice d'un *habitus* propre aux classes dirigeantes libérales¹⁵.

À partir des critiques de Rudin et de Gauvreau envers le courant *normalisateur*, le filon historiographique que nous avons suivi nous éclaire sur le caractère polymorphe du catholicisme québécois et ce, même avant la Révolution tranquille. Nous observons donc qu'il existe plusieurs groupes catholiques, pas seulement conservateurs, qui contribuent à l'élargissement de la prise de parole de laïcs catholiques dans l'espace religieux québécois dès les années 1930. Au courant des années 1960 et 1970, les mouvements d'Action catholique demeurent un lieu de solidarisation et de militantisme, même si les associations étudiantes des cégeps et des universités absorbent dès lors les franges militantes les plus radicales du Québec¹⁶.

Le filon historiographique que nous avons suivi jusqu'ici s'inscrit plus largement dans un débat historique. Il nous apparaît important de nous y situer clairement. Dans son article *Notre maître le passé*, Martin Petitclerc rend compte du développement d'une « lutte » mémorielle lancée par les tenants d'une « nouvelle sensibilité » historiographique au tournant des années 2000. Regroupés autour de la revue *Mens*, ces historien.nes proposent de considérer le respect de la tradition canadienne-française comme un pilier de l'histoire au Québec : « [...] afin de saisir la radicale altérité du passé¹⁷. » Sous le couvert de cette déférence envers les ancêtres, ces

¹⁵ M. Gauvreau, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, op. cit., p. 18.

¹⁶ L. Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène*, op. cit., p. 253.

¹⁷ M. Petitclerc, « Notre maître le passé : Le projet critique de l'histoire sociale et l'émergence d'une nouvelle sensibilité historiographique », loc. cit., p. 100.

historien.nes rappellent « [le] riche univers de sens que constituait la tradition catholique canadienne-française¹⁸. » Selon Petitclerc, malgré la tentative de poser de nouveaux jalons culturels pour une histoire des idées du Québec, les limites de cette approche historiographique se révèlent insurmontables. La « nouvelle sensibilité » fonde sa pratique dans une téléologie traditionnaliste qui voile « le pouvoir, l'exploitation et les inégalités¹⁹ », écrit-il, au profit de la quête d'une culture canadienne-française enracinée et transhistorique²⁰.

Le présent mémoire s'inspire d'une telle mise en garde. Si, en plongeant dans l'histoire de l'Église catholique québécoise, nous souhaitons rappeler que le phénomène religieux a une importance pour la gauche québécoise, nous voulons éviter de poser un regard apologétique sur celle-ci. Notre objectif n'est pas de réhabiliter l'Église en tant qu'institution, mais bien d'observer l'impact de son histoire et de certain.es de ses fidèles sur les mouvements sociaux québécois.

1.2.2 Vatican II au Québec

Le Concile Vatican II, évènement phare de l'histoire religieuse occidentale, se tient entre 1962 et 1965 et a pour mission de réorienter doctrinalement et pastoralement l'Église catholique romaine. À travers la promulgation de différents décrets, le Concile doit préparer l'Église catholique aux changements politiques et sociaux qui commencent déjà à la toucher dans le monde. Les changements religieux héritiers de Vatican II affectent profondément la vie liturgique québécoise: la messe se fait dès lors en français, la participation des laïc.ques se fait plus grande dans les paroisses et une importance accrue est accordée aux missions apostoliques dans le monde. Au Québec, plusieurs interprétations historiques font état du rapport qu'ont entretenu le clergé et les laïc.ques vis-à-vis du Concile tenu à Rome.

¹⁸ M. Petitclerc, « Notre maître le passé : Le projet critique de l'histoire sociale et l'émergence d'une nouvelle sensibilité historiographique », *loc. cit.*, p. 102.

¹⁹ *Ibid.*, p. 110.

²⁰ *Ibid.*

Au début des années 2000, des chercheur.es s'intéressent à l'impact de Vatican II sur le catholicisme québécois. En 2003, Janine Thériault considère que la réception de Vatican II par l'Église du Québec s'inscrit dans le contexte de sécularisation et de déchristianisation lié à la Révolution tranquille²¹. Le Concile sert de bouée de sauvetage à l'Église, qui tente de se remettre en phase avec la société québécoise. Les intellectuel.les catholiques analysé.es par Thériault dressent par contre un bilan très sombre de cette tentative qu'ils et elles qualifient « d'échec retentissant²² ». En 2007, Guy Laperrière qualifie quant à lui Vatican II d'accélérateur des changements insufflés par la Révolution tranquille, les catholiques se mettant dès lors à remettre en phase, de l'intérieur, l'Église avec la société québécoise²³. Gilles Routhier soutient pour sa part, en 2010, que le Concile s'impose comme étant un espace de dialogue entre le clergé et les laïc.ques. Ce dialogue permet aux franges progressistes catholiques de renverser les discours ultramontains. Paradoxalement, l'abandon progressif de la suprématie du pouvoir romain dans les instances diocésaines québécoises, au lendemain du Concile, permet, d'une part, la modernisation de l'Église québécoise sur le modèle des réformes libérales de Lesage et, d'autre part, de penser l'Église à partir des enjeux propres au Québec²⁴.

Dans la même lignée que Routhier, Gisèle Turcot considère que l'Église catholique québécoise, sous la pression de la sécularisation de l'éducation et de la santé ainsi qu'en raison des décrets du Concile, se réoriente vers l'animation sociale et les missions apostoliques. Durant les années 1970, la solidarité sociale prend ainsi le pas

²¹ Janine Thériault, « D'un catholicisme à l'autre : trois ordres catholiques au Québec et leurs revues face à l'*Aggiornamento*, 1962-1970 », *Mens*, vol. 5, n°1, automne 2004, p. 16.

²² *Ibid.*, p. 62.

²³ Guy Laperrière, « L'Église du Québec et les années 1960, l'ère de tous les changements », *Cap-aux-diamants : la revue d'histoire du Québec*, n°89, 2007, p. 11.

²⁴ Gilles Routhier, « Vatican II comme modernisation de l'Église du Québec », dans Robert MAGER et Serge Cantin, *Modernité et religion au Québec, Où en sommes nous?*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2010, p. 54.

sur les *oeuvres d'assistances* qui caractérisaient la période pré-conciliaire²⁵. Catherine Foisy soutient, quant à elle, qu'en amont de l'augmentation des missions, l'expérience missionnaire québécoise pré-conciliaire offre une fenêtre sur la pauvreté ainsi que l'altérité culturelle et religieuse²⁶. En ce sens, elle prépare les religieux.ques québécois.es aux changements qu'appellent les conclusions de Vatican II.

Nos recherches s'inscrivent dans le renouveau historiographique qui insiste sur le caractère polymorphe de l'Église catholique québécoise. Dès les années 1930, une multiplication des discours et des pratiques religieuses émerge grâce à l'éclosion des mouvements d'Action catholique. Le Concile Vatican II agit, quant à lui, comme un accélérateur des changements ecclésiaux, à partir de 1965, au Québec. La nouvelle posture de l'Église catholique, vers la fin des années 1960, insiste dès lors sur une pensée religieuse renouvelée dans le domaine des œuvres sociales. Nous inscrivons nos recherches dans le champ historiographique de Vatican II, puisque le Concile pave la voie à l'émergence de nouvelles pratiques religieuses au Québec, axées principalement autour de la justice sociale. Nous verrons que le Réseau des politisés chrétiens s'inscrit tout à fait dans ces nouvelles formes que prennent le catholicisme québécois au courant des années 1960 et 1970. Finalement, sans nier que l'Église catholique traverse une période de turbulence qui la dépasse plus souvent qu'autrement, les transformations vécues par l'Église catholique sont tout de même le signe de sa perméabilité et de son potentiel de dialogue tant avec les laïc.ques québécois.es qu'avec les membres du clergé. Nous verrons dans la prochaine section comment ces nouvelles pratiques ont voyagé dans l'espace continental américain.

²⁵Gisèle Turcot, « La contribution des communautés religieuses et des services diocésains de pastorale sociale (1960-1985): justice et charité, une alliance en reconstruction », *Études d'histoire religieuse*, vol. 69, 2003, p. 103.

²⁶ Catherine Foisy, *Au risque de la conversion : L'expérience québécoise de la mission au XXe siècle (1945-1980)*, Montréal, Kingston, London, Chicago, *McGill-Queen's University Press*, 2017, p.138.

1.2.3 Désenclaver l'histoire du Québec par ses relations transnationales

Depuis la fin des années 1990, une nouvelle génération de chercheur.es s'affaire à montrer que l'histoire du Québec est intimement liée à des dynamiques historiques qui dépassent le cadre de l'État-nation²⁷. Grâce à l'étude d'acteurs et d'actrices non-étatiques, mobiles dans l'espace américain, l'approche transnationale révèle que l'histoire nationale québécoise s'affine lorsque son analyse rend compte de la porosité des frontières sociopolitiques et culturelles du Québec. Nos recherches s'inspirent de cette nouvelle approche historiographique puisque, comme nous le verrons, l'étude de l'influence du Sud global est devenue essentielle pour comprendre l'évolution de la gauche catholique québécoise, surtout à partir de la deuxième moitié du XXe siècle. Cette section du bilan historiographique a deux objectifs. Premièrement, nous présenterons les principaux historiens et historiennes s'étant intéressés.es à l'influence de la pensée tiers-mondistes sur le Québec. Deuxièmement, à travers l'historiographie récente de l'action missionnaire, nous verrons comment l'Église catholique est un objet d'histoire transnationale qui lie le Québec à l'Amérique latine.

1.2.3.1 Le Réseau des politisés chrétiens, l'influence tiers-mondiste sur le Québec et le mouvement socialiste québécois

Au Canada et au Québec, les historiens Sean Mills et Daniel Poitras ainsi que le critique littéraire Michel Nareau se sont penchés sur l'influence de la pensée tiers-mondiste et décoloniale sur la société civile québécoise durant les années 1960 et 1970²⁸. Selon

²⁷ Aline Charles et Thomas Wien, « Le Québec entre histoire connectée et histoire transnationale », *Globe*, vol. 14, n° 2, 2011, p. 200.

²⁸ Karen Dubinsky, Adele Perry et Henry Yu, *Within and Without the Nation: Canadian History as Transnational History*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 2015, p. 351.
Sean Mills, *Contester l'empire : pensée postcoloniale et militantisme politique à Montréal, 1963-1972*, Montréal, Hurtubise, 2011.
Michel Nareau, « Fanon, Cuba et autre *Journal de Bolivie*. L'Amérique latine à *Parti Pris* comme modalité de libération nationale », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 23, n° 2, 2014.

eux, les mouvements sociaux québécois ne peuvent être pensés sérieusement sans reconnaître qu'ils se forment et se transforment au gré des relations transnationales qui lient le Québec au Sud global, durant ces années. Si la pensée tiers-mondiste permet de déceler une forme de cohésion entre les mouvements sociaux durant les années 1960, le tournant marxiste-léniniste du mouvement socialiste québécois perpétue l'internationalisme militant durant les années 1970 au Québec. En 2011 et en 2019 les historiens Pierre Beaudet et David Saint-Denis Lisée analysent l'évolution de cette tendance politique d'extrême gauche et l'influence transnationale qui persiste à inspirer ces groupes durant la décennie des années 1970²⁹. Le théologien Gregory Baum soutient pour sa part que le Réseau des politisés chrétiens se compose et se développe tant à travers ses relations avec l'Amérique latine qu'avec ses affinités pour le socialisme québécois.

Dans un article publié en 1990, Baum propose une brève histoire du Réseau des politisés chrétiens. Sans s'inscrire explicitement dans le champ historiographique transnational, son article met en lumière le contexte d'émergence et l'orientation idéologique du Réseau entre 1974 et 1982³⁰. Ce faisant, Baum démontre deux choses. D'une part, que l'apparition du Réseau est un corolaire de l'apparition du socialisme chrétien au Québec et, d'autre part, que les conditions d'apparition d'un socialisme chrétien québécois sont intimement liées au Concile Vatican II, à la mobilisation socialiste en Amérique latine, à l'émergence de la théologie de la libération et à la mobilisation sociopolitique des années 1960 et 1970 au Québec³¹. Inspiré par ces

Daniel Poitras, « L'URSS, Cuba l'Algérie comme miroirs confrontant. L'appropriation de l'information internationale par les étudiants de *Quartier latin* en 1959 », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 23, n°1, automne 2014, p. 82-108.

²⁹ Pierre Beaudet, « La radicalisation des mouvements sociaux dans les années 1970 », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 19, n°2, hiver 2011, p. 97-117.

David Saint-Denis Lisée, « *Le monde va changer de base* » : *L'horizon international du groupe marxiste-léniniste En Lutte! (1972-1982)*, mémoire de M.A. (histoire), Université du Québec à Montréal, Montréal, 2019.

³⁰ Gregory Baum, « Politisés chrétiens: A Christian-Marxist Network in Quebec, 1974- 1982 », *Studies in Political Economy*, vol. 32, été 1990, p. 11.

³¹ *Ibid.*, p. 9-10.

nouveaux contextes et voyant l'intérêt grandissant de plusieurs chrétiens pour le socialisme, Yves Vaillancourt, fondateur du RPC, a l'idée de créer un réseau de solidarité entre chrétiens-socialistes sur le modèle de la convention *Cristianos por el socialismo*, tenu à Santiago en avril 1972. Baum présente le RPC comme un groupe oecuménique dont les membres considèrent le bien-fondé d'une pratique chrétienne et socialiste. Cet amalgame entre par contre en contradiction avec le message traditionnel anti-communiste promulgué par l'Église québécoise³². L'historien soulève à quelques reprises que le Réseau critique l'épiscopat québécois et canadien. Il signale qu'Yves Vaillancourt s'insurge en 1971 contre les positions politiques trop modérées adoptées par l'Église du Québec³³. Il souligne aussi qu'en 1977, une lettre pastorale rédigée par les évêques canadiens condamne l'amalgame entre le marxisme et le catholicisme. Le RPC réagit fortement à cette lettre: «Yet since the politicized Christians defined their position against Church's official teaching, they understood the pastoral as reprimand addressed to them. They defended themselves by arguing that the verdict of the bishops was based on an excessively narrow, deterministic, and hence incorrect understanding of Marxism³⁴.»

Sean Mills démontre, en 2010, comment les mouvements sociaux québécois se nourrissent de nouvelles pensées et de pratiques politiques venues du Sud à partir des années 1960. Selon lui, une « [...] grammaire analogue de la contestation³⁵ [...] » se déploie à Montréal et permet d'avancer l'idée que les mouvements néo-nationaliste, syndical, féministe et des Noirs pensent la lutte sociale de manière similaire. En ce sens, Sean Mills soutient que ces groupes sont tous intimement liés aux pensées et aux mouvements sociaux du Sud global³⁶. De plus, c'est ce même *locus* qui permet aux mouvements sociaux de se critiquer entre eux. Par exemple, à partir des années 1970,

³² G. Baum, « Politisés chrétiens: A Christian-Marxist Network in Quebec, 1974- 1982 » *loc. cit.*, p. 19-20.

³³ *Ibid.*, p. 12.

³⁴ *Ibid.*, p. 22.

³⁵ Sean Mills, *Contester l'empire : pensée postcoloniale et militantisme politique à Montréal, 1963-1972*, Montréal, Hurtubise, 2011, p. 21.

³⁶ *Ibid.*, p. 21.

le paradoxe lié à la réappropriation de la pensée tiers-mondiste et décoloniale par le mouvement néo-nationaliste québécois, est de plus en plus soulevé dans la société civile³⁷.

Dans *Une place au soleil*, Sean Mills soutient que l'émergence et l'affirmation de militant.es, d'artistes et d'intellectuel.les de gauche, au Québec, durant les années 1960, crée un terreau fertile dans lequel de nombreux.ses immigrant.es haïtien.nes se fraient une place et entament la lutte contre la discrimination raciale, sexuelle et économique des Noir.es³⁸. Ébranlée par l'activisme de la communauté haïtienne, la société civile québécoise se transforme au cours des années 1970. Elle est le théâtre de l'articulation d'une pensée politique de gauche centrée sur la solidarité internationale. Elle devient ainsi le lieu d'un militantisme combatif; militantisme au sein duquel l'industrie du taxi et le mouvement féministe haïtien s'impliqueront avec vigueur³⁹. L'étude de l'influence de la présence des Haïtien.nes au Québec telle que réalisée par Mills sert de cas de figure, dans le cadre de nos recherches, pour illustrer l'idée que les frontières de l'État et du passé québécois sont perméables. Les mouvements sociaux au Québec sont ainsi influencés par ces flux d'acteurs, d'actrices et d'idées qui voyagent dans l'espace américain.

Dans une perspective similaire à celle de Sean Mills, Michel Nareau soutient, en 2014, que sous l'impulsion de la Révolution cubaine et d'un rapport référentiel à l'Amérique latine, la gauche intellectuelle laïque québécoise représentée dans la revue *Parti Pris*, réoriente sa manière de penser la lutte politique québécoise durant la décennie des années 1960⁴⁰. De plus, les pratiques politiques révolutionnaires du Front de libération du Québec (FLQ) sont aussi largement influencées par l'expérience cubaine et la théorie guévariste du *foco*. Cependant, pour Nareau, les emprunts

³⁷ S. Mills, *Contester l'empire : pensée postcoloniale et militantisme politique à Montréal, 1963-1972*, *op. cit.*, p. 15.

³⁸ Sean Mills, *Une place au soleil. Haïti, les Haïtiens et le Québec*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2016, p. 18.

³⁹ *Ibid.*, p. 18 et 267.

⁴⁰ Michel Nareau, « Fanon, Cuba et autre *Journal de Bolivie*. L'Amérique latine à *Parti Pris* comme modalité de libération nationale », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 23, n° 2, 2014, p. 127.

intellectuels de l'extrême-gauche québécoise instrumentalisent la pensée du Sud pour réfléchir à la libération nationale du Nord. Selon lui, les discours politiques québécois portant sur l'Amérique latine ne sont pas le signe du développement d'une pensée révolutionnaire continentale; ils en sont seulement un reflet pâle et stéréotypé⁴¹.

Le dépouillement des articles de l'année 1959 du journal étudiant *Quartier latin* (QL) permet à Daniel Poitras de révéler la genèse de la pensée postcoloniale et militante québécoise. Selon l'auteur, à la veille des années 1960, les étudiant.es universitaires francophones comparent le Québec au reste du monde grâce à l'actualité internationale. C'est à la manière d'un « miroir confrontant⁴² » que le Québec, la Révolution cubaine et la décolonisation en Algérie sont mis en relation par les journalistes étudiant.es. Poitras souligne que ces comparaisons entre le Québec et les projets de sociétés lancés par les processus de libération nationale à Cuba et en Algérie ne sont pas encore considérées comme un appel à la décolonisation québécoise. L'auteur pose donc comme hypothèse que la réappropriation de l'actualité internationale par la jeunesse universitaire, en 1959, serait une condition d'émergence à la mobilisation massive de cette élite intellectuelle dans la gauche nationaliste des années 1960 et 1970.

Le sociologue Pierre Beaudet réfléchit à l'évolution du mouvement socialiste québécois au cours des années 1970. Bien qu'il ne soit pas un représentant du courant transnational, il nous permet de faire le pont entre les années 1960 et 1970; du passage entre le tiers-mondisme et le marxisme-léninisme. Selon lui, le socialisme québécois émerge du mouvement communautaire québécois, lui-même héritier des groupes d'Action catholique⁴³. Au tournant des années 1970, une politisation accrue de ces groupes catholiques, doublée d'une vitalité impressionnante du mouvement syndical et de l'apparition d'une pléthore de comités de citoyen.nes confluent vers une

⁴¹ M. Nareau, « Fanon, Cuba et autre *Journal de Bolivie*. L'Amérique latine à *Parti Pris* comme modalité de libération nationale », *loc. cit.*, p. 135.

⁴² D. Poitras, « L'URSS, Cuba l'Algérie comme miroirs confrontant. L'appropriation de l'information internationale par les étudiants de *Quartier latin* en 1959 », *loc. cit.*, p. 82-108.

⁴³ Pierre Beaudet, « La radicalisation des mouvements sociaux dans les années 1970 », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 19, n°2, hiver 2011, p. 98.

radicalisation politique en faveur du socialisme. Selon Beaudet, au lendemain de la crise d'octobre 1970, une série de débats divisent cette gauche. Parmi ceux-ci, deux grandes idées se confrontent : le réalisme et la lutte armée⁴⁴. La première rassemble les militant.es percevant la social-démocratie comme la seule voie politique permettant de minimiser les débats de chapelle de l'extrême-gauche. La deuxième rappelle que les partis sociaux-démocrates comme le Parti Québécois (PQ) appartiennent à la bourgeoisie francophone. S'allier à un tel parti revient à adopter une orientation politique motivée par les intérêts d'une classe opposée à celle des ouvrier.es⁴⁵. Selon l'historien, à partir de 1973, une myriade d'initiatives locales adoptent cette dernière idée et revendiquent une approche révolutionnaire. Mais contrairement à l'urgence qui caractérisait les tenants du felquisme quelques années plus tôt, cette nouvelle posture révolutionnaire prône un travail de fond pour orienter les masses ouvrières⁴⁶. C'est dans ce contexte qu'est fondé le mouvement *En Lutte!*, qui assumera ouvertement, à partir de 1975, son virage marxiste-léniniste. Cette orientation, influencée par le maoïsme, convainc plusieurs militant.es révolutionnaires puisqu'elle offre une « sortie de l'impasse » face aux grèves qui s'accumulent au Québec sans véritable projet politique qui les sous-tende. De plus, offrir un contre-discours à l'hégémonie du PQ à travers un pôle socialiste plaît à plusieurs militant.es, surtout à partir de l'élection de celui-ci en 1976⁴⁷.

David Saint-Denis Lisée démontre, dans son mémoire de maîtrise, tout l'intérêt d'une approche historique qui explore les réseaux d'influences transnationaux pour écrire l'histoire du socialisme québécois. Selon lui, le marxisme-léninisme relève d'un *passage*⁴⁸ puisque l'intérêt de la gauche québécoise pour les luttes de libération nationale durant les années 1960 contribue à asseoir la « prégnance du marxisme-

⁴⁴ P. Beaudet, « La radicalisation des mouvements sociaux dans les années 1970 », *loc. cit.*, p. 101-102.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 107.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 109-110.

⁴⁸ D. Saint-Denis Lisée, « *Le monde va changer de base* » : *L'horizon international du groupe marxiste-léniniste En Lutte! (1972-1982)*, *op. cit.*, p. 48.

léninisme dans l'extrême-gauche québécoise au début des années 1970⁴⁹. » Pour Saint-Denis Lisée, le fondateur d'*En Lutte!*, Charles Gagnon, prône un internationalisme anti-impérialiste qui lui permet de faire le pont entre les mouvements de libération nationale et le marxisme-léninisme. Et ce genre de logique « [...] induit une connexion entre la domination impérialiste vécue au Québec et ailleurs, entre les moyens de lutte entrepris ailleurs et ceux qui pourraient potentiellement être utilisés dans la province⁵⁰. » *En Lutte!* teintera le paysage de la solidarité internationale québécoise en militant au sein du Comité Québec-Chili, en animant le Comité de Solidarité avec les Lutttes Ouvrières (CSLO), en collaborant avec le Nicaraguan Solidarity Group of Toronto et en finançant des enquêtes journalistiques au Salvador, au Venezuela et au Nicaragua à l'été 1980⁵¹. Nous verrons dans les chapitres trois et quatre de ce mémoire, comment le Réseau des politisés chrétiens entend s'inscrire politiquement et théologiquement dans la mouvance socialiste québécoise⁵².

Les chercheur.es ayant réfléchi au rôle de l'influence tiers-mondiste dans les discours et les pratiques politiques québécoises montrent bien comment les frontières nationales sont perméables au cours des années 1960 et 1970. Les idées, autant que les acteurs et actrices historiques du Sud global, modifient l'espace militant québécois. L'éclatement des frontières traditionnelles, dans l'écriture de l'histoire, permet donc de saisir toute l'ampleur de l'influence du Sud global sur le Québec. Cette nouvelle historiographie s'est aussi intéressée au caractère éminemment transnational des réseaux missionnaires québécois. Comme nous le verrons, l'Amérique latine est un espace privilégié de politisation et de *conversion* pour ces catholiques.

⁴⁹ D. Saint-Denis Lisée, « *Le monde va changer de base* » : *L'horizon international du groupe marxiste-léniniste En Lutte! (1972-1982)*, op. cit., p. 41.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 58., p. 46.

⁵¹ *Ibid.*, p. 58, 108-109.

⁵² Sur les organismes de solidarité internationale, voir aussi Marcel Jr. Nault, « *L'effet miroir des luttes anti-impérialistes cubaine et chilienne au Québec (1959-1979). Analyse de la représentation des révolutions cubaine et chilienne dans les revues d'idées québécoises et leurs répercussions sur la création d'organismes de solidarité.* », mémoire de M.A (histoire), Université de Sherbrooke, Sherbrooke, 2018.

1.2.4 L'Action missionnaire et les relations Québec-Amérique latine

L'Amérique latine et plus largement le Sud global ont eu tendance à orienter les discours politiques québécois autour de la décolonisation et du socialisme au cours des années 1960 et 1970. L'histoire des réseaux missionnaires québécois met en lumière un autre canal de transfert et de réception de l'Amérique latine au Québec. L'étude de ces réseaux catholiques s'inscrit également dans l'historiographie transnationale québécoise⁵³.

En 2009, Michel Lacroix et Stéphanie Rousseau démontrent qu'avant la Révolution tranquille, le Québec est en dialogue avec le monde et ce, malgré la quasi-inexistence d'un réseau étatique de relations internationales. Ce sont principalement les missionnaires qui jouent le rôle d'acteurs et d'actrices coopérant.es à l'international avant les années 1960. En étudiant les réseaux non-étatiques, Lacroix et Rousseau soumettent que l'approche transnationale permet d'approfondir les réseaux d'échanges entre le Québec et le monde. L'histoire des missionnaires en ressort comme un « foyer privilégié » où l'évolution des idées et de l'imaginaire québécois sont intimement liés aux réseaux socioculturels établis par l'Église au XXe siècle⁵⁴.

Maurice Demers participe à cet effort amorcé par Lacroix et Rousseau dans *Connected Struggles*⁵⁵. Il y affirme que la solidarité internationale, entre le Québec et l'Amérique latine, émerge de relations établies par les franges conservatrices de l'Église catholique, surtout à partir des années 1940⁵⁶. La *latinité* derrière le nationalisme canadien-français est mise de l'avant par l'Union des latins d'Amérique pour établir des relations culturelles pérennes avec les catholiques mexicains. Bien que ces acteurs et

⁵³ Aline Charles et Thomas Wien, « Le Québec entre histoire connectée et histoire transnationale », *Globe*, vol. 14, n° 2, 2011, p. 207.

⁵⁴ Michel Lacroix et Stéphanie Rousseau, « La terre promise de la coopération. Les relations internationales du Québec à la lumière du missionariat, de l'économie sociale et de l'éducation », *Globe*, vol. 12, n° 1, 2009, p. 16.

⁵⁵ Maurice Demers, *Connected Struggles: Catholics, Nationalists, and Transnational Relations Between Mexico and Quebec, 1917-1945*, Montreal and Kingston, McGill-Queen's University Press, 2014.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 8.

actrices ne soient pas missionnaires, Demers démontre que le catholicisme est une force sociale, culturelle et politique non-négligeable. Pour l'auteur, cette affirmation de l'identité canadienne-française en Amérique latine, avant même la Révolution tranquille, est un prélude au néonationalisme qui sera caractéristique des années 1960 et 1970 au Québec⁵⁷. Dans *Les dangers de la prise de parole en Amérique latine*, Maurice Demers s'intéresse à l'apparition progressive de missionnaires de gauche, sympathiques aux luttes armées de libération en Amérique latine durant les années 1970 et 1980. Selon lui, si le début des années 1960 est caractérisé par un anticommunisme avoué dans la majorité des écrits missionnaires québécois, c'est à partir des années 1966-1968 qu'un tournant radical de la gauche catholique polarise les discours et entraîne plusieurs missionnaires québécois à considérer la violence révolutionnaire comme un moyen efficace de lutter contre l'impérialisme, les dictatures et le capitalisme⁵⁸.

En 2009, Catherine LeGrand aborde ce nouveau champ historiographique en démontrant toute la pertinence d'étudier les échanges Nord-Sud à la lumière des nouvelles dynamiques religieuses qui émergent à partir de la Deuxième Guerre mondiale et foisonnent durant les années 1960 et 1970. L'autrice cherche à comprendre comment les relations avec l'Amérique latine, dans le contexte religieux, ont influencé le « processus de changement au Québec⁵⁹. » Pour ce faire, l'institution catholique doit

⁵⁷ M. Demers, *Connected Struggles: Catholics, Nationalists, and Transnational Relations Between Mexico and Quebec, 1917-1945*, op. cit., p. 192.

⁵⁸ Patrick Dramé et Maurice Demers (dir.), *Le Tiers-Monde postcolonial. Espoirs et désenchantements*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 189-191. Voir aussi, Maurice Demers, « Promoting a Different Type of North-South Interactions: Québécois Cultural and Religious Paradiplomacy with Latin America », *American Review of Canadian Studies*, vol. 46, n°2, 2016, p. 196-216, Maurice Demers, « Les missionnaires canadiens-français et la défense des droits de la personne en Amérique latine », *Caminando*, vol. 31, 2015, p. 52-57 et Office National du Film du Canada, *Les deux côtés de la médaille : risquer sa peau*, 1974, Guy L. Côté (réalisation), 79 min.

⁵⁹ Catherine LeGrand, « L'axe missionnaire catholique entre le Québec et l'Amérique latine. Une exploration préliminaire », *Globe*, vol. 12, n° 1, 2009, p. 45.

Catherine LeGrand and Fred Burrill, « Progressive Catholicism at Home and Abroad: The 'Double Solidarité' of Quebec Missionaries in Honduras, 1955-1975, p. 311-340, dans Karen Dubinsky (dir.) *Within and Without the Nation: Canadian History as Transnational History*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo, London, 2015.

être analysée dans sa dimension internationale. Selon LeGrand, la portée de l'Église catholique dans la société québécoise, durant ces années, relève de son interaction constante avec des contextes politiques et sociaux qui ont lieu hors des frontières du Québec⁶⁰. Cette particularité transnationale de l'Église catholique québécoise permet de renforcer cette idée qu'il existe une pluralité de discours et de pratiques au sein de l'institution religieuse québécoise. Au-delà du rapport que l'Église entretient avec Rome, plusieurs religieux.ses et laïc.ques québécois.es missionnaires en Amérique latine, développent une pensée progressiste, critique du capitalisme mondial, qu'ils et elles ramènent au Québec⁶¹. Les réseaux de communication établis par les missionnaires entre le Québec et l'Amérique latine permettent à une pléthore d'idées venues du Sud de prendre ancrage au Nord. Durant les années 1960 et 1970 c'est l'anti-impérialisme, la théologie de la libération ainsi que la théorie de la dépendance qui se fraient un chemin dans la société civile québécoise, grâce à la gauche catholique.

Catherine Foisy s'inscrit de plain-pied dans les travaux de Demers sur les missionnaires et les avenues de recherches esquissées par Catherine LeGrand. À travers l'analyse de l'expérience personnelle des missionnaires québécois, Foisy fait le pari que « [...] les missionnés conservent le potentiel de convertir les missionnaires⁶². » En ce sens, elle soutient que c'est l'évolution de la perception de l'Autre au courant des années 1960, en contexte de mission, qui a permis aux missionnaires de comprendre et de ramener au Québec des enjeux politiques et des luttes spécifiques à l'Amérique latine⁶³. Cette *conversion* de plusieurs missionnaires québécois.es s'est opérée dans un contexte de pauvreté, d'inégalité systémique et de violence répressive caractéristique des années 1960 et 1970 en Amérique latine. Ces enjeux sociopolitiques et les nouvelles avenues théologiques permises par Vatican II sont aussi les conditions d'émergence de la

⁶⁰ C. LeGrand, « L'axe missionnaire catholique entre le Québec et l'Amérique latine. Une exploration préliminaire », *loc. cit.*, p. 64.

⁶¹ *Ibid.*, p. 58.

⁶² C. Foisy, *Au risque de la conversion. L'expérience québécoise de la mission au XXe siècle (1945-1980)*, *op. cit.*, p. 9.

⁶³ *Ibid.*, p. 181. Voir aussi, Catherine Foisy, « Et si le salut venait aussi du Sud « missionné »? itinéraire de l'Entraide missionnaire (1950-1983) », *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, n° 1, p. 117-129.

théologie de la libération. Tributaire de penseurs latino-américains, cette théologie réoriente l'apostolat catholique en direction de la libération des pauvres et des opprimé.es. Foisy soutient que les missionnaires catholiques ne demeurent pas figurant.es devant ces changements en Amérique latine. Au contraire, des débats animés au sein des chapitres généraux des congrégations missionnaires québécoises bouleversent la pratique missionnaire et la pensée politique catholique⁶⁴. Au cours des années 1970, le Québec subit les contrecoups de cette ébullition théologique et politique latino-américaine. Grâce aux missionnaires, il s'y développe une pensée catholique militante qui travaille à sensibiliser les Québécois.es à la solidarité internationale et aux causes structurelles des inégalités sociales et économiques⁶⁵.

L'évolution du catholicisme québécois au XXe siècle est donc intimement liée aux dynamiques transnationales américaines. En étant sur le terrain (*in situ*), plusieurs missionnaires québécois.es absorbent les nouvelles pratiques catholiques latino-américaines. Cette nouvelle gauche catholique, inspirée par la libération des opprimé.es, revient au Québec et réinterprète ce qui s'y passe à la lumière de leur nouvelle vision du monde.

Dans un article publié en 2011, Véronic Archambault examine l'évolution de la pensée missionnaire oblate au contact des changements sociopolitiques latino-américains entre les années 1950 et les années 1990. Plus spécifiquement, l'autrice s'intéresse à la politisation du discours oblat au contact du Chili⁶⁶. Selon elle, le Concile Vatican II et le militantisme croissant, à la veille et durant l'élection de Salvador Allende, ont contribué à une redéfinition majeure de l'action missionnaire des oblats en

⁶⁴ C. Foisy, *Au risque de la conversion. L'expérience québécoise de la mission au XXe siècle (1945-1980)*, op. cit., p. 181.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Véronic Archambault, « L'action missionnaire catholique québécoise au Chili (1948-1990): politisation du discours et de l'action sociale des oblats de Marie-Immaculée », *Études d'histoire religieuse*, vol. 77, 2011, p. 72. Voir aussi, Yves Carrier, *Théologie pratique de libération au Chili de Salvador Allende : une expérience d'insertion en milieu ouvrier*, Paris, l'Harmattan, 2013. Véronic Papineau-Archambault, *L'action missionnaire catholique québécoise au Chili (1948-1990) : politisation du discours et de l'action sociale des oblats de Marie-Immaculée*, mémoire de M.A. (histoire), Université du Québec à Montréal, Montréal.

poste au Chili. Si les missionnaires revendiquaient leur apolitisme durant les années 1950, les années 1960 et 1970 sont le théâtre d'une radicalisation de la majorité des jeunes missionnaires oblats actifs dans les quartiers pauvres de Santiago. Plusieurs embrassent dès lors le marxisme ainsi que la libération politique et sociale des pauvres⁶⁷.

La répression politique résultant du coup d'état de 1973 force le départ de treize oblats québécois, qui s'affairent, dès leur retour au Québec, à fonder le groupe de solidarité Québec-Chili, qui a pour mandat de défendre les droits des réfugié.es, des travailleur.res et des prisonnier.es politiques chilien.nes. Les médias québécois seront l'arme de prédilection de ces oblats exilés de leur terre de mission⁶⁸. L'autrice soulève que les missionnaires oblats revenus du Chili entrent en conflit avec l'épiscopat québécois. Le clergé québécois voit d'un mauvais oeil l'articulation de la pensée catholique au marxisme et la politisation qui sous-tend ces nouvelles idées⁶⁹. Archambault dénote aussi un changement de ton de l'épiscopat au tournant des années 1980. En effet, le clergé québécois adopte plusieurs positions politiques qu'il réprimandait dix ans plus tôt. Archambault signale l'intérêt grandissant du clergé envers certains thèmes comme la théologie de la libération et l'augmentation du nombre de critiques politiques envers la dictature chilienne⁷⁰. À la lumière de ce changement de perspective de la part du clergé québécois, il est possible, selon elle, de formuler l'hypothèse qu'en ramenant des enjeux de la lutte chilienne au Québec, les missionnaires oblats ont contribué à l'évolution de la pensée du clergé non-missionnaire.

Dans nos recherches, nous voulons, comme Demers, LeGrand, Lacroix, Rousseau, Foisy et Archambault prendre en compte l'importance des réseaux

⁶⁷ V. Archambault, « L'action missionnaire catholique québécoise au Chili (1948-1990)... », *loc. cit.*, p. 75.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 79.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 80.

⁷⁰ V. Archambault, « L'action missionnaire catholique québécoise au Chili (1948-1990)... », *loc. cit.*, p. 81.

catholiques transnationaux dans notre analyse de l'évolution politico-théologique du Réseau des politisés chrétiens.

1.3 Conclusion du bilan

À l'aune de ce bilan historiographique et conformément aux écrits des chercheur.es qui nous inspirent, nous pouvons dire que dès les années 1930, de nouvelles voix s'élèvent contre le conservatisme et l'ultramontanisme de l'Église catholique québécoise. Les groupes d'Action catholique sont le lieu d'une rencontre d'une partie de la jeunesse qui affirme progressivement qu'il existe de nouvelles manières de penser le catholicisme au Québec. Cette affirmation passe par un dialogue entre les laïc.ques catholiques et le clergé. L'existence de ce dialogue, avant la Révolution tranquille, révèle que le catholicisme québécois est polymorphe ; qu'il peut donc être pensé de manières multiples. La réception du Concile Vatican II au Québec représente, quant à elle, un moment d'accélération de ce processus de mise en dialogue. En effet, l'Église catholique québécoise utilise Vatican II pour remettre en phase sa pensée et ses pratiques avec les changements sociaux et politiques qui s'effectuent rapidement au Québec durant les années 1960. À travers l'interprétation des décrets du Concile et le contexte de mobilisation sociale qui caractérise cette période, une pensée catholique de gauche s'affirme de plus en plus sur la scène politique québécoise. Une historiographie émergente au Québec depuis les années 2010 s'est penchée sur les causes et les effets des réseaux catholiques transnationaux. Établis par les congrégations missionnaires québécoises depuis les années 1940 en Amérique latine, ces réseaux forment, dès la fin des années 1960, un canal de transmission privilégié des idées de la gauche latino-américaine. Nous verrons, dans ce mémoire, que c'est, entre autres, grâce à ces réseaux que le socialisme et la théologie de la libération se fraient un chemin dans la pensée catholique québécoise.

Finalement, comme nous l'avons vu, un seul article présente le Réseau des politisés chrétiens. Gregory Baum trace une brève histoire du Réseau, mais ses

recherches se limitent au Québec; l'Amérique latine n'y étant mentionnée que très rarement. Soulignons aussi que Baum n'a pas eu accès aux archives du Réseau des politisés chrétiens telles que réunies au Service des Archives et de Gestion des Documents de l'UQAM. Nous souhaitons ainsi offrir un éclairage nouveau sur ce groupe, dont l'expérience au Québec ne peut être historicisée sans prendre en considération ses rattachements à l'Amérique latine.

1.4 Problématique

Ce projet de recherche a comme ambition d'enrichir l'historiographie qui réfléchit à la gauche catholique québécoise à partir de ses relations transnationales, en cernant l'évolution politico-théologique du Réseau des politisés chrétiens. À l'instar de Lacroix et Rousseau, nous croyons que la société civile joue un rôle de premier plan dans l'histoire des relations internationales du Québec. Mais, au-delà de ce rôle de mise en relation du Nord et du Sud, nous parions avec Sean Mills qu'il existe un lien indissoluble entre les mouvements sociaux québécois des années 1960 et 1970 et le Sud global⁷¹. Pour Mills : « [...] les traditions politiques et intellectuelles de la province [...] ont toujours été façonnées par la traversée des frontières culturelles tout autant que par la participation de personnes auxquelles on attribuait une importance marginale⁷². » À ce jour, très peu d'études ont analysé les liens entre l'Amérique latine et les groupes catholiques laïcs, qui étaient, comme leurs homologues missionnaires, influencés par les idées tiers-mondistes latino-américaines. En s'intéressant au Réseau des politisés chrétiens, ce mémoire étudiera la reformulation de discours du Sud global par la gauche québécoise au cours de la décennie des années 1970. Il entend pour ce faire répondre à la question suivante : Comment la posture politico-théologique du Réseau des politisés chrétiens (RPC) évolue-t-elle à travers ses relations avec l'Amérique latine ? Pour

⁷¹ S. Mills, *Contester l'empire : pensée postcoloniale et militantisme politique à Montréal, 1963-1972*, *op. cit.*, p. 21.

⁷² S. Mills, *Une place au soleil. Haïti, les Haïtiens et le Québec*, *op. cit.*, p. 11.

répondre à cette question, le présent mémoire organise son analyse autour de la Rencontre internationale du groupe *Cristianos por el socialismo* (CPS), tenue clandestinement à Québec le 13 avril 1975. Vers le milieu des années 1970, cette organisation rassemble quelques milliers de participant.es de par le monde. Au cours de son existence, elle développe un discours qui se veut fédérateur, à la fois anticapitaliste, socialiste et chrétien.

Nous démontrons, dans ce mémoire, que la relation entre le courant latino-américain CPS et le RPC est au cœur de l'évolution politico-théologique de ce dernier. L'expérience chrétienne et socialiste latino-américaine contribue au positionnement du Réseau dans le monde chrétien québécois. Concentrer nos recherches autour de la relation entre le mouvement CPS et le RPC nous permet donc de réfléchir au rôle qu'ont joué le marxisme et la théologie de la libération dans les discours et les pratiques politiques d'une partie de la gauche chrétienne québécoise.

1.5 Méthodologie et sources

L'historien des idées Quentin Skinner soutient dans, *Visions of Politics*, que les mots ont une valeur politique ; ils font partie des forces qui ébranlent les sociétés et participent activement à ses transformations dans le temps⁷³. Selon l'historien, malgré les dangers liés aux contraintes formelles de l'écriture, le partage et la réception des idées modèlent l'espace politique⁷⁴. Pour Skinner, l'historien.ne doit prendre acte de ce pouvoir des mots en le considérant comme une entrave et une avenue à sa propre pratique. Nous voulons, dans le cadre de ce mémoire, laisser une place centrale aux archives, à leurs auteur.es, au regard qu'ils et elles ont porté sur l'Amérique latine, l'Église catholique québécoise, le socialisme et la théologie de la libération. Nous nous attacherons donc à cette thèse de Skinner selon laquelle les outils et les techniques

⁷³ Quentin Skinner, *Visions of Politics : Regarding Method Volume 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 7.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 7.

classiques de recherche de l'historien.ne permettent une relation féconde entre l'historien.ne et son objet dans la mesure où l'historien.ne adopte une vision globale de ses acteurs et actrices, notamment dans l'évolution de leurs idées⁷⁵. Plus encore, plonger dans les tensions et les débats du passé pour en faire des objets d'analyse, c'est permettre à la texture morale, sociale et politique des discours de refaire surface⁷⁶.

The perpetual danger in our attempts to enlarge our historical understanding, is thus that our expectations about what someone must be saying or doing will themselves determine that we understand the agent to be doing something which they would not – or even could not – have accepted as an account of what they *were* doing⁷⁷.

Toutefois, à l'instar de l'historien Neal Wood, nous croyons qu'au-delà de l'attitude globalisante de l'historien.ne face aux pensées et aux théories qu'il ou elle côtoie dans les archives, une approche en histoire des idées doit aussi se fonder dans le contexte sociopolitique qui entoure la production de ces idées. Dans *The Social History of Political Theory*, Wood s'intéresse particulièrement au rôle de penseur.es occidentaux classiques dans leur espace social contemporain : « The social history of political theory clearly locates the classic theorist among the living, makes his concerns the vital concerns of everyday life, and rescues him from the sterility of mere antiquarianism⁷⁸. » Quoique nos recherches ne s'intéressent pas à des penseur.es politiques classiques, Wood nous éclaire puisque nous voulons comprendre comment le Réseau des politisés chrétiens interprète, au Québec, l'interrelation entre le socialisme et le catholicisme. Nous ferons donc l'analyse d'idées politico-théologiques en les inscrivant dans le contexte sociopolitique de la gauche catholique québécoise des années 1970.

⁷⁵ Q. Skinner, *Visions of Politics : Regarding Method Volume 1*, op. cit., p. 2.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 6.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 59.

⁷⁸ Neal Wood, « The social history of Political theory », *Political Theory*, vol. 6, n°3, août 1978, p. 366.

Dans le but d'évaluer la nature de ces discours politico-théologiques et leur mise en œuvre dans le temps, cette étude priorisera une approche diachronique. Nous accorderons une attention particulière à la Rencontre de Cap-Rouge de 1974, à la Conférence internationale de solidarité ouvrière (CISO) de 1975 et à la Rencontre internationale des Chrétiens pour le socialisme tenue à Québec en 1975. Mais au-delà de ces événements, nous examinerons l'évolution des discours et des pratiques politiques du Réseau des politisés chrétiens en portant une attention particulière au rôle qu'a pris l'Amérique latine dans ce processus entre 1972 et 1982. Saisir le rôle d'expériences révolutionnaires et catholiques latino-américaines au gré de l'évolution des idées du RPC nous permettra de comprendre un peu mieux comment cette interaction a influencé la pensée socialiste au Québec et a contribué aux transformations de l'Église catholique dans la société québécoise contemporaine.

Nos recherches s'inspirent aussi de l'approche transnationale. À l'instar de Wien, Charles et Foisy, nous croyons que cette approche nous permettra de mieux comprendre les dynamiques de circulation des idées dans l'espace américain et de reconnaître comment ces idées ont été reformulées au sein de l'espace national québécois⁷⁹. Par contre, nos recherches ne quitteront pas le Québec. Même si nous analyserons la relation entre les Politisés Chrétiens et l'Amérique latine, notre objectif principal est de cerner comment les idées venues du Sud participent à la reformulation, à l'évolution et parfois à l'instrumentalisation de la pensée politico-théologique du Réseau au Québec. Pour mieux comprendre la réception des idées latino-américaines en sol québécois, la théorie des transferts culturels nous servira d'assise méthodologique. Si Stéphanie Danaux et Nova Doyon séparent le processus de transfert culturel en trois étapes : la sélection, la médiation et la réception, nous nous

⁷⁹ Catherine Foisy, *Au risque de la conversion. L'expérience québécoise de la mission au XXe siècle (1945-1980)*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2018, p. 8.
A. Charles, et T. Wien, « Le Québec entre histoire connectée et histoire transnationale », loc. cit., p. 199-221.

concentrerons sur la dernière⁸⁰. Nous cherchons donc à comprendre comment l'utilisation des idées appartenant à certaines franges de la gauche latino-américaine, par des catholiques québécois, a modifié les idées initiales de ces derniers et ce, en fonction des motivations conjoncturelles induites par leur statut catholique: « [...] il y a sélection, transformation et appropriation des objets et des pratiques culturels [sic] selon la sensibilité de chaque récepteur individuel, mais aussi en fonction des besoins de la société d'accueil et des motivations conjoncturelles (légitimation ou subversion d'un pouvoir, d'une position, d'une idéologie)⁸¹. » Réfléchir aux réseaux catholiques transnationaux à travers la circulation des idées dans l'espace américain nous permet de comprendre comment se transforme l'internationalisme militant québécois au cours des années 1970. Si plusieurs militant.es, durant les années 1970, mettent en lumière les contradictions inhérentes au discours du *colonisé* québécois, les rapports de correspondance et d'échanges établis entre le Nord et le Sud ne sont pas phagocytés pour autant. Les acteurs et actrices catholiques que nous mettons en scène dans ce mémoire s'inscrivent tout à fait dans cette veine de l'histoire québécoise ; ils et elles font partie intégrante des réseaux catholiques transnationaux toujours en vie durant la décennie des années 1970.

Ce mémoire s'appuie sur deux catégories de sources. Notre analyse puise des articles provenant de deux revues catholiques (*Relations* et *Vie ouvrière*) et les documents produits par le RPC conservés dans le fonds d'archives Yves Vaillancourt.

Premièrement, dans le but de mettre en lumière les transformations qui animent les Politisés Chrétiens, nous avons dépouillé une collection d'archives: Le fonds d'archives Yves Vaillancourt, fondateur du Réseau des politisés chrétiens, conservé aux archives de l'UQAM. Ce fonds renferme de précieuses informations sur l'origine du Réseau, sur ses activités au Québec et à l'international, sur ses réalisations ainsi que sur

⁸⁰ Stéphanie Danaux et Nova Doyon, « Introduction : L'étude des transferts culturels en histoire culturelle », *Mens*, vol. 12, n° 2, 2012, p. 9.

⁸¹ S. Danaux et N. Doyon, « Introduction : L'étude des transferts culturels en histoire culturelle », *loc. cit.*, p. 9.

son évolution idéologique et politique entre 1970 et 1982. Son dépouillement nous permet d'examiner l'évolution politico-théologique du Réseau des politisés chrétiens en nous appuyant davantage sur les instances décisionnelles que sur les membres du Réseau. C'est-à-dire que la grande majorité des archives que nous utilisons proviennent de trois organes de diffusion des idées du Réseau : la Commission politique, la Commission théologique et le Secrétariat⁸² (comité de coordination)⁸³. Ces trois structures sont composées d'organiseurs/trices établies dans la région métropolitaine de Montréal qui se chargent d'orienter et d'informer les groupes locaux qui parsèment le Québec. C'est au sein de ces groupes locaux qu'on retrouve les membres du Réseau. Bien que notre analyse pense l'évolution du Réseau à travers sa direction officielle, notre chapitre trois se penche aussi sur les groupes locaux chiliens et haïtiens, qui poussèrent le Réseau à mettre en référence l'histoire du militantisme chrétien québécois avec celle des démocrates-chrétiens boliviens.

Deuxièmement, pour pallier l'historiographie parcellaire de la gauche laïque québécoise au Québec, nous avons aussi décidé de dépouiller certains numéros des revues catholiques *Relations* et *Vie ouvrière*. La revue *Relations*, fondée par les jésuites en 1941, subit une pléthore de mutations éditoriales au cours de son existence. Quoiqu'elle fonde ses réflexions dans le christianisme social, *Relations* en appelle « ouvertement à un christianisme de libération enraciné dans la réalité québécoise⁸⁴ » durant les années 1970. Proche des luttes de la gauche québécoise et solidaire des « combats du 'tiers-monde'⁸⁵ », *Relations* publie plusieurs articles traitant précisément du Réseau des politisés chrétiens, souvent rédigés par Yves Vaillancourt, le fondateur du RPC.

⁸² À partir de 1975, le secrétariat change de nom et devient le comité de coordination.

⁸³ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 3), Le Réseau des politisés chrétiens, *Guide de travail 1975-1976* (novembre 1975), Montréal, Québec, p. 12.

⁸⁴ Jean-Philippe Warren, « Les avatars de la foi : plus de 75 ans de doute et d'espérance », dans Jean-Claude Ravet (dir.), *Relations : plus de 75 ans d'analyse sociale et engagée*, Montréal, Lux Éditeur, 2017, p. 13.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 13.

La revue *Vie ouvrière* (1973-1979) est, quant à elle, un des organes de diffusion de l'Action catholique québécoise. Au courant des années 1970, l'Action catholique constitue encore au Québec une part importante de la mobilisation catholique de gauche et laïque. Nous utilisons cette revue pour offrir, d'une part, un contexte à certaines analyses du RPC qui escamotent souvent rapidement les rapports turbulents entre les différents groupes catholiques, laïques et de gauche. D'autre part, en portant plusieurs regards sur un même événement - en offrant d'autres voix que celles du Réseau des politisés chrétiens - nous croyons pouvoir mettre en lumière les différences fondamentales existant entre le Réseau et les autres organisations catholiques, laïques et de gauche. De ce fait, nous voulons participer à l'inscription du Réseau des politisés chrétiens dans l'espace catholique québécois de son époque.

Un article provient du journal français *Le monde*. Il nous sert à remettre en contexte la rencontre internationale du mouvement *Cristianos por el socialismo*, tenu à Québec en 1975.

Finalement, une source provient de la revue française *Diffusion de l'information sur l'Amérique latine* (DIAL). Fondée en 1971, DIAL publie des articles et des documents provenant d'Amérique latine. Nous avons extrait de cette revue une traduction française d'un document préparatoire à la première rencontre du mouvement *Cristianos por el socialismo* tenue en 1971 à Santiago.

À la lumière de ces sources, nous verrons, dans le deuxième chapitre de ce mémoire que la conscience de gauche du Réseau s'ancre dans le contexte sociohistorique du Québec et qu'elle se veut, dès sa naissance, marxiste et critique de l'Action catholique. Mais il faut attendre la Rencontre internationale des CPS tenue à Québec en 1975 pour que le Réseau formule une critique formelle du monde chrétien progressiste québécois. C'est cette critique que nous problématisons dans le troisième et quatrième chapitres de ce mémoire. Dans ces deux chapitres, nous verrons qu'à partir de 1975, le Réseau assume au sein du monde chrétien progressiste québécois sa posture révolutionnaire tant politique que théologique. Et, même si cette réflexion s'ancre dans le contexte québécois et qu'elle relève d'une pléthore d'influences, ce mémoire suggère

qu'on ne peut la penser sans considérer le dialogue qu'entretient le RPC avec l'Amérique latine.

Le troisième chapitre démontre, à cet effet, que les Politisés Chrétiens trouvent dans le parcours démocrate-chrétien bolivien un moyen pour penser l'évolution du réformisme politique des groupes progressistes chrétiens québécois. Cette comparaison sous-tend, pour le Réseau, une critique radicale de la social-démocratie et une affirmation de sa posture socialiste et révolutionnaire au sein du monde chrétien québécois.

Le quatrième chapitre révèle, quant à lui, que la rencontre des CPS de 1975 permet au Réseau d'arrimer le socialisme révolutionnaire à la théologie de la libération. En démontrant tout le potentiel révolutionnaire au cœur de cette théologie latino-américaine, le Réseau se positionne à nouveau dans le monde chrétien québécois. Il soulève l'incohérence des chrétiens qui s'approprient cette théologie lorsqu'ils et elles le font dans une perspective réformiste plutôt que révolutionnaire.

CHAPITRE II

LES ORIGINES DE L'ENGAGEMENT DU RÉSEAU DES POLITISÉS CHRÉTIENS : ENTRE DÉSILLUSION QUÉBÉCOISE ET INFLUENCE LATINO- AMÉRICAINE (1972-1974)

2.1 Introduction

Jusqu'au milieu des années 1960, les chrétiens engagés politiquement et socialement au Québec se retrouvent sous les différentes bannières de l'Action catholique spécialisée. Développée par le chanoine belge Joseph Cardijn en 1925, l'Action Catholique se présente comme un modèle d'organisation de la jeunesse. D'abord belges, différents mouvements d'Action catholique se développent à travers l'Europe et au Québec au cours des années 1930. L'historienne Louise Bienvenue avance que ces regroupements de jeunes catholiques devaient « [restaurer] l'ordre social-chrétien mis en péril par l'ère industrielle et urbaine¹. » Or, selon elle, le résultat de l'implantation de ces organisations au Québec se révèle plutôt comme le ferment politique duquel émerge une jeunesse laïque prête à enclencher la Révolution tranquille². Réprimées dès les années 1950 par l'Église, les franges plus progressistes de l'Action catholique demeurent tout de même actives durant les années 1960 et 1970. À mesure que ces deux décennies avancent et que l'Église catholique perd son contrôle sur la société civile québécoise, on assiste à l'émergence d'une myriade de groupes

¹ Louise Bienvenue, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Éditions du Boréal, 2003, p. 15.

² *Ibid.*, p. 18.

politiques laïcs et de gauche qui « développent une pensée radicale et s'affairent à relier leur théorie à l'action sociale³ [...] ».

Contrairement à la mainmise qu'avait le clergé sur les mouvements d'Action catholique, l'Église du Québec n'exerce plus un contrôle total sur les groupes catholiques qui se créent et qui militent au début des années 1970. Elle cherche, quand même, au mieux, à assurer une certaine retenue chez ceux qu'elle finance. Pour l'historien Gregory Baum c'est d'ailleurs par peur de voir l'Action catholique et ces nouveaux mouvements laïcs chrétiens se rapprocher du marxisme qu'est lancée, par l'épiscopat québécois, la Commission Dumont en 1968⁴. Le fondateur du Réseau des politisés chrétiens, Yves Vaillancourt, rappelle, en 1980, que le financement de la plupart de ces organisations chrétiennes progressistes par l'Église a contribué au « [...] développement [d'un] sens tactique⁵ [...] » chez les dirigeants de ces groupes durant les années 1970⁶. Selon Vaillancourt, plusieurs groupes soutenus par l'Église évitent consciemment d'adopter une posture marxiste lors des rencontres de financement et de bilan avec le clergé. Ce « sens tactique⁷ » a pour objectif principal de maintenir le financement de ces associations en évitant d'essayer les critiques du clergé québécois à l'égard du marxisme. Selon Vaillancourt, cette attitude de la part de plusieurs organisations laïques influencées par le marxisme mène à la formation d'une « Église souterraine⁸ »; à la fois financée par le clergé mais extrêmement critique des

³ Sean Mills, *Une place au soleil. Haïti, les Haïtiens et le Québec*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2016, p. 151.

⁴ Gregory Baum, « Catholicisme, sécularisation et gauchisme au Québec », dans Brigitte Caulier (dir.) *Religions, sécularisation, modernité : Les expériences francophones en Amérique du Nord*, CEFAN, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 108.

⁵ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 5), Yves Vaillancourt, *Organisations chrétiennes progressistes dans le MOP*, (octobre 1980), Montréal, Québec, 1980.

⁶ Vaillancourt parle ici du Centre de Pastorale en Milieu Ouvrier (CPMO), du Mouvement des travailleurs chrétiens (MTC), de la Jeunesse ouvrière catholique (JOC), du Regroupement Action Milieu (RAM), du Mouvement des étudiants chrétiens du Québec (MECQ), de l'Autre Parole (AP), du Dossier Vie Ouvrière (DVO), du Service de Préparation à la Vie (SPV), de l'Entraide Missionnaire (EM), des Chrétiens pour une Église populaire (CEP) et de Développement et Paix (DP).

⁷ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 5), Yves Vaillancourt, *Organisations chrétiennes progressistes dans le MOP*, (octobre 1980), Montréal, Québec, 1980.

⁸ Bernard Lambert, « Allons-nous vers une crise dans l'Église du Québec? », *Prêtres et laïcs*, octobre 1968, vol. 18, p. 413.

orientations politiques qu'adoptent celui-ci. C'est d'ailleurs sur cette base critique que s'établit une alliance entre plusieurs organisations laïques, entre la fin des années 1960 et le début des années 1970. Cette alliance mène, en 1974, à la Rencontre des Chrétiens en Monde Ouvrier de Cap-Rouge. Cette Rencontre, organisée par le Centre de Pastorale en Milieu Ouvrier (CPMO)⁹, représente une première tentative d'unification de la gauche catholique québécoise. Le théologien Gregory Baum met en évidence que malgré le dialogue établi durant cette rencontre, les tensions politiques à l'œuvre durant les différents panels de la Rencontre ont plutôt l'effet de diviser la gauche catholique¹⁰.

Ce chapitre a l'intention d'éclairer les origines de l'engagement politico-religieux du Réseau des politisés chrétiens au Québec en présentant la genèse de sa relation avec le monde progressiste catholique québécois. Il démontre que si la création du Réseau, en 1972, s'inspire du foisonnement du christianisme socialiste chilien, le contexte religieux québécois s'avère plus critique face au socialisme. Bien que les organisations chrétiennes progressistes québécoises posent un regard critique sur la politique québécoise et la condition ouvrière, les membres du Réseau des politisés chrétiens y constatent tout de même un réformisme statique et complaisant. Cette tension entre le RPC et les organisations chrétiennes progressistes québécoises se cristallise lors de la Rencontre de Cap-Rouge en 1974. Plus largement, ce chapitre permet à ce mémoire d'affirmer que la mise en lumière des tensions entre le RPC et le monde chrétien progressiste québécois sert d'impulsion aux Politisés Chrétiens. Devant le mur de dissensions politiques qui se forme entre le Réseau et les autres organisations progressistes chrétiennes québécoises, l'Amérique latine devient une brèche. À travers certaines expériences chrétiennes et révolutionnaires latino-américaines nous verrons, dans les chapitres subséquents, comment le Réseau définit le réformisme chrétien québécois et comment il propose d'y faire face.

⁹ Le CPMO est une organisation chrétienne faisant le pont entre divers groupes catholiques de gauche. Il offre, à son origine en 1970, des formations et un soutien intellectuel et spirituel aux prêtres québécois œuvrant dans les quartiers ouvriers du Québec.

¹⁰ Gregory Baum, « Politisés chrétiens: A Christian-Marxist Network in Quebec, 1974-1982 », *Studies in Political Economy*, vol. 32, été 1990, p. 23.

Pour commencer ce chapitre, nous tracerons un portrait de la gauche catholique québécoise. Présenter l'évolution du Mouvement des travailleurs chrétiens (MTC) nous apparaît comme un point de départ stimulant pour mieux comprendre l'évolution des groupes laïcs, catholiques et progressistes au courant des années 1960 et 1970. Ce groupe, plus ancien que le RPC, nous éclaire sur l'existence d'une courte alliance entre divers groupes appartenant à la gauche catholique québécoise vers la fin des années 1960 et au début des années 1970. Or, cette alliance donne lieu, dès 1974, à une rupture entre les franges plus révolutionnaires et celles plutôt réformistes. Souligner les mandats et les objectifs du MTC en début de chapitre nous permet également de constater que l'éclatement de cette alliance résulte d'une rupture politique et théologique. En effet, si le MTC développe une approche politique progressiste à partir de sa vocation catholique, le RPC fonde sa pratique religieuse dans une approche d'abord marxiste.

La seconde partie de ce chapitre présente les raisons qui poussent le Réseau des politisés chrétiens à militer dans l'organisation de la Rencontre des Chrétiens en Monde Ouvrier de Cap-Rouge en 1974. Durant la préparation de cette Rencontre, le Réseau se rapproche du mouvement chilien *Christianos por el socialismo* pour définir sa spécificité dans le monde religieux québécois.

Enfin, la dernière partie du chapitre examine les répercussions de l'échec politique de la Rencontre de Cap-Rouge sur le RPC. Parce que si la Rencontre de Cap-Rouge représente une tentative d'alliance entre les organisations catholiques progressistes du Québec, la critique de ses conclusions réformistes par le RPC annonce une ouverture inédite du RPC aux expériences chrétiennes et révolutionnaires latino-américaines, ce que nous verrons dans le chapitre suivant.

2.2 Engagement post-conciliaire de la gauche chrétienne québécoise et convergence politique au tournant des années 1970 : Le Mouvement des travailleurs chrétiens

Cette section entend illustrer comment le MTC développe une approche critique des conditions de vie des ouvrier.es québécois.es sans toutefois proposer un projet politique clair pour répondre à ces enjeux. Nous verrons que c'est sur la base de cette incapacité à penser politiquement ces enjeux culturels et sociaux que se fonde une différence entre le MTC et le RPC.

La Ligue Ouvrière Catholique (LOC) apparaît, comme la plupart des mouvements d'Action catholique spécialisée, dans la foulée de la popularisation de la doctrine sociale de l'Église au Québec, en 1938. Elle œuvre dans les quartiers urbains québécois et représente, pour l'historien Jean-Pierre Collin, un précurseur à l'émergence du milieu communautaire contemporain¹¹. Le début des années 1960 est, pour l'Église du Québec, une période d'adaptation à la multiplication des discours sur la pratique religieuse. Dans ce contexte de changement, associé à la Révolution tranquille et au Concile Vatican II, les organisations laïques, héritières de l'Action catholique, sont les premières agentes affiliées à l'Église qui tentent d'adapter et de modifier leur pratique¹². En ce sens, le Mouvement des travailleurs chrétiens émerge dans une tentative de repenser la LOC au lendemain du Concile Vatican II, en 1965. Dans une perspective de renouveau, à partir de 1970, le MTC adopte une posture qui se veut similaire à celle des missionnaires¹³. C'est dans les pages de la revue *Prêtres et laïcs* que les militant.es du MTC font savoir, en 1970, que « [l'] évolution du Mouvement a été comme l'aboutissement logique de la transformation de la société et de la pensée nouvelle de l'Église qui se veut présente au monde¹⁴. » Généralement

¹¹ Guy Laperrière, compte-rendu de l'ouvrage de Jean-Pierre Collin, *La Ligue ouvrière catholique canadienne, 1938-1954*, Montréal, Boréal, 1996, *Recherches sociographiques*, vol. 39, no° 1, 1998, p. 168.

¹² Gilles Routhier, « La période préparatoire : premier *Aggiornamento* du catholicisme québécois », dans Gilles Routhier (dir.), *Vatican II : enracinement et réception au Canada*, Montréal, Fides, 2001, p. 221-223.

¹³ Mémoire du M.T.C, « L'Église du monde ouvrier », *Prêtres et laïcs*, mai 1970, vol. 20, p. 257.

¹⁴ *Ibid.*, p. 254.

associée à l'évangélisation des communautés autochtones et aux activités religieuses québécoises à l'étranger, cette approche missionnaire que revendique dès lors le MTC se veut une manière de rencontrer différemment les quartiers populaires québécois. Cette évolution se matérialise par une critique timide de la doctrine sociale de l'Église, qui « [enseigne] plutôt que d'écouter la vie et d'aider les travailleurs à mieux vivre cette vie, à y faire face en personnes conscientes, responsables et libres¹⁵. »

Pour faire œuvre missionnaire dans les quartiers populaires, le MTC prône l'interpénétration de la morale chrétienne à la vie ouvrière grâce à « la révision de vie¹⁶ ». Selon l'organisation, c'est par le témoignage individuel, partagé par des petits groupes de membres, que la foi catholique peut s'incarner dans la culture ouvrière. Selon les rédacteurs d'un mémoire du MTC en 1970, l'objectif de ces témoignages individuels est d'en arriver, dans un futur indéterminé, au partage par chaque membre de témoignages empreints de la collectivité. Et c'est par ces témoignages collectifs qu'une véritable *communauté de vie*, chrétienne et ouvrière, pourra émerger¹⁷.

À l'été 1970, ce n'est pas moins de 1300 membres qui participent aux activités de l'organisation. À ce moment de son histoire, le Mouvement n'entrevoit pas devenir une force politique au Québec. Et malgré sa sensibilité face aux conditions de vie et de travail difficiles dans plusieurs quartiers québécois, il ne milite pas activement pour un syndicalisme ouvrier. Il prédit, par contre, la déchristianisation des ouvrier.es et plus largement des marginalisé.es québécois.es, si l'Église ne se laisse pas influencer par leurs préoccupations politiques, spirituelles et économiques¹⁸. Sans affirmer une posture politique claire, dans les pages de *Prêtres et laïcs*, le MTC se donne néanmoins des allures critiques du capitalisme et de la surdité de l'Église face aux besoins de la culture ouvrière.

¹⁵ Mémoire du M.T.C, « L'Église du monde ouvrier », *Prêtres et laïcs*, mai 1970, vol. 20, p. 257.

¹⁶ *Ibid.*, p. 255.

¹⁷ *Ibid.*, p. 257.

¹⁸ *Ibid.*, p. 253.

Enfin, la transition de la LOC vers le MTC s'effectue à partir de la prescription pastorale de Vatican II selon laquelle le travail de l'Église doit se faire « dans le monde ». En d'autres mots, c'est par le ressourcement individuel et collectif que le MTC souhaite faire surgir une communauté chrétienne vivante dans les quartiers populaires. Sans être apolitique, le Mouvement ne propose aucun projet politique radical pour la société québécoise. Néanmoins, dans son mémoire de 1970, le MTC fait doléance au clergé séculier et à l'Église québécoise pour qu'ils reconnaissent la nécessité de son travail missionnaire - travail accompli à même les centres urbains québécois. Nous verrons dans la prochaine section comment la posture politique indéfinie du MTC diffère de la clarté avec laquelle le RPC propose son projet chrétien et socialiste au début des années 1970.

2.3 L'émergence du Réseau des politisés chrétiens : Entre spécificité politique et discours critique sur l'histoire du catholicisme québécois

Selon l'historien David Fernandez, la connivence entre le marxisme et le christianisme émerge, au Chili, dès les années 1940¹⁹. Et, selon lui, l'élection du parti Démocrate-Chrétien d'Eduardo Frei à la fin des années 1960, a pour conséquence de politiser plusieurs chrétiens; d'en faire dériver plusieurs vers la gauche et l'extrême-gauche. Dans ce contexte de pluralisme politico-religieux, l'élection de Salvador Allende, en 1970, a pour effet de mobiliser politiquement un groupe de prêtres chiliens²⁰. Leur objectif est de rassembler les chrétiens socialistes pour éviter que, comme dans le cas de l'Église cubaine, les chrétiens soient écartés du processus révolutionnaire²¹. Ce désir de voir le christianisme à l'œuvre dans la transformation de la société chilienne mène à la fondation, en septembre 1971, du mouvement *Cristianos Por el Socialismo*

¹⁹ David Fernandez Fernandez, « Oral history of the Chilean Movement 'Christians for Socialism', 1971-73 », *Journal of Contemporary History*, vol. 34, n°2, avril 1999, p. 283.

²⁰ *Ibid.*, p. 285.

²¹ *Ibid.*

(CPS)²². Dans cette section, nous démontrons que, comme le mouvement CPS, le RPC fonde son organisation chrétienne sur la base d'une critique politique de la société québécoise. Nous montrons aussi comment l'émergence du RPC diffère des autres groupes chrétiens qui, comme le MTC, fondent leur pratique militante d'abord en fonction de leur croyance religieuse.

La traduction du *Programme préparatoire de travail de la première rencontre latino-américaine des Chrétiens pour le socialisme (CPS)*, rédigée à Santiago au mois de décembre 1971, est un appel de mobilisation, d'abord latino-américain, puis mondial, lancé aux chrétiens engagés politiquement²³. Le programme se décline en trois temps. Premièrement, selon les douze rédacteurs du document, issus principalement du Chili, mais aussi du Brésil, d'Argentine et du Pérou, l'apparition d'une nouvelle pratique chrétienne, engagée dans la lutte des classes et stimulée par l'idée de *Révolution* n'est pas un corollaire de l'évolution interne de l'Église catholique. Le Concile Vatican II et la Conférence des évêques de Medellin de 1968 n'expliquent pas l'intensification des tendances progressistes chez les militants catholiques : ces événements sont plutôt le résultat de causes structurelles, exogènes à l'Église, qui intensifient la lutte des classes en Amérique latine et dans le monde²⁴ :

La dynamique convulsive de détérioration sociale provoque une série de crises internes à l'Église, divisée entre groupes de chrétiens politiquement opposés [...] La lutte des classes semble ainsi faire naître une nouvelle ligne de partage entre les chrétiens, alors que d'autres lignes de partage, entre catholiques et protestants, entre chrétiens et marxistes, semblent en voie d'effacement ou du moins d'atténuation²⁵.

²² D. Fernandez Fernandez, « Oral history of the Chilean Movement 'Christians for Socialism', 1971-73 », *loc. cit.*, p. 285.

²³ Jorge Alvarez Calderon, Gonzalo Arroyo, Hugo Assman et *al.*, CHILI – Première Rencontre latino-américaine des Chrétiens pour le socialisme, Santiago du Chili (traduction), *DIAL*, 7 décembre 1971, <<http://www.alterinfos.org/spip.php?article4217>> (23 novembre 2020), p. 2-3.

²⁴ *Ibid.*, p. 3.

²⁵ *Ibid.*, p. 4.

Les rédacteurs proposent succinctement d'expliquer l'évolution de la pratique politique de plusieurs chrétiens par rapport aux enjeux qui agitent l'Amérique latine, tout en précisant que ces enjeux relèvent d'un contexte sociopolitique continental différent du reste du monde. Selon les auteurs, les origines de la lutte latino-américaine proviennent de la spécificité de son oppression c'est-à-dire la dépendance de ses modes de production capitalistes dans le cadre de l'impérialisme états-unien²⁶.

Le document offre, deuxièmement, des questions ouvertes, pour que chaque pays réfléchisse à partir de principes théoriques aux spécificités de la pratique chrétienne qui y évolue. L'objectif étant de déceler les discours idéologiques de l'Église et de combattre ceux servant l'intérêt des puissants²⁷.

Si des contextes sociopolitiques particulièrement oppressants secouent le monde, ils ont l'avantage d'enfin réveiller la puissance libératrice du christianisme. Les rédacteurs du document de travail soulèvent qu'il faut, troisièmement, mettre à profit cette nouvelle forme religieuse politisée pour « enrichir le processus révolutionnaire²⁸. »

Quelques mois après la publication de ce document, le jésuite Yves Vaillancourt coordonne une session d'étude à Montréal s'adressant aux « Politisés chrétiens²⁹ » du Québec. Vaillancourt et une poignée d'autres chrétiens québécois souhaitent s'inspirer du mouvement chilien CPS dans le but d'implanter un mouvement similaire dans la province. Leur document préparatoire à cette session offre une forme quasiment identique à celle proposée par les CPS latino-américains. Présentée en deux temps, l'objectif de cette session est d'offrir une interprétation du contexte québécois à l'aune du concept de lutte des classes puis d'en faire émerger des réflexions

²⁶ CHILI – Première Rencontre latino-américaine des chrétiens pour le socialisme, Santiago du Chili (traduction), 7 décembre 1971, <<http://www.alterinfos.org/spip.php?article4217>>, (23 novembre 2020), p. 2.

²⁷ *Ibid.*, p. 5.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 59), Institut de Pastorale, *Les Politisés Chrétiens dans la lutte des classes au Québec*, (4 février 1972), Montréal, Québec.

chrétiennes³⁰. Comme nous l'avons vu, au cours des années 1960, le MTC se politise malgré lui en écoutant la voix des quartiers populaires. Or, contrairement au MTC qui ne se revendique d'aucun discours politique propre, la rencontre que prépare Vaillancourt en 1972, préliminaire à la fondation du Réseau des politisés chrétiens, propose d'emblée une analyse politique au sein du monde religieux québécois. C'est d'abord sur la base d'une « conscience politique [...] caractérisée par la sympathie et la solidarité avec les intérêts de la classe des travailleurs et l'ouverture à l'alternative socialiste³¹ » que cette session d'étude souhaite articuler une réflexion chrétienne. Cette intégration ouverte et assumée du politique dans le domaine de la foi, présente aux balbutiements du Réseau en 1972, demeurera au centre des préoccupations du groupe tout au long de son existence. C'est d'ailleurs ce qui fonde sa spécificité dans le monde des organisations chrétiennes et progressistes québécoises, comme nous le montrerons dans ce mémoire.

Au lendemain de sa fondation, en 1972, le Secrétariat du RPC indique que ce n'est pas qui le veut bien qui peut intégrer le groupe. Si l'exigence d'être chrétien n'est que peu ou pas définie, la nécessité d'être *politisé* est quant à elle rapidement associée à un militantisme actif dans une organisation populaire ou ouvrière³².

Entre 1972 et 1974 il y a cent trente à cent quarante personnes qui participent aux activités du groupe. La courbe d'augmentation très faible fait dire aux membres du Secrétariat: « [qu'ils sont] certains que tous ceux qui appartiennent au Réseau ont manifesté explicitement leur intérêt et sont des 'mordus'³³. » La participation au Réseau des politisés chrétiens augmentera quelque peu au cours des années. On compte 243

³⁰ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 59), Institut de Pastorale, *Les Politisés Chrétiens dans la lutte des classes au Québec*, (4 février 1972), Montréal, Québec.

³¹ *Ibid.*

³² Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), *Lettre aux Politisés Chrétiens*, (3 décembre 1972), Montréal, Québec.

³³ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), L'équipe du Secrétariat des P.C., *Lettre aux PC*, (30 janvier 1974), Montréal, Québec.

membres en 1978 et 300 vers 1980³⁴. À partir de 1972, l'organisation centrale du Réseau, composée d'une dizaine de militant.es, produit toutes les six semaines un « envoi ». Celui-ci contient, selon un de ses rédacteurs : « des informations et des réflexions aptes à favoriser des liens profonds de solidarité [...] pour consolider nos pratiques, à la fois comme politisés et comme chrétiens, sur le front social et sur le front ecclésial, au Québec³⁵. » Jusqu'à la dissolution du Réseau en 1982, ces « envois » font office de liant et de ligne directrice entre les différentes organisations régionales qui voient le jour au Québec.

Bien que le Secrétariat se réjouisse de la motivation de ses militants en 1972, dès l'année suivante, il fait circuler un questionnaire à leur intention, pour mieux connaître leurs profils. Ce qui nous intéresse dans ce feuillet, c'est que le Réseau y réitère son attachement aux luttes chrétiennes internationales. Dans le document, les rédacteurs/trices appellent à la décentralisation du Réseau tout en formulant le souhait que de petits sous-groupes de Politisés Chrétiens discutent et se comparent face aux enjeux vécus par les chrétien.nes chilien.es³⁶. Ils nomment cet acte de comparaison : la « mise en perspective québécoise³⁷. » Bien que le Réseau souhaite régionaliser et démocratiser l'organisation, il réitère son souhait d'entretenir un sentiment d'appartenance chrétien et socialiste qui dépasse les cadres de l'état-nation : « Les acquis et les faiblesses des autres groupes peuvent demeurer des points de référence indispensables pour notre propre consolidation³⁸. » Sur ce point, ils précisent que plusieurs de leurs membres entretiennent des contacts privilégiés avec l'Amérique latine, notamment le Prêtre des Missions Étrangères du Québec et missionnaire à Cuba

³⁴ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt, 169P-630 : 01 / 3, Lettre aux P.C., Montréal, Québec, 11 juin 1978. et Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 3), *Les 'Politisés Chrétiens' (un réseau de 200 personnes au Québec)*, (mars 1974), Montréal, Québec.

³⁵ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), *Lettre aux Politisés Chrétiens*, (3 décembre 1972), Montréal, Québec.

³⁶ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), *Lettre aux Politisés Chrétiens*, (3 décembre 1972), Montréal, Québec, p. 2.

³⁷ *Ibid.*, p. 2.

³⁸ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), L'équipe du Secrétariat des P.C., *Lettre aux PC*, (30 janvier 1974), Montréal, Québec, p. 3.

et au Chili Jean Ménard, qui est aussi militant du RPC et membre actif du Secrétariat Québec-Amérique latine³⁹. La publication de cette première analyse interne produite par le RPC met donc en lumière toute l'importance de la liaison internationale dans le développement du Réseau au début de l'année 1974. C'est d'ailleurs grâce à cette idée de *mise en perspective québécoise* que se formule une première critique de l'Église du Québec.

En effet, si l'idée d'une Internationale chrétienne est considérée comme une « nourriture appréciable pour l'espérance⁴⁰ » par le RPC, en 1974, le projet d'une véritable organisation internationale chapeautant les différents mouvements chrétiens et socialistes est écartée; l'anticipation de sanctions de la part des structures officielles de l'Église étant trop forte. Selon l'équipe du Secrétariat :

[...] une telle initiative aurait pour effet d'inviter les leaderships officiels d'Églises à exercer une répression à l'endroit d'une cible visible. Il vaut mieux songer à une coordination informelle entre des groupes nationaux et à une expansion pas trop rapide. Il est dangereux de mettre dans le même tiroir des chrétiens « de gauche », « critistiques » [sic], « contestataires », « progressistes », « pour le socialisme »⁴¹.

Nous avons démontré, dans cette section, que le Réseau des politisés chrétiens fonde sa pratique militante sur le modèle du mouvement latino-américain *Cristianos por el socialismo*. En s'inspirant de ce modèle, les Politisés Chrétiens québécois formulent une critique sociale d'abord socialiste puis chrétienne. C'est ce qui leur confère une spécificité face aux mouvements qui, comme le MTC, sont encore empreints par l'Action catholique et la doctrine sociale de l'Église. En effet, si le Mouvement des travailleurs chrétiens critique l'Église et le capitalisme, il ne le fait qu'à demi-mot pour

³⁹ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), L'équipe du Secrétariat des P.C., *Lettre aux PC*, (30 janvier 1974), Montréal, Québec, p. 3.

⁴⁰ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt, 169P-630 : 01 / 3, Le Réseau des politisés chrétiens, *C'est quoi le Réseau des politisés chrétiens?* (1974), Montréal, Québec, p. 22.

⁴¹ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), L'équipe du Secrétariat des P.C., *Lettre aux PC*, (30 janvier 1974), Montréal, Québec, p.4.

défendre la légitimité de la culture ouvrière et le bien-fondé de son œuvre dans les quartiers populaires québécois. Le RPC s'inspire, quant à lui, de chrétiens socialistes latino-américains pour proposer une pratique québécoise du socialisme chrétien. Cependant, c'est l'annonce d'une première « Rencontre des Chrétiens Engagés en Milieu Ouvrier Québécois », en novembre 1974, qui mobilise véritablement le groupe et l'encourage à mieux définir ses orientations politico-théologiques au sein du monde des chrétien.nes engagé.es québécois.es. Nous proposons, dans la prochaine section, de révéler l'ampleur de la préparation des Politisés Chrétiens à cette rencontre et d'expliquer en quoi l'évènement comme tel a l'effet d'une douche froide sur le Réseau.

2.3.1 Préparation des Politisés Chrétiens à la Rencontre de Cap-Rouge

Au cours de l'été et de l'automne 1974, le RPC mobilise l'ensemble de son attention et de ses énergies à l'organisation de la Rencontre de Cap-Rouge. Cette rencontre, imaginée par plusieurs organisations catholiques québécoises, entend ouvrir un espace de dialogue et de convergence entre celles-ci. Elle a l'ambition, plus précisément, de penser conjointement le militantisme ouvrier et l'appartenance catholique⁴².

La revue *Prêtres et Laïcs* (1967-1973), puis, *Dossiers « Vie ouvrière »* (1973-1979), représentent successivement l'organe de diffusion de l'Action catholique québécoise. Au cœur du monde progressiste catholique québécois, ces revues nous informent des thèmes qui suscitent l'intérêt de ces chrétien.nes et des événements qui ponctuent leurs réflexions. L'utilisation de cette revue, dans le cadre de ce mémoire, nous permet d'offrir un certain contexte historique pour pallier le manque d'historiographie ayant trait au monde catholique progressiste des années 1970 au Québec.

Selon les rédacteurs de *Dossiers « Vie ouvrière »*, la « Rencontre des chrétiens engagés en milieu ouvrier québécois » se veut un lieu d'expression de la perception

⁴² Éditorial, « Le 'Rapport Dumont' du monde ouvrier », *Vie Ouvrière*, janvier 1975, vol. 25, n°91, p. 2.

que se font les militants ouvriers et chrétiens de la société québécoise et de l'Église du Québec. Pour ce faire, les responsables de *Dossiers « Vie ouvrière »*, du Centre de pastorale en milieu ouvrier (CPMO), du Mouvement des travailleurs chrétiens (MTC), de la Jeunesse Ouvrière Catholique (JOC), du Réseau des politisés chrétiens (RPC) et de l'Assemblée des Évêques du Québec (AEQ), mobilisent leurs membres et préparent les différents panels de cette rencontre, qui prend la forme d'un colloque de trois jours. En septembre 1974, dans un envoi destiné à tous les membres du RPC, les membres du Secrétariat soumettent que le mandat principal du Réseau depuis quelques mois et pour les mois à venir sera de se préparer à cette rencontre. On apprend dans ce document que malgré les six groupes mobilisés pour la préparation de l'événement, la moitié des membres du comité d'organisation sont des Politisés Chrétiens⁴³. En plus de s'impliquer dans l'organisation des rencontres régionales, préalable au Colloque de Cap-Rouge, une trentaine de membres du Réseau se rassemblent pour produire le texte : *C'est quoi le Réseau des politisés chrétiens?* Publier ce document avant la Rencontre de Cap-Rouge n'est pas anodin. Nous verrons qu'en diffusant cet « outil⁴⁴ », l'organisation centrale des Politisés Chrétiens tente d'assurer une orientation commune à ses membres. Plus encore, grâce à ce document, le Réseau souhaite faire valoir son agenda politico-religieux à Cap-Rouge, quelques mois plus tard, devant l'ensemble des participant.es.

2.3.2.1 Affinement des idées et intégration du projet chilien *Cristianos por el socialismo* au contexte religieux et politique québécois dans *C'est quoi le Réseau des politisés chrétiens?*

Cette section nous permet d'affirmer que la publication de *C'est quoi le Réseau des politisés chrétiens?*, en septembre 1974, a l'objectif d'offrir une assise rhétorique au RPC. En d'autres mots, en prévision de la Rencontre de Cap-Rouge, le Réseau cherche

⁴³ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), Le Secrétariat des PC, *Lettre aux P.C.*, (22 septembre 1974), Montréal, Québec.

⁴⁴ *Ibid.*

à se définir en tant que groupe et à légitimer son activité dans le paysage politico-religieux québécois. Nous souhaitons résumer les thèses principales de ce document puisqu'elles nous permettent de montrer comment le Réseau articule sa pensée politico-théologique autour d'une analyse marxiste de la Révolution tranquille. Plus précisément, si le Réseau trouve son origine dans le mouvement *Cristianos por el socialismo*, la publication de *C'est quoi le Réseau des politisés chrétiens?* permet au groupe d'articuler une analyse de l'histoire sociopolitique québécoise et de réfléchir à sa place au sein du monde chrétien québécois. Le RPC, bien qu'influencé par le mouvement CPS, prend soin d'inscrire la portée de son mouvement au sein du contexte sociopolitique et religieux proprement québécois. Nous montrons dans cette section que le RPC souhaite s'inscrire dans la conjoncture historique québécoise en représentant les chrétien.nes socialistes qui cherchent à se ressourcer tant spirituellement que politiquement. Plus encore, c'est dans ce document que le RPC révèle la teneur de son projet politique et spirituel au Québec : il propose une intrication inédite entre le religieux et le politique. À la veille de la Rencontre de Cap-Rouge, en 1974, le Réseau se présente comme un lieu où peuvent cohabiter le socialisme et le christianisme.

Les Politisés Chrétiens avancent, dans ce document, que l'évolution historique québécoise tend irrémédiablement vers le socialisme. Face à cette conjoncture historique, les Politisés Chrétiens se voient comme le seul groupe apte à soutenir les chrétien.nes québécois.es dans la fragile alliance que forme le socialisme chrétien vers 1974. D'une part, la première moitié du document s'affaire à compartimenter l'histoire du mouvement ouvrier québécois en trois grandes étapes, s'échelonnant entre 1960 et 1974. À cette interprétation de l'histoire est intégrée, d'autre part, le rôle qu'a joué l'Église et les chrétiens durant ces trois moments. En écrivant l'histoire de l'interaction entre le mouvement ouvrier québécois et l'Église, le RPC défend la légitimité de son approche marxiste et chrétienne.

Pour les rédacteurs de ce document, le mouvement ouvrier québécois, au début des années 1960, puise sa force dans les syndicats. De manière générale, ceux-ci ont

appuyé l'élection du parti libéral de Jean Lesage et ils ont procuré aux ouvrier.es certains avantages, durant les réformes institutionnelles effectuées par l'état québécois dans cette première moitié de cette décennie. Les rédacteurs et les rédactrices de cette analyse attribuent à cette période le titre « d'étape de la « révolution tranquille⁴⁵ ». Les années 1966-1969 représentent, quant à elles, « l'étape de la social-démocratie⁴⁶ ». Pour les rédacteurs et rédactrices du document, contrairement à la première moitié des années 1960, ces années sont marquées par l'autonomisation politique des centrales syndicales face à l'état québécois. Cette autonomisation donne lieu à un échauffement progressif entre ces deux acteurs, à mesure que les centrales syndicales comprennent que « L'état-employeur n'est pas neutre⁴⁷ [...] ». Durant cette même période, des comités de citoyens apparaissent dans les quartiers populaires québécois. Dynamisés par des animateurs sociaux, ces comités formulent des critiques agressives à l'endroit des instances de pouvoir du secteur public. Les auteur.es de ce document soulèvent, troisièmement, que « l'étape du socialisme⁴⁸ » débute après la Crise d'octobre 1970. Dans le contexte de répression, exercé à la fois par le gouvernement fédéral, l'état québécois et les pouvoirs municipaux de Montréal, une conscience politique empreinte de marxisme tend à se propager dans les organisations politiques québécoises. Sans que cette tendance ne soit majoritaire, la légitimité du socialisme est de moins en moins remise en question dans les comités citoyens, les syndicats et plus largement tous les groupes représentant les intérêts des travailleur.es.

Les Politisés Chrétiens exposent ces trois grandes étapes politiques en précisant que, si elles marquent des ruptures dans l'histoire du mouvement ouvrier québécois, elles sont tout de même perméables. C'est-à-dire que certaines tendances du mouvement ouvrier qu'on retrouvait davantage durant l'étape de la Révolution tranquille que durant celle de la social-démocratie tendent quand même à se retrouver

⁴⁵ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt, 169P-630 : 01 / 3, Le Réseau des politisés chrétiens, *C'est quoi le Réseau des politisés chrétiens?* (1974), Montréal, Québec, p. 1.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 2.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 3.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 4.

dans cette dernière. Le RPC laisse ainsi entendre qu'en 1974, différentes options politiques se chevauchent, et donc différentes manières d'appréhender le changement social s'affrontent au sein du mouvement ouvrier québécois. Dans le schéma historique qu'offrent les Politisés Chrétiens, les organisations syndicales, ouvrières et plus largement politiques, proposent habituellement une orientation officielle : soit sociale-démocrate, socialiste ou nationaliste. Mais au sein de ces organisations se trouvent des militant.es, dont l'orientation diverge parfois de celle prônée officiellement par le groupe pour lesquelles ils et elles militent; s'enchevêtrent dès lors ces trois orientations. Par exemple, on peut trouver un journaliste adoptant une posture socialiste chez Québec-Presse, même si le journal adopte officiellement une tendance sociale-démocrate. Finalement, selon les Politisés Chrétiens, les organisations progressistes ont la capacité d'évoluer et, en ce sens, bien que la majorité d'entre elles soient d'orientation social-démocrate, elles sont porteuses d'une capacité d'évolution politique. Le Réseau nomme cette transition : « [le] saut qualitatif⁴⁹ ».

À la lumière de ce survol de l'histoire récente du mouvement ouvrier québécois, le comité de rédaction des Politisés Chrétiens propose une interprétation de l'histoire de l'Église et des chrétiens québécois. Selon eux et elles, pour faire l'histoire récente de l'Église québécoise, il est primordial de dissocier l'institution ecclésiale des chrétiens :

[...] il faut distinguer d'abord l'église-institution (i.e. l'église prise comme une organisation ayant des dirigeants, des membres, des équipements, des propriétés, des structures, une orientation dominante, des moyens d'action, des pratiques, des discours, etc.) de groupes minoritaires de chrétiens ayant parfois des orientations, des discours, des moyens d'action, des pratiques pas nécessairement convergeants avec ceux de l'institution⁵⁰.

⁴⁹ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt, 169P-630 : 01 / 3, Le Réseau des politisés chrétiens, *C'est quoi le Réseau des politisés chrétiens?* (1974), Montréal, Québec, p. 5.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 9.

Cette distinction est centrale au récit historique proposé par les Politisés Chrétiens. En effet, le déclin du pouvoir de l'Église dans la société québécoise pendant « l'étape de la Révolution tranquille » annonce, selon eux et elles, la montée en puissance des groupes catholiques laïcs. Sans que ces groupes n'exercent un véritable pouvoir dans la société québécoise, leur force relève de leur capacité à s'adapter au monde contemporain et à comprendre que le christianisme peut se vivre à travers la lutte ouvrière⁵¹. Par contre, ce virage de certain.es clercs et laïcs ne se fait pas sans représailles de la part de l'Église-institution, plus souvent qu'autrement réfractaire aux luttes politiques de la gauche québécoise⁵².

Durant « l'étape de la social-démocratie », les Politisés Chrétiens avancent que malgré l'atomisation des chrétiens dans les luttes syndicales et communautaires, certains groupes, comme le MTC, offrent un soutien spirituel à leurs membres; un contre-discours qui permet de penser le changement social sans rupture avec « [...] l'enseignement traditionnel de l'Église⁵³. » « L'étape du socialisme » amène par contre son lot de défis pour les organisations comme le MTC. En effet, si plusieurs militants chrétiens reconnaissent que leur analyse politique s'affine à mesure qu'ils s'intéressent au marxisme, ils s'éloignent en même temps du christianisme. Les auteur.es précisent que les groupes de ressourcement chrétiens tels qu'ils existent en 1974, ont de la difficulté à penser l'amalgame entre lutte politique et croyance religieuse. Il existe donc un risque que plusieurs militant.es socialistes, pourtant chrétiens, s'éloignent de leur foi. Le projet des Politisés Chrétiens est ainsi mis en lumière : ils et elles souhaitent répondre à cette conjoncture historique, en représentant les chrétiens socialistes qui cherchent à se ressourcer spirituellement avec d'autres chrétiens de même option politique⁵⁴.

⁵¹ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt, 169P-630 : 01 / 3, Le Réseau des politisés chrétiens, *C'est quoi le Réseau des politisés chrétiens?* (1974), Montréal, Québec, p. 10.

⁵² *Ibid.*, p. 10.

⁵³ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 15.

À ce propos, le théologien Gregory Baum s'est intéressé à la manière dont le rapport final de la Commission Dumont⁵⁵ analyse l'interaction entre les laïcs et le clergé québécois au début des années 1970. Selon lui, bien que les évêques du Québec rejettent toutes les conclusions de la Commission Dumont concernant la démocratisation de l'appareil décisionnel de l'Église du Québec, ils ont, surtout à la suite de la Commission, adopté des positions plus progressistes et toléré un certain pluralisme politique au sein des groupes confessionnels et laïcs⁵⁶. Dans *C'est quoi le Réseau des politisés chrétiens*, les auteur.es s'en prennent à ce tournant du clergé. En effet, selon eux et elles, si les évêques québécois réussissent tant bien que mal à adopter des positions politiques progressistes, ils sont loin d'adopter la théorie marxiste et de s'inclure dans la lutte pour le socialisme au Québec et dans le monde. Dans ce contexte, et pour éviter que le christianisme au Québec ne soit associé uniquement à des positions conservatrices ou au mieux sociales-démocrates, le Réseau des politisés chrétiens souhaite offrir un discours socialiste rassembleur⁵⁷.

Nous verrons que les Politisés Chrétiens sortent découragés de la Rencontre de Cap-Rouge en 1974. Pour comprendre ce désenchantement, il ne faut pas minimiser l'importance de l'histoire telle qu'ils et elles la racontent dans *C'est quoi le Réseau des politisés chrétiens?*. Le récit qu'ils écrivent en 1974, et que nous avons résumé dans la dernière section, propose une vérité historique dans laquelle leur existence peut s'articuler. C'est d'ailleurs suite à cette interprétation de l'histoire récente du Québec que les Politisés Chrétiens définissent la teneur de leur projet politique et spirituel⁵⁸.

⁵⁵ Les évêques du Québec demandent la formation d'une Commission dont le mandat est de réfléchir à la crise contemporaine de l'Église du Québec. Cette Commission, présidée par le sociologue Fernand Dumont tient ses audiences entre 1968 et 1971 et propose une participation plus active des laïcs dans le fonctionnement décisionnel des paroisses et plus largement au sein de l'Église du Québec.

⁵⁶ Gregory Baum, « Le Rapport Dumont : démocratiser l'Église catholique », *Catholicisme et société contemporaine*, automne 1990, vol. 22, n° 1, p. 123.

⁵⁷ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt, 169P-630 : 01 / 3, Le Réseau des politisés chrétiens, *C'est quoi le Réseau des politisés chrétiens?* (1974), Montréal, Québec, p. 13.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 16.

À partir de 1974, les Politisés Chrétiens insistent sur la nécessité de comprendre le Réseau comme une intrication entre le politique et le théologique. Ils présentent le RPC non pas comme un groupe politique ou un groupe théologique, mais bien comme un lieu de ressourcement où ces deux pôles cohabitent⁵⁹. Le Réseau souhaite accomplir différents objectifs, incluant les suivants : i) briser l'isolement des chrétiens socialistes, ii) élaborer un discours cohérent pour les chrétien.nes militant.es dans le monde ouvrier, iii) dénoncer et critiquer l'appropriation bourgeoise du discours chrétien, iv) produire une interprétation historique de l'histoire de la relation entre l'Église et le mouvement ouvrier, enrichir le mouvement des PC québécois par les réflexions de groupes semblables à l'international et enfin, v) maintenir une relation avec les chrétien.nes en ne faisant pas preuve : « d'agressivité inutile à l'endroit de l'Église officielle⁶⁰. »

Pour conclure, tous ces objectifs transparaissent dans la manière dont ils et elles se préparent à la Rencontre des Chrétiens en Milieu Ouvrier de 1974. En effet, en plus de participer activement à l'organisation de la Rencontre, qui se veut un lieu de convergence politique et théologique, les Politisés Chrétiens préparent des commissions spéciales concernant les groupes populaires, la solidarité internationale, les problèmes théologiques et les associations chrétiennes implantées en milieu ouvrier adoptant une idéologie capitaliste. Par ailleurs, en plus de diffuser *C'est quoi le Réseau des politisés chrétiens?* à l'ensemble de leurs membres, le RPC a l'intention de présenter le document au comité organisateur de Cap-Rouge⁶¹. À la lumière du résumé de ce document, l'objectif derrière sa publication à la veille de la rencontre de Cap-Rouge est clair : les Politisés Chrétiens souhaitent asseoir leur légitimité historique et leur potentiel révolutionnaire au Québec. Ce faisant, ils tentent de prouver par

⁵⁹ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt, 169P-630 : 01 / 3, Le Réseau des politisés chrétiens, *C'est quoi le Réseau des politisés chrétiens?* (1974), Montréal, Québec, p. 17.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 22.

⁶¹ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), Le Secrétariat des PC, *Lettre aux P.C.*, (22 septembre 1974), Montréal, Québec.

l'histoire, que les groupes populaires chrétiens devront tôt ou tard se convertir au socialisme.

2.3.2.2 Les échos de la Rencontre de Cap-Rouge : Déception québécoise et liaison latino-américaine

Cette section décrit le fossé qui se creuse entre le RPC et les organisations chrétiennes et progressistes au lendemain de la rencontre de Cap-Rouge de 1974. Nous verrons que si la revue *Vie ouvrière* dresse un portrait harmonieux de la Rencontre, des militant.es du RPC s'insurgent précisément contre l'attitude conformiste de ses participant.es.

Deux mois après la Rencontre de Cap-Rouge, en 1975, dans un numéro spécial portant entièrement sur l'événement, la revue *Vie ouvrière* porte un regard plein d'espoir sur ce qu'annonce pour le futur la Rencontre des Chrétiens en Monde Ouvrier. Malgré les nombreuses dissensions entre les quelque 225 participants, *Dossiers « Vie ouvrière »* met l'accent sur les thèmes qui y ont suscité le plus d'harmonie. Premièrement, la nécessité de vivre sa foi à travers l'expérience de la pauvreté, ou à tout le moins l'habitus du travailleur, ressort comme un thème de prédilection pour les rédacteurs de la revue. Le christianisme, bien qu'il soit particulièrement difficile à définir pour les participants de la Rencontre, doit s'exprimer, d'abord, en fonction de la réalité ouvrière et, ensuite, à travers des préoccupations théologiques provenant des clercs⁶². Deuxièmement, les balbutiements de cette nouvelle articulation au Québec entre la foi et le militantisme passe par l'utilisation de nouveaux « outils », c'est-à-dire par la formation d'un discours plus approprié pour aborder la réalité ouvrière et les critiques cléricales⁶³. Troisièmement, si les militant.es chrétiens.nes du monde ouvrier s'entendent pour dire qu'ils doivent s'approprier un nouveau langage critique, ils et elles soulignent qu'il leur revient aussi comme devoir d'assumer leur langage et leur

⁶² Éditorial, « Le 'Rapport Dumont' du monde ouvrier », *Vie Ouvrière*, janvier 1975, vol. 25, n° 91, p. 57-58.

⁶³ *Ibid.*, p. 58.

nouvelle conscience afin d'assurer un leadership dans le monde chrétien québécois⁶⁴. Finalement, les rédacteur.es proposent que même si certains.es militants.es se sont laissés emporter dans des « sursauts d'angélisme⁶⁵ » en idéalisant l'Église post-Vatican II, et que d'autres les ont ramenés à l'ordre en soulignant que l'Église réelle n'est qu'un pâle reflet de celle imaginée lors du Concile, le dialogue permis par la rencontre a eu comme principal avantage de briser l'isolement qu'entretiennent entre eux les groupes chrétiens progressistes québécois⁶⁶.

Les considérations de la revue de *Dossiers* « *Vie ouvrière* », quelques mois après la Rencontre de Cap-Rouge, résument bien la « déclaration finale » publiée par les participant.es, mais ne reflète que très peu l'amertume de plusieurs Politisés Chrétiens présent.es lors de la rencontre. Six d'entre eux et elles publient un rapport, cinq jours après la rencontre, à l'intention de l'ensemble des membres du Réseau des politisés chrétiens. Dans ce document, si les auteur.es se réjouissent d'avoir brisé l'isolement entre les régions québécoises et les luttes ouvrières qui s'y déroulent, ils et elles s'insurgent précisément contre ce sur quoi *Vie ouvrière* insiste : l'harmonie.

Que le vote sur la « déclaration commune » ait rallié de justesse la majorité de l'assemblée, c'était bien le reflet de ce qui se passait dans les esprits. Pour nous, la déclaration finale était beaucoup trop floue, trop statique, trop timide, pas assez complète dans son analyse et sa description du monde, de la Foi et de l'Église. Nous aurions souhaité qu'elle soit un reflet plus fidèle de ce qui s'était passé au congrès. Qu'on présente les aspects des contradictions qui se vivent dans l'Église et qu'on arrête de faire des déclarations qui, pour vouloir accommoder tout le monde, n'accommodent personne. Pourquoi vouloir donner une image d'unité – fut-ce à l'intérieur d'un groupe de 225 militants du monde ouvrier – si dans les faits cette unité n'existe pas. On voit aussi le risque d'un nouveau triomphalisme des

⁶⁴ *Ibid.*, p. 59.

⁶⁵ Éditorial, « Le 'Rapport Dumont' du monde ouvrier », *Vie Ouvrière*, janvier 1975, vol. 25, n° 91, p. 59-60.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 60.

chrétiens ou de l'Église qui est à la mode en s'impliquant dans les luttes ouvrières⁶⁷ [...]

Les Politisés Chrétiens se désolent ici principalement de la faiblesse théorique qui s'exprime chez les militant.es chrétien.es trop enclins.es à prioriser la bonne entente plutôt qu'assurer la justesse de leur analyse politique. Plus encore, les auteur.es du document ne veulent pas se perdre dans cette bonne entente et risquer de reconduire une utilisation fallacieuse du Message chrétien. Ils critiquent l'Église-institution parce qu'elle reproduit le capitalisme au sein de ses structures, de son fonctionnement et de son Message et soumettent du même coup que l'Église qu'ils et elles veulent fonder en est une intrinsèquement socialiste : « [...] il nous semble que dans toute l'histoire des peuples, avant le Christ et après, il y a une trame (ou ligne) de fond, une recherche continuelle de libération des opprimés. Et pour nous, l'Évangile porte essentiellement ce message⁶⁸. » La recherche d'une alliance entre chrétiens partageant plus ou moins des référents progressistes ou ouvriéristes communs, au nom de l'unité, déçoit les Politisés Chrétiens, au lendemain de Cap-Rouge. En effet, à « l'étape du socialisme » ils pensaient y trouver plus d'allié.es chrétiens et socialistes.

En 1978, le Centre de Pastorale en Milieu Ouvrier (CPMO) propose l'idée de refaire une rencontre, de tenter à nouveau d'établir un dialogue entre les associations chrétiennes militantes⁶⁹. Alors que quatre ans plus tôt la moitié des membres organisateurs de Cap-Rouge font partie du RPC, en 1978, le Réseau se défile devant l'invitation à préparer la Rencontre sous prétexte d'un manque de temps et d'effectifs⁷⁰.

⁶⁷ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 59), Un groupe de participants de Pointe-Saint-Charles, *Échos de la rencontre des chrétiens en monde ouvrier* (novembre 1974), Cap-Rouge (Québec), Québec, p. 2.

⁶⁸ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 59), Un groupe de participants de Pointe-Saint-Charles, *Échos de la rencontre des chrétiens en monde ouvrier* (novembre 1974), Cap-Rouge (Québec), Québec, p. 3.

⁶⁹ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-900/10), Centre de Pastorale en milieu ouvrier, (31 août 1978), Montréal, Québec.

⁷⁰ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-900/10), Réseau des politisés chrétiens à Guy Ménard, Montréal, 25 septembre 1978.

L'indifférence devant l'annonce d'une nouvelle Rencontre du monde chrétien progressiste québécois n'empêche pas le Réseau d'accepter de participer à l'événement. Or, le refus d'organiser la rencontre et de pouvoir l'orienter selon des thèmes précis, comme ils le font en 1974, nous indique le déclin de vitalité et la blessure encore vive des Politisés Chrétiens. Soulignons que le souvenir amer de Cap-Rouge n'est pas seulement l'apanage des membres du Réseau. En effet, lors de la réunion préparatoire organisée par le CPMO et rassemblant les mêmes associations que durant Cap-Rouge⁷¹ les critiques fusent devant l'échec cuisant des objectifs de convergence et de dialogue qui étaient au cœur des intentions de la première rencontre⁷². Selon les organisateurs et organisatrices de cette deuxième rencontre, bien que le premier événement eut l'avantage de rassembler les militant.es chrétien.nes sous un même toit pendant quelques jours, l'isolement entre les regroupements s'est perpétué après celui-ci⁷³.

Malgré la démonstration d'un « saut qualitatif » et de l'entrée du Québec dans l'étape du socialisme dans *C'est quoi le Réseau des politisés chrétiens*, au lendemain de Cap Rouge, force est d'admettre que les militant.es socialistes du RPC n'ont trouvé que très peu d'allié.es chez les militant.es chrétien.nes du Québec. Les Politisés Chrétiens font part de leur « étonnement et même [de leur] grande déception⁷⁴ [...] » devant l'ampleur de la tâche qui s'annonce devant eux. Nous verrons dans le prochain chapitre que refusant toute forme de révisionnisme ou d'alliance de classe, ils et elles doivent trouver d'autres allié.es chrétien.nes et socialistes; c'est ailleurs qu'au Québec qu'ils réussissent à le faire. Les expériences socialistes et chrétiennes latino-américaines se révèlent être des exemples et des modèles parfaitement adéquats pour

⁷¹ Mis à part l'Assemblée des Évêques du Québec et le Réseau des politisés chrétiens.

⁷² Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-900/10), *Compte-rendu de la réunion exploratoire du 11 septembre 1978 en vue de la préparation d'une rencontre nationale des militants chrétiens du Québec*, (11 septembre 1978), Montréal, Québec.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 59), Un groupe de participants de Pointe-Saint-Charles, *Échos de la rencontre des chrétiens en monde ouvrier* (novembre 1974), Cap-Rouge (Québec), Québec, p. 1.

réfléchir aux enjeux politiques et religieux qui se développent au Québec. À partir de 1974, le RPC redouble d'ardeur pour examiner ce qui arrime foi et politique en Amérique latine. Cette mise en perspective québécoise, déjà annoncée dans *C'est quoi le Réseau des politisés chrétiens*, prend une ampleur inédite. Les Politisés Chrétiens articulent dès lors un nouveau discours sur l'histoire, dans lequel la social-démocratie s'avère centrale dans leur critique du militantisme chrétien.

2.4 Conclusion

Il a d'abord été question, dans ce chapitre, de cerner l'émergence du RPC, à la croisée des contextes sociopolitiques et religieux chiliens et québécois. Nous avons vu que le Réseau s'inscrit, dès sa fondation, dans la lignée du mouvement *Cristianos Por el Socialismo*. Au-delà de la solidarité internationale qui sous-tend cette relation avec le mouvement CPS, le RPC répond au besoin d'une partie de la gauche chrétienne québécoise d'appartenir à une organisation ouvertement anticapitaliste et marxiste. Ainsi, entre 1972 et 1974, le RPC se définit comme une organisation marxiste, critique de l'Église et des discours réformistes qui foisonnent en son sein. La Rencontre de Cap-Rouge représente, quant à elle, l'impulsion permettant au Réseau de s'ancrer dans le monde progressiste catholique québécois. De plus, cette rencontre, et surtout les désillusions qu'elle engendra chez plusieurs membres du RPC, insuffla chez ces derniers et dernières une prise de conscience de la lourde tâche de politisation qu'ils et elles se devront d'accomplir. Nous verrons, dans le prochain chapitre, qu'à partir de 1974, Montréal et Québec sont le théâtre d'une série de rencontres et d'activités impliquant des acteurs latino-américains qui pousseront le Réseau à mieux se définir tant politiquement que théologiquement dans le monde politico-religieux québécois.

Chapitre III

EXPRESSION D'UN IMAGINAIRE TRANSNATIONAL POLITISÉ ET *MISE EN PERSPECTIVE QUÉBÉCOISE : LE RÉSEAU DES POLITISÉS CHRÉTIENS ARRIME LA FOI AU POLITIQUE (1974-1976)*

[...] Récusant à la fois la politique chrétienne et l'unique religion du cœur pour poursuivre sa tâche de convocation, il faudrait que l'Église apparaisse, à une humanité qui cherche péniblement son unité, comme l'incarnation la plus haute de son désir, comme le Mystère le plus profond de l'histoire. Il nous faudra, à nous chrétiens, beaucoup de tâtonnements et beaucoup de souffrances pour qu'il en soit ainsi¹. - Fernand Dumont

3.1 Introduction

Dans *Resurrecting Che*², Jeremy Prestholdt soutient que, durant les années 1960 et 1970, une nouvelle forme de militantisme se développe quasi simultanément en Occident et dans le Sud global. Lecteurs et lectrices d'une bibliothèque commune, les jeunes marxistes anti-impérialistes qu'il met en scène s'attachent à l'idée selon laquelle les luttes politiques nationales s'imbriquent dans un système de domination international³. Dans ce contexte où convergent les luttes et les expériences qui en découlent, Prestholdt suggère qu'un *imaginaire transnational* colore la nouvelle

¹ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 43), citation tirée de Fernand Dumont, *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, éditions HMH, Montréal, 1964, p. 234, dans Michèle Sautière et Lorraine Guay, *À pointe St-Charles : éclatement de l'Église locale*, (janvier 1974) Montréal, Québec, p. 9.

² Jeremy Prestholdt, « Resurrecting Che : Radicalism, the transnational imagination and the politics of heroes », *Journal of Global History*, vol. 7, n°3, 2012, p. 506-526.

³ *Ibid.*, p. 510.

conscience internationaliste des militant.es⁴. Ce concept lui permet de réfléchir à la construction d'une identité militante commune, composée d'un univers de représentation des luttes politiques menées à l'échelle locale et globale : « [...] the transnational imagination is a mode of perception that frame local circumstances within a global historical trajectory and shapes collective desires and actions as a result⁵. »

Au Québec, les discours sur le *colonisé* québécois, imprimés dans la mémoire militante grâce au célèbre essai de Pierre Vallières, sont au cœur de l'appartenance québécoise à l'*imaginaire transnational* des militant.es des années 1960⁶. Or, ce discours assimilant le Québec à une partie du Tiers-Monde pâlit durant les années 1970⁷. En effet, pour Sean Mills, les nombreuses contradictions inhérentes aux discours assimilant les luttes anticoloniales du Sud global au contexte québécois sont révélées durant cette décennie. Secoué et confronté par les luttes autochtones, les féminismes, l'antiracisme et les luttes pour la reconnaissance du droit à la multiplicité des identités sexuelles et de genre, « le langage de la décolonisation n'a plus le pouvoir ni l'attrait qu'il avait au cours de la décennie précédente⁸. » L'évolution des mouvements sociopolitiques québécois durant les années 1970 s'inscrit tout de même en continuité avec la décennie précédente. Les organisations marxistes-léninistes alors en plein essor, les missionnaires de retour au Québec et l'arrivée massive d'exilé.es politiques chilien.es et haïtien.nes travaillent à faire de la solidarité internationale un moteur de changement social au Québec⁹. Nous y voyons un signe que l'*imaginaire transnational* québécois se transforme durant les années 1970, mais qu'il demeure actif, notamment dans ces milieux militants.

Ce chapitre nous permettra d'affirmer que le Réseau des politisés chrétiens participe à cette refonte de l'*imaginaire transnational* québécois. Devant le réformisme du

⁴ J. Prestholdt, « Resurrecting Che... », *loc. cit.*, p. 508.

⁵ *Ibid.*, p. 509.

⁶ Pierre Vallières, *N[*****] blancs d'Amérique*, Montréal, Éditions Québec-Amérique, 1979, 303p.

⁷ Sean Mills, *Contester l'empire : pensée postcoloniale et militantisme politique à Montréal, 1963-1972*, Montréal, Hurtubise, 2011, p. 257.

⁸ *Ibid.*, p. 259.

⁹ *Ibid.*

monde chrétien progressiste québécois, confirmé durant la rencontre de Cap-Rouge en 1974, le projet socialiste, chrétien et révolutionnaire du RPC a besoin de nouveaux alliés prêts à se radicaliser. Et pour ce faire, il devra mobiliser son *imaginaire transnational*. La solidarité avec les pays du Sud global a beau se révéler au cœur de la fondation du Réseau, elle relève aussi d'une quête de légitimité politique, au Québec, à partir de 1974. Nous verrons comment la Rencontre du mouvement Chrétiens pour le Socialisme (CPS) à Québec et la Conférence Internationale de Solidarité Ouvrière (CISO) à Montréal, tenues toutes deux en 1975, sont à l'origine d'un rattachement du Réseau au mouvement CPS international, à l'affirmation d'une théologie politique révolutionnaire et à *la mise en perspective* du Québec avec l'histoire de la Démocratie Chrétienne en Bolivie. Ces événements se révèlent significatifs pour l'évolution théologico-politique du Réseau. En mobilisant ses relations avec le mouvement international CPS, le RPC se dote d'outils théoriques et critiques essentiels à l'élaboration de sa critique de la social-démocratie québécoise. De plus, l'analyse du rôle que joue le RPC durant la CISO et les raisons qui le poussent à publier pour son compte une étude sur l'actualité sociopolitique bolivienne nous permettent, quant à elles, de comprendre un peu mieux comment le Réseau se fraie une place au sein des franges socialistes québécoises.

3.2 Modèles socialistes et expériences chrétiennes latino-américaines : la transcendance historique de la Social-démocratie québécoise

Les débats entourant la *Rencontre des Chrétiens Engagés dans le Monde Ouvrier* de Cap-Rouge à l'automne 1974, que nous avons évoqués dans le chapitre précédent, amorcent une période de questionnement intense chez les Politisés Chrétiens. Cette première section du chapitre révèle que c'est sur la base de questionnements de nature politique que le Réseau se tourne vers l'Amérique latine et plus largement vers les luttes socialistes internationales.

Comme nous l'avons vu, au lendemain de Cap-Rouge, les Politisés Chrétiens regrettent que les chrétiens progressistes québécois soient si peu enclins à défendre des positions ouvertement marxistes. À partir de la fin de l'année 1974, le Réseau s'affaire donc à mieux comprendre et à expliquer le penchant social-démocrate des groupes chrétiens progressistes québécois. Pour répondre à ce besoin de recherche théorique sur le concept de la social-démocratie d'une part, et les répercussions de la mise en pratique d'une telle philosophie politique d'autre part, le Secrétariat met en place, dès l'automne 1974, deux commissions. La première a l'objectif de générer un débat à propos du type d'analyse politique préconisé par le groupe: « Ceci suppose que les PC, dans la détermination de leurs objectifs et le choix de leurs modèles et de leurs priorités d'action, partent d'une analyse politique (en terme de classes) de la conjoncture économique et politique¹⁰ [...] » La deuxième commission, que nous étudierons plus en détail dans le chapitre quatre, s'attarde en parallèle à la formulation d'une théologie et d'une pratique chrétienne en adéquation avec le mouvement ouvrier¹¹.

En 1975, la Commission politique entend souligner le manque de rigueur politique des Politisés Chrétiens dans la manière dont ils et elles se définissent. La Commission souhaite amener le Réseau et ses membres à adopter une posture politique révolutionnaire, critique du réformisme. C'est en avril, dans un envoi destiné à l'ensemble des membres du Réseau et sous l'impulsion de la Commission politique, que le comité de rédaction soulève pour la première fois l'idée que l'étiquette de « politisé » que s'attribuent les membres du Réseau demeure pour le moins « élastique¹² ». En effet, à la suite d'une rencontre régionale de deux jours au début du mois, les Politisés Chrétiens s'entendent pour dire que la fluidité que permet l'utilisation d'un terme polysémique comme « politisé », mène le Réseau à une impasse : « Les PC peuvent difficilement intervenir publiquement sur la question

¹⁰ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), Le secrétariat des PC, *Lettre aux PC*, (10 avril 1975), Montréal, Québec, p. 5.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

chrétienne, tant qu'ils ne sont pas plus homogènes au niveau du P[olitique]¹³. » Selon les membres de la Commission politique, les conclusions de cette rencontre sont navrantes: plusieurs Politisés Chrétiens tiennent un discours peu critique à l'endroit de la pensée et des pratiques sociales-démocrates au Québec. Cette constatation dérange les militant.es présent.es à la rencontre régionale. Ces dernier.es soutiennent que trois règles encadrent l'orientation politique des militant.es du RPC. Il doit, d'abord, être clair que les Politisés Chrétiens demeurent méfiants envers les pratiques sociales-démocrates même si l'appui tactique à certaines de ces luttes peut s'avérer bénéfique pour la lutte socialiste. En effet, si le Réseau appuie les initiatives syndicales et populaires, il ne souhaite surtout pas verser dans un réformisme réactionnaire. Ensuite, les Politisés Chrétiens entendent leur orientation politique comme s'inscrivant de plain-pied dans une perspective anticapitaliste. Et finalement, les militant.es présent.es, lors de cette rencontre, soumettent que leur caractère « Politisé » doit se déployer par l'alliance avec des militant.es et des organisations qui adoptent des positions clairement socialistes et qui analysent la société et l'histoire à la lumière d'une grille d'analyse marxiste¹⁴. Comme nous le verrons, c'est cette dernière assertion qui est au cœur du développement d'une relation particulière entre l'Amérique latine et le Réseau des politisés chrétiens.

3.3 Rencontre internationale des Chrétiens pour le socialisme (CPS) à Québec, Conférence Internationale de Solidarité Ouvrière (CISO) à Montréal et militantisme chrétien en Bolivie : histoire de la *mise en perspective* québécoise vers 1975

Dans cette section, nous démontrerons qu'à partir de 1975, les Politisés Chrétiens s'attachent fortement à l'idée que certaines expériences socialistes et chrétiennes latino-américaines permettent de réfléchir à l'histoire religieuse des chrétiens progressistes québécois et à l'avenir de leur lutte au Québec. Plus encore, nous verrons

¹³ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), Le secrétariat des PC, *Lettre aux PC*, (10 avril 1975), Montréal, Québec, p. 5.

¹⁴ *Ibid.*

que l'*imaginaire transnational* des Politisés Chrétiens s'enflamme suite à la Rencontre internationale des CPS à Québec et à la Conférence Internationale de Solidarité Ouvrière (CISO) à Montréal. Ces deux événements ravivent le sentiment d'appartenance du RPC à un mouvement de lutte international et lui donnent un espoir révolutionnaire face au réformisme patent du monde chrétien progressiste québécois.

3.3.1 Rencontre internationale des Chrétiens pour le socialisme à Québec (1975)

La première rencontre internationale des CPS, fondatrice du mouvement, a lieu en 1972 à Santiago, avant le coup d'état de Pinochet. Dans le cadre de cette deuxième rencontre en 1975, une dizaine de Politisés Chrétiens québécois sont mobilisés quelques mois avant sa tenue et participent à l'organisation de l'événement, qui réunit une cinquantaine de CPS provenant d'une quinzaine de pays¹⁵. Quoique toujours composée de figures phares latino-américaines¹⁶, la rencontre des CPS de Québec, en 1975, diffère de celle de Santiago puisque les groupes affiliés au mouvement CPS foisonnent à travers le monde depuis 1972. En plus des membres latino-américains, la rencontre rassemble des CPS venant d'Afrique, d'Asie, d'Europe et d'Amérique du Nord. Mentionnons que la rencontre internationale demeure, jusqu'à ce qu'elle se termine, un événement secret pour protéger nombre de participant.es persécuté.es pour leur option politique dans leur pays de résidence. Selon ce que rapporte le journal français *Le monde*, la clandestinité de certain.es participant.es et le souvenir de l'euphorie de la rencontre de Santiago avant le coup d'état de Pinochet fait peser un climat austère sur la rencontre de Québec¹⁷. Mais dans cette atmosphère pesante, les discours proposés par les congressistes tendent vers un élargissement du mouvement Chrétiens pour le socialisme; à son internationalisation dans le contexte de la crise mondiale du

¹⁵ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), Secrétariat des Politisés Chrétiens, *Lettre aux PC* (16 mai 1975), Montréal, Québec, p. 3.

¹⁶ Nous pensons ici notamment à Gonzalo Arroyo et Gustavo Gutiérrez.

¹⁷ A.W., « De la théologie de la libération à la théologie de la captivité », *Le Monde*, 13 mai 1975.

capitalisme¹⁸. Sous forme d'ateliers où sont débattus différents enjeux liés aux orientations idéologiques du mouvement, la Rencontre CPS à Québec se conclut, le 13 avril, par la publication d'une déclaration finale. Les positions politiques favorables au socialisme et les analyses marxistes que défendent les Politisés Chrétiens s'avèrent en adéquation avec celles que défendent leurs homologues internationaux.

Comme nous l'avons vu, lors de la fondation du Réseau des politisés chrétiens, le regard des chrétiens socialistes québécois est rivé sur le Chili où l'expérience des Chrétiens pour le socialisme s'amorce. Un phénomène similaire s'opère lors de la deuxième rencontre, bien que cette dernière se tienne au cœur même du Québec, car ce que propose le mouvement des Chrétiens pour le socialisme germe chez les Politisés Chrétiens depuis la publication en 1974 de *C'est quoi les politisés chrétiens?*. Or, suite à la Rencontre de Cap-Rouge, le contexte politico-religieux québécois, peu favorable au socialisme, pousse le RPC à réorienter ses discours et sa pratique politique pour mieux comprendre comment se politisent les chrétien.es québécois.es. Bref, depuis que le Réseau a pris conscience de la ténacité et de la popularité des tendances politiques réformistes des chrétiens progressistes québécois, surtout lors de Cap-Rouge en 1974, il est avide de positions alliant le christianisme, l'anticapitalisme et l'internationalisme. Et c'est exactement ce que prône la déclaration finale de la Rencontre de *Cristianos por el socialismo*, tenue à Québec.

Résumons quelques-unes des propositions que mettent de l'avant les principaux leaders du RPC au lendemain de la rencontre. En mai 1975, Yves Vaillancourt, membre actif et fondateur du RPC ainsi que rédacteur de la revue jésuite *Relations*, publie un article sur le lien entre le mouvement CPS international et les Politisés Chrétiens québécois, auquel il joint la déclaration finale des CPS. Cet article nous éclaire, d'une part, sur la perception que se font les PC des luttes qu'ils doivent mener au Québec et des luttes qui se jouent à l'international. D'autre part, Vaillancourt soulève l'importance de l'alliance des Politisés Chrétiens du Québec avec d'autres

¹⁸ A.W., « De la théologie de la libération à la théologie de la captivité », *Le Monde*, 13 mai 1975.

regroupements de Chrétiens pour le socialisme. Nous considérons, en ce sens, qu'il résume bien les conclusions de la rencontre internationale des CPS de 1975, dans la perspective particulière des Politisés Chrétiens québécois. Nous procéderons, dans le prochain paragraphe, à l'analyse croisée de la déclaration finale des CPS de 1975 et de l'article publié par Vaillancourt afin de révéler comment le Réseau entend réfléchir aux expériences socialistes et chrétiennes québécoises à l'aune de l'expérience d'autres regroupements de Chrétiens pour le socialisme.

Vaillancourt débute son article de la même manière que la déclaration finale des CPS : en légitimant la lutte socialiste mondiale. Dans les deux cas, c'est par l'évocation des déclinaisons économiques, politiques et sociales de la crise du capitalisme mondiale, qui s'annonce déjà depuis la crise du pétrole de 1972, que la légitimité d'un groupe tel que les CPS émerge. Selon lui, le mouvement ouvrier est en marche. Les chrétiens voulant participer à ce mouvement, écrit Vaillancourt, doivent s'allier entre eux et elles pour que leur foi individuelle ne se dilue pas dans l'océan athée du socialisme. Signifier publiquement leur christianisme-socialisme a aussi pour objectif de rallier les chrétiens progressistes encore peu certains du potentiel radical de la foi en Jésus-Christ¹⁹.

Toutefois, cette prise de parole ne se fait ni de la même manière, ni avec les mêmes moyens, selon le contexte national. Vaillancourt précise que CPS est un *courant* et que plusieurs groupes chrétiens à tendance socialiste y adhèrent sans s'y référer explicitement. En Amérique latine, la répression grandissante empêche certains groupes d'exprimer publiquement qu'ils sont *pour le socialisme*. Dans d'autres contextes, comme au Québec, Vaillancourt précise que le mouvement ouvrier étant moins fort qu'en Amérique latine, le courant CPS peut, au mieux, être considéré comme « embryonnaire²⁰ ». Pour l'auteur, la rencontre de Québec n'a pas l'ambition

¹⁹ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 :01/73), *Déclaration finale des Chrétiens pour le socialisme*, (13 avril 1975), Québec, Québec, 1975, p. 7.

²⁰ Yves Vaillancourt, « La première rencontre internationale de Chrétiens pour le socialisme », *Relations*, juin 1975, p. 175.

d'établir une rupture avec le christianisme « apolitique » dominant et d'ouvrir de ce fait un nouveau champ de possibilités du christianisme, comme l'a fait le Congrès des CPS de Santiago en 1972. La rencontre de Québec a néanmoins l'ambition d'établir une réelle alliance entre les expériences chrétiennes et socialistes qui foisonnent dans chaque espace national où le *courant* CPS étend son œuvre²¹. Cette ambition qui se dégage de la rencontre de Québec interpelle particulièrement les Politisés Chrétiens québécois :

Même si la lutte pour le socialisme s'annonce longue et dure au Québec, les Chrétiens déjà engagés dans une pratique et un processus de politisation qui pointent dans la direction du projet socialiste ont besoin, dès maintenant, de se solidariser pour alimenter et célébrer leur foi et, du même coup, profiter des acquis de leurs frères et de leurs sœurs qui, dans d'autres pays, vivent des choix qui s'apparentent au leur. C'est pourquoi, tout en conservant notre rythme et nos accents dépendants de notre conjoncture à nous, nous suivons de près ce qui se passe du côté des CPS dans d'autres pays²².

Pour les Politisés Chrétiens québécois, la rencontre des CPS à Québec cherche à éveiller tout le potentiel des expériences socialistes internationales. Leur intégration claire au *courant* CPS est significative puisqu'elle leur permet d'établir un rapport fluide entre les expériences socialistes et chrétiennes internationales et celles du Québec. Si les Politisés Chrétiens québécois précisent que le socialisme chrétien tel qu'ils entendent le pratiquer naît en Amérique latine et se concrétise à Santiago en 1972, la Rencontre de Québec de 1975 suppose plus qu'un simple dialogue entre les luttes internationales du *courant* CPS. À partir de ce moment, il est possible pour les Politisés Chrétiens québécois de considérer que les expériences révolutionnaires vécues dans certaines régions du monde où le mouvement ouvrier est plus mobilisé,

²¹ Yves Vaillancourt, « La première rencontre internationale de Chrétiens pour le socialisme », *Relations*, juin 1975, p. 175.

²² *Ibid.*, p. 176.

sont des sons de cloches pour le militantisme québécois; ils savent, grâce à ces expériences, que le jour viendra où ils et elles aussi pourront vivre plus intensément le socialisme. Plus encore, et nous le verrons plus tard, ces expériences internationales sont des clés de compréhension, pour le Réseau, lorsque vient le temps d'analyser la logique de l'évolution du capitalisme, du mouvement ouvrier et de l'Église québécoise.

3.3.2 Conférence Internationale de Solidarité Ouvrière (CISO) (1975)

C'est seulement deux mois après la rencontre des CPS de Québec, toujours en 1975, que se tient la *Conférence Internationale de Solidarité Ouvrière* (CISO). Nous passerons moins de temps à discourir de l'importance de cet événement dans l'évolution de la pensée des Politisés Chrétiens puisque, contrairement à la rencontre des CPS de Québec, la CISO n'est pas intimement liée aux conditions même d'existence et d'expression politique du RPC. Il demeure cependant que l'ampleur de cet événement pour la gauche québécoise, incluant la gauche chrétienne, n'est pas négligeable. Nous verrons que la CISO cautionne les velléités internationalistes du RPC puisqu'elle rassemble, sous la bannière de la solidarité internationale, plusieurs militant.es québécois.es et internationaux, tant chrétien.nes qu'athé.es.

Cette section nous permet d'illustrer l'importance de la CISO dans le processus de rapprochement du RPC avec l'Amérique latine. Selon le Secrétariat du RPC, la CISO, dont l'objectif principal est de « faire avancer la solidarité entre les travailleurs syndiqués québécois et travailleurs syndiqués du Tiers monde (Amérique latine, Afrique, Pays Arabes) [...]»²³, rassemble 600 participant.es durant trois jours à Montréal. Depuis 1973, la Confédération des Syndicats Nationaux (CSN), la Centrale de l'Enseignement du Québec (CEQ), la Fédération des Travailleurs du Québec (FTQ) et plusieurs militant.es québécois.es participent à la mobilisation d'intervenant.es et de militant.es internationaux en vue de la tenue de l'événement. Le Secrétariat du RPC

²³ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), Secrétariat des PC, *Lettre aux PC* (20 juin 1975), Montréal, Québec, p.1.

se félicite d'ailleurs d'avoir participé au développement de l'idée même de la CISO lors du Premier Congrès des CPS à Santiago en 1972. Le Secrétariat est sans équivoque, la CISO est un succès et l'objectif principal de celle-ci, qui en est un de *solidarisation* entre militant.es québécois et internationaux a été rempli « [...] au-delà de toutes les attentes²⁴. » Plus encore, la CISO est une « révélation²⁵ » qui a permis aux participant.es de se rendre compte que « [...] les travailleurs québécois sont drôlement plus « matures », plus lucides, plus « réveillés » et plus combattifs que ce que certains clichés répandus dans le milieu voudraient nous faire « accroire »²⁶. » Soulignons que le Secrétariat du RPC insiste aussi sur la facilité avec laquelle les participant.es y font converger leurs luttes respectives. En effet, c'est avec étonnement que le Secrétariat soumet que les efforts et les pratiques militantes résonnent tant entre les régions du Québec qu'entre le Québec et les militant.es internationaux²⁷.

Cet événement et les conclusions qu'en tire le Secrétariat ont une importance pour l'évolution et le rapprochement du RPC avec l'Amérique latine. D'abord, pour le Réseau, la tenue de la CISO illustre l'existence d'un lien vivant avec des militant.es latino-américaines qui perdure depuis la première rencontre des CPS à Santiago en 1972²⁸. Ensuite, c'est sur la base de ses relations privilégiées que le Réseau s'attribue une part des raisons du succès de l'événement. En effet, si l'importance de « l'internationalisme prolétarien²⁹ » se révèle acquise par les militant.es québécois.es présent.es à l'événement, les Politisés Chrétiens mentionnent que ce sont les militant.es chrétien.nes québécois.es qui en sont en partie responsables. Pour le Réseau, les militant.es chrétien.nes sont, dans l'histoire du Québec, les pionniers de la solidarité internationale puisqu'ils et elles « pratiquent des liens de solidarité « prolétariens »

²⁴ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), Secrétariat des PC, *Lettre aux PC* (20 juin 1975), Montréal, Québec, p.1.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 2.

²⁹ *Ibid.*

avec leurs semblables dans d'autres pays, notamment latino-américains³⁰. » Bref, le RPC soulève, non sans fierté, que les militant.es chrétien.nes sont à l'avant-garde de l'internationalisme et que la CISO illustre que le mouvement ouvrier québécois est lui aussi prêt à se mettre en phase avec d'autres mouvements à l'international :

Tant mieux si en 1975, la préoccupation de l'internationalisme prolétarien n'est pas exclusivement celle de quelques militants chrétiens mais celle du mouvement ouvrier comme tel à l'intérieur duquel on retrouve des militants chrétiens sans plus et sans moins de droits et de devoirs que les autres militants³¹.

Le Réseau des politisés chrétiens, comme nous l'avons vu, ne souhaite pas aller trop au-devant des revendications formulées par le mouvement ouvrier québécois³². Au contraire, il veut s'adapter au contexte sociopolitique du Québec et il interroge le monde militant québécois à la lumière du *courant* CPS et en fonction de l'évolution politique du mouvement ouvrier du Québec. La CISO prend une dimension particulièrement intéressante dans ce contexte, puisqu'elle représente symboliquement et à petite échelle, pour les Politisés Chrétiens, le mouvement ouvrier québécois et international. Grâce à cette autorité symbolique, la CISO cautionne et encourage le dialogue militant transnational. Nous soutenons que cet événement, doublé de la rencontre des CPS de Québec et de l'échec de Cap-Rouge, a motivé les Politisés Chrétiens à se solidariser davantage avec l'Amérique latine. Plus encore, ces événements ont contribué à alimenter, voire à consolider leur *imaginaire transnational* socialiste. En effet, dans le contexte de célébration de la convergence internationale des luttes lors de la CISO, il devient tout à fait légitime pour les PC d'articuler un

³⁰ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), Secrétariat des PC, *Lettre aux PC* (20 juin 1975), Montréal, Québec, p. 2.

³¹ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), Secrétariat des PC, *Lettre aux PC* (20 juin 1975), Montréal, Québec, p. 2.

³² Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt, 169P-630 : 01 / 3, Le Réseau des politisés chrétiens, *C'est quoi le Réseau des politisés chrétiens?* Montréal, Québec, 1974, p. 17.

discours comparatif entre des expériences socialistes appartenant à des espaces nationaux différents. Souvenons-nous que l'idée de mettre en relation la gauche chrétienne progressiste et le mouvement ouvrier québécois par le biais d'expériences révolutionnaires internationales émerge dès la publication, en 1974, de *C'est quoi le Réseau des politisés chrétiens*. L'été 1975 arrive à point pour que les Politisés Chrétiens mettent en pratique cette idée.

Si la rencontre de Cap-Rouge en 1974 a démontré l'orientation sociale-démocrate de la plupart des chrétien.nes progressistes québécois, la deuxième rencontre des CPS de 1975 prouve, quant à elle, que malgré la présence marginale du socialisme au Québec, il y est tout de même possible de penser un avenir socialiste accueillant pour les chrétien.nes. La CISO, pour finir, sert de tremplin aux Politisés Chrétiens québécois; elle cautionne la possibilité de se solidariser et de se lier aux luttes prolétaires internationales. Nous verrons, dans la dernière section de ce chapitre, que face au réformisme des militant.es catholiques québécois.es, le Réseau trouve des allié.es latino-américain.es prêt.es à penser le socialisme en des termes révolutionnaires. À partir de 1975, le RPC matérialise cette « mise en perspective québécoise³³ » et l'Amérique latine devient un lieu de comparaison essentiel qui éclaire les Politisés Chrétiens sur l'histoire de l'Église, sur l'évolution des franges catholiques progressistes et, plus largement, sur les dynamiques des mouvements sociaux québécois.

3.4 Repenser le monde chrétien québécois à l'aune d'une critique de la social-démocratie : Entre réforme interne et lutte contre le réformisme

Comme nous l'avons vu dans la dernière section, une série d'événements transforme l'univers des Politisés Chrétiens. D'abord, si une solidarisation est toujours

³³ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), L'équipe du Secrétariat des P.C., *Lettre aux PC*, (30 janvier 1974), Montréal, Québec, p. 2.

envisageable entre le RPC et les autres groupes catholiques progressistes québécois, la rencontre de Cap-Rouge en 1974 souligne l'ampleur de leur distance idéologique. La Rencontre du mouvement CPS et celle de la CISO offrent, quant à elles, une forme de cautionnement des modèles socialistes internationaux; elles jouent un rôle de baromètre pour le Réseau et lui indiquent que le temps est venu pour lui de « questionner [ses] pratiques quotidiennes à la lumière de l'expérience de [sa] propre histoire et de celle de militants latino-américains³⁴. » S'amorce dès lors une période de réorientation au sein du Réseau qui tente, dès l'année 1976, de rendre sa spécificité et sa pratique cohérentes dans le contexte chrétien et politique québécois.

Michel Nareau dans *Fanon, Cuba et autres Journal de Bolivie* avance que malgré l'apparente solidarité forgée dans l'acte de comparaison opérée durant les années 1960 entre les revendications révolutionnaires de la revue *Parti Pris* et les expériences révolutionnaires latino-américaines : « La rencontre avec l'Amérique latine n'a été qu'instrumentalisée [...] parce qu'elle n'a été utilisée que pour échafauder la libération nationale [québécoise]³⁵. » Selon lui, on ne peut donc pas parler d'un réel dialogue culturel dans la mesure où les luttes latino-américaines servent à légitimer les luttes sur le territoire national québécois³⁶. Bref, cette mise en référence du Québec avec l'Amérique latine demeure superficielle et remplie de clichés en raison d'une réelle méconnaissance du sous-continent américain³⁷.

Dans cette section, nous montrerons que si les Politisés Chrétiens utilisent les expériences socialistes et chrétiennes latino-américaines pour penser leur lutte au Québec, ils ne le font pas uniquement par « volonté de rattrapage³⁸ » ou comme « devoir révolutionnaire³⁹ ». Au contraire, c'est sous l'impulsion du groupe local

³⁴ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 81), Comité de coordination du Réseau des PC, *Lettre aux PC* (6 février 1976), Montréal, Québec, p. 1.

³⁵ Michel Nareau, « Fanon, Cuba et autres *Journal de Bolivie*. L'Amérique latine à *Parti pris* comme modalité de libération nationale », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 23, n° 1, automne 2014, p. 135.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

chilien et haïtien ainsi que sur la base d'une étude approfondie de l'histoire politico-religieuse bolivienne que le Réseau entend montrer quelles sont les tares de la social-démocratie au Québec. Par contre, à l'instar de Nareau, nous voyons les limites de cette relation qui se veut continentale. En effet, bien que les Politisés Chrétiens posent un regard sur l'histoire du Québec et du militantisme chrétien à partir de l'expérience latino-américaine, l'étude de l'Amérique latine sert toujours des visées nationales. Même si le projet du Réseau se veut internationaliste, l'Amérique latine demeure un miroir⁴⁰ duquel n'émerge jamais un véritable dialogue.

Nous souhaitons mettre de l'avant que les critiques de la social-démocratie, sous-entendues dans presque toutes les activités du RPC en 1976, permettent l'articulation d'une interprétation historique du militantisme chrétien québécois. C'est ce que fera le sociologue et militant Louis Favreau en publiant pour le compte du RPC le texte *De l'option démocrate-chrétienne à l'option révolutionnaire : L'évolution politique des militants chrétiens en Bolivie*⁴¹. En étudiant ce document, nous illustrons comment le Réseau érige la social-démocratie en pierre d'assise à partir de laquelle il est possible d'étudier conjointement le Québec et l'Amérique latine. Revoir l'histoire du Québec et celle de certains espaces nationaux latino-américains à l'aune de la social-démocratie permet au RPC de repenser sa pratique et de trouver sa légitimité dans le paysage politico-religieux québécois.

Nous débuterons cette section en expliquant, d'abord, de quelle manière le Réseau souhaite réorienter sa pratique militante. Nous étudierons, ensuite, les différentes activités que proposent le RPC lors de l'année 1976-1977. Finalement, nous expliquerons comment le rapprochement que propose le RPC avec l'Amérique latine permet d'amener les membres du Réseau « encore » sociaux-démocrates à comprendre l'inévitabilité de l'avènement révolutionnaire du socialisme québécois. Plus largement,

⁴⁰ M. Nareau, « Fanon, Cuba et autres *journal de Bolivie...* », *loc. cit.*, p. 135.

⁴¹ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 76), Louis Favreau, *De l'option démocrate-chrétienne à l'option révolutionnaire : L'évolution politique de militants chrétiens en Bolivie*, (janvier 1976), Montréal, Québec.

la comparaison proposée par le RPC permet de critiquer les structures officielles de l'Église catholique québécoise et les progressistes catholiques militants faisant partie des associations et des groupes à tendance réformiste.

3.4.1 Décentraliser le Réseau tout en assurant une clarification : « [...] la social-démocratie n'est pas le socialisme⁴². »

Objectifs prioritaires No 1 : Inciter les PC. pour l'organisation, la formation et la pratique politique globale, à s'inscrire de plus en plus dans les luttes anti-capitalistes et dans les réseaux socialistes existants⁴³ [...]

En novembre 1975, le Réseau des politisés chrétiens publie un *guide de travail*, dont le mandat est d'orienter et de préciser les objectifs qu'entendent réaliser les Politisés Chrétiens durant l'année 1975-1976. Ce guide d'une douzaine de pages se veut le corolaire d'opérationnalisation du document *C'est quoi le Réseau des politisés chrétiens*⁴⁴? datant de 1974. Dans ce dernier, si les rédacteurs affirment leur attachement au marxisme, critiquent la récupération bourgeoise du message chrétien et prônent un ressourcement spirituel et politique pour les chrétiens socialistes en mal d'alliés, ils n'offrent que très peu d'outils pour que les membres du Réseau affinent leur pensée et leur pratique théologico-politique. En d'autres mots, depuis la création du Réseau en 1972, les membres du Secrétariat imposent des activités à leurs membres. Or, la publication du *Guide de travail* entend décentraliser le pouvoir du Réseau en permettant aux groupes locaux d'organiser eux-mêmes leurs activités.

Ce mandat a ses limites puisque l'organisation centrale du RPC souhaite diminuer sa mainmise sur le Réseau tout en maintenant une grande pression sur

⁴² Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 4), La Commission politique (Gilbert Renaud, Lorraine Guay, Yves Vaillancourt), *Lundi 12 janvier 1976*, (janvier 1976), Montréal, Québec, p. 1.

⁴³ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 3), Le Réseau des politisés chrétiens, *Guide de travail 1975-1976* (novembre 1975), Montréal, Québec, p. 4.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 1.

l'orientation politique de ses membres. En effet, dès 1976, la Commission politique du RPC, qui a le mandat d'organiser et de soutenir les activités proposées par le Réseau, propose de clarifier l'orientation « social-démocrate » des militants chrétiens progressistes⁴⁵. Comme quoi, malgré le désir évoqué par l'organisation centrale de décentraliser le Réseau, il semble nécessaire pour la Commission politique de « bien clarifier cette tendance que l'on retrouve au sein du réseau [...] et de suggérer quelques éléments de réflexion qui nous permettront à tous de comprendre en quoi la social-démocratie n'est pas le socialisme⁴⁶. »

Nous verrons dans la prochaine section que la décentralisation proposée par le Réseau en 1975 mène à l'organisation d'une série d'activités par les Politisés Chrétiens regroupés dans la région de Montréal-Centre. Ces activités sont ensuite reprises par la Commission politique qui s'assurera que l'ensemble des membres du RPC aient accès à une synthèse de leur contenu par l'intermédiaire de la publication du texte *De l'option démocrate-chrétienne à l'option révolutionnaire*⁴⁷.

3.4.2 Confronter le réformisme chrétien québécois à partir de l'histoire du militantisme latino-américain

La cellule des Politisés Chrétiens de Montréal-Centre, qui compte environ 45 personnes et qui inclut les sous-groupes autonomes de la « communauté chrétienne chilienne » et du « groupe haïtien » propose une série d'activités en lien avec l'Amérique latine à partir de février 1976. Soulignons que l'existence de ces deux sous-groupes nous informe que le RPC ne demeure pas sourd face aux enjeux socioculturels

⁴⁵ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 4), La Commission politique (Gilbert Renaud, Lorraine Guay, Yves Vaillancourt), *Lundi 12 janvier 1976*, (janvier 1976), Montréal, Québec, p. 1.

⁴⁶ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 4), La Commission politique (Gilbert Renaud, Lorraine Guay, Yves Vaillancourt), *Lundi 12 janvier 1976*, (janvier 1976), Montréal, Québec, p.1.

⁴⁷ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 76), Louis Favreau, *De l'option démocrate-chrétienne à l'option révolutionnaire : L'évolution politique de militants chrétiens en Bolivie*, (janvier 1976), Montréal, Québec.

qui habitent les différentes communautés immigrantes du Québec. En effet, selon le *guide de travail 1975-1976*, si les groupes qui composent le Réseau sont souvent formés sur la base d'un critère géographique (groupe de Politisés Chrétiens d'Acadie, de Joliette, de Pointe-Saint-Charles, etc.), d'autres critères peuvent justifier la création d'un groupe « Dans les endroits où les PC sont nombreux et ont des aspirations diversifiées⁴⁸. » L'historien Sean Mills propose dans *Une place au soleil* une histoire de l'implication haïtienne dans l'espace public québécois. Il précise, dans sa monographie, que le jésuite d'origine haïtienne Karl Lévêque milite activement tant au sein de la gauche haïtienne qu'avec, plus largement, la gauche montréalaise⁴⁹. Membre fondateur du Réseau et militant socialiste et catholique, Lévêque visite le Chili lors de l'inauguration du mouvement *Cristianos por el socialismo* en 1972⁵⁰. Ce n'est par contre qu'en 1975-1976 qu'il fonde avec d'autres militant.es le sous-groupe haïtien affilié au RPC⁵¹. Dans cette section, nous démontrons que sous l'impulsion des cellules haïtiennes et chiliennes du Réseau des politisés chrétiens, le sociologue Louis Favreau propose une analyse de l'expérience chrétienne et révolutionnaire bolivienne en 1975. Favreau profite de cet exposé pour comparer l'histoire chrétienne québécoise à celle de la Bolivie. Ce faisant, il s'assure de souligner la légitimité révolutionnaire des chrétien.nes québécois.es et de soulever les inévitables impasses du réformisme politique.

L'exil chilien bat son plein à partir de 1973, au lendemain du coup d'état de Pinochet. À ce propos, l'historien José Del Pozo mentionne que le Comité Québec-Chili, se consolide pour accueillir les réfugié.es chilien.nes et assurer une solidarité entre les deux espaces nationaux. Cet espace rapproche d'ailleurs certain.es militant.es

⁴⁸ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 3), Le Réseau des politisés chrétiens, *Guide de travail 1975-1976* (novembre 1975), Montréal, Québec, p. 9.

⁴⁹ S. Mills, *Une place au soleil*, *op cit.*, p. 142.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 142.

⁵¹ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 81), Comité de coordination du Réseau des PC, *Lettre aux PC* (6 février 1976), Montréal, Québec, p. 1.

chilien.nes du socialisme québécois⁵². En effet, leur local situé dans le quartier latin, à Montréal, attire les deux principales organisations marxistes-léninistes québécoises : *En lutte!* et la Ligue marxiste-léniniste. Toutes deux s’y intègrent en participant à certaines activités de solidarité organisées par le Comité. La cellule des Politisés Chrétiens de « Mtl-Centre » tient par ailleurs ses rencontres et ses activités dans les bureaux du comité Québec-Chili. Il n’est donc pas étonnant de voir poindre, à ce moment de l’histoire du Réseau, un sous-groupe chilien au sein du RPC.

Durant l’année 1976, une série d’activités proposées par « Mtl-Centre » ont le mandat de « « questionner nos pratiques quotidiennes » à la lumière de l’expérience de notre propre histoire et de celle des militants latino-américains⁵³. » L’annonce du thème des activités de l’année est suivie d’un rappel des activités ayant déjà eu lieu vers la fin de l’année 1975. Ces rencontres nous intéressent particulièrement puisqu’elles concernent les conférences du sociologue Louis Favreau.

Récemment revenu d’un voyage d’étude d’un an en Amérique latine, il présente dans sa première conférence, en octobre 1975, l’évolution de la pensée démocrate-chrétienne bolivienne entre les années 1950 et les années 1970. Le 12 novembre, lors de sa deuxième présentation, cette fois-ci accompagné des militant.es Simonne Monet-Chartrand et Paul Bélanger, Favreau encourage les Politisés Chrétiens présent.es à suivre une grille d’analyse pour interpréter l’histoire du militantisme chrétien québécois depuis les années 1920. Ces rencontres, destinées à la cellule de Montréal-Centre ont un effet considérable sur le Réseau. En effet, c’est suite au « vif intérêt » des Politisés Chrétiens présent.es lors des conférences de Favreau que la Commission politique du Réseau demande au sociologue de retravailler son texte afin qu’il soit publié et lu par l’ensemble des membres. Dès le mois de janvier 1976, le RPC publie *De l’option démocrate-chrétienne à l’option révolutionnaire : L’évolution politique des*

⁵²José Del Pozo, *Les Chiliens au Québec : Immigrants et réfugiés, de 1955 à nos jours*, Montréal, Éditions du Boréal, 2009, p. 185.

⁵³ Archives UQAM, Fonds d’archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 81), Comité de coordination du Réseau des PC, *Lettre aux PC* (6 février 1976), Montréal, Québec, p. 1.

militants chrétiens en Bolivie (1960-1975). Le Réseau utilise la catégorie « Texte-Outil » pour catégoriser la production de Favreau et pour souligner que cette publication se propose d’offrir une grille d’analyse légitime pour penser le militantisme chrétien en Amérique latine et au Québec. Louis Favreau, qui est le premier auteur publié par le groupe, participe à la construction d’une pensée cohérente au sein des cellules locales du Réseau : « Nous vous encourageons à conférer une attention tout à fait spéciale à ces Textes-Outils, en commençant par celui de Favreau⁵⁴. » On comprend que l’objectif de ce Texte-Outil est de rejoindre tous les Politisés Chrétiens pour « [...] accélérer les clarifications amorcées dans le Réseau en rapport avec les ambiguïtés [sic] de la Social-démocratie⁵⁵. »

Dans sa publication, Favreau compare les Chrétien.nes bolivien.nes et les Chrétien.nes québécois.es. Il souhaite mettre de l’avant une critique de la social-démocratie en offrant une interprétation historique du militantisme chrétien québécois à la lumière de l’histoire récente bolivienne. Dans *De l’option démocrate-chrétienne à l’option révolutionnaire*, il s’affaire à montrer que la doctrine sociale de l’Église et la formation d’une jeunesse démocrate-chrétienne bolivienne inspirée par les exemples belges, suisses et français des années 1950 contribue au rapprochement entre le christianisme et le marxisme en Bolivie. Selon lui, si les démocrates-chrétien.nes bolivien.nes sont près du parti politique chilien d’Eduardo Frei, au milieu des années 1960, les répressions politiques de ce dernier envers les mineurs d’El Salvador, au Chili, en 1966, mènent à l’éclatement des tensions politiques au sein de la jeunesse démocrate-chrétienne⁵⁶.

Dans ce contexte, souligne Favreau, plusieurs militant.es chrétien.nes bolivien.nes en viennent à comprendre que la doctrine sociale de l’Église n’offre que

⁵⁴ Archives UQAM, Fonds d’archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 81), Comité de coordination du Réseau des PC, *Lettre aux PC* (6 février 1976), Montréal, Québec, p. 1.

⁵⁵ Archives UQAM, Fonds d’archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 76), Louis Favreau, *De l’option démocrate-chrétienne à l’option révolutionnaire : L’évolution politique de militants chrétiens en Bolivie*, (janvier 1976), Montréal, Québec, p. 1.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 14.

très peu d'outils pour comprendre les contradictions de la société bolivienne. La question de l'alliance avec les marxistes génère quant à elle de plus en plus de tension au sein du groupe bolivien et mène à la formation du Parti Démocrate-Chrétien Révolutionnaire (PDCR) en 1969⁵⁷. Selon Favreau, cette nouvelle période qui s'amorce est marquée par un idéalisme révolutionnaire de la part du PDCR, qui entre en clandestinité et survit de justesse à la répression politique, grâce à l'arrivée au pouvoir du progressiste bolivien Juan José Torres. C'est durant cette période que le PDCR fusionne avec d'autres groupes marxistes et fonde le Mouvement de la gauche révolutionnaire (MIR). Le gouvernement de Torres est toutefois renversé en l'espace d'un an par les forces militaires du pays qui soutiennent le général Hugo Banzer. Le MIR, encore en germe, décide malgré les morts, la répression et l'exil de plusieurs, d'entrer en clandestinité et de se transformer en véritable force révolutionnaire⁵⁸. Favreau termine son analyse du parcours politique de la démocratie chrétienne bolivienne en soulignant que le MIR est à l'avant-garde révolutionnaire en Bolivie :

[...] le M.I.R bolivien fait partie de ce qu'on est convenu d'appeler la « nouvelle gauche révolutionnaire » en Amérique latine : une ligne politique de masse sur la base de l'ouvrier-paysan; un recours aux sources théoriques du marxisme-léninisme, à la tradition révolutionnaire du mouvement ouvrier international; un rejet du réformisme conçu comme transition pacifique du socialisme; mais aussi un rejet du « miracle révolutionnaire », c'est-à-dire le rejet du « vanguardismo militarista » qui sous-estime la capacité révolutionnaire du peuple.» D'origine partiellement chrétienne, d'origine également petite bourgeoise (ce qu'ils reconnaissent sans fausse honte) le mouvement de la gauche révolutionnaire (M.I.R) est actuellement en voie de prolétarianisation étant donné son implantation dans certains secteurs de la classe ouvrière et du paysannat qui ont été particulièrement actifs ces deux dernières années⁵⁹.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 15-16.

⁵⁸ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 76), Louis Favreau, *De l'option démocrate-chrétienne à l'option révolutionnaire : L'évolution politique de militants chrétiens en Bolivie*, (janvier 1976), Montréal, Québec, p. 20.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 21.

L'auteur termine l'histoire du parcours révolutionnaire des démocrates-chrétiens boliviens lors de leur fusion avec un véritable parti marxiste, prêt à mener la classe ouvrière à la révolution. Il procède ensuite, dans le chapitre « quelques questions pour les militants chrétiens au Québec », à soulever les ressemblances entre le parcours de la démocratie chrétienne bolivienne et celui des militants chrétiens québécois. C'est grâce à son regard éclairé par le parcours bolivien qu'il propose de tracer les premières lignes de l'histoire de la doctrine sociale de l'Église québécoise et de soulever les « manifestations les plus apparentes de l'influence démocrate-chrétienne au Québec⁶⁰ [...] ». Il soutient que la CSN, le MTC et la JOC sont nés dans le berceau de la doctrine sociale, et que l'influence de cette dernière est toujours palpable en 1976⁶¹. Il rappelle par contre que l'expérience bolivienne apprend aux militants québécois tentés par la démocratie-chrétienne qu'elle ne mène à rien de politiquement fécond et force les militants à faire, tôt ou tard, un choix entre le capitalisme et le socialisme. Favreau soulève finalement que les Politisés Chrétiens se doivent de réfléchir à l'interaction entre l'Église et le mouvement ouvrier :

Reconstituer, du côté des politisés chrétiens, le cheminement des groupes qui sont à l'intersection de l'Église et du mouvement ouvrier afin de savoir d'où on vient et pouvoir débattre cette analyse avec d'autres qui sont de culture ou d'option chrétienne, de manière à élargir en quantité et en qualité le nombre de ceux qui luttent dans le sens des intérêts des travailleurs.⁶²

Cette citation, tirée de la conclusion de Favreau, nous donne une bonne idée de la manière dont il conçoit le rôle du Réseau des politisés chrétiens dans l'espace chrétien et militant québécois. Selon lui, les Politisés Chrétiens ne peuvent se satisfaire du progressisme réformiste qui caractérise l'histoire récente de la gauche

⁶⁰ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 76), Louis Favreau, *De l'option démocrate-chrétienne à l'option révolutionnaire : L'évolution politique de militants chrétiens en Bolivie*, (janvier 1976), Montréal, Québec, p. 22.

⁶¹ *Ibid.*, p.23.

⁶² *Ibid.*, p. 23-24.

chrétienne québécoise. En faisant l'analyse des groupes qui la composent, le RPC pourra soulever leurs contradictions internes et, par le fait même, convaincre les militant.es chrétien.nes québécois.es de la légitimité historique du socialisme. Selon cette logique, l'histoire bolivienne a, quant à elle, le potentiel de révéler certaines dynamiques au cœur de l'évolution du militantisme chrétien et socialiste québécois. Pour Favreau, la social-démocratie et sa sœur spirituelle, la démocratie-chrétienne, sont une tare pour le militantisme politique, partout dans le monde, en particulier pour les militant.es chrétien.nes. Mais, en cherchant à comparer le Québec avec la Bolivie et en mettant en perspective l'engouement pour la social-démocratie québécoise avec celui qu'ont eu des militant.es chrétien.nes bolivien.nes, Favreau démontre le potentiel révolutionnaire chrétien qui se cache dans la trame historique québécoise. Pour finir, avec l'apport d'un autre espace national, Favreau trouve des clés de compréhension pour réfléchir à l'histoire québécoise. Enfin, il attribue aux Politisés Chrétiens le devoir de catégoriser et d'historiciser l'interrelation entre le mouvement ouvrier et l'Église québécoise. Ainsi, pour certains membres influents du RPC, la Bolivie sert d'assise ou de modèle pour envisager l'avenir du socialisme québécois et s'imaginer la place que pourront y prendre les militant.es chrétien.nes.

3.5 Conclusion

Nous avons vu, dans ce chapitre, que l'*imaginaire transnational* des Politisés Chrétiens, c'est-à-dire leur conscience d'appartenir à une lutte qui dépasse les frontières québécoises, s'affine entre 1974 et 1976. Il est possible de cerner cette évolution en portant un regard sur leur manière de percevoir le militantisme chrétien et plus largement québécois durant ces années. Au lendemain de la rencontre de Cap-Rouge en 1974, il est clair pour le Réseau que la légitimité du socialisme et l'utilisation du marxisme pour analyser les phénomènes sociopolitiques québécois demeurent deux options marginales pour la grande majorité des militant.es chrétien.nes progressistes. Or, la CISO et la Rencontre des CPS de 1975 donnent un

nouveau souffle à l'*imaginaire* des militant.es du RPC qui entrevoient dès lors plus clairement, d'une part, la solidarité internationale présente chez les travailleur.es québécois.es et, d'autre part, la vivacité anticapitaliste du mouvement CPS international.

Jeremy Prestholdt soutient que la convergence des luttes et le partage des expériences militantes à travers le monde par l'intermédiaire des réseaux intellectuels et militants sont au cœur du développement de l'*imaginaire transnational* des années 1960⁶³. Dans le cas des Politisés Chrétiens, c'est sur la base de la solidarité internationale et des réseaux catholiques que la CISO et le *courant* CPS peuvent prétendre, une décennie plus tard, à la convergence entre les luttes politiques québécoises et celles d'autres espaces nationaux, durant les années 1970.

Selon nous, le projet socialiste auquel les Politisés Chrétiens veulent adhérer n'est envisageable que dans la mesure où ils réussissent à délégitimer les positions politiques réformistes auxquelles adhèrent historiquement les chrétien.nes progressistes québécois.es. Plus encore, la multiplication des références aux luttes chrétiennes latino-américaines, à partir de 1975, relève d'une quête de légitimité politique au Québec. C'est en ce sens qu'il est utile pour le RPC, en 1976, de multiplier les références à l'Amérique latine. Elle devient pour lui un espace géopolitique dont l'expérience peut servir à orienter le militantisme québécois; un lieu où il est possible d'entrevoir ce qui s'annonce pour le monde politique québécois. En mobilisant l'histoire de l'expérience révolutionnaire du MIR bolivien, le sociologue Louis Favreau alimente l'*imaginaire transnational* des Politisés Chrétiens québécois. C'est parce qu'il présuppose un avenir socialiste commun pour le Québec et la Bolivie qu'il peut soumettre que l'échec de la démocratie-chrétienne bolivienne annonce l'échec de la social-démocratie québécoise.

⁶³ J. Prestholdt, « Resurrecting Che... », *loc. cit.*, p. 508.

Nous verrons, dans le prochain chapitre, que le RPC doit légitimer sa place tant au sein du monde chrétien québécois que dans l'extrême-gauche québécoise. Malgré la politisation croissante du Réseau, nous verrons qu'il mise, à partir de 1975, sur la théologie de la libération pour rallier les chrétien.nes québécois.es autour d'une foi véritablement révolutionnaire. Finalement, penser le socialisme à travers le prisme de la théologie de la libération aura l'effet de recentrer le Réseau au sein du monde chrétien québécois et de l'éloigner du marxisme-léninisme.

Chapitre IV

CRITIQUE MARXISTE DE L'ÉGLISE QUÉBÉCOISE ET REPRISE DE LA THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION : LE RÉSEAU DES POLITISÉS CHRÉTIENS EN QUÊTE D'UNE INTERPRÉTATION JUSTE DE LA RÉVOLUTION (1974-1982)

4.1 Introduction

Il est désormais clair que le Réseau des politisés chrétiens s'inscrit, à travers ses publications, ses envois internes et son affiliation au mouvement international Chrétiens pour le socialisme, au sein de la mouvance socialiste québécoise. De plus nous avons vu, dans le dernier chapitre, que ce n'est qu'au lendemain de la Rencontre de Cap-Rouge en 1974, que les Politisés Chrétiens cherchent à mieux définir leur caractère « politisé ». En ce sens, ils et elles s'efforcent d'affirmer leur tendance socialiste en multipliant leurs critiques du réformisme politique; en soulevant les contradictions internes de la pensée sociale-démocrate québécoise. Dans ce chapitre, nous voulons cerner comment le Réseau met en application ce devoir politique dans le monde chrétien progressiste québécois. Plus précisément, nous voulons comprendre comment les tensions politiques entre le socialisme et la social-démocratie se cristallisent autour de la théologie de la libération. Pour ce faire, il faut rappeler que, dès sa fondation, le Réseau ne veut pas se définir comme un groupe politique, il ne souhaite pas imposer des orientations politiques partisanses ou trop contraignantes à ses militant.es:

Les Politisés Chrétiens [...] [partagent] une même conscience politique – caractérisée par la sympathie et la solidarité avec les intérêts de la classe des travailleurs et l’ouverture à l’alternative socialiste¹ – [...]

Le Réseau ne se positionne jamais clairement parmi les différents groupes et partis qui forment le mouvement socialiste québécois. Il clame toutefois sans gêne son appui plus général pour le socialisme. Le fondateur du Réseau, Yves Vaillancourt, admet en 1980 que certains militants « expérimentés » au sein du RPC sont « très attirés par le MLisme en 75, 76, 77² [...] » Mais cette tendance ne se transpose pas dans une orientation claire du Réseau au sein du mouvement socialiste québécois; en ce sens qu’il n’est pas affilié officiellement à un groupe ou à un parti socialiste. L’objectif du RPC n’est pas non plus de se lancer dans la mêlée rhétorique de l’extrême-gauche québécoise, quoiqu’il encourage ses membres à le faire à l’extérieur des activités du groupe. C’est plutôt « parmi les militants chrétiens [...] que le Réseau [joue] un rôle d’aiguillon [...] pour les tirer en avant dans la direction du socialisme³. » Depuis la fondation du Réseau, c’est sur le terrain du clergé et plus largement sur celui où s’active le monde religieux québécois, que le Réseau articule sa pensée et ses critiques politico-théologiques. Nous proposons d’abord, dans ce chapitre, d’historiciser cette critique, de montrer comment le Réseau s’accapare du monopole de la juste interprétation de la théologie de la libération au sein du monde des chrétiens progressistes québécois, en mobilisant ses contacts latino-américains et en multipliant ses publications et ses sessions d’études entre 1975 et 1978.

C’est à partir de la Rencontre des Chrétiens pour le socialisme, au printemps 1975, que le Réseau commence à se revendiquer ouvertement de la théologie de la

¹ Archives UQAM, Fonds d’archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 59), Institut de pastorale, *Les politisés chrétiens dans la lutte des classes au Québec*, (4 février 1972), Montréal.

² Archives UQAM, Fonds d’archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 5), Yves Vaillancourt, *Organisations chrétiennes progressistes dans le MOP*, (octobre 1980), Montréal, Québec, p. 3.

³ Archives UQAM, Fonds d’archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 5), Yves Vaillancourt et le comité de coordination, *Feuilleton sur le ‘membership’... texte provisoire... automne 1980*, (automne 1980), Montréal, Québec, p. 3.

libération. Il s'agit d'une théologie chrétienne développée en Amérique latine vers la fin des années 1960 qui se porte à la défense des groupes opprimés. Ses partisan.es entendent lutter dans les milieux populaires contre les structures sociales et politiques oppressives. À travers l'étude de ce modèle théologique latino-américain, le RPC tente de se positionner dans certains débats qui animent le monde chrétien québécois; mobiliser les enseignements révolutionnaires de la théologie de la libération permet au Réseau d'invalider autant l'argumentaire théologico-politique des tenants de la droite conservatrice catholique que celui des réformistes chrétiens sociaux-démocrates qui, selon eux, mobilisent une version incomplète de la théologie de la libération. Le théologien Gregory Baum définit cette théologie comme ceci :

Il s'agit d'une interprétation du message chrétien, engendrée par des groupes populaires et articulée sous une forme systématique par des théologiens [...] qui fait ressortir dans le contexte de l'Amérique latine la signification tiers-mondiste, critique, transformiste ou révolutionnaire des promesses divines révélées dans les Écritures⁴.

Selon lui, les penseur.es de la théologie de la libération, à partir des années 1960, établissent un dialogue avec le marxisme. Pour ces penseur.es, cette rencontre donne lieu à l'articulation chrétienne d'une critique radicale du capitalisme et de l'impérialisme en Amérique latine⁵. Baum avance par contre que si la théorie marxiste joue un rôle dans le développement d'un rapport critique avec l'idéologie, l'état et les dynamiques postcoloniales, les tenant.es de la théologie de la libération y trouvent surtout un outil d'analyse sociale. Baum assure que le marxisme n'est pas

⁴ Gregory Baum, « Théologie de la libération et marxisme », *Revue internationale d'action communautaire*, n°17, printemps 1987, p. 136.

⁵ *Ibid.*, p. 137.

au centre de la théologie de la libération; leur relation relève plutôt d'un rapport tangentiel⁶.

Bien qu'une historiographie émergente démontre l'ampleur des réseaux catholiques entre l'Amérique latine et le Québec et de la circulation d'idées telles que la théologie de la libération, très peu d'historien.nes éclairent comment les groupes catholiques laïcs québécois se sont intéressés à cette théologie. Nous montrons dans ce chapitre que si la théologie de la libération est en vogue dans les milieux chrétiens québécois depuis la fin des années 1960, son influence sur le Réseau s'accélère à partir de 1975 grâce à la Rencontre des Chrétiens pour le socialisme de Québec. Plusieurs événements nous permettent de comprendre de quelle manière le RPC s'intéresse à cette théologie.

Nous verrons que, d'une part, le Réseau participe aux conférences et commente les discours que les théologiens latino-américains Gustavo Gutiérrez et Juan Luis Segundo présentent au Québec. D'autre part, le RPC publie un guide d'« appropriation⁷ » de la théologie de la libération pour les chrétiens québécois. Comme dans le chapitre trois, le Réseau élabore, à partir d'un modèle latino-américain, une critique du monde chrétien québécois. Pour le RPC, la théologie de la libération se révèle adaptable au contexte historique québécois. La synthèse politico-théologique qui ressort de l'interprétation du RPC de cette théologie lui permet d'affirmer son terrain de lutte spécifique dans le paysage de la gauche socialiste québécoise et au sein du monde chrétien québécois. En rappelant l'aura révolutionnaire qui est au cœur de la théologie de la libération, le Réseau tente, en définitive, de révéler les limites de la pensée réformiste chrétienne québécoise et de conférer au socialisme une légitimité à la racine même de la pensée chrétienne.

⁶ G. Baum, « Théologie de la libération et marxisme », *loc. cit.*, p. 140.

⁷ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 76), La commission de théologie du Réseau des politisés chrétiens, *Pour une intelligence révolutionnaire de la foi : Précis d'appropriation de la théologie de la libération* (décembre 1976), Montréal, Québec, 28p.

Nous verrons que c'est dans un contexte d'empressement que le Réseau procède à ces actes d'affirmation et de réappropriation politico-théologique dans le contexte québécois. En effet, les Politisés Chrétiens, comme plusieurs militant.es d'extrême gauche du Québec, perçoivent la deuxième moitié des années 1970 comme une période au fort potentiel révolutionnaire. À ce sujet, en 1981, le célèbre militant socialiste québécois Charles Gagnon écrit :

[...] Depuis cinq ans, nous avons agi comme si nous vivions dans un pays où les conditions étaient pratiquement en voie de devenir révolutionnaire, comme si la tâche la plus urgente était de créer des *conditions subjectives* qui s'accordent à ces *conditions objectives* alors qu'en réalité c'est plutôt le contraire qui se produisait : le mouvement ouvrier connaissait un recul par rapport aux années d'avant 1975⁸.

Les Politisés Chrétiens souhaitent développer un discours politico-théologique légitime au sein du mouvement ouvrier québécois, dans lequel le fait chrétien québécois s'avère utile à la construction d'un parti ouvrier socialiste. Par-dessus tout, les Politisés Chrétiens veulent pouvoir célébrer leur foi lors du Grand Soir; ils doivent donc prouver son potentiel révolutionnaire. Ensuite, pour conclure ce chapitre, nous verrons que si l'objectif initial du Réseau est de soutenir le socialisme en tant que pensée politique accessible aux chrétien.nes grâce à l'apport de la théologie de la libération, un basculement s'opère vers la fin de la décennie. En effet, l'espoir qui imprègne la gauche durant la période 1975-1978 laisse place au déclin de la popularité du socialisme au Québec. Entre 1978 et 1981, le Réseau n'échappe pas à cette crise qui frappe l'Occident :

⁸ Citation de Charles Gagnon tirée dans, Sébastien Degagné, « Le déclin du mouvement marxiste-léniniste au Québec », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 13, n°1, automne 2014, p. 120.

Nous recevons beaucoup de documents de l'Europe, mais j'ai bien l'impression que le courant CpS en Europe traverse une phase difficile (tout comme au Québec d'ailleurs) et qu'il va falloir nous mettre résolument à l'écoute des membres de l'Amérique latine [...] J'ai bien l'impression que le temps est venu de remettre sur le chantier de nouvelles intuitions sur la vie religieuse⁹.

Ces trois dernières années abattent, une à une, les assises sur lesquelles le réseau entendait assoir sa légitimité au Québec. Nous verrons dans cette dernière section que la débâcle du mouvement marxiste-léniniste québécois, l'impopularité grandissante du mouvement CPS en Amérique latine et en Europe et la victoire d'un certain libéralisme politique chez les tenant.es de l'Église populaire, sont à la source de la dissolution du Réseau en 1981.

4.2 Dénoncer les « loups couverts d'une peau de brebis¹⁰ » : La Théologie de la libération et La Rencontre internationale des Chrétiens pour le socialisme (1975)

En 1975, le Réseau participe à l'organisation de la deuxième Rencontre Internationale des Chrétiens pour le socialisme (CPS) à Québec. Comme nous l'avons vu dans le dernier chapitre, cet événement modifie profondément le rapport critique qu'entretiennent les Politisés Chrétiens avec le réformisme politique qui prospère dans le monde chrétien progressiste québécois. Nous verrons, à l'aide de nouveaux documents d'archives, que la Rencontre pousse aussi le Réseau à s'intéresser à la théologie de la libération dans une perspective socialiste et révolutionnaire. Plus encore, le Réseau questionnera les chrétien.nes québécois.es intéressé.es par cette théologie en réinvitant au Québec plusieurs intervenants latino-américains présents à la Rencontre des CPS en 1975 et 1976. Ils reviendront dans la

⁹ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 57), Henri Goulet à Bernardo Paquette, (juillet 1979), Montréal, Québec.

¹⁰ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 73), *Rencontre internationale [sic] chrétiens pour le socialisme : document de travail*, (avril 1975), Montréal, Québec, p. 3.

province pour enseigner leur interprétation radicale de la théologie de la libération aux chrétien.nes québécois.es. Dès lors, le RPC reconnaît la théorie et les exemples latino-américains de la théologie de la libération comme des clés de compréhension pour sa propre analyse des dynamiques à l'œuvre entre le christianisme et le socialisme québécois. Un changement de paradigme s'opère durant cette reprise de la théologie de la libération par le RPC. Nous verrons que lorsque les Politisés Chrétiens analysent le monde chrétien québécois, ils s'affairent, d'abord, à adopter une posture chrétienne cohérente qui servira, ensuite, à mobiliser leur conception marxiste des rapports sociaux et politiques.

Les cinq ateliers qui ponctuent la Rencontre de 1975 permettent aux intervenant.es de réfléchir au rôle qu'occupe le mouvement CPS au sein du monde chrétien et militant dans le contexte du capitalisme et de la lutte des classes. La tenue de ces ateliers permet à l'ensemble des délégué.es de réfléchir à une déclaration finale officielle, que nous avons analysée dans le chapitre précédent. Dans le cadre de cette section, nous examinerons comment les CPS perçoivent la théologie de la libération par le biais du *document de travail*, publié à l'interne, et rassemblant l'ensemble des réflexions auxquelles arrivent les intervenant.es durant les cinq ateliers de la Rencontre. Ce document d'une quarantaine de pages, dont nous avons esquissé les contours au chapitre trois, nous permet de comprendre, dans ce chapitre, comment s'articule la relation entre le politique et le théologique chez les CPS en 1975. Nous nous intéressons particulièrement à la manière dont les CPS invoquent la nécessité d'éliminer les réflexes bourgeois de la tradition théologique catholique en s'imprégnant totalement de la théologie de la libération. Nous soutenons que la Rencontre engage le Réseau des politisés chrétiens dans un processus d'appropriation de la théologie de la libération, que cet intérêt rapproche plus encore le Réseau à l'Amérique latine et qu'il s'agit, sur le plan théologico-politique, d'un éloignement du Réseau avec le réformisme patent des chrétien.nes progressistes québécois.es.

Dans un article présentant la Rencontre internationale des Chrétiens pour le socialisme à Québec, Yves Vaillancourt compare le RPC québécois à un embryon face à la force et à la maturité des groupes nationaux latino-américains affiliés à Chrétiens pour le socialisme¹¹. C'est avec déférence pour ces figures phares, à l'avant-garde du mouvement CPS, que le Secrétariat du RPC propose à ses propres membres de lire et de réfléchir en groupe aux conclusions du *Document de travail* produit durant les cinq jours de la Rencontre¹². Le *Document* dévoile les orientations et le genre de militantisme qu'entendent développer les CPS dans le contexte d'une appropriation bourgeoise du christianisme par le capitalisme¹³. Le *Document* laisse entendre que la bataille menée par les CPS dans le monde chrétien ne doit pas seulement se matérialiser par un conflit avec les interprétations bourgeoises de la foi; puisque le pouvoir rhétorique des CPS provient d'une légitimité qui transcende l'idéologie :

[...] il ne suffit pas de montrer comment l'empire bourgeois idéologise la foi [...] il [semble] que toute expression et réflexion sur la foi aient un contenu idéologique. C'est pourquoi nous avons cherché quels seraient les critères qui [dégageraient] la foi de tout contenu idéologique dans notre praxis¹⁴.

Suite aux ateliers de réflexion, les CPS présents durant la Rencontre en arrivent à la conclusion que le travail de désidéologisation qu'ils et elles entendent effectuer dans le monde chrétien est possible dans la mesure où ils et elles développent un rapport

¹¹ Yves Vaillancourt, « La première rencontre internationale de Chrétiens pour le socialisme », *Relations*, vol. 35, n° 405, juin 1975, p. 175.

¹² Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), Le secrétariat des PC, *Lettre aux PC*, (10 avril 1975), Montréal, Québec.

¹³ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 73), *Rencontre internationale [sic] chrétiens pour le socialisme : document de travail*, (avril 1975), Montréal, Québec, p. 4 (premier atelier).

¹⁴ *Ibid.*, p. 5.

organique entre la foi et la praxis politique. Or, il ne suffit pas d'accoler des principes socialistes à la foi chrétienne pour vivre une forme désidéologisée du christianisme: « [...] on ne cherche pas des textes politiques dans l'Évangile; on cherche directement comment la mort et la résurrection de Jésus communiquent une force pour vivre comme peuple de Dieu¹⁵. » Pour les CPS, il est clair que la foi chrétienne possède intrinsèquement une morale socialiste. Et c'est seulement en vivant cette foi enracinée « dans la praxis de libération des classes exploitées¹⁶ » que peut émerger une critique véritable et effective de l'appropriation bourgeoise du Message chrétien. C'est en ce sens et pour circonscrire cette Église nouvelle que les intervenant.es présent.es durant la Rencontre mobilisent le concept d'Église populaire. Comme alternative aux structures sclérosées et bourgeoises de Rome, mais dans le respect de l'Église en tant qu'institution divine, les Chrétiens pour le socialisme en appellent à demeurer respectueux des limites permises par le Concile Vatican II. Selon eux et elles, le Concile permet une forme de pluralisme au sein de l'Église; cette fenêtre est essentielle pour les CPS, puisqu'ils et elles doivent sortir des sentiers battus par la bourgeoisie cléricale et emprunter ceux qui mènent vers les luttes populaires.

Selon cette logique, le meilleur moyen de combattre l'Église-institution se décline en deux temps : les CPS doivent, d'abord, s'enraciner plus encore avec les communautés populaires chrétiennes tout en maintenant, ensuite, des relations officielles fécondes avec les instances cléricales¹⁷. Cependant, selon les CPS, il faut éviter la tentation petite-bourgeoise de prioriser la lutte politique dans les organes internes de l'Église. Leur objectif principal revêt au contraire un caractère religieux qui doit se manifester hors de l'institution cléricale; il concerne le surgissement d'«

¹⁵ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 73), *Rencontre internationale [sic] chrétiens pour le socialisme : document de travail*, (avril 1975), Montréal, Québec, p. 7 (premier atelier).

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 4-6 (deuxième atelier).

une vie ecclésiale alternative¹⁸» avec le peuple. Cette nouvelle vie ecclésiale ne se veut pas en schisme avec l'Église romaine, mais elle présuppose l'avènement de sociétés socialistes, dans lesquelles l'Église populaire pourra prendre le dessus sur l'Église bourgeoise. Un tel effort pour immiscer le christianisme dans les couches populaires laisse entendre bien plus qu'une option politique en faveur du socialisme. Pour les CPS, au-delà d'une analyse marxiste des rapports sociaux et politiques, les chrétiens en faveur de l'Église populaire doivent développer une nouvelle sensibilité, de nouveaux symboles, une nouvelle manière de célébrer le Christ :

Cette célébration de notre lutte commune dans l'histoire est le premier pas vers une nouvelle liturgie; une action de grâce et une communication spirituelle qui, tout en ayant un fondement réel dans l'action politique, la transcende. [...] Cette première appropriation de valeurs émancipatrices [...] forme la base d'une nouvelle vie et d'une nouvelle symbolique chrétienne d'une Église populaire¹⁹.

L'historienne Catherine LeGrand souligne qu'en plus du discours critique que développe le RPC en s'intéressant à la théologie de la libération, il souhaite comprendre comment cette alternative ecclésiale est mise en pratique au Québec. C'est dans ce contexte que le Réseau, parallèlement à son intérêt théorique pour la théologie de la libération, s'intéresse aux communautés ecclésiales de base (CEB) québécoises. Selon LeGrand, ces dernières se matérialisent sous la forme d'un « assortiment hétérogènes de petits groupes de réflexion réunissant des hommes, des femmes et des enfants laïcs²⁰ [...] ». Ce sujet fascinant, encore peu traité dans

¹⁸ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 73), *Rencontre internationale [sic] chrétiens pour le socialisme : document de travail*, (avril 1975), Montréal, Québec, p. 6 (deuxième atelier).

¹⁹ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 73), *Rencontre internationale [sic] chrétiens pour le socialisme : document de travail*, (avril 1975), Montréal, Québec, p. 4 (deuxième atelier).

²⁰ Catherine LeGrand, « Les réseaux missionnaires et l'action sociale des Québécois en Amérique latine, 1945-1980 », *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, n° 1, 2013, p. 112.

l'historiographie québécoise, n'est par contre qu'esquissé dans ce mémoire. Nous nous concentrons plutôt sur l'apport théorique de la théologie de la libération sur le parcours politico-théologique du RPC.

Deux mois après la Rencontre de 1975, Yves Vaillancourt rappelle que la Rencontre de Santiago de 1972 avait été le sacre d'une forme de rupture dans le monde chrétien. Lors de la fondation du mouvement CPS, pendant le mandat révolutionnaire d'Allende, il était d'occasion de faire valoir une forme de dissidence devant la manière dont l'Église en tant qu'institution reconduisait le capitalisme. Selon Vaillancourt, la Rencontre de Québec de 1975 permet, quant à elle, de réfléchir plus en profondeur à la pratique de la foi des chrétiens socialistes. Durant le quatrième atelier de la Rencontre, les CPS soulèvent, par ailleurs, que c'est dans les pays qui vivent sous la botte de l'impérialisme international, et souvent sous le joug du « néofascisme²¹ » (Chili, Brésil), que le christianisme peut adopter de nouvelles formes et de nouvelles pratiques ancrées dans les luttes populaires, telles que la théologie de la libération et l'émergence du mouvement CPS²². Cet avant-gardisme chrétien n'est pas qu'un corolaire digne d'intérêt pour les autres groupes nationaux CPS. En effet, durant le quatrième atelier de la rencontre, ces expériences sont carrément comparées, par les CPS, à un « nouveau souffle²³ » pour le christianisme.

Dans le contexte de la Rencontre de 1975, plus prompte à réfléchir à partir de l'expérience acquise par certains groupes nationaux CPS, Vaillancourt juge que le concept d'Église populaire s'avère particulièrement éclairant pour le futur du mouvement international. En ce qui a trait au Réseau des politisés chrétiens québécois, il considère l'état embryonnaire du Réseau comme une occasion de

²¹ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 73), *Rencontre internationale [sic] chrétiens pour le socialisme : document de travail*, (avril 1975), Montréal, Québec, p. 14 (quatrième atelier).

²² *Ibid.*

²³ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 73), *Rencontre internationale [sic] chrétiens pour le socialisme : document de travail*, (avril 1975), Montréal, Québec, p. 14 (quatrième atelier).

s'inspirer de l'expérience de ces mouvements CPS vivant déjà de nouvelles formes de vie ecclésiale²⁴. Le fondateur du Réseau laisse entendre que dans le contexte québécois de la première moitié des années 1970, le mouvement socialiste, bien que fragile et minoritaire, est pourtant en plein essor et accueille beaucoup de chrétien.nes. C'est donc un moment parfait pour que les chrétien.nes québécois.es socialistes ou en voie de le devenir : « [profitent] des acquis de leurs sœurs et de leurs frères qui, dans d'autres pays, vivent des choix qui s'apparentent aux leurs²⁵. »

4.2.1 Appropriation québécoise de la théologie de la libération : Le RPC s'accapare le monopole d'une juste interprétation théologique dans le monde chrétien progressiste québécois grâce aux modèles chrétiens latino-américains (1975-1976)

Le Réseau des politisés chrétiens questionne le monde catholique québécois sur deux fronts tout au long de la décennie des années 1970. C'est en critiquant d'une part, les structures bourgeoises de l'Église québécoise et, d'autre part, les militant.es catholiques adoptant des postures politiques réformistes et sociales-démocrates, que le Réseau entend affirmer la légitimité de son orientation socialiste et chrétienne. Comme nous l'avons vu, la Rencontre du mouvement Chrétiens pour le socialisme, à Québec, en 1975, redonne un souffle à l'internationalisme politico-théologique du Réseau puisqu'il se compare à des mouvements chrétiens et socialistes à la stature plus imposante que la sienne, dans d'autres pays du monde, surtout en Amérique latine. Considérés comme les doyens du *courant* CPS, les intervenants latino-américains vantent le potentiel révolutionnaire de l'« alternative ecclésiale »; c'est le grand rêve de l'Église populaire qui commence pour le RPC. Dans cette section du chapitre, nous montrons qu'à la suite de la Rencontre des CPS de 1975, le Réseau

²⁴ Yves Vaillancourt, « La première rencontre internationale de Chrétiens pour le Socialisme », *Relations*, vol. 35, n° 405, juin 1975, p. 176.

²⁵ Yves Vaillancourt, « La première rencontre internationale de Chrétiens pour le Socialisme », *Relations*, vol. 35, n° 405, juin 1975, p. 176.

entend défendre une lecture radicale et révolutionnaire de la théologie de la libération face au monde chrétien progressiste québécois. Dans le contexte d'une popularité grandissante de la théologie de la libération dans les cercles progressistes chrétiens québécois et de plus en plus freiné dans sa quête de rectitude politique par la mission conciliatrice qu'il s'est donné à sa fondation, le Réseau trouve dans la théologie de la libération une manière de légitimer sa bataille idéologique contre le réformisme et la social-démocratie.

Nous verrons aussi que c'est le désir d'effectuer patiemment une jonction entre le socialisme et le christianisme, au Québec, qui insuffle à partir de 1975, la multiplication d'invitations de figures phares de la théologie de la libération latino-américaine à Québec et Montréal. Le Réseau retransmet les discours de ces intervenants, qui s'efforcent tous de prouver qu'il n'est pas possible d'instrumentaliser la théologie de la libération; de l'utiliser comme un coffre à outils théologiques. Selon eux, la théologie de la libération propose plutôt un don de soi aux classes opprimées et à leur foi authentiquement révolutionnaire.

Par contre, à partir de 1976, le temps semble s'accélérer pour le Réseau et l'influence du marxisme-léninisme sur plusieurs membres faisant partie de l'organisation centrale du RPC transforme la théologie de la libération en passeport révolutionnaire permettant de réarticuler la foi dans une perspective marxiste-léniniste²⁶. C'est d'ailleurs dans cette *perspective* que le Réseau produit deux *textes-outils* concernant précisément l'« appropriation²⁷ » de la théologie de la libération au Québec. Durant la deuxième moitié de la décennie des années 1970, le modèle de la théologie de la libération proposé par Gustavo Gutiérrez et Juan Luis Segundo devient une assise théologico-politique incontournable pour le Réseau, qui y voit

²⁶ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 81), Gérald Larose au nom du comité de coordination du Réseau des politisés chrétiens, *Envoi N° 26*, (1^{er} novembre 1976), Montréal, Québec, p. 3.

²⁷ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 76), La commission de théologie du Réseau des politisés chrétiens, *Pour une intelligence révolutionnaire de la foi : Précis d'appropriation de la théologie de la libération* (décembre 1976), Montréal, Québec, 28p.

une porte de sortie salvatrice des débats réformistes québécois et qui, du même coup, permet aux chrétiens de s'intégrer légitimement au mouvement ouvrier et à la vague socialiste qui déferle sur la province.

4.3 Conférences, sessions d'études et interprétations : la théologie de la libération annonce de nouvelles perspectives révolutionnaires pour le Réseau (1975-1978)

Dans *Et si le salut venait aussi du Sud missionné*²⁸? l'historienne Catherine Foisy s'intéresse à l'évolution du parcours intellectuel et géographique de l'Entraide missionnaire, un organisme catholique québécois caractérisé par ses liens internationaux. Comme plusieurs autres acteurs et actrices du monde chrétien québécois, l'Entraide développe une relation particulière avec l'Amérique latine, surtout suite au Concile²⁹ (1965), et s'intéresse rapidement aux visions que proposent ses théologien.nes durant les années 1960 et 1970³⁰. Confiante des réseaux établis entre l'Entraide et l'Amérique latine depuis les années 1960, Foisy soutient que les années 1970 sont une période d'affirmation québécoise des nouveaux modes de pensées politico-théologiques qui y cogitent depuis une dizaine d'années. L'Entraide accueille ainsi plusieurs conférences durant cette décennie, souvent données par des théologiens de la libération latino-américains; elles sont le signe clair, pour l'historienne, que la trajectoire de va-et-vient des missionnaires et plus largement des réseaux catholiques américains rendent, d'une certaine manière, le Sud garant du salut pour le Nord³¹.

²⁸ Catherine Foisy, « Et si le salut venait aussi du Sud "missionné"? Itinéraire de l'Entraide Missionnaire (1950-1983) », *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, n° 1, 2013.

²⁹ Tenu entre 1962 et 1965, le Concile Vatican II a l'objectif de revoir certaines postures doctrinales tenues par l'Église catholique romaine. Une forme de libéralisme émerge de cet *Aggiornamento* et permet un plus grand éventail de pouvoir aux laïc.ques au sein des structures ecclésiales. Plus largement, cet événement représente pour l'Église une tentative de s'adapter aux changements sociopolitiques et culturels engrangés par la modernité occidentale.

³⁰ C. Foisy, « Et si le salut venait aussi du Sud "missionné"?... », *loc. cit.*, p. 118.

³¹ C. Foisy, « Et si le salut venait aussi du Sud "missionné"?... », *loc. cit.*, p. 129.

Une dynamique similaire est à l'œuvre dans le RPC. Nous verrons qu'elle contribue d'ailleurs à un rapprochement entre l'Entraide et le Réseau vers 1975. Suite à la Rencontre des CPS à Québec et devant la constatation que le RPC s'apparente à un embryon face aux autres mouvement CPS, surtout ceux d'Amérique latine, le Réseau soutient qu'il est nécessaire pour la pérennité du groupe de ne pas en demander trop à ses militant.es. Les noyaux organisationnels et intellectuels du groupe se doivent ainsi de suivre de près les luttes menées par les militant.es québécois.es pour proposer des analyses chrétiennes et socialistes, mais avec mesure, « PATIENCE et [une] certaine LENTEUR³². » C'est dans cet esprit que le Réseau des politisés chrétiens amorce, à partir de 1975, une campagne de réflexion et d'apprentissage autour de la théologie de la libération.

Dès le mois de mai, la Commission de Théologie du Réseau propose un premier dossier sur la « théologie prolétarienne³³ ». Dans le cadre de cette première publication, quatre théologiens de formation et membres du RPC élaborent, à partir d'un des cinq ateliers tenus durant la Rencontre des Chrétiens pour le socialisme à Québec, un dossier portant sur la « Réconciliation et [la] pratique militante³⁴ ». En juin de la même année, c'est un nouveau vocabulaire inspiré de la déclaration finale de la Rencontre des CPS à Québec, qui s'implante dans le discours du Réseau. Dans un envoi destiné à l'ensemble des membres du Réseau, le Secrétariat entend généraliser l'utilisation du terme « Église populaire³⁵ »; plus apte à décrire les nouveaux objectifs théologiques du Réseau. Selon l'équipe de rédaction, ce nouveau terme remplace adéquatement le concept « d'Église-moteur », à la mode dans le monde catholique depuis le début des années 1970 et considéré comme un concept rassembleur durant la Rencontre des Chrétiens en Monde engagée de Cap-Rouge en

³² Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), Secrétariat des PC, *Lettre aux PC* (20 juin 1975), Montréal, Québec, p. 4.

³³ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), Secrétariat des Politisés Chrétiens, *Lettre aux PC* (16 mai 1975), Montréal, Québec, p. 3.

³⁴ *Ibid.*, p.3.

³⁵ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), Secrétariat des PC, *Lettre aux PC* (20 juin 1975), Montréal, Québec, p. 3.

1974. L'« Église-moteur », qui s'oppose, selon cette métaphore, à l'« Église-frein », déplait néanmoins à plusieurs militant.es du RPC qui y voient un concept flou et peu utile à l'analyse des dynamiques de classes dans le monde chrétien, au lendemain de la Rencontre de Cap-Rouge³⁶.

Le Réseau propose aussi à ses membres deux conférences entre 1975 et 1976, que donnent respectivement Gustavo Gutiérrez et Juan Luis Segundo. Ces deux présentations, organisées par l'Entraide missionnaire, révèlent un nouveau levier argumentatif pour le RPC : l'appel à l'autorité. En effet, c'est grâce à la récupération des discours proposés par ces figures latino-américaines de la théologie de la libération et à leur reformulation dans deux *Textes-outils* que le Réseau entend déboulonner l'idée selon laquelle il est possible d'adhérer au projet de l'établissement d'une Église populaire québécoise en évacuant l'injonction révolutionnaire d'un tel projet³⁷. En s'appuyant sur ces figures, qui n'intéressent pas seulement les chrétien.nes socialistes québécois, mais l'ensemble du monde chrétien progressiste, le Réseau entend faire un double travail. D'une part, il souhaite s'appropriier la théologie de la libération et exercer une rencontre entre les réflexions politiques et les réflexions théologiques qu'il peine à unir depuis sa fondation et, d'autre part, il souhaite soulever l'aspect irrémédiablement révolutionnaire de la théologie de la libération. En adoptant cette posture révolutionnaire, les Politisés Chrétiens affrontent le monde chrétien et progressiste québécois. Dans la deuxième moitié des années 1970, l'appropriation québécoise de ce modèle théologique latino-américain se révèle à la fois comme une promesse d'union mondiale dans le projet de libération de l'humanité et comme un lieu de dissensions; les enjeux politiques

³⁶ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 59), Un groupe de participants de Pointe-Saint-Charles, *Échos de la rencontre des chrétiens en monde ouvrier* (novembre 1974), Cap-Rouge (Québec), Québec, p. 3.

³⁷ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 76), Gustavo Gutiérrez, *Praxis de libération et foi chrétienne : Notes pour une théologie de la libération*, (mai 1976), Montréal, Québec, 57p. et Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 76), La commission de théologie du Réseau des politisés chrétiens, *Pour une intelligence révolutionnaire de la foi : Précis d'appropriation de la théologie de la libération* (décembre 1976), Montréal, Québec, 28p.

qui tiraillent la gauche chrétienne québécoise perdurent malgré la lumière promise par l'Église populaire.

4.3.1 Gutiérrez et Segundo: l'Église populaire ne peut être que révolutionnaire (1975-1976)

L'historienne Catherine LeGrand nous rappelle que les missionnaires québécois sont à la source d'un dialogue théologique avec l'Amérique latine dès le début des années 1960³⁸. Elle soutient même que l'influence des mouvements d'Action catholique spécialisée québécois sur les théologiens latino-américains ne peut être négligé pour comprendre l'éclosion de la théologie de la libération; et son sacre dans les écrits de Gustavo Gutiérrez en 1971³⁹. LeGrand rappelle aussi que dès 1967, ce dernier donne un cours à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal et y « [expose] directement les religieux et les laïcs québécois aux préoccupations sociales des figures majeures du mouvement naissant de la théologie de la libération⁴⁰. » Pourtant, ce n'est qu'à partir de 1975 que le Réseau entend s'inscrire de plain-pied dans la théologie de la libération. Nous réfléchissons dans cette section à la manière dont le Réseau a dressé le portrait de la visite de ces deux figures majeures de la théologie de la libération. Puis nous soutenons, en définitive, que les Politisés Chrétiens entendent prouver, à l'aide des discours de ces deux intervenants, l'injonction révolutionnaire au cœur de cette nouvelle approche théologique et ce, dans le contexte houleux des débats du monde chrétien progressiste québécois.

³⁸ Catherine LeGrand, « L'axe missionnaire catholique entre le Québec et l'Amérique latine. Une exploration préliminaire », *Globe*, vol. 12, n° 1, 2009, p. 45.

³⁹ Gustavo Gutiérrez publie *Teologia de la liberacion. Perspectivas* aux éditions CEP en 1971.

⁴⁰ C. LeGrand, « L'axe missionnaire catholique entre le Québec et l'Amérique latine... », *loc. cit.*, p. 55.

4.3.1.2 La tournée québécoise de Gustavo Gutiérrez

Le « père » de la théologie de la libération, Gustavo Gutiérrez, foule le sol de la ville de Québec à l'occasion de la rencontre des CPS de 1975. Quelques mois plus tard, il revient, cette fois-ci à Montréal, lors d'une tournée québécoise organisée par l'Entraide missionnaire. Le théologien donne une série de conférences pendant son séjour; il est d'ailleurs le conférencier principal du Congrès annuel de l'Entraide cette année-là. La conférence qu'il donne à cette occasion, que Catherine Foisy qualifie de « décapante⁴¹ », s'inscrit dans une série de rencontres entre chrétiens québécois.es et théologiens latino-américains organisées par l'Entraide missionnaire. Pour Foisy, ces moments sont le signe qu'une partie du monde chrétien québécois demeure « à l'affût des avancées théologiques proposées par les catholiques du Tiers-monde⁴² » tout au long des années 1970. Elle avance ainsi qu'il se crée durant cette décennie un espace de dialogue entre les penseurs du Sud et les chrétiens progressistes du Nord.

Le théologien Gregory Baum soulève, quant à lui, que la critique anticapitaliste et anti-impérialiste que développe l'Entraide missionnaire au cours des années 1970 ne peut être comprise sans reconnaître l'apport essentiel de la théologie de la libération : « En mettant en parallèle ce qui se passait dans le tiers monde et au Québec et au Canada, l'Entraide en est arrivée à dénoncer non seulement la politique étrangère du Canada, mais aussi la marginalisation des pauvres et des chômeurs, ici⁴³. » La mobilité des théologiens latino-américains et le

⁴¹ Catherine Foisy, *Des Québécois aux frontières : dialogues et affrontements culturels aux dimensions du monde. Récits missionnaires d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine (1945-1980)*, thèse de Ph.D., Université Concordia, 2012, p. 422.

⁴² *Ibid.*, p. 421.

⁴³ Gregory Baum, « Catholicisme, sécularisation et gauchisme au Québec » dans Brigitte Caulier (dir.), *Religions, sécularisation, modernité : Les expériences francophones en Amérique du Nord*, CEFAN, Les Presses de l'Université Laval, 1996, p. 113.

dialogue religieux interaméricain qui se développe depuis le début des années 1960 se concrétise donc en partie durant les années 1970, lorsque plusieurs chrétien.nes québécois.es s’imprègnent de la théologie de la libération pour articuler une critique politique et sociale des structures impérialistes et capitalistes.

En marge de sa conférence pour le congrès de l’Entraide, en août 1975, Gustavo Gutiérrez rencontre spécialement les militant.es du Réseau des politisés chrétiens; rappelons que Gutiérrez participait, quelques mois plus tôt, à la Rencontre des CPS de Québec. Or, l’invitation à cette rencontre particulière n’est pas exclusive aux membres du RPC; on y retrouve aussi des membres du Mouvement des travailleurs chrétiens et de la Jeunesse ouvrière catholique. Le monde des chrétiens progressistes québécois se compose de peu de gens et un dialogue parfois collaboratif et, parfois hostile, se développe selon le degré d’affinité existant entre les différentes organisations. En 1980, Yves Vaillancourt soulève qu’à partir de 1976 le MTC et la JOC se radicalisent en faveur du socialisme⁴⁴. On peut donc penser que l’invitation faite à ces deux groupes pour qu’ils participent à la rencontre organisée spécifiquement pour le Réseau des politisés chrétiens sont le signe d’une collaboration entre les trois organisations. Des questions bien précises semblent intéresser la Commission théologique du RPC lors de la soirée-rencontre avec le théologien. C’est surtout sur la question de la relation entre le politique et le théologique que le Réseau veut entendre Gutiérrez : « [...] nous voudrions faire le point sur [...] l’importance du développement d’une théologie à partir des intérêts de la classe des travailleurs [,] [...] les conditions nécessaires pour assurer ce développement [et] [...] les exigences [...] que commandent ce processus⁴⁵. » Ensuite, annexé à l’invitation, on trouve un extrait de la première traduction française de l’ouvrage-phare de Gutiérrez, *Théologie de la libération. Perspectives.*,

⁴⁴ Archives UQAM, Fonds d’archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 5), Yves Vaillancourt, *Organisations chrétiennes progressistes dans le MOP*, (octobre 1980), Montréal, Québec, p. 1.

⁴⁵ Archives UQAM, Fonds d’archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 65), Gérald Larose et Nicole Turcotte pour la commission de théologie du Réseau des P.C, *re : soirée-rencontre avec Gustavo Gutiérrez*, (18 août 1975), Montréal, Québec, p. 1.

publié à Bruxelles quelques mois avant la visite du théologien. Cet extrait révèle certaines motivations du Réseau. En effet, si l'extrait de cinq pages traite spécifiquement de l'articulation d'une pensée théologique en phase avec les classes opprimées, il suggère, d'une part, l'injonction révolutionnaire qu'une telle approche présuppose. D'autre part, il explore l'exemple de sa *praxis* en Amérique latine :

Si les ruptures et les réorientations doivent être radicales, il faut qu'elles aillent à la racine. Or la racine est au-delà d'un milieu étroitement ecclésiastique. Elle se trouve dans la manière d'être homme et d'être chrétien, dans le présent de la réalité latino-américaine. Cette manière, on la rencontre dans l'identification avec les classes opprimées, mais aussi dans le désir assoiffé de libération et d'espérance qu'est aujourd'hui l'Amérique latine elle-même⁴⁶.

Deux constats ressortent des thèmes qui animent l'intérêt du RPC pour la théologie de la libération. D'abord, pour le RPC, la théologie de la libération doit servir à ce que l'Évangile soit remis entre les mains des classes exploitées, qui sont les seules à faire surgir « l'inquiétant message évangélique de libération⁴⁷ ». Ensuite, opérer cette tâche en tant que chrétien ne revient, pour Gustavo Gutiérrez, à embrasser l'option révolutionnaire revendiquée par ces classes⁴⁸. Selon lui, ces deux constats se confirment dans la pratique et l'Amérique latine représente à ce jour l'espace où se joue avec le plus d'intensité cet effort de libération⁴⁹. Si le Réseau trouve en Gutiérrez une manière d'articuler la foi chrétienne avec l'idée de révolution, le

⁴⁶ Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération. Perspectives*, Lumen, Bruxelles, 1974 dans, Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 65), Gérald Larose et Nicole Turcotte pour la commission de théologie du Réseau des P.C, *re : soirée-rencontre avec Gustavo Gutiérrez*, (18 août 1975), Montréal, Québec, p. 3.

⁴⁷ Gustavo Gutiérrez, *Théologie de la libération. Perspectives*, Lumen, Bruxelles, 1974 dans, Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 65), Gérald Larose et Nicole Turcotte pour la commission de théologie du Réseau des P.C, *re : soirée-rencontre avec Gustavo Gutiérrez*, (18 août 1975), Montréal, Québec, p. 4.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 3.

théologien uruguayen Juan Luis Segundo propose quelques mois plus tard un plaidoyer contre le réformisme et pour une théologie de la libération intransigeante, sans compromis : véritablement révolutionnaire.

4.3.1.3 Juan Luis Segundo

En février 1976, le RPC accueille le théologien uruguayen Juan Luis Segundo à Montréal⁵⁰. Durant sa visite, il participe à au moins une table-ronde, deux conférences et une session de formation⁵¹. Nous avons très peu d'information sur le contenu partagé durant les différentes activités auxquelles Segundo participe. Par contre, selon le même procédé utilisé pour promouvoir la rencontre avec Gutiérrez quelques mois plus tôt, le RPC envoie à ses membres un extrait de la présentation du 9 février de Segundo, donnée à l'Université de Montréal. On comprend rapidement, grâce à cet extrait, que Segundo emprunte la même avenue que Gutiérrez quelques mois plus tôt : il entend déconstruire l'idée selon laquelle les chrétiens engagés politiquement et empreints de la théologie de la libération peuvent adopter une posture réformiste :

La révolution ne peut venir que d'un grand élan qui prend l'homme tout entier. Personne ne fait une révolution en la considérant un devoir parmi d'autres. On se voue corps et âme à la révolution ou on la rejette. On lui consacre la vie passionnément, on y risque la mort, on l'érige en absolu, ou bien on en reste à l'écart et on finit par s'y opposer⁵².

⁵⁰ Catherine LeGrand, « Les réseaux missionnaires et l'action sociale des Québécois en Amérique latine, 1945-1980 », *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, n° 1, 2013, p. 112.

⁵¹ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 81), Comité de coordination du Réseau des PC, *Lettre aux PC* (6 février 1976), Montréal, Québec, p. 1-2.

⁵² Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 4), *Extrait d'une conférence de Yvan Luis Segundo, théologien uruguayen, prononcé à l'Université de Montréal, (9 février 1976)*, Montréal, Québec. p. 2.

Plus encore, si Segundo affirme que l'acte révolutionnaire n'est pas le corollaire à une pratique politique engagée en faveur des classes opprimées, mais bien une action qui se pose uniquement dans une Espérance inébranlable; la théologie de la libération n'est, quant à elle, pas un simple outil rhétorique que les chrétiens peuvent mobiliser comme bon leur semble : « C'est tout ou rien. Ou toute la théologie devient libératrice ou on n'a rien compris à la théologie de la libération⁵³. »

Les extraits que propose le Réseau à ses membres, tant celui de Gutiérrez que celui de Segundo, suggèrent que la théologie de la libération permet d'arrimer la foi aux positions politiques révolutionnaires qu'adoptent certain.es chrétien.nes. Plus encore, l'adhésion à la théologie de la libération confère aux chrétien.nes une force particulière, celle de l'Espérance révolutionnaire. Par contre, si l'année 1975-1976 est marquée par un intérêt grandissant de la part du Réseau pour la théologie de la libération et qu'il en découle une mobilité intellectuelle grandissante entre le Sud et le Nord, un phénomène d'accélération du temps modifie le rapport du Réseau avec la théologie de la libération. C'est-à-dire que contrairement aux objectifs de « LENTEUR⁵⁴ » que le Réseau se donne au début de l'année 1975 pour laisser le temps à ses militant.es de se solidariser et de se politiser au sein du mouvement ouvrier québécois, les semaines suivant la visite de Segundo à Montréal correspondent à un changement de ton, plus agressif, de la part du Réseau.

4.4 Marxisme-léninisme et théologie de la libération : soutenir la réflexion chrétienne pour unir les militant.es socialistes québécois.es (1976-1977)

Onze jours après la présentation de Segundo à l'Université de Montréal, au mois de février 1976, le Réseau des politisés chrétiens soumet l'idée à ses membres de

⁵³Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 4), *Extrait d'une conférence de Yvan Luis Segundo, théologien uruguayen, prononcé à l'Université de Montréal, (9 février 1976), Montréal, Québec, p. 2.*

⁵⁴Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), Secrétariat des PC, *Lettre aux PC (20 juin 1975), Montréal, Québec, p. 4.*

changer le nom de l'organisation. C'est sur la base d'une proposition du militant Joseph Giguère que le Réseau entend réfléchir à la possibilité d'affirmer plus officiellement son option pour le socialisme :

Que sommes nous? Nous sommes des militants qui ont identifié la lutte des classes et qui travaillent au renversement de l'ordre bourgeois pour l'instauration du socialisme. Nous sommes des chrétiens et, malgré que nous soyons pognés dans une église bourgeoise et féodale, nous avons l'intention de le demeurer, car nous expérimentons que le message de Jésus-Christ donne un sens et une portée à la lutte pour le socialisme. Nous sommes des chrétiens pour le socialisme. Pourquoi ne pas nous appeler ainsi?⁵⁵

Le ton frondeur qui traverse le texte de Giguère entre en contradiction avec la position jusque-là patiente et mesurée du RPC. Or, la proposition du militant n'effraie pas l'organisation centrale du Réseau. Elle répond au contraire à l'appel lancé par le militant et considère qu'il est temps de réfléchir à cette avenue⁵⁶. Bien que moins d'un an plus tôt, en mai 1975, Yves Vaillancourt réaffirmait dans la revue *Relations* que les Politisés Chrétiens québécois ne se nommaient pas Chrétiens pour le socialisme en raison du caractère embryonnaire du mouvement ouvrier et socialiste québécois⁵⁷. Dans l'envoi du 19 février 1976, destiné à l'ensemble de ses militant.es, le mot d'ordre du Réseau n'est plus au compromis :

Dans ce contexte qui évolue vite, où sommes-nous, nous militants chrétiens? Sommes-nous conscients du fait que les chrétiens présentement actifs dans le mouvement ouvrier appartiennent à plus qu'une tendance? Allons-nous rester dans le camp de la social-démocratie et continuer à

⁵⁵ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 :01/5), Joseph Giguère, *Proposition de Joseph Giguère concernant le changement de nom du Réseau*, (3 février 1976), Québec, Québec.

⁵⁶ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 81), Comité de coordination du Réseau des PC, *Lettre aux PC* (19 février 1976), Montréal, Québec.

⁵⁷ Yves Vaillancourt, « La première rencontre internationale de Chrétiens pour le Socialisme », *Relations*, vol. 35, n° 405, juin 1975, p. 176.

penser qu'il suffit d'additionner des comptoirs, des cliniques et des grèves pour faire une vraie libération? Le moment n'est-il pas venu de rompre nettement avec la 3^{ième} voie?⁵⁸

Ce changement de ton de la part du Réseau et cette nouvelle propension à s'affirmer en tant que socialiste révolutionnaire ne sont pas étrangers à l'intérêt grandissant du monde chrétien québécois pour la théologie de la libération. Nous verrons donc, dans la prochaine section, comment le RPC réoriente son discours sur la réception de la théologie de la libération au Québec. Parce que si la Commission de théologie du RPC publie en mai 1976 la traduction d'un exposé de Gutiérrez en se souciant principalement du potentiel unificateur de sa pensée pour les chrétiens québécois, au mois de décembre de la même année, cette même commission publie le texte *Pour une intelligence révolutionnaire de la foi* qui a l'objectif avoué d'assurer la teneur révolutionnaire d'une telle approche théologique.

4.4.1 Le « caractère révolutionnaire de la théologie de la libération » n'est pas facultatif : passage d'une courte union chrétienne à un débat sur la social-démocratie

Durant l'année 1975 et au début de l'année 1976, le RPC s'intéresse activement à la théologie de la libération et se met à l'écoute d'intervenants latino-américains. Comme nous l'avons vu, il organise quelques rencontres spécifiquement pour les militant.es du Réseau, mais, jusque-là, c'est surtout en suivant l'engouement général du monde chrétien québécois pour les enseignements latino-américains que le Réseau s'ouvre à cette pensée théologico-politique. Dans cette section, nous constatons, à l'aide de la publication du Réseau *Praxis de libération et foi chrétienne*⁵⁹, qu'au cours de l'année 1976 le Réseau défend une interprétation

⁵⁸ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 81), Comité de coordination du Réseau des PC, *Lettre aux PC* (19 février 1976), Montréal, Québec.

⁵⁹ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 76), *Praxis de libération et foi chrétienne : Notes pour une théologie de la libération*, (mai 1976), Montréal, Québec.

radicale de la théologie de la libération qui l'ancre dans une posture intransigeante face au réformisme québécois. Nous montrons aussi que le Réseau ne peut soutenir cette posture qu'avec l'appui d'allié.es québécois.es et internationaux. Toutefois, nous verrons aussi qu'entre 1978 et 1982, la débâcle du marxisme-léninisme québécois et l'impopularité grandissante du mouvement CPS en Amérique latine laissent le Réseau impuissant face aux discours alliant le pluralisme politique, le réformisme et l'Église populaire.

Dans son document fondateur *C'est quoi le Réseau des politisés chrétiens?* produit en 1974 ainsi que dans les conclusions de la Rencontre des Chrétiens pour le socialisme⁶⁰ de Québec, en 1975, le RPC se donne le mandat de servir intellectuellement le monde chrétien québécois : « [nous voulons] sur une base locale autant que québécoise, travailler avec sérieux et détermination à la promotion de l'interprétation prolétarienne et à la neutralisation de l'interprétation bourgeoise du message chrétien⁶¹. » Il va donc de soi que dès le mois de mai 1976, le Réseau se positionne dans l'espace théologique québécois en publiant, pour ses membres, mais aussi plus largement pour les chrétien.nes du Québec, le texte-outil *Praxis de libération et foi chrétienne : Notes pour une théologie de la libération*. La Commission théologique du Réseau, composée de quatre théologiens, choisit de traduire le texte d'un cours donné par Gutiérrez aux États-Unis en 1974. L'objectif est d'introduire les militant.es chrétien.nes québécois.es aux nouvelles réflexions théologiques provenant d'Amérique latine, où « [l']insertion [...] dans un univers politique marqué par le conflit et la lutte a profondément marqué [...] la réflexion théologique⁶² [...] » Plus encore, la Commission théologique inscrit son travail dans

⁶⁰ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 73), *Rencontre internationale [sic] chrétiens pour le socialisme : document de travail*, (avril 1975), Montréal, Québec, p. 3 (troisième atelier).

⁶¹ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt, 169P-630 : 01 / 3, *Le Réseau des politisés chrétiens, C'est quoi le Réseau des politisés chrétiens?* (1974), Montréal, Québec, p. 19.

⁶² Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 76), Présentation de la Commission théologique du Réseau des politisés chrétiens dans Gustavo Gutiérrez, *Praxis de libération et foi chrétienne : Notes pour une théologie de la libération*, (mai 1976), Montréal, Québec, p. v.

le champ de la coopération. Elle prône la nécessité d'une union entre les chrétien.nes engagé.es, tant entre les organisations québécoises qu'avec les différents mouvements chrétiens qui se multiplient dans le monde⁶³. Mais cette collaboration intellectuelle qu'entend offrir le Réseau à ses allié.es québécois.es ne répond pas uniquement à un besoin didactique, elle se propose aussi de servir à la bataille contre « l'autre Évangile » :

Libérés et mis en route par l'Évangile, nous sentons que nous devons à notre tour libérer cet Évangile de son appropriation par les puissants, le rendre à sa liberté première en le remettant aux mains de ceux à qui il a été adressé : les pauvres et les opprimés de la terre⁶⁴.

Si le RPC souhaite offrir une nouvelle arme au monde chrétien progressiste québécois en diffusant des outils pour mieux comprendre la théologie de la libération, au mois de décembre 1976, il cesse d'en appeler à un discours unifiant et collaboratif et en appelle plutôt à une interprétation radicale de la théologie de la libération. Dès la publication de *Pour une intelligence révolutionnaire de la foi*, c'est en martelant l'injonction de la lutte révolutionnaire et en critiquant le réformisme des chrétien.nes québécois.es que le RPC critique du haut de sa chaire l'ensemble du monde chrétien québécois. Nous verrons que l'interprétation québécoise des enseignements de la théologie de la libération devient un lieu de débat où le Réseau défend l'impossibilité de vivre une foi teintée de cette théologie sans qu'elle ne s'accompagne d'une posture révolutionnaire.

⁶³ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 76), Présentation de la Commission théologique du Réseau des politisés chrétiens dans Gustavo Gutiérrez, *Praxis de libération et foi chrétienne : Notes pour une théologie de la libération*, (mai 1976), Montréal, Québec, p. ii.

⁶⁴ *Ibid.*

La Commission de théologie du RPC publie, en décembre 1976, un précis d'appropriation de théologie de la libération⁶⁵. *Pour une intelligence révolutionnaire de la foi* se donne comme objectifs de faire un travail de synthèse de la théologie de la libération, en rappelant ses principes fondamentaux, en expliquant le langage particulier lui étant associé et en insistant sur son « caractère révolutionnaire⁶⁶. » C'est ce dernier but qui nous intéresse.

En effet, les théologiens de la Commission de théologie remarquent dans leur présentation du document que : « [...] plusieurs chrétiens progressistes ou sociaux-démocrates se sentent par trop facilement à l'aise avec la théologie de la libération, [ils] s'en réclament et s'accommodent de plusieurs de ses développements⁶⁷. » Les théologiens se proposent donc d'assurer la justesse interprétative de la théologie de la libération en mettant de l'avant son caractère irrémédiablement révolutionnaire⁶⁸. De plus, un mois avant la publication de *Pour une intelligence révolutionnaire de la foi*, le RPC précise, dans un envoi, que les rédacteurs et rédactrices de ce texte souhaitent à tout prix éviter que les réformistes québécois.es intéressé.es par la théologie de la libération s'en servent pour « cautionner⁶⁹ » leurs positions politiques. Le RPC veut s'assurer de l'injonction révolutionnaire de la théologie de la libération, pour que son appropriation serve à réarticuler la foi des chrétien.nes québécois dans une perspective marxiste-léniniste⁷⁰.

⁶⁵ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 76), La Commission de théologie du Réseau des politisés chrétiens, *Pour une intelligence révolutionnaire de la foi : Précis d'appropriation de la théologie de la libération* (décembre 1976), Montréal, Québec.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 1.

⁶⁷ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 76), La Commission de théologie du Réseau des politisés chrétiens, *Pour une intelligence révolutionnaire de la foi : Précis d'appropriation de la théologie de la libération* (décembre 1976), Montréal, Québec, p. 3.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 81), Gérald Larose au nom du comité de coordination du Réseau des politisés chrétiens, *Envoi No. 26*, (1^{er} novembre 1976), Montréal, Québec, p. 3.

Le monde chrétien progressiste québécois s'intéresse à la théologie de la libération, surtout à partir du milieu des années 1970. Nous avons vu que la Rencontre des Chrétiens pour le socialisme de Québec, la visite de Gustavo Gutiérrez, celle de Juan Luis Segundo et la publication de deux documents traitant spécifiquement de l'appropriation de la théologie de la libération au Québec participent à l'intégration du Réseau à cette mouvance théologique. Et celui-ci, tout en se laissant influencer comme les autres groupes de chrétien.nes progressistes québécois par ce courant théologique latino-américain, souhaite le modeler en fonction de ses convictions politiques et de sa perception du contexte politico-social québécois. C'est à partir de 1976 que le RPC soumet que la « conjoncture a évolué plus vite que prévu⁷¹ » et c'est avec un certain empressement qu'il veut éviter que se multiplient les interprétations à tendance réformiste de la théologie de la libération. Pour le Réseau, la logique politique derrière l'interprétation de la théologie de la libération possède donc un potentiel de radicalisation pour les chrétien.nes québécois.es, à condition qu'elle se fasse dans une perspective révolutionnaire et marxiste-léniniste.

La théologie de la libération se diffuse dans le monde chrétien québécois grâce, surtout, aux réseaux catholiques missionnaires qui permettent le va-et-vient des idées entre le Nord et le Sud durant les années 1970⁷². Nous avons vu que le RPC se trouve au cœur de ces réseaux et qu'il cherche à exploiter le potentiel de radicalisation d'une telle interprétation religieuse. Le mouvement *Chrétien Pour le Socialisme* a, quant à lui, un rôle à jouer dans l'appropriation de la théologie de la libération au Québec. En effet, si l'éclatement du mouvement CPS et son internationalisation, surtout suite au coup d'état chilien, influence la création du Réseau des politisés chrétiens, dès 1975, la Rencontre des CPS de Québec a pour

⁷¹ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 81), Gérald Larose au nom du comité de coordination du Réseau des politisés chrétiens, *Envoi No. 26*, (1^{er} novembre 1976), Montréal, Québec, p. 3.

⁷² Sean Mills, *Une place au soleil. Haïti, les Haïtiens et le Québec*, Montréal, *Mémoire d'encrier*, 2016, p. 94.

effet de réaffirmer l'orientation marxiste du mouvement et d'en appeler à une interprétation révolutionnaire de la théologie de la libération. Le RPC demeure en phase avec les orientations du mouvement CPS et le marxisme-léninisme durant la deuxième moitié des années 1970⁷³. En effet, il répond aux conclusions lancées à Québec par les CPS en redoublant d'ardeur pour prouver sa légitimité au sein du courant marxiste-léniniste et en s'appropriant les enseignements de la théologie de la libération.

Nous verrons, dans la prochaine section, comment la fin de l'âge d'or du marxisme-léninisme québécois et l'intangibilité croissante des discours révolutionnaires proposés par le Réseau, le ramènent à des positions politico-théologiques plus modérées. Le monde chrétien progressiste québécois adopte, quant à lui, une posture politiquement pluraliste sous le couvert de l'avènement de l'Église populaire. Cette posture prend le pas sur l'interprétation radicale défendue par le Réseau et le mène, ultimement, à sa dissolution en 1982.

4.5 L'Église populaire, une avenue théologique aux limites du politique : la dissolution de la Commission politique du Réseau, la fin d'un rêve d'inclusivité, le changement de paradigme du socialisme au Québec (1978-1982)

En 1980, le fondateur du RPC, Yves Vaillancourt, produit un document dans lequel il résume en quelques phrases les orientations politico-religieuses de douze organisations chrétiennes et progressistes actives au Québec. Vaillancourt dévoile, dans ce document, que les militant.es chrétien.nes les plus « expérimentés⁷⁴ »; comprenons ici les plus prompts à légitimer l'idée de révolution, sont « marqués par une grande crainte du politique⁷⁵. » Ce phénomène s'explique, selon lui, par le désintéressement de ces chrétien.nes pour le marxisme-léninisme. Depuis 1978, ces

⁷³ C. LeGrand, « L'axe missionnaire catholique entre le Québec et l'Amérique latine », *loc. cit.*, p. 109-111.

⁷⁴ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 5), Yves Vaillancourt, *Organisations chrétiennes progressistes dans le MOP*, (octobre 1980), Montréal, Québec, p. 3.

⁷⁵ *Ibid.*

militant.es provenant surtout du RPC, cherchent à se défaire de cette option politique, trop peu encline à leur offrir un « débouché politique » immédiat⁷⁶.

Le sociologue Pierre Beaudet estime que c'est effectivement vers 1978 que l'extrême-gauche québécoise assiste à la débâcle d'*En lutte!* et plus largement de la pensée marxiste-léniniste⁷⁷. Selon lui, celle-ci survient dans un contexte de grandes reformulations et de grands périls pour la gauche québécoise. En effet, *En lutte!* se consume sous la profusion de critiques concernant le dogmatisme de l'organisation, les attitudes machistes de ses membres et de sa structure ainsi que son positionnement envers la question nationale dans le contexte du référendum de 1980. La gauche québécoise subit, quant à elle, globalement les contrecoups de l'avènement du néolibéralisme et le recul de la gauche à l'échelle mondiale⁷⁸. L'historien Sébastien Degagné soutient, quant à lui, que le déclin du marxisme-léninisme québécois, vers la fin des années 1970, relève de sa propension à accoler des modèles théoriques à la réalité sociopolitique québécoise. L'analyse politique orthodoxe des marxistes-léninistes québécois.es s'avère, en définitive, distordre le réel et mettre en lumière de fausses dynamiques historiques⁷⁹. Selon Degagné, durant les années 1970, l'unité prolétarienne et la révolution canadienne ne sont pas à la veille d'éclorre⁸⁰.

On observe une crainte du politique, au sein du Réseau, lorsqu'en octobre 1978, le comité de coordination annonce la dissolution de sa Commission politique. Comme nous l'avons vu dans le chapitre trois, celle-ci s'efforce depuis 1975 d'affiner les positions politiques du RPC, de lui offrir une forme de rectitude politique au sein de la mouvance socialiste québécoise. Pour expliquer la dissolution

⁷⁶ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 5), Yves Vaillancourt, *Organisations chrétiennes progressistes dans le MOP*, (octobre 1980), Montréal, Québec, p. 3.

⁷⁷ Pierre Beaudet, « La radicalisation des mouvements sociaux dans les années 1970 », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 19, n° 2, hiver 2011, p. 109-110.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 115.

⁷⁹ Sébastien Degagné, « Le déclin du mouvement marxiste-léniniste au Québec », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 13, n° 1, automne 2014, p. 125.

⁸⁰ *Ibid.*

de la Commission politique, le comité de coordination signale que les forces militantes du Réseau doivent être entièrement redirigées dans le champ religieux québécois. Et si le RPC ne nie pas l'importance du politique dans l'espace religieux, il suggère que « le temps est [...] venu de systématiser nos données pour qu'un ensemble plus large (débordant même le Réseau des P.C.) puisse s'approprier une théologie et une pratique ecclésiale alternatives [sic]⁸¹ ». Sans affirmer ouvertement le changement de cap du RPC, la dissolution de la Commission politique représente la fin d'une quête de rectitude politique. On observe cette transition en 1980, lorsque le RPC se défend de prôner une école socialiste particulière :

Parmi les militants chrétiens, il se peut bien que le Réseau ait joué à certains moments un rôle d'aiguillon au cours des dernières années pour les tirer en avant dans la direction du socialisme. Mais le Réseau considère qu'il sortirait de son rôle s'il commençait à définir de façon plus précise et maximale ce qu'il entend par projet socialiste⁸².

Devant la perception d'un inaboutissement politique du marxisme-léninisme québécois et face à la fragmentation politico-religieuse des organisations chrétiennes progressistes, le RPC considère que son influence dans le domaine théologique québécois ne peut advenir qu'en assouplissant ses œillères politiques. Mais du même coup, en éliminant sa Commission politique et en accordant une importance prédominante à la théologie de la libération, le RPC renonce à son rôle de phare politique pour les chrétiens marxistes québécois.

⁸¹ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 81), Gérald Larose au nom du comité de coordination du Réseau des politisés chrétiens, *Lettre aux P.C.*, (octobre 1978), Montréal, Québec, p.2.

⁸² Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 5), Yves Vaillancourt et le comité de coordination, *Feuillet sur le 'membership'... texte provisoire... automne 1980*, (automne 1980), Montréal, Québec, p. 3-4.

À l'automne 1980, le RPC pose un regard sur sa propre histoire. Yves Vaillancourt précise qu'à sa fondation, le Réseau répond au besoin de certain.es militant.es chrétien.nes, déçu.es de voir que l'antisocialisme farouche de l'Église québécoise se réverbère aussi chez les groupes chrétiens laïcs. Mais au fil de la décennie des années 1970, tout en se fragmentant en diverses écoles de pensées, le socialisme s'est aussi dispersé au sein de l'Église et dans plusieurs organisations laïques⁸³. Cette nouvelle conjoncture idéologique dans le monde progressiste chrétien québécois ébranle le Réseau, dont la participation stagne à quelques centaines de membres depuis sa fondation⁸⁴. De plus, bien qu'Yves Vaillancourt soulève en 1980 que le RPC souhaite garder contact et échanger avec des groupes de chrétiens partageant ses options politiques à travers le monde, une crise touche le mouvement international Chrétiens pour le socialisme depuis déjà quelques années. Henri Goulet, membre du RPC, écrit au missionnaire québécois Bernardo Paquette, en 1979, pour lui dire qu'il souhaite redresser le Réseau en collaborant avec lui et d'autres militant.es internationaux. Dans sa lettre, Goulet confie au missionnaire que les organisations européennes affiliées à Chrétiens pour le socialisme traversent une période difficile et qu'il voit de plus en plus l'Amérique latine comme le dernier rempart du mouvement CPS⁸⁵.

En 1982, à la veille du démantèlement du Réseau, c'est dans le contexte des difficultés vécues par les mouvements CPS en Amérique latine que le secrétaire de direction du Centre Œcuménique de liaisons internationales, Adolfo Abascal-Jaen, tente de comprendre la dissolution du RPC⁸⁶. Malgré le vif désaccord du Secrétaire à ce propos, le RPC soulève les critiques que la nouvelle garde chrétienne

⁸³ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 5), Yves Vaillancourt et le comité de coordination, *Feuillet sur le 'membership'... texte provisoire... automne 1980*, (automne 1980), Montréal, Québec, p. 1-2.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 2.

⁸⁵ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 57), Henri Goulet à Bernardo Paquette, (juillet 1979), Montréal, Québec, p. 1.

⁸⁶ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 1), Adolfo Abascal-Jaen à Christiane Sibillotte, (1982), p. 1-2.

d'Amérique latine pose sur le courant CPS : « Les latino-américains refusent désormais cette étiquette non seulement pour des raisons tactiques mais aussi pour les connotations élitistes qu'ils jugent liées aux mouvements lancés en Amérique-Latine sous ce sigle il y a dix ans⁸⁷. »

Pour le théologien Gregory Baum, le Réseau des politisés chrétiens subit les contrecoups de ses options politiques marxistes orthodoxes surtout à partir de 1977. Comme dans le cas de la plupart des groupes associés au marxisme-léninisme à cette époque, plusieurs détracteurs/trices au sein de la gauche critiquent son orthodoxie : « [The network] often embrace Marxism in an inflexible, doctrinaire or 'theological' manner, and provide no critique of the existing Marxism in Eastern Europe⁸⁸. » Il ne faut pas oublier que le Réseau reçoit déjà, depuis 1974, une pléthore de critiques au sein du monde chrétien progressiste québécois. Baum soulève que dès la Rencontre de Cap-Rouge, plusieurs chrétiens progressistes questionnent le dogmatisme théorique qu'adopte le RPC⁸⁹. Selon le théologien, si les critiques politiques qu'essuient le Réseau ne sont pas à négliger pour comprendre sa dissolution, il faut plutôt s'attarder aux tensions internes qui émergent autour de la question de l'Église populaire pour comprendre la fin de l'organisation⁹⁰. Il considère que la diffusion de l'idée d'Église populaire, déjà présente depuis 1975 dans les discours produits par le RPC, se généralise vers la fin de la décennie à l'ensemble du monde chrétien progressiste québécois. Et puisqu'elle se généralise, cette idée est à la fois porteuse d'un projet commun unifiant et d'une injonction au pluralisme politique⁹¹. C'est cette dernière proposition qui ébranle le Réseau et fait décliner le nombre d'adhérent.es au groupe⁹².

⁸⁷ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 1), Adolfo Abascal-Jaen à Christiane Sibillotte, (1982), p. 1.

⁸⁸ Gregory Baum, « Politisés chrétiens: A Christian-Marxist Network in Quebec, 1974-1982 », *Studies in Political Economy*, vol. 32, été 1990, p. 24.

⁸⁹ G. Baum, « Politisés chrétiens: A Christian-Marxist Network in Quebec, 1974-1982 », *loc. cit.*, p. 23.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ G. Baum, « Politisés chrétiens: A Christian-Marxist Network in Quebec, 1974-1982 », *loc. cit.*, p. 26.

⁹² *Ibid.*

En conclusion, le RPC se positionne à l'avant-garde politique dans le monde chrétien au début des années 1970 grâce à son ouverture au marxisme et à ses interactions avec l'Amérique latine. Et comme nous l'avons vu dans le chapitre trois, il s'évertue, depuis 1974, à dénoncer le réformisme et la social-démocratie au sein du monde chrétien québécois en utilisant précisément ces deux outils. Mais la perte d'influence du marxisme-léninisme dans l'extrême-gauche québécoise, l'essoufflement du courant CPS en Amérique latine et la victoire d'une forme de libéralisme au sein de la gauche chrétienne autour des discours sur l'Église populaire, suffisent à mettre un terme à l'expérience du Réseau des politisés chrétiens au Québec.

4.6 Conclusion

Le Réseau des politisés chrétiens cherche, tout au long de son existence, à formuler un discours socialiste, à la fois nourri par la solidarité internationale, mais aussi ancré dans les débats chrétiens et de gauche qui animent le Québec durant les années 1970. La théologie de la libération se révèle comme un moyen idéal de répondre à ces aspirations. En effet, comme nous l'avons vu, durant cette décennie, la gauche chrétienne québécoise est avide de recevoir les enseignements théologiques de figures phares de ce courant.

Dans ce contexte, le RPC s'assure de mettre de l'avant le caractère irrémédiablement révolutionnaire qui devrait sous-tendre la réappropriation québécoise de cette théologie et ce, grâce à des publications et des conférences. Or, vers la fin de la décennie 1970, la théologie de la libération participe aussi à l'éloignement du Réseau de ses réflexions politiques. Malgré l'injonction révolutionnaire aux racines de cette théologie, Gregory Baum soutient qu'elle s'avère favoriser une forme de libéralisme politique qui se répand dans la gauche chrétienne à la fin des années 1970. Selon lui, cette transition transparaît notamment dans la transformation du lexique utilisé par les chrétiens de gauche québécois.e.

Baum rappelle qu'en 1979, le militant de première heure du RPC, Karl Lévêque, délaisse ses analyses marxistes au profit d'un vocabulaire moins connoté, plus près du peuple et plus apte à rejoindre l'ensemble des chrétiens⁹³. En 1981, le rêve que s'établisse au Québec une Église populaire exempte des antagonismes politiques de la gauche et la tendance lourde au désenchantement envers le socialisme au sein de l'extrême-gauche québécoise rendent caduc le projet politico-théologique des Politisés Chrétien.

⁹³ G. Baum, « Politisés chrétiens: A Christian-Marxist Network in Quebec, 1974-1982 », *loc. cit.*, p. 26.

CONCLUSION

Dans ce mémoire, nous avons retracé le parcours politico-théologique du Réseau des politisés chrétiens. Nous voulions déterminer en quoi le groupe *Cristianos Por el Socialismo* mais plus largement les réseaux catholiques faisant le pont entre l'Amérique latine et le Québec, ont joué un rôle dans le développement du Réseau.

Nous avons vu qu'au début des années 1970, le christianisme de gauche poursuit son apostolat dans la province. Les mouvements inspirés de l'Action catholique spécialisée demeurent au centre de ce monde progressiste catholique, quoique plusieurs de ces groupes entament ou développent un regard critique de leur approche communautaire et s'éloignent de l'apolitisme revendiqué par l'institution cléricale. D'autres vont plus loin, ils s'intéressent à l'approche marxiste pour analyser l'évolution de la société québécoise¹. Dans ce contexte, quelques jésuites québécois assistent à la fondation du groupe chilien *Cristianos Por el Socialismo*. À leur retour, ils souhaitent fonder une organisation semblable dont l'objectif sera d'offrir des ressources intellectuelles socialistes aux chrétiens et de tenir tête aux dérives bourgeoises de l'institution cléricale québécoise.

Si un certain optimisme plane au lendemain de la création du Réseau en 1972, dès la rencontre de Cap-Rouge en 1974, le RPC se voit confronté à l'immense tâche de politisation qu'il devra effectuer pour ouvrir une brèche socialiste pérenne dans le monde chrétien progressiste québécois. Tout au long de son existence, le

¹ Carolyn Sharp, « To Build a Just Society : The Catholics Left in Quebec », dans Marguerite Mendell (Dir.), *Reclaiming Democracy : The Social Justice and Political Economy of Gregory Baum and Kari Polanyi Levitt*, McGill-Queen's University Press, Montréal & Kingston, 2005, p. 48.

RPC s'efforce de créer un contrepoids socialiste au sein de ce monde traversé d'influences mais dont la tendance politique majoritaire relève, selon la direction du RPC, bien plus du réformisme que d'une pensée révolutionnaire.

En 1975, le mouvement *Cristianos Por el Socialismo* tient, à Québec, sa première rencontre internationale suite au coup d'état chilien. Cette rencontre alimente l'*imaginaire transnational* du RPC. Le bilan qui en découle offre au Réseau un regard socialiste sur les dynamiques du capitalisme mondial et propose de rassembler les chrétien.nes socialistes du monde autour d'une lutte révolutionnaire commune. Inspiré par cette internationalisation de la lutte chrétienne et sous l'impulsion des sous-groupes haïtien et chilien du Réseau, le RPC propose au militant Louis Favreau de présenter une analyse du parcours révolutionnaire du *Movimiento de la Izquierda Revolucionaria* (MIR) bolivien. En révélant que le MIR regroupe des militant.es à la fois chrétien.es et révolutionnaires, Favreau permet d'explorer la possibilité qu'un mouvement similaire voit le jour au Québec. Selon lui, plus les chrétien.nes progressistes québécois.es revendiquent leur appartenance au christianisme et au socialisme, plus ils pourront revendiquer une participation active au processus révolutionnaire québécois. De plus, Favreau insiste sur les leures de la social-démocratie et sur l'échec de la Démocratie-Chrétienne - sa représentante politique en Bolivie. Il cherche à montrer les limites de cette posture réformiste à la lumière de l'histoire bolivienne et tente de démontrer qu'il en va d'une évidence historique que les militant.es chrétien.nes québécois.es adoptent une posture révolutionnaire.

Le RPC sert d'espace de ressourcement politique pour les militant.es chrétien.nes et socialistes qui sont confronté.es à une pratique socialiste athée et à une vie religieuse dépolitisée par l'institution ecclésiale. Et si le Réseau anime l'espoir révolutionnaire en mettant en perspective le monde chrétien progressiste québécois avec l'expérience chrétienne et révolutionnaire bolivienne, il souhaite aussi désenbourgeoiser la foi. Durant la Rencontre des CPS à Québec en 1975, plusieurs théologiens latino-américains revendiquent une foi inscrite radicalement

dans les luttes populaires. Intéressé par cette théologie de la libération, le Réseau s'affaire vers 1976 à inviter des théologiens latino-américains, à participer à des conférences et à produire des « textes-outils » pour marteler l'injonction révolutionnaire qui se trouve au cœur de cette théologie très populaire dans le monde chrétien progressiste. L'évolution politico-théologique du Réseau de la deuxième moitié des années 1970 s'inscrit donc à la fois dans un intérêt politique plus assumé pour le socialisme révolutionnaire et sa tangente marxiste-léniniste et dans une série de réflexions entourant la teneur révolutionnaire de la théologie de la libération.

La fin des années 1970 met à mal le projet politico-théologique du Réseau. Le désenchantement face au marxisme-léninisme, la déroute progressive du mouvement CPS tant en Europe qu'en Amérique et la victoire d'une tendance libérale chez les tenant.es de la théologie de la libération québécoise ébranlent les assises sur lesquelles le Réseau tente de s'établir depuis une dizaine d'années. Ces obstacles s'avèrent insurmontables pour le Réseau, qui se démantèle au début de la décennie des années 1980.

Dans *Contester l'Empire*, Sean Mills rappelle le caractère parfois problématique de l'intérêt marqué pour la pensée postcoloniale et sa réappropriation par plusieurs groupes militants montréalais durant les années 1960². Malgré les limites inhérentes à ce genre de transposition, selon lui, ces cadres analytiques postcoloniaux et anti-impérialistes venus du Sud servent aux mouvements sociaux québécois. Ils leur permettent de cerner et d'analyser certaines dynamiques discriminantes ou oppressives vécues dans la province³. Comme nous l'avons vu, une riche historiographie démontre que les réseaux catholiques sont au cœur de la transmission de ces idées vers le Québec. Nous voulions comprendre comment ces dynamiques s'intensifient au cours des années 1970. À travers l'étude du Réseau des politisés chrétiens nous observons que l'expérience du socialisme

² Sean Mills, *Contester l'empire : pensée postcoloniale et militantisme politique à Montréal, 1963-1972*, Montréal, Hurtubise, 2011, p. 260.

³ *Ibid.*

révolutionnaire et la conceptualisation de la théologie de la libération faite par des militant.es et des penseurs péruviens, chiliens, boliviens et uruguayens servent à l'évolution politico-théologique du groupe au Québec. Le Réseau entend défendre la légitimité de sa posture révolutionnaire grâce, en partie, à certaines mises en perspective comme celle développée par Favreau sur le cas bolivien. L'interprétation que fait le Réseau de la théologie de la libération et les commentateurs latino-américains qu'il mobilise sert, elle aussi, à affirmer cette posture révolutionnaire au Québec. L'influence de l'Amérique latine contribue donc à orienter les postures politico-théologiques du Réseau, à répondre aux chrétien.nes progressistes versant dans une pensée sociale-démocrate et libérale.

Ce mémoire retrace l'expérience politico-théologique du RPC au Québec. Pour ce faire, nous avons choisi d'analyser l'évolution des réflexions politiques et théologiques que pose le Réseau sur lui-même et plus largement sur le monde chrétien progressiste québécois. Cependant, les manifestations concrètes et la mise en pratique liturgique de la théologie de la libération au Québec n'ont été que très peu abordé dans ce présent mémoire. Des recherches futures pourraient explorer ce pan fascinant de l'histoire religieuse de la province encore peu exploré par l'historiographie. Par ailleurs, le fonds d'archives dépouillé durant nos recherches contient des dossiers qui traitent des communautés ecclésiales de base établies au Québec durant les années 1970. Finalement, en nous concentrant sur la relation entre le Réseau et l'Amérique latine, nous passons sous silence d'autres solidarités qu'entretient le RPC avec le monde. En effet, durant la décennie d'existence du RPC, des liens de solidarité se forment, entre autres avec le Vietnam, les États-Unis et plusieurs regroupements de *Chrétiens Pour le Socialisme* en Europe. De nouvelles études pourraient éclairer ces relations et montrer comment elles participent à l'évolution du regard que pose le Réseau sur le clergé, l'extrême-gauche et le monde laïc progressiste du Québec.

Les dynamiques et les évolutions historiques que nous analysons dans ce mémoire se réfèrent à des idées et à des principes religieux et politiques. Pour les

Politisés Chrétiens, il va de soi, en tant que chrétiens, de se porter à la défense du socialisme puisque ce dernier n'est pas une « [...] 'négation' des 'valeurs spirituelles' portées par l'évangile mais [...] [il est la] condition même de [sa] possibilité historique⁴ [...] ». Le capitalisme, quant à lui, relève « d'un idéalisme mystificateur et stérile⁵ »; c'est un système ancré historiquement qui doit disparaître pour qu'advienne une société libérée de la domination bourgeoise. Les Politisés Chrétiens posent, au cœur de cette confrontation d'idées politiques et économiques, le concept de foi. Selon eux, on doit l'historiciser à travers le phénomène religieux québécois, on ne peut pas simplement la faire disparaître sous le couvert de la rationalité occidentale et de la scientificité. Pour l'essayiste Alain Deneault, la foi est un principe constitutif de l'organisation sociale⁶. Dans *L'économie de la foi*, il rappelle que les institutions sur lesquelles se fondent le capitalisme et son organisation gestionnaire sont possibles parce qu'une foi régit cet ensemble de relations⁷. Il rappelle que le chœur d'une église transcende les âmes parce que sa voûte réverbère les voix et les rend solennelles. Les espaces « médiatisent un principe partagé par ceux qui l'occupent. Ils engagent, de ce fait, ceux qui y participent en déterminant leurs subjectivités : les voilà, par ce processus, institués fidèles, étudiants, députés ou militants⁸. » En tentant de créer une jonction entre le socialisme et le christianisme, le Réseau des politisés chrétiens rappelle, comme Deneault, que les croyances planent en amont des considérations politiques et économiques. Plus concrètement, les Politisés Chrétiens considèrent que la foi transcende le temps, qu'elle accompagne les luttes sociopolitiques et qu'elle doit maintenant servir à l'émancipation :

⁴ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 76), La commission de théologie du Réseau des politisés chrétiens, *Pour une intelligence révolutionnaire de la foi : Précis d'appropriation de la théologie de la libération* (décembre 1976), Montréal, Québec, p. 27.

⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁶ Alain Deneault, *L'économie de la foi*, Montréal, Lux, 2019, p. 15.

⁷ *Ibid.*, p. 15-16.

⁸ A. Deneault, *L'économie de la foi, op. cit.*, p. 16.

Il appartient également aux chrétiens de se rappeler qu'une pratique et une rationalité de la libération déplace (au sens littéral), le 'problème de dieu' (et, donc, de l'athéisme qu'on a traditionnellement reproché au marxisme). Les masses innombrables dont l'oppression, aujourd'hui, interpelle la conscience chrétienne et qui aspire [sic] à la libération ne sont pas, en général, formées de non-croyants⁹.

Pour les Politisés Chrétiens, l'expérience de Dieu doit se faire dans une action révolutionnaire, pas seulement dans un idéalisme stérile qui proclame une panoplie de valeurs qui se révèlent hors du temps et de l'espace terrestre¹⁰. En ce sens, et comme nous l'avons esquissé dans l'exergue de ce présent mémoire, pour le poète et essayiste René Lapierre : « Problématiser c'est interpréter, rapporter au corps et à la voix les essais que l'on fait du monde et de soi-même, s'adresser par la voix à ce qui trame la composition des temps et des espaces¹¹. » En ne niant pas leur foi, nous pensons que les Politisés Chrétiens ont répondu aux enjeux politiques qui leur étaient contemporains par cette *voix* dont parle Lapierre.

C'est-à-dire que pour Lapierre, les poètes se doivent de répondre au réel en allant à la limite de celui-ci; le poème problématise le réel dans la mesure où il offre une résistance au monde et au langage¹². Les Politisés Chrétiens, sans se faire poètes, pensent l'histoire ouvrière québécoise à travers l'évolution de l'Église et de la foi chrétienne. En ce sens, en abordant les luttes sociopolitiques à l'aune de la foi, les Politisés Chrétiens problématisent l'histoire du Québec en mobilisant leur *voix*, leur résistance au monde.

Pour Deneault, reconnaître que la foi articule l'organisation sociale et les systèmes politiques s'accompagne d'un devoir de discernement. Habiter le monde confronte les esprits à différents types de croyances. La manière d'y réagir oscille,

⁹ Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 76), La commission de théologie du Réseau des politisés chrétiens, *Pour une intelligence révolutionnaire de la foi : Précis d'appropriation de la théologie de la libération* (décembre 1976), Montréal, Québec, p. 28.

¹⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹¹ René Lapierre, *Renversements : L'écriture-voix*, Montréal, Les Herbes rouges / essais, 2011, p. 97.

¹² *Ibid.*, p. 97.

selon l'essayiste, entre le rejet total de toutes formes de croyances ou l'adhésion à ses dérives possibles; entre le nihilisme et la soumission¹³. Face à ces extrêmes, il propose un équilibre duquel émerge un sujet responsable qui adopte la « saine distance que requiert la médiatisation du principe et de l'intendance¹⁴. » À ce propos, le fondateur d'*En lutte!*, Charles Gagnon, quelques années avant sa mort, attribue en partie l'échec du marxisme-léninisme au Québec au manque d'introspection et de sensibilité au cœur de la pratique militante de l'organisation. Selon lui, le militantisme peut être « un beau conte, s'il vous incite à ne pas assassiner le Mozart qu'il y a en vous, à ne pas vous isoler de votre entourage et à mener la lutte les yeux grands ouverts¹⁵. » Notre pratique de l'histoire a tenté, bien modestement, de répondre de ces avertissements; de lire les dynamiques de circulation des idées au sein de l'espace américain à travers ces voix fascinantes dont on ne parle presque plus.

¹³ A. Deneault, *L'économie de la foi*, op. cit., p. 132.

¹⁴ *Ibid.*, p. 130.

¹⁵ Charles Gagnon, *Il était une fois... : Conte à l'adresse de la jeunesse de mon pays*, Montréal, Lux, 2006, p. 45.

BIBLIOGRAPHIE

1. SOURCES

1.1 Fonds d'archives

Service des archives et de gestion des documents, Université du Québec à Montréal

Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P)¹

Université du Québec à Montréal, Service des archives et de gestion des documents, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 1), Adolfo Abascal-Jaen à Christiane Sibillotte, (1982), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 5), VAILLANCOURT Yves, *Organisations chrétiennes progressistes dans le MOP*, (octobre 1980), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 5), VAILLANCOURT Yves et le comité de coordination, *Feuillelet sur le 'membership'... texte provisoire... automne 1980*, (automne 1980), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-900 : 01 / 10), Centre de Pastorale en Milieu Ouvrier, *Assemblée générale du C.P.M.O – rapport du conseil d'administration*, (Septembre 1979), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 57), Henri Goulet à Bernardo Paquette, (juillet 1979), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 81), LAROSE Gérald au nom du comité de coordination du Réseau des politisés chrétiens, *Lettre aux P.C.*, (octobre 1978), Montréal, Québec.

¹ Les références bibliographiques des archives du fonds Yves Vaillancourt sont triées en ordre chronologique, de la plus récente à la plus ancienne.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-900/10), Réseau des politisés chrétiens à Guy Ménard, Montréal, 25 septembre 1978.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-900/10), *Compte-rendu de la réunion exploratoire du 11 septembre 1978 en vue de la préparation d'une rencontre nationale des militants chrétiens du Québec*, (11 septembre 1978), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-900/10), Centre de Pastorale en milieu ouvrier, [non-titré], (31 août 1978), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 81), VAILLANCOURT Yves, *Lettre aux PC*, (juin 1978), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 57), Bernardo Paquette à ses « compagnons du Réseau », (avril 1978), Lima, Pérou.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 81), LAROSE Gérald au nom du comité de coordination, *Envoi no. 28*, (14 février 1978), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 81), Réseau des politisés chrétiens, *Publications du Réseau des politisés chrétiens*, (novembre 1977), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 81), VAILLANCOURT Yves pour le comité de coordination, *Lettre aux P.C.*, (15 mai 1977), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 5), GIGUÈRE Joseph, *Proposition de Joseph Giguère concernant le changement de nom du Réseau*, (3 février 1976), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 76), La commission de théologie du Réseau des politisés chrétiens, *Pour une intelligence révolutionnaire de la foi : Précis d'appropriation de la théologie de la libération*, (décembre 1976), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 65), Notes préparées par BOISVERT Dominique, *Historique des rapports Église-État en Amérique latine : rencontre avec Pablo Richard à Montréal*, (24 novembre 1976), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 81), LAROSE Gérald au nom du comité de coordination du Réseau des politisés chrétiens, *Envoi No. 26*, (1^{er} novembre 1976), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 3), Le Réseau des politisés chrétiens, *Guide de travail 1976-1977*, (septembre 1976), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 76), Présentation de la Commission théologique du Réseau des politisés chrétiens dans GUTIÉRREZ Gustavo, *Praxis de libération et foi chrétienne : Notes pour une théologie de la libération*, (mai 1976), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 57), Bernardo Paquette à ses « chers amis », (avril 1976), Collique, Pérou.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 81), Comité de coordination du Réseau des PC, *Lettre aux PC* (19 février 1976), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 4), *Extrait d'une conférence de Yvan Luis Segundo, théologien uruguayen, prononcé à l'Université de Montréal*, (9 février 1976), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 81), Comité de coordination du Réseau des PC, *Lettre aux PC*, (6 février 1976), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 76), FAVREAU Louis, *De l'option démocrate-chrétienne à l'option révolutionnaire : L'évolution politique de militants chrétiens en Bolivie*, (janvier 1976), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 4), La Commission politique (Gilbert Renaud, Lorraine Guay, Yves Vaillancourt), *Lundi 12 janvier 1976*, (janvier 1976), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 3), Le Réseau des politisés chrétiens, *Guide de travail 1975-1976*, (novembre 1975), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 65), La commission de théologie du Réseau des P.C., *re : soirée-rencontre avec Gustavo Gutiérrez*, (août 1975), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 65), LAROSE Gérald et TURCOTTE Nicole pour la commission de théologie du Réseau des P.C, *re : soirée-rencontre avec Gustavo Gutiérrez*, (18 août 1975), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), Secrétariat des PC, *Lettre aux PC*, (20 juin 1975), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), Secrétariat des PC, *Lettre aux PC*, (16 mai 1975), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 73), *Rencontre internationale [sic] chrétiens pour le socialisme : document de travail*, (avril 1975), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 73), *Rencontre Internationale de « Chrétiens pour le socialisme »*, (avril 1975), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), Le secrétariat des PC, *Lettre aux PC*, (10 avril 1975), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 73), Diffusion au Québec par le Réseau, *Atelier No 5 de la deuxième rencontre internationale des chrétiens par [sic] le socialisme (CPS)*, (avril 1975), Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01/73), *Déclaration finale des Chrétiens pour le Socialisme*, (13 avril 1975), Québec, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), Le Secrétariat des PC, *Lettre aux PC*, (20 janvier 1975), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 42), BEAUDRY Gilles, Jean-Pierre Beaudry, Michel Bouchard, Rosaire Tremblay, Arthur Villeneuve, *La cellule des P.C. de Saint-Henri prend enfin son envol!*, (janvier 1975), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), L'équipe du Secrétariat des P.C., *Lettre aux PC*, (30 janvier 1974), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 32), *Éléments d'analyse du membership du Réseau*, (mars 1974), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt, 169P-630 : 01 / 3, Le Réseau des politisés chrétiens, *C'est quoi le Réseau des politisés chrétiens?*, (1974), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 74), *Lettre de convocation aux P.C. de Montréal*, (31 décembre 1974), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 59), Un groupe de participants de Pointe-Saint-Charles, *Échos de la rencontre des chrétiens en monde ouvrier*, (novembre 1974), Cap-Rouge (Québec), Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 3), *Les 'Politisés Chrétiens' (un réseau de 200 personnes au Québec)*, (mars 1974), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), Le Secrétariat des PC, *Lettre aux P.C.*, (22 septembre 1974), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 3), *Les 'Politisés Chrétiens' (un réseau de 200 personnes au Québec)*, (mars 1974), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 43), citation tirée de DUMONT Fernand, *Pour la conversion de la pensée chrétienne*, Éditions HMH, Montréal, 1964, p. 234, dans Michèle Sautière et Lorraine Guay, *À pointe St-Charles : éclatement de l'Église locale*, (janvier 1974), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), VAILLANCOURT Yves au nom de l'équipe du Secrétariat, *Lettre aux P.C.*, (20 décembre 1973), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 50), Sous-comité de l'équipe des '5' sur les politisés chrétiens, *Rapport de la rencontre du 29 novembre 1973* (novembre 1973), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), VAILLANCOURT Yves pour le Secrétariat des P.C., *Lettre aux Politisés Chrétiens*, (6 novembre 1973), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 59), Institut de Pastorale, *Les Politisés Chrétiens dans la lutte des classes au Québec*, (4 février 1972), Montréal, Québec.

Archives UQAM, Fonds d'archives Yves Vaillancourt (169P-630 : 01 / 80), *Lettre aux Politisés Chrétiens*, (3 décembre 1972), Montréal, Québec.

1.2 Journal

A.W. [prénom et nom de famille introuvables], « De la théologie de la libération à la théologie de la captivité », *Le Monde*, 13 mai 1975.

1.3 Revues

Éditorial, « Le 'Rapport Dumont' du monde ouvrier », *Vie Ouvrière*, vol. 25, n° 91, janvier 1975, p. 2-4.

LAMBERT, Bernard, « Allons-nous vers une crise dans l'Église du Québec? », *Prêtres et laïcs*, vol. 18, octobre 1968, p. 409-416.

LEBOEUF, Fabien, COUTU Hubert et al., « C'est d'abord un conflit de travail », *Vie ouvrière*, vol. 24, n° 90, décembre 1974, p. 579-585.

Mémoire du M.T.C, « L'Église du monde ouvrier », *Prêtres et laïcs*, vol. 20, mai 1970, p. 243-261.

VAILLANCOURT, Yves, « La première rencontre internationale de Chrétiens pour le socialisme », *Relations*, vol. 35, n° 405, juin 1975, p. 174-180.

VAILLANCOURT, Yves, « La crise d'octobre 1970 et la théologie de la libération », *L'Action nationale*, vol. 110, n° 8-9, octobre-novembre 2020.

1.4 Site internet

CALDERON, Jorge Alvarez, ARROYO, Gonzalo, ASSMAN, Hugo et al., « CHILI – Première Rencontre latino-américaine des Chrétiens pour le socialisme (traduction) », Santiago du Chili, *DIAL*, 7 décembre 1971, <<http://www.alterinfos.org/spip.php?article4217>> (23 novembre 2020).

2. ÉTUDES

2.1 Revues

ARCHAMBAULT, Véronic, « L'action missionnaire catholique québécoise au Chili (1948-1990): politisation du discours et de l'action sociale des oblats de Marie-Immaculée », *Études d'histoire religieuse*, vol. 77, 2011, p. 71-83.

BAUM, Gregory, « Le Rapport Dumont : démocratiser l'Église catholique », *Catholicisme et société contemporaine*, vol. 22, n° 1, automne 1990, p. 115-126.

BAUM, Gregory, « Politisés chrétiens: A Christian-Marxist Network in Quebec, 1974-1982 », *Studies in Political Economy*, vol. 32, été 1990, p. 7-28.

BAUM, Gregory, « Théologie de la libération et marxisme », *Revue internationale d'action communautaire*, n°17, printemps 1987, p. 135-141.

BEAUDET, Pierre, « La radicalisation des mouvements sociaux dans les années 1970 », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 19, n° 2, hiver 2011, p. 97-117.

CHARLES, Aline et Thomas Wien, « Le Québec entre histoire connectée et histoire transnationale », *Globe*, vol. 14, n° 2, 2011, p. 199-221.

DANAUX, Stéphanie et Nova Doyon, « Introduction: L'étude des transferts culturels en histoire culturelle », *Mens*, vol. 12, n° 2, 2012, p. 7-16.

DEGAGNÉ, Sébastien, « Le déclin du mouvement marxiste-léniniste au Québec », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 13, no 1, automne 2014, p. 119-128.

DEMERS, Maurice, « Promoting a Different Type of North-South Interactions : Québécois Cultural and Religious Paradiplomacy with Latin America », *American Review of Canadian Studies*, vol. 46, n° 2, 2016, p. 196-216.

DEMERS, Maurice, « Les missionnaires canadiens-français et la défense des droits de la personne en Amérique latine », *Caminando*, vol. 31, 2015, p. 52-57.

DEMERS, Maurice, « De l'exotisme à l'effet miroir: la représentation de l'histoire latino-américaine au Canada français », *Mens*, vol. 13, n° 1, 2012, p. 19-54.

DEMERS, Maurice, « D'un anti-impérialisme à l'autre: représentations des nations dominées au Canada français », *Mens*, vol. 13, n° 1, 2012, p. 7-18.

DEMERS, Maurice, « L'autre visage de l'américanité québécoise. Les frères O'Leary et l'Union des Latins d'Amérique pendant la Seconde Guerre mondiale », *Globe*, vol. 13, n° 1, 2010, p. 125-146.

FERNANDEZ FERNANDEZ, David, Oral history of the Chilean Movement 'Christians for Socialism', 1971-73, *Journal of Contemporary History*, vol. 34, n°2, avril 1999, p. 283-294.

FOISY, Catherine, « Dépasser la haine de la religion catholique au Québec », *Relations*, n° 788, 2017, p. 27-28.

FOISY, Catherine, « La décennie 1960 des missionnaires québécois: vers de nouvelles dynamiques de circulation des personnes, des idées et des pratiques », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 23, n° 1, automne 2014, p. 24-41.

FOISY, Catherine, « Et si le salut venait aussi du Sud « missionné »? itinéraire de l'Entraide missionnaire (1950-1983) », *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, n° 1, 2013, p. 117-129.

FOISY, Catherine, « Relire le catholicisme québécois au XXe siècle à partir des "remarquables oubliés" que sont devenus les missionnaires », *Québec français*, n° 172, 2014, p. 36-38.

FOISY, Catherine et Jean-Philippe Warren, « Cartographier le catholicisme québécois: recalibrage et retissage des réseaux au XXe siècle », *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, n° 1, 2013, 5-8.

FOISY, Catherine, « Et si le salut venait aussi du Sud "missionné"? Itinéraire de l'Entraide missionnaire (1950-1983) », *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, n° 1, 2013, p. 117-129.

HINKELAMMERT, Frank J., « La théorie de la libération dans le contexte socio-économique de l'Amérique latine: économie et théologie ou l'irrationalité du "rationalisé" », *Théologiques*, vol. 3, n° 2, 1995, p. 115-151

LACROIX, Michel et Stéphanie Rousseau, « La terre promise de la coopération. Les relations internationales du Québec à la lumière du missionnariat, de l'économie sociale et de l'éducation », *Globe*, vol. 12, n° 1, 2009, p. 11-16.

LAMARRE, Jean, « Les années 1960: quand le Québec s'ouvrait sur le monde: présentation », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 23, n° 1, 2014, p. 17-23.

LAPERRIÈRE, Guy, compte-rendu de Jean-Pierre Collin, *La Ligue ouvrière catholique canadienne, 1938-1954, Boréal, 1996*, dans *Recherches sociographiques*, vol. 39, n° 1, 1998, p. 168-170.

LAPERRIÈRE, Guy, « L'Église du Québec et les années 1960, l'ère de tous les changements », *Cap-aux-diamants: la revue d'histoire du Québec*, n° 89, 2007, p. 10-13.

LEGRAND, Catherine, « Les réseaux missionnaires et l'action sociale des Québécois en Amérique latine, 1945-1980 », *Études d'histoire religieuse*, vol. 79, n° 1, 2013, p. 93-115.

LEGRAND, Catherine, « L'axe missionnaire catholique entre le Québec et l'Amérique latine. Une exploration préliminaire », *Globe*, vol. 12, n° 1, 2009, p. 43-66.

LEVINE, Daniel H., « Assessing the Impacts of Liberation Theology in Latin America », *The Review of Politics*, vol. 50, n° 2, printemps 1988, p. 241-263.

NAREAU, Michel, « Fanon, Cuba et autre *Journal de Bolivie*. L'Amérique latine à *Parti Pris* comme modalité de libération nationale », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 23, n° 2, 2014, p. 125-138.

PETITCLERC, Martin, « Notre maître le passé : Le projet critique de l'histoire sociale et l'émergence d'une nouvelle sensibilité historiographique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 63, n°1, été 2009, p. 83-113.

PRESTHOLDT, Jeremy, « Resurrecting Che : Radicalism, the transnational imagination and the politics of heroes », *Journal of Global History*, vol. 7, n° 3, 2012, p. 506-526.

RUDIN, Ronald, « La quête d'une société normale: critique de la réinterprétation de l'histoire du Québec », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 3, n° 2, 1995, 9-42.

THÉRIAULT, Janine, « D'un catholicisme à l'autre: trois ordres catholiques au Québec et leurs revues face à l'Aggiornamento, 1962-1970 », *Mens*, vol. 5, n° 1, automne 2004, p. 7-71.

TURCOT, Gisèle, « La contribution des communautés religieuses et des services diocésains de pastorale sociale (1960-1985): justice et charité, une alliance en reconstruction », *Études d'histoire religieuse*, vol. 69, 2003, p. 101-111.

WOOD, Neal, « The social history of Political theory », *Political Theory*, vol. 6, n°3, août 1978, p. 345-367.

2.2 Thèse et mémoires

FOISY, Catherine, *Des Québécois aux frontières : dialogues et affrontements culturels aux dimensions du monde. Récits missionnaires d'Asie, d'Afrique et d'Amérique latine (1945-1980)*, thèse de Ph.D, Université Concordia, 2012, 529p.

PAPINEAU-ARCHAMBAULT, Véronic, *L'action missionnaire catholique québécoise au Chili (1948-1990) : politisation du discours et de l'action sociale des oblats de Marie-Immaculée*, mémoire de M.A. (histoire), Montréal, Université du Québec à Montréal, 128p.

JR. NAULT, Marcel, « *L'effet miroir des luttes anti-impérialistes cubaine et chilienne au Québec (1959-1979). Analyse de la représentation des révolutions cubaine et chilienne dans les revues d'idées québécoises et leurs répercussions sur la création d'organismes de solidarité.* », mémoire de M.A (histoire), Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 2018, 204p.

SAINT-DENIS LISÉE, David, « *Le monde va changer de base* » : *L'horizon international du groupe marxiste-léniniste En Lutte! (1972-1982)*, Mémoire de M.A (histoire), Montréal, Université du Québec à Montréal, 2019, 157p.

2.3 Monographies

BAUM, Gregory, « Catholicisme, sécularisation et gauchisme au Québec » dans Brigitte Caulier (dir.), *Religions, sécularisation, modernité : Les expériences francophones en Amérique du Nord*, CEFAN, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 105-120.

BIENVENUE, Louise, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Éditions du Boréal, 2003, 294p.

CARRIER, Yves, *Théologie pratique de libération au Chili de Salvador Allende : une expérience d'insertion en milieu ouvrier*, Paris, l'Harmattan, 2013, 546p.

DEL POZO, José, « Le surgissement des guérillas en Amérique latine: 1960-1970 », Dans CAREL, Ivan, COMEAU, Robert et WARREN, Jean-Philippe (Dir.), *Violences politiques. Europe et Amériques 1960-1979*, Montréal, Lux, 2013, 336p.

DEL POZO, José, *Les Chiliens au Québec : immigrants et réfugiés, de 1955 à nos jours*, Montréal, Éditions du Boréal, 2009, 409p.

DEMERS, Maurice, *Connected Struggles: Catholics, Nationalists, and Transnational Relations Between Mexico and Quebec, 1917-1945*, Montreal and Kingston, McGill-Queen's University Press, 2014, 304p.

DRAMÉ, Patrick et Maurice Demers (dir.), *Le Tiers-Monde postcolonial. Espoirs et désenchantements*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2014, 304p.

DUBINSKY, Karen, Adele Perry, et Henry Yu, *Within and Without the Nation: Canadian History as Transnational History*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 2015, 384p.

FOISY, Catherine, *Au risque de la conversion. L'expérience québécoise de la mission au XXe siècle (1945-1980)*, Montréal et Kingston, McGill-Queen's University Press, 2017, 344p.

GAUVREAU, Michael, *The Catholic Origins of Quebec's Quiet Revolution, 1931-1970*, Montréal, McGill-Queens University Press, 2005, 522p.

GAUVREAU, Michael, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille, 1931-1970*, Montréal, Fides, 2008, 457p.

LINTEAU, Paul-André et al, *Histoire du Québec contemporain*, Montréal, Boréal Express, 1979 et 1986, 834p.

MEUNIER, E.-Martin et Jean-Philippe WARREN, *Sortir de la Grande Noirceur: l'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*, Sillery, Éditions du Septentrion, 2002, 214p.

MILLS, Sean, *Une place au soleil. Haïti, les Haïtiens et le Québec*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2016, 376p.

MILLS, Sean, *Contester l'empire : pensée postcoloniale et militantisme politique à Montréal, 1963-1972*, Montréal, Hurtubise, 2011, 360p.

RAVET, Jean-Claude (dir.), *Relations : plus de 75 ans d'analyse sociale et engagée*, Montréal, Lux Éditeur, 2017, 281p.

ROUILLARD, Jacques, *Histoire du syndicalisme au Québec : des origines à nos jours*, Montréal, Boréal, 1989, 536p.

ROUTHIER, Gilles, « Vatican II comme modernisation de l'Église du Québec », dans Robert MAGER et Serge CANTIN, *Modernité et religion au Québec, Où en sommes nous?*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2010, p. 41-54.

ROUTHIER, Gilles (dir.), *Vatican II au Canada : enracinement et réception*, Montréal, Fides, 2001, 543p.

ROUTHIER, Gilles, « Quelle sécularisation? L'Église du Québec et la modernité » dans Brigitte CAULIER (dir.), *Religion, sécularisation, modernité : les expériences francophones en Amérique du Nord*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 73-96.

SHARP, Carolyn, « To Build a Just Society : The Catholics Left in Quebec », dans Marguerite Mendell (Dir.), *Reclaiming Democracy : The Social Justice and Political Economy of Gregory Baum and Kari Polanyi Levitt*, McGill-Queen's University Press, Montréal & Kingston, 2005, p. 43-56.

SKINNER, Quentin, *Visions of Politics : Regarding Method Volume 1*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 225p.

2.4 Essais

DENEAULT, Alain, *L'économie de la foi*, Montréal, Lux, 2019, 135p.

GAGNON, Charles, *Il était une fois : Conte à l'adresse de la jeunesse de mon pays*, Montréal, Lux, 2006, 45p.

LAPIERRE, René, *Renversements : L'écriture-voix*, Montréal, Les herbes rouges / essais, 2011, 162p.

VALLIÈRES, Pierre, *N[*****] blancs d'Amérique*, Montréal, Éditions Québec-Amérique, 1979, 303p.

2.5 Document audiovisuel

Office National du Film du Canada, *Les deux côtés de la médaille : risquer sa peau*, 1974, Guy L. Côté (réalisation), 79 min.