

who they are. To achieve this commonality in dance the partners must be profoundly open to each other and to the music (which, it is to be hoped, they actually wish to dance to), as well as move in such a way that each can grasp the other's rhythm. (p. 28)

In effect, *Shall We Dance?* is an extended invitation to Canadians to participate in an ongoing conversation about the kind of society they want to live in at the same time as it is an invitation to imagine a different and better future in which real and profound reconciliation will replace reluctant accommodation. Perhaps Blattberg is right, but I doubt it. Even he suspects that his abiding faith in the possibilities of conversation is naïve (p. 144).

The real problem, though, is not Blattberg's invitation to dance but his starting premise. When he writes that "no Canadian, even those who think otherwise, ought to be feeling particularly at home in Canada today" (p. 10), I wonder if we are living on the same planet let alone in the same country. For all of its problems — high child poverty rates, unacceptable incarceration rates for Native peoples, a teetering health care system, and unbreathable air in its major urban and industrial centres — Canada remains the envy of the world. Because of its commitment to equality and justice and tolerance of difference — values embodied in the *Charter of Rights and Freedoms* — Canada is a fundamentally decent place to live. Where Blattberg argues that tolerance is not enough because the tolerator only "endures the other" (p. 50), I would argue that living in a tolerant society is infinitely better than living in an intolerant society; where he sees the glass half empty, I see it half full. Precisely because Blattberg finds it tiring (p. 51), I will loudly trumpet Canada's high place on the United Nations Human Development Index. Shall we dance? It seems to me that Canadians are dancing and have been for a long time.

Donald Wright  
Brock University

BOUCHARD, Gérard — *Les Deux Chanoines. Contradiction et ambivalence dans la pensée de Lionel Groulx*, Montréal, Éditions du Boréal, 2003, 314 p.

Que Gérard Bouchard ait décidé de consacrer un livre à Lionel Groulx n'est pas aussi étonnant qu'on aurait pu le croire. Il était peut-être même inévitable que l'auteur de *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde* se penchât, tôt ou tard, sur l'œuvre du chanoine, dont le parcours ressemble étrangement au sien à plus d'un égard. Historiens, polémistes, penseurs de la nation canadienne-française ou québécoise, Groulx et Bouchard se sont hissés au sommet de leur univers intellectuel respectif sans que l'unanimité se soit faite autour d'eux. Si l'époque des « historiens nationaux » est peut-être révolue, celle des « intellectuels nationaux », manifestement, n'est pas encore chose du passé. Certains des débats que *Les Deux Chanoines* a déjà suscités ont été pour le moins mémorables. Encensé par les uns, critiqué vertement par les autres, il s'agit d'un livre controversé, à l'image, en cela, et de son auteur, et de son sujet.

Bouchard veut démontrer que la logique de l'idéologie de Lionel Groulx reposait fatalement et en tout point sur la contradiction, une contradiction « non pas marginale mais centrale, non pas accessoire mais structurelle » (p. 21). Ainsi, le nationalisme groulxiste aurait été paralysant et stérile, le produit d'une collectivité « qui n'arrivait pas à se penser clairement ni à se poser efficacement dans l'histoire à partir de ses prémisses culturelles » (p. 21). En affirmant tout et son contraire, en proposant des mythes impuissants à résoudre les contradictions inhérentes à son idéologie, Lionel Groulx aurait en quelque sorte incarné l'état de stagnation culturelle et intellectuelle dans laquelle baignait le Québec (ou le Canada français) de son époque.

L'auteur, qui reconnaît l'inévitabilité de la contradiction et la nécessité du mythe dans toute construction idéologique, propose une typologie fort intéressante des différentes « pensées » possibles. Bouchard ne définit pas explicitement ce concept de « pensée », mais il faut entendre par là une catégorie d'idéologies se distinguant par leur capacité à résoudre l'antinomie entre les mythes qu'elles véhiculent et la réalité à laquelle elles tentent de donner un sens. La première, la pensée « radicale », viendrait à bout de résoudre la contradiction entre la réalité et le mythe en supprimant, dans la première, l'élément qui en est responsable (Bouchard donne en exemple le jacobinisme, le communisme soviétique et le fascisme de l'entre-deux-guerres). La pensée « organique », plus dialectique, inviterait plutôt à un élan d'ouverture et de créativité pour résoudre la contradiction (par exemple, l'idée de la mobilité sociale qui, aux États-Unis, réconcilie le mythe de l'égalitarisme et l'inégalité flagrante des conditions sociales). Enfin, la pensée « équivoque » s'avérerait incapable d'envisager quelque solution que ce soit à l'antinomie qu'elle contient et se limiterait, tout au plus, à juxtaposer mythe et réalité sans que la tension contradictoire les unissant soit même avouée. Dans de telles circonstances, l'unité d'action de la pensée « radicale » est absente, de même que l'élan créateur de la pensée « organique ». C'est dans cette dernière catégorie que Bouchard fait tomber l'œuvre du chanoine Groulx.

L'ouvrage est divisé en une quinzaine de chapitres qui analysent plusieurs dimensions de l'idéologie de Groulx pour en souligner ce que Bouchard considère comme ses contradictions foncières. Fédéraliste et indépendantiste, humaniste et raciste, historien moderne et traditionnel, nationaliste politique et culturel, colonisé et anti-colonialiste, capitaliste et anticapitaliste, pour et contre l'antisémitisme, conservateur et moderne, libéral et réactionnaire : la liste des ambivalences et des hésitations qui caractérisent l'idéologie de Groulx serait longue. Bouchard en conclut que la contradiction est ni plus ni moins que le principe structurant de sa pensée.

Trop souvent, explique Bouchard, les historiens ont abordé l'œuvre de Groulx en taisant les contradictions qu'elle recèle ou en repoussant à la marge les éléments qui annuleraient leurs éléments de démonstration. L'auteur cherche à innover en adoptant une « perspective de synthèse » (p. 6) qui rendrait compte plus fidèlement de « l'architecture » de la pensée de Groulx, édifice fragile risquant, selon lui, de s'écrouler au moindre coup de vent. Sa méthode consiste, pour l'essentiel, à mettre dos à dos des extraits (souvent très brefs) de l'œuvre publiée du chanoine qui, de prime abord, semblent effectivement soutenir des positions contradictoires, mais

dont le contexte historique n'est pas expliqué. Bouchard justifie cette décision de négliger le contexte – ou du « micro-événementiel », pour lui emprunter une expression – en faisant valoir que ses efforts ne visaient pas à produire une biographie ou une « histoire psychologique » de Groulx. S'en trouve balayée « la chronologie fine des prises de position, des débats, des circonstances immédiates qui les ont engendrés, des motifs personnels qui les ont inspirés, des stratégies au jour le jour dans lesquelles ils entraient » (p. 31). Pour l'historien, cette démarche n'est pas sans soulever une question méthodologique importante, s'il est vrai qu'une idée, comme tout autre élément de culture, ne trouve la totalité de son sens que lorsque replacée dans l'univers de signification et de valeurs qui l'a engendrée.

Il faut donc se demander si certaines des contradictions que trouve l'auteur dans la pensée de Groulx n'auraient pas été tempérées s'il les avait replacées plus clairement à l'intérieur du contexte intellectuel dans lequel a évolué le chanoine. Considérons les exemples suivants. Dans un chapitre intitulé « Les moteurs de l'histoire », Bouchard affirme que le principal acteur dans l'analyse que faisait Groulx de l'histoire du Canada français est tantôt la Providence, tantôt l'Homme. Entre le déterminisme divin et la liberté humaine, Groulx semblait impuissant à choisir son camp, trahissant, par le fait même, la « profonde confusion » de ses idées. Une analyse différente de l'idéologie groulxiste en cette matière révélerait peut-être que Groulx, qui croyait ferme en la thèse de la création providentielle des nations et de la vocation apostolique du Canada français, était aussi d'avis que les hommes pouvaient tourner le dos aux desseins de la Providence. La liberté bien réelle dont l'humanité était investie ne modifiait en rien, selon lui, le « plan » que la Providence avait élaboré à son intention. Les Canadiens français pouvaient s'y conformer ou rompre avec leur vocation providentielle. Entre ces deux options se trouvait l'écart qui, d'après l'homme de foi qu'était Groulx, séparait le Bien du Mal. Cette conception de l'univers nous paraît étrangère, voire archaïque, elle heurtera vraisemblablement nos sensibilités modernes et post-modernes. Mais dans la mesure où elle se conforme à sa propre logique interne, il est permis de croire qu'elle ne contient rien d'essentiellement contradictoire.

Ailleurs, Bouchard s'interroge sur les « frontières » ambiguës de la nation canadienne-française telle que conçue par Groulx. Culturelle, voire spirituelle, elle englobait parfois toutes les minorités françaises du pays et du continent. Territoriale, ses limites étaient, dans d'autres extraits, celles du Québec. Pourtant, l'auteur fournit lui-même la solution à cette contradiction apparente lorsqu'il affirme – avec raison – que, selon Groulx, le Québec était le « foyer » de l'Amérique française et que les Canadiens français de la « vieille province » avaient envers leurs « frères de la dispersion » des responsabilités morales dictées par la Providence. Ajoutons la précision suivante : l'État québécois, dans l'idéologie groulxiste, n'était peut-être qu'un instrument au service de la nation canadienne-française qui lui était antérieure, un instrument puissant, certes, mais rien de plus. Si les concepts d'État et de nation sont toujours demeurés distincts dans l'idéologie traditionaliste de Groulx, même en pleine Révolution tranquille, la valorisation du rôle de l'État dans certaines circonstances et la reconnaissance du Québec comme « foyer » de la nation canadienne-française ne compromettent pas nécessairement son nationalisme organiciste et culturel.

La question de l'indépendantisme de Groulx doit être abordée de la même manière. Même au plus fort de la célèbre querelle de « l'État français » des années 1920, alors qu'il envisageait la rupture plus ou moins immédiate du lien confédéral, Groulx continua de voir dans la nation canadienne-française une communauté de langue, de culture, d'histoire et de foi. L'indépendance du Québec (ou d'un éventuel « État français ») n'aurait rien modifié aux « frontières » de la nation. La question de l'avenir politique du Canada français aurait bénéficié, peut-être plus que toute autre, d'un traitement plus « contextualisé ». En 1922, par exemple, Groulx aurait imputé la dislocation du Canada aux agissements de l'Ouest mécontent de la relation mercantiliste inéquitable que lui imposait le Canada central de plus en plus industrialisé depuis la Première Guerre mondiale. Il n'est sans doute pas étonnant de constater que son « indépendantisme » se soit atténué, vers la fin de la décennie, en même temps que la « révolte » agraire de l'Ouest et la ferveur du Parti progressiste qui l'incarnait dans l'arène politique fédérale. Comme l'explique Jean-Claude Dupuis (*Les Cahiers d'histoire du Québec au XX<sup>e</sup> siècle*, été 1994), les convictions théologiques de Groulx, l'idée que l'autorité suprême était celle de la Providence et non celle des hommes, lui interdisaient de revendiquer ouvertement l'indépendance au nom du principe de la souveraineté populaire. Que Groulx ait souvent brandi la perspective de l'indépendance pour tenter de mobiliser « son petit peuple », qu'il soit allé jusqu'à l'élever au rang de « mystique nationale », pour emprunter à Robert Comeau (*Revue d'histoire de l'Amérique française*, juin 1972), cela contribue sans aucun doute à une ambiguïté bien réelle dans sa pensée. Mais la question de l'indépendance est somme toute relativement secondaire dans l'idéologie groulxiste. Groulx, avant d'être un séparatiste ou un fédéraliste, était un nationaliste. C'est donc sa définition de la nation canadienne-française qu'il faut d'abord chercher à comprendre avant de pouvoir en saisir les corollaires et les implications qui, eux, pouvaient varier selon le contexte.

Ce ne sont là que quelques exemples de la démarche de l'auteur qui nous autorisent à soulever certaines interrogations. S'il est vrai que l'œuvre de Groulx n'est pas dépourvue d'ambiguïtés, peut-on affirmer pour autant que la contradiction en constituait le principe structurant? Il est possible qu'une analyse tenant davantage compte des défis que les acteurs du passé vivaient concrètement et du contexte intellectuel dans lequel ils œuvraient permettrait de relativiser certains comportements qui, autrement, paraîtraient contradictoires à nos yeux de modernes. Ce livre, on le voit bien, soulève des questions et des débats passionnants dont l'intérêt déborde largement le cercle des spécialistes de l'œuvre de Groulx.

Michel Bock

*Centre de recherche en civilisation canadienne-française  
Université d'Ottawa*

BRIGGS, Asa, and Peter BURKE — *A Social History of the Media: From Gutenberg to the Internet*. Cambridge: Polity Press, 2002. Pp. 374.

The title of this book suggests that it is an amalgam of social history and media history, and that it covers the period from the mid-fifteenth century to the present. In