

Recherches sociographiques



Le sculpteur collectif et l'État pastoral

Guy Laforest

Volume 27, numéro 1, 1986

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/056194ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/056194ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (imprimé)

1705-6225 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Laforest, G. (1986). Le sculpteur collectif et l'État pastoral. *Recherches sociographiques*, 27(1), 133–152. <https://doi.org/10.7202/056194ar>

LE SCULPTEUR COLLECTIF ET L'ÉTAT PASTORAL *

Le ministre des affaires culturelles, Clément Richard, annonçait, à l'été 1984, une importante contribution gouvernementale à une exposition d'art religieux au Musée du Québec. Pour justifier un tel investissement, il rappela que l'Église du Québec avait largement contribué à nous façonner tels que nous sommes. Il se lançait ainsi sans le savoir sur les eaux de l'ontologie historique, plus familières à des penseurs comme Nietzsche et Foucault.

Si l'on postule que les croyances religieuses et métaphysiques des êtres humains, les codes moraux auxquels ils s'astreignent, les formes de vie et de relations interpersonnelles qu'ils entérinent, voire même les conceptions politiques qu'ils véhiculent, que tout cela en totalité occupe une place déterminante dans une vie humaine, on ne pourra manifestement pas mettre en doute la proposition du ministre Richard. Si une institution peut insuffler ses valeurs et sa vision des choses dans tous ces domaines, comme ce fut effectivement le cas pour l'Église catholique au Québec, elle nous a bel et bien façonnés tels que nous sommes.

Jean Hamelin et Nicole Gagnon, dans l'ouvrage qu'ils consacrent à l'histoire du catholicisme québécois au XX^e siècle, lèvent le voile sur l'évolution de ce sculpteur collectif que fut l'Église, sur les moules également, collectifs et individuels, conçus par cet artiste puissant, prolifique et persévérant.¹ Les deux livres ne devraient laisser personne indifférent au Québec. Tous y trouveront, sans doute, un morceau de leur propre vie, peut-être un pan encore plus important de celles de leurs pères et mères. Les gens appartenant à la génération de ceux qui ont passé une soirée au stade olympique avec le pape, en septembre 1984, y apprendront peut-être à situer le sens de cet événement dans l'histoire de leur société. Ces écrits n'intéressent pas que les seuls catholiques ; croyants ou

* L'auteur tient à remercier les lecteurs auxquels la revue a soumis ce texte, ainsi que Nicole Gagnon, Stéphane Dion et Gilbert Larochelle, pour leurs commentaires, critiques et suggestions.

1. Jean HAMELIN et Nicole GAGNON, *Histoire du catholicisme québécois. Le XX^e siècle*, I. 1898-1940, Montréal, Boréal Express, 1984. Jean HAMELIN, *Histoire du catholicisme québécois. Le XX^e siècle*, II. De 1940 à nos jours, Montréal, Boréal Express, 1984.

non, catholiques ou non, peu de Québécois ont vécu sans quelque contact avec l'Église de Rome. La prose est belle, souvent lyrique. Voici comment Hamelin décrit la fin d'un monde, celle du triomphalisme religieux, à la clôture du congrès marial de 1947 à Ottawa :

« Une semaine durant la ville d'Ottawa baigne dans une atmosphère carnavalesque. Un rassemblement de cinq cent mille personnes tient de la foire. Mais derrière les apparences, Ottawa vit une grande aventure de la foi — “un gigantesque drame religieux”, au dire du *Citizen*. C'est la foi simple de la foule qui confère à ces festivités son caractère spirituel. Quand, dans la nuit du 23 juin, la dernière pluie d'étoiles d'un feu d'artifice s'agglutine en un immense *Ad Jesum per Mariam*, une chrétienté a profilé sur l'horizon du temps ses derniers feux. » (II: 108.)

L'heure du crépuscule avait en effet sonné pour une certaine chrétienté. Les ambitions totalisantes de l'Église étaient vouées à l'obsolescence. Toutefois, pour reprendre la si belle image de l'auteur, les feux de cette chrétienté ne se sont pas éteints immédiatement. La discussion de la persistance de cette lueur fournira le deuxième axe de cette note critique, un axe qui ne peut pas être considéré comme un reproche adressé au travail de Hamelin et Gagnon. Il s'agit plutôt d'ouvrir un débat sur la continuation de certaines idées-force de la chrétienté totalisante dans le Québec d'après la Révolution tranquille.

Mais, dans un premier temps, nous voudrions exposer une critique fondamentale de ce travail historique. Cela n'a rien à voir avec le caractère hâtif de la synthèse, que reconnaît explicitement Nicole Gagnon. (I: 10.) Il faut, au contraire, savoir gré aux auteurs de nous avoir procuré des outils qui accéléreront des réflexions et des recherches ayant déjà trop tardé. Hamelin et Gagnon, il me semble, partagent la situation d'un critique d'art, aussi talentueux que consciencieux, dont la perfection du travail est empêchée par une trop grande complicité avec l'artiste. Le préjugé favorable qui guide leur travail, l'éclairage historique qu'ils fournissent effectivement aux membres d'une Église où un projet est encore en train de s'ébaucher, a bloqué chez eux la possibilité de donner libre cours à des réflexions historiques et sociologiques plus critiques. Les auteurs sont loin de verser dans l'apologie pure et simple de l'Église québécoise, mais ils ont glissé trop rapidement sur bien des éléments qui, en d'autres circonstances, auraient pu leur permettre de poser un jugement critique et global sur son rôle spécifique dans la construction de la société au XX^e siècle. L'Église, on le sait, n'a pas été construite en un seul jour. Sur la même lancée, on pourrait avancer que l'Église québécoise, pour parvenir à nous façonner tels que nous sommes, ne s'est pas contentée de prier et d'invoquer l'Esprit-Saint. Elle a investi toutes ses ressources dans un patient travail de socialisation. Il importe de reprendre de ce point de vue l'entreprise que Hamelin, en se référant au Rapport Dumont, appelle « le questionnement de l'héritage ».

Une remarque préliminaire s'impose: ce commentaire n'est pas une tentative de clôture du débat sur le rôle de l'Église québécoise dans la première

moitié du XX^e siècle. Si l'histoire est interprétation, si l'interprète ne peut ni s'extirper tout à fait de son enracinement socio-culturel ni éviter le moment constitutif de l'application dans son entreprise, il ne saurait jamais être question de mettre fin à un débat historique.² De nouvelles lectures sont toujours possibles. L'histoire demeure irrémédiablement ouverte. L'interprétation ici proposée diffère de celle de Hamelin et Gagnon, parce qu'elle n'insiste pas sur les mêmes dimensions du présent occidental et québécois. Nous voyons dans le monde moderne, dans les nouvelles capacités de surveillance et d'accumulation de données, dans le développement de nouveaux savoirs et de formes raffinées d'intervention auprès des individus et des populations, des forces normalisantes et fossilisantes, désireuses d'enfermer les gens dans des modes arrêtés de subjectivité. Toute critique de l'Église québécoise triomphaliste, trente années après l'amorce de son déclin, risque de tomber dans la répétition d'analyses un peu éculées, si souvent proférées qu'elles ont beaucoup perdu de leur potentiel iconoclaste. Nous courons ce risque, parce que la préoccupation pastorale de l'Église, les instruments qu'elle a créés à cette fin, comme la sorte de pouvoir qu'elle a exercé, ne sont pas sans rapports avec le façonnement de notre propre présent.

A) *Le sculpteur collectif à l'œuvre*

Gagnon et Hamelin se sont penchés sur l'histoire du catholicisme québécois à une époque particulièrement critique pour l'Église universelle. Depuis une vingtaine d'années, dans la foulée de Vatican II, la théologie libérale n'a pas cessé de desserrer le vieux carcan dogmatique du catholicisme.³ En Amérique latine, là où le simple poids de la démographie risque de placer les forces les plus susceptibles d'orienter le développement futur de l'Église, une théologie radicale a surgi de la rencontre entre des courants dynamiques des Églises locales et la quotidienneté de l'oppression.⁴ Sans lier directement l'Église québécoise à celles de l'Amérique latine, Gagnon et Hamelin fondent leur préjugé favorable dans un courant de pensée qui a inspiré les unes et les autres : l'humanisme chrétien, souffle important de la philosophie occidentale du XX^e siècle, entériné par Vatican II. Hamelin montre comment le catholicisme québécois, en crise profonde durant les années soixante, a réagi face à une Église universelle minimisant l'autorité devant la communauté, le légalisme devant l'engagement. Comme ceux qui ont participé aux travaux de la

2. Au sujet de cette vision de l'interprétation en histoire et en sciences humaines, on verra : Hans-Georg GADAMER, *Truth and Method*, New York, Crossroad, 1975, pp. 235ss et pp. 274ss.

3. Thomas SHEEHAN, « Revolution in the Church », *The New York Review of Books*, XXXI, 1014, juin 1984 : 35-39.

4. Daniel LEVINE, « Religion and politics : Dimensions of renewal », *Thought*, 59, juin 1984 : 117-135. Ce numéro entier porte sur l'Église en Amérique latine.

Commission d'étude sur les laïcs et l'Église (*Rapport Dumont*), il place ses espoirs pour l'Église du Québec dans la suite du virage amorcé par Vatican II. (II : 377.)⁵ On sent chez lui l'approbation d'une certaine orientation tiers-mondiste de l'Église québécoise contemporaine ; lui plaît également l'engagement résolu des évêques en faveur des majorités ébranlées par la crise et les politiques économiques des récents gouvernements.

À l'heure où s'estompe l'euphorie de la visite du pape Jean-Paul II en terre canadienne, l'auteur identifie un danger pour l'Église québécoise, celui de céder à « la tentation du retour à l'orthodoxie ». Il insiste sur la place des femmes dans l'Église et l'enseignement de la théologie ; il ajouterait peut-être, en 1986, les questions encore brûlantes de la contraception et de l'avortement, celle aussi de la place de la religion dans les écoles élémentaires et secondaires. La même tentation vaut à l'échelle universelle au sujet de la place de la papauté dans l'Église. Les remontrances du cardinal Ratzinger et de la Congrégation pour la doctrine de la foi à l'égard du franciscain brésilien Leonardo Boff, la méfiance de Rome devant tout ce qui touche la théologie de la libération, les tentatives renouvelées de Jean-Paul II pour chapeauter les activités de la Conférence épiscopale latino-américaine, tout cela ne vise pas uniquement à condamner l'hérésie d'un rapprochement entre catholicisme et marxisme. Il s'agit aussi d'une manœuvre comme une autre, au sein d'un débat pluri-séculaire : une tentative de réaffirmation de l'absolutisme papal, érigé en dogme en 1870 avec l'acceptation de la doctrine de l'infaillibilité, partiellement remis en cause par les ouvertures de Vatican II aux Églises régionales et à l'assemblée des évêques.

Jean-Paul II lutte pour le maintien de l'autorité absolue du pape, pour le respect intégral de la hiérarchie ecclésiale, contre des éléments de l'Église latino-américaine, dont les postulats démocratiques et autonomistes s'inspirent directement de la pensée conciliaire médiévale. Quand certains, comme le père Boff, se déclarent favorables à l'élection des prêtres, lorsque la Conférence épiscopale latino-américaine affirme pouvoir comprendre mieux que quiconque les souffrances de son peuple, Rome frémit devant le spectre d'une répétition du concile de Constance. Tenu entre 1414 et 1418, ce concile fournit un exemple d'harmonisation différente des rapports entre le pape et l'assemblée des évêques. Hamelin rappelle avec justesse les zones grises laissées par Vatican II quant à la place de la papauté. (II : 333.) Cet éclairage suggère une interprétation partielle de la visite papale au Québec : en plus de prendre contact avec le peuple, Jean-Paul II n'aurait-il pas en même temps stimulé ce que Hamelin appelle « la tentation du retour à l'orthodoxie » ?

Le premier tome de cette histoire du catholicisme, signé par Hamelin et Gagnon, commence à l'orée du XX^e siècle. Le contexte d'ensemble est évoqué

5. Il faut placer cet extrait avec les analyses et commentaires des pages 353, 356 et 368.

par une mise en situation de l'Église québécoise dans la tradition et les structures de l'Église de Rome, par une description de l'organisation spécifique de l'Église du Québec et par un tableau démographique, social et culturel de cette société. Très tôt, les auteurs soulignent le caractère particulier de la socialisation effectuée par l'Église romaine. Cette dernière, nous disent-ils, « catholicise par une réglementation tatillonne moulant les rôles et standardisant les comportements ». (I : 15.) Ce qui a caractérisé l'Église québécoise, ce qui a fait son originalité, ce fut son aptitude à établir une correspondance entre cette description théorique et la réalité, jusqu'à tard dans le XX^e siècle. La Conquête anglaise, et plus encore les événements de 1837-1838, ont permis à l'Église de dominer l'organisation de la société canadienne-française, mettant sa propre vision du monde à la tête de l'univers symbolique. Les auteurs parlent presque d'une équivalence au Québec entre Église, société et nation. Grâce à cette Église servant « d'agent totalisateur qui aménage l'espace et le temps, l'univers matériel et l'univers symbolique », on pouvait encore observer dans ce Québec rural du début du siècle « une certaine homogénéité de l'univers socio-culturel ». (I : 50.)⁶ Hamelin et Gagnon attribuent à cette Église une vision fixiste et anhistorique du monde. Ils justifient toutefois assez rapidement cette institution. Pour toutes sortes de raisons, la société québécoise aurait eu besoin à la fois d'un encadrement ferme et de réassurance. Pour survivre en tant qu'entité autonome, nous affirment pratiquement Hamelin et Gagnon, la société québécoise aurait eu besoin de conformisme religieux, moral et social. Et ils n'auraient peut-être pas tout à fait tort. On peut toutefois se permettre de réfléchir un instant sur toutes les petites violences qui ont dû peser sur la vie quotidienne des gens quand on embrigadait et enrégimentait de la sorte. Hamelin et Gagnon nous en procurent d'ailleurs plusieurs indications. Ils constatent successivement l'endoctrinement qui caractérisait la vie disciplinée des collèges classiques, la même réalité dans la vie austère et réglementée des communautés religieuses, l'étouffement de ses rares voix prophétiques par un clergé conformiste. (I : 127, 135 et 146.) Ils notent également le contrôle social sévère exercé dans les paroisses, non seulement par l'entremise du poids de l'opinion publique dans la communauté, mais aussi grâce à l'activité des curés en charge de la régulation des comportements déviants. (I : 335.)

Au XIX^e siècle déjà, la philosophie et la littérature s'étaient insurgées contre la difficulté de s'éloigner un tant soit peu des normes régissant les croyances et les comportements.⁷ Il ne faut pas oublier que les Réformes

6. Les auteurs cernent bien la réalité d'un monde où règne la chrétienté totalisante. Ils constatent dans ce Québec du début du siècle une cléricatisation de la société, se manifestant dans l'unanimité de la pratique et l'uniformité des comportements religieux.

7. John Stuart MILL, *On Liberty*, London, Penguin Books, 1980, pp. 71 et 93. Voir aussi : STENDHAL, *Le rouge et le noir*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 26-27.

protestantes du XVI^e siècle ne sont pas parvenues à délester l'Église catholique, en tout cas pas avant Vatican II, du modèle de la chrétienté totalisante. Confiante en la valeur de vérité de ses certitudes religieuses et morales, l'Église catholique promouvait encore en début de siècle un idéal d'uniformité totale. La société québécoise francophone, isolée, homogène ethniquement et culturellement, se voulait un terreau propice pour la réalisation d'un tel idéal. Un John Stuart Mill ou un Stendhal auraient sûrement frissonné devant le devoir des fidèles dans un tel monde : intérioriser les vérités et les normes. (I : 187.)

Cette société québécoise en 1900 n'était pas statique. Elle avait déjà traversé une première vague d'industrialisation et d'urbanisation et elle s'apprêtait à en vivre d'autres. Toujours maintenu, l'idéal d'uniformité devenait de plus en plus incompatible avec la réalité. À partir de Montréal, la civilisation urbaine irradiait la pathologie de la non-conformité. Pendant plus de cinquante ans, l'Église du Québec allait mener un combat d'arrière-garde pour rapatrier une société en mutation dans le giron de l'homogénéité désirée. Hamelin et Gagnon recensent les variantes de cette lutte, où devaient sûrement se retrouver, sur le plan humain, un mélange de courage et de désespoir. Il y eut d'abord des tentatives qui s'avérèrent vaines à la longue, celles de l'interdiction de la presse, des *mass media*, du théâtre, du cinéma. L'Église amorça aussi un long combat contre les mouvements socialistes et communistes. Elle redoubla d'efforts auprès des élites traditionnelles dans les collèges classiques, afin de créer les cadres capables de prendre en charge éventuellement les divers mouvements de l'action sociale catholique. (I : 189-190.)

Dans les deux premières décennies du siècle, l'Église du Québec reprit lentement à son compte les préoccupations sociales déjà fortement répandues en Europe. C'est l'époque où apparurent les premières études alimentées par la science sociale à la manière de LePlay, où fut fondée également l'École sociale populaire par les Jésuites. L'Église ne resta pas longtemps sur la défensive. Elle chercha vite à comprendre les nouvelles réalités et à les investir. Les débuts du syndicalisme catholique doivent être interprétés dans cet esprit. Avant la Crise, l'Église n'avait encore renoncé à aucune de ses ambitions. Hamelin et Gagnon remarquent que la conjoncture québécoise lui permit « de bricoler un encadrement socio-religieux qui enserrait le peuple dans le filet du sacré ». (I : 231.) Il nous paraît important de noter que, même si les mailles du filet commençaient peu à peu à se relâcher, les intentions ecclésiales, elles, demeuraient totalisantes, pour ne pas dire totalitaires.

L'équilibre original des rapports entre Église et État au Québec permit pendant longtemps à la première d'entretenir les plus grands espoirs. N'avait-elle pas la haute main sur l'assistance publique, les hôpitaux, l'instruction publique ? Ne parvenait-elle pas à encadrer les associations agricoles, les caisses populaires et, de plus en plus, les syndicats ? Ne se situait-elle pas également, par certains de ses éléments, au cœur d'un mouvement nationaliste joignant

catholicité à ruralité et francité? La Crise, la Guerre, l'accélération de l'industrialisation et de l'urbanisation allaient rendre caduque cette ultime vision du monde. Les fissures notées par Hamelin et Gagnon, comme la fréquentation du cinéma profane, l'irrespect du dimanche et les mariages mixtes, se propageraient inmanquablement. On s'insurge à notre époque contre des régimes qui, *inter alia*, scellent leurs frontières et répriment les rapports entre leurs citoyens et le monde extérieur. L'Église québécoise d'avant la deuxième guerre mondiale ne se comportait pas autrement. Elle voulait « prévenir la contamination du troupeau en l'isolant de tout contact avec l'étranger ». (I: 324.) Nous ne nous drapons pas dans le manteau de la neutralité scientifique quand nous reprochons à Hamelin et Gagnon de ne pas avoir généralisé leurs commentaires épars sur l'action totalisante et uniformisante de l'Église. Notre perspective, on le verra davantage plus loin, s'ancre dans une réflexion sur la modernité. Il faut bien constater cependant que, lorsque vient le temps des évaluations globales, dans des phrases où dominant prudence et affirmations nuancées, nos auteurs semblent conclure en laissant de côté le dossier qu'ils ont eux-mêmes constitué pour s'installer dans la philosophie de l'humanisme chrétien :

« L'homogénéité des paroisses rurales ne favorise pas la remise en question des attitudes ; dans la grande ville, le troupeau se découvre peu à peu éloigné de ses pasteurs. Jaloux de leurs prérogatives divines, les clercs gardent la haute main sur Dieu, détournant peut-être ce peuple fidèle, culturellement catholique et foncièrement religieux, de la maturation de son esprit chrétien. » (I: 355.)

La volonté ecclésiale d'encadrement de la population ne diminua pas avec la Crise des années trente. En gros, des efforts importants furent réalisés dans trois directions. On lutta d'abord avec acharnement contre les velléités de l'État provincial, sorti de sa torpeur avec la Crise, de manifester son autorité dans les domaines de l'assurance sociale et de l'assistance publique. (I: 252ss.) Pour compenser l'effritement graduel du pouvoir temporel de l'Église, on déclencha une offensive sur le front de l'action catholique, générale et spécialisée, pour mieux coller littéralement sur la vie quotidienne des gens. Il s'agissait « d'une sacralisation du monde par des associations confessionnelles », de « christianiser les actes profanes de la vie quotidienne ». (I: 397.) Poussée enfin par les Dominicains, une minorité éclairée qui ne craignait pas le recours au rationalisme scientifique dans l'appréhension du réel, l'Église consentit à la création d'une École puis d'une Faculté des sciences sociales à l'Université Laval. La sécularisation ultérieure des sciences sociales au Québec ne doit pas faire illusion. Elles s'harmonisaient parfaitement, à leur naissance, au programme de contrôle de l'Église. (I: 414-419.)⁸

8. On consultera à ce sujet : Michel LECLERC, *La science politique au Québec*, Montréal, L'Hexagone, 1982, pp. 72-74.

Les Dominicains, écrivent Hamelin et Gagnon, furent « les précurseurs d'une nouvelle élite intellectuelle, voire les accoucheurs d'une nouvelle culture ». (I: 419.) Avant-garde éclairée d'une première révolution tranquille dans les années trente, ils allaient voir leurs élèves prendre les commandes de la seconde dans les années soixante. Insistons sur l'importance historique de leur rôle d'intermédiaire, de médiateur entre les deux bergers désireux de contrôler les destinées du peuple québécois. Les racines religieuses des Dominicains les mettaient au service de l'Église, gardienne historique de la nation; leur familiarité avec les méthodes rationnelles en faisait des alliés potentiels pour cet État qui, comme nous le rappellent Hamelin et Gagnon, s'apprêtait « à prendre en charge le destin de la nation ». (I: 413.)

Il nous semble important de noter ici que les auteurs nous livrent des clés pour comprendre les conflits fratricides entre les tenants d'une bergerie québécoise et les partisans d'une bergerie canadienne, lesquels n'ont pas cessé de ronger la société québécoise. À l'intérieur des mouvements d'action catholique, dans les années trente, une opposition se développa entre ceux qui s'inspiraient du nationalisme traditionnel et mystique de l'abbé Groulx, et les tenants des valeurs libérales, universalistes et rationalistes représentées par le père Lévesque. (I: 430.) Il apparaît plausible de penser que les souverainistes québécois sont parvenus à concilier ce double héritage, alors que les partisans du fédéralisme canadien, surtout ceux qui se sont placés derrière la bannière de Pierre Elliott Trudeau, ont exprimé une plus exclusive préférence pour la deuxième tendance. Hamelin et Gagnon nous révèlent aussi que l'Église québécoise n'a pas été étrangère à la crispation entre les deux pôles de cet héritage. Elle manifesta d'abord ses sympathies politiques en faveur de l'Action libérale nationale, parti réformiste fondé en 1934 par Paul Gouin. Même si le programme de ce parti portait la marque de l'École sociale populaire des Jésuites, il était moins incompatible avec les valeurs dominicaines que les positions défendues par l'Union nationale de Maurice Duplessis. Pourtant, l'Église se rangea finalement derrière un Duplessis résolument traditionnel. (I: 446-451.) La force des clivages qui s'ensuivirent découle directement de cette prise de position.

L'Église québécoise sentit, à partir des années quarante, les affres d'une véritable hémorragie. On ne comptait plus les brebis qui s'égarèrent dans la pluralité des villes, les paroisses qui perdaient la cohésion ayant cimenté leur vie pendant si longtemps. L'Église renonça-t-elle pour autant à ses ambitions totalisantes, à sa volonté d'embrasser toute la vie de son peuple? Hamelin ne nous permet pas de le penser. Tout simplement, elle prit acte de la mutation sociale et s'employa à substituer une chrétienté urbaine à une chrétienté rurale. (II: 140.) La vieille conception du monde s'offrit un dernier baroud d'honneur avec l'aventure de la colonisation. (II: 34-35.) Pendant ce temps, les éléments les plus lucides se confrontèrent directement au cœur de la paganisation de la

société: la ville. Sur le front idéologique, la presse catholique multiplia les initiatives. (II: 260ss.) Certains se penchèrent sur l'organisation des loisirs des enfants. D'autres, plus nombreux, militèrent dans les mouvements d'action catholique. Actifs en milieu étudiant, ouvrier et agricole, spécifiquement intéressés par la condition féminine, ils utilisaient la rationalité scientifique pour comprendre chacune de ces réalités. Ils ne s'inséraient pas moins dans un plan systématique d'encadrement de la vie des chrétiens. (II: 124-129.) Bien qu'elle se pliât à la nécessité d'une adaptation au changement, l'Église ne perdit pas de vue ses objectifs fondamentaux. Puisqu'il s'agissait, envers et contre tout, d'assurer le triomphe d'un ordre social catholique, l'Église devait s'accrocher de toutes ses forces au contrôle des lieux privilégiés de la socialisation pour que perdure le visage confessionnel de la société. (II: 113-116.) Cette stratégie passait par le développement des œuvres confessionnelles, par la protection du statut confessionnel des systèmes d'éducation et d'assistance publique, par le maintien du contrôle direct de ces systèmes quand la chose était possible. Soucieuse d'orienter la socialisation des masses, l'Église ne négligea pas le nouvel univers créé par l'arrivée de la télévision, par le développement des *mass media* en général. (II: 152.) Elle continua de favoriser des formes plus traditionnelles d'activisme: croisades encourageant à la tempérance, à la pureté, à la récitation du chapelet en famille et au respect de la sainteté du mariage. On se moquerait à tort de ces tentatives. Leur échec historique ne doit pas faire oublier qu'elles originaient d'une institution qui croyait posséder, en son âme et conscience, les vérités lui octroyant le droit d'organiser et de régler la vie d'un peuple et des individus qui le formaient. L'échec de la stratégie n'enlève rien au déploiement incessant des efforts. C'est Hamelin lui-même qui situe le contexte de cet engagement dans « l'ecclésiologie dogmatique et totalitaire de Vatican I ». (II: 140.)

Une fois rassemblés, les observations et éléments d'analyse proposés par Hamelin et Gagnon constituent un dossier assez éloquent, parfois même accablant, au sujet des activités de l'Église catholique québécoise. Ils nous laissent comprendre que, sur les plans historique et sociologique, les mérites intrinsèques de la théologie catholique, de la morale qui l'accompagne, entraînent bien peu en considération dans la construction d'un peuple de fidèles, dans l'homogénéisation des comportements individuels. L'Église disposait, bien sûr, pour ces fins d'un arsenal pénitencier important, basé sur sa nécessaire médiation pour l'obtention du salut individuel. C'était déjà un atout considérable. Mais elle ne s'en contenta jamais. Elle entreprit de mettre en valeur tous les secteurs d'activité, suivant son peuple de la campagne à la ville, de la famille à l'école et du travail aux loisirs. Bref, son labeur consistait en un pastorat omniprésent et illimité. Un tel projet de chrétienté totalisante n'a pas seulement freiné la maturation de l'esprit chrétien du peuple québécois. Il a joué également d'une double productivité ontologique, collective et individuelle.

Hamelin et Gagnon insistent beaucoup, il est vrai, sur la première dimension, sur le rôle de l'Église dans la production et le développement de la nation québécoise. Mais ils ne se penchent pas systématiquement sur les divers moyens employés dans la création de cet *homo quebecensis*, dont toute la socialisation favorisait l'intériorisation des valeurs de l'humilité, de la foi, du renoncement à soi, du pessimisme sur la nature humaine, d'un certain mépris face aux choses de ce monde, de l'esprit de sacrifice. Nous caricaturons, bien sûr. Mais, en ce siècle où une philosophie comme celle de Heidegger a insisté sur l'importance du monde intersubjectif, sur le poids de la socialisation dans l'évolution des individus, il nous apparaissait nécessaire d'illustrer l'effectivité du travail ecclésial jusque dans le façonnement des subjectivités humaines. L'analyse réalisée par Hamelin et Gagnon, prise dans son ensemble, nous amène à la conclusion suivante : guidée par le modèle de la chrétienté totalisante, l'Église catholique québécoise, en tant qu'agent de socialisation, s'est comportée pendant une bonne partie du XX^e siècle comme un rouleau-compresseur désireux d'aplanir toutes les résistances et les déviations. Nous ne croyons pas possible de questionner l'héritage sans renouveler la réflexion sur cette réalité-là.

Au fur et à mesure que ses analyses se rapprochent de la période contemporaine, Hamelin témoigne davantage de l'effondrement de l'idéal d'uniformité de la chrétienté totalisante. L'Église perdit peu à peu son contrôle sur l'hospitalisation et l'assistance publique. Grâce aux pressions du modèle américain de société de consommation, des idées matérialistes, hédonistes et individualistes finirent par évincer largement les valeurs communautaires et traditionnelles du catholicisme. Obligée d'assister à la sécularisation du syndicalisme catholique, incapable d'endiguer le flot culturel accompagnant les *mass media* modernes, impuissante devant une véritable hécatombe à l'intérieur même de ses rangs, l'Église n'obtint qu'une seule consolation, mais qui était de taille. Dans le grand mouvement d'étatisation de l'instruction publique, elle réalisa un coup de maître. C'est ce que constate Hamelin :

« En obtenant que le Comité catholique régisse les écoles et l'enseignement catholiques, que l'épiscopat dispose d'un droit de veto sur le choix des membres de ce comité, la Hiérarchie conserve une position stratégique dans le système scolaire. À court terme, elle semble n'avoir perdu que son contrôle sur le développement des écoles non confessionnelles et son quasi-monopole sur l'accréditation des manuels scolaires. » (II: 258.)

Ainsi, après toutes ces années, il y aura un ministère de l'éducation au Québec, mais l'Église sauve les meubles en obtenant la conservation intégrale du caractère confessionnel de l'instruction publique. Je considère comme de véritables petits bijoux ces pages où Hamelin décrit la grande sagesse idéologique de l'Église. Dans la partie qu'elle livra à un État provincial féru de légalisme et de rationalisme, elle substitua le langage des droits à celui de l'ecclésiologie traditionnelle. Comme l'écrit Hamelin, elle fonda « sa position sur la liberté de conscience et les droits de la personne », faisant « découler du

droit à la liberté de conscience le droit à la confessionnalité». (II : 256-257.) En deux mois, à l'été de 1963, l'Église avait littéralement sauté dans une nouvelle vision du monde! Luther aurait volontiers applaudi, lui qui passa aussi rapidement d'une prohibition absolue de toute résistance aux autorités civiles, dans le plus pur respect de l'Épître de Paul aux Romains, à une justification forcenée de cette même résistance pour éviter la destruction de ses fidèles.⁹

Cette survie du modèle de la chrétienté totalisante dans l'instruction publique, depuis plus de vingt ans, apparaît importante dans une conjoncture politique où se discute une réforme des structures de l'enseignement élémentaire et secondaire au Québec. L'Assemblée des évêques du Québec, qui a obtenu l'assentiment de Rome, ne semble pas trop s'inquiéter des intentions décentralisatrices et régionalisatrices du gouvernement québécois. L'Église fait le pari que les parents catholiques pourront construire des majorités assurant le caractère confessionnel des écoles locales. Prend des allures de triomphe ici le simple fait que la réforme n'interdise pas l'adoption de telles structures confessionnelles. Ce pari semble fondé sur une lecture adéquate de l'histoire de la politique scolaire au Québec. Dans ces fers de lance que sont les Commissions scolaires catholiques de Montréal et de Québec, en tout cas, les traditionalistes et les intégristes ont maintes fois prouvé leur force politique. Il est d'ailleurs symptomatique que, dans cette affaire, l'Assemblée des évêques ait été dépassée sur sa droite par les Commissions scolaires catholiques, qui y perdraient il est vrai des morceaux importants de leur pouvoir, mais également par l'Association des parents catholiques. Comme si ceux qui ont le mieux intériorisé la socialisation de la chrétienté totalisante y demeuraient plus viscéralement attachés que les instigateurs d'un tel projet. Aucune allusion n'est faite ici à une conspiration savamment menée, à des masses consciemment manipulées; en termes hégéliens, la réflexion se situe plutôt sur le plan de l'esprit objectif. Le modèle de la chrétienté totalisante n'appartient à aucun individu en particulier; son implantation au Québec fut l'affaire de toute une collectivité sur presque trois longs siècles. Les membres de l'Association des parents catholiques veulent vivre en harmonie avec la moralité objective traditionnelle du Québec.¹⁰ Ils ont absolutisé cette *Sittlichkeit*, la considérant comme une réalité intemporelle. Ainsi, ils se comportent comme si la belle unanimité qui régnait à ce sujet au Québec ne s'était pas effritée depuis une trentaine d'années.

On a pu s'interroger récemment, lors de la Conférence sur les droits des minorités tenue à l'Université Laval, sur le sort réservé aux minorités dans les

9. Au sujet de cette manœuvre de Luther, pour une meilleure compréhension du fonctionnement des idéologies politiques en général, on lira : Quentin SKINNER, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 2 vols.

10. Sur le concept de *Sittlichkeit*, au sujet de son application possible dans le contexte d'une société post-industrielle, on lira : Charles TAYLOR, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 125ss.

écoles locales dotées d'un statut confessionnel. Dans de telles institutions, c'est toute la vie du milieu qui doit baigner dans une atmosphère catholique, pour « amener l'enfant à rejoindre Dieu dans la lucidité de sa conscience. » (II : 250.) Un tel projet invite à la perplexité. Historiquement, la chrétienté totalisante n'a pas été reconnue pour l'ampleur de sa tolérance et de sa générosité à l'égard des minorités. À l'extérieur de Québec et de Montréal, dans des régions où l'enseignement privé est synonyme d'enseignement catholique, la confessionnalité des écoles publiques, si elle se généralisait, imposerait aux minorités des conditions semblables à celles qui prévalaient aux plus beaux jours de la chrétienté totalisante. On a évité jusqu'à aujourd'hui un véritable débat à ce sujet.

Un dernier point relatif à cette question de l'éducation. À écouter les campagnes du Mouvement pour l'enseignement privé, à l'intérieur duquel les forces catholiques jouent un rôle prépondérant, on s'aperçoit vite que la leçon servie par les évêques en 1963 a été bien assimilée. D'esprit intégralement juridique, ces déclarations constituent de véritables panégyriques en faveur du droit à l'enseignement privé, droit qui serait inclus dans la liberté de choix des parents, dans le respect des libertés individuelles et du droit à la différence. On souhaiterait que l'inspiration fût la même quand viendra le temps de défendre les minorités asphyxiées par la confessionnalité des écoles publiques.

B) *La poursuite du travail*

Les résidus du modèle de la chrétienté totalisante dans le système québécois d'enseignement, nous l'avons constaté, ne sont pas négligeables. L'Église y continue de nous façonner sectoriellement après avoir pu, pendant longtemps, s'arroger presque tout le travail de la sculpture. Mais si l'on songe à la poursuite du moulage ontologique, il faut penser à un autre sculpteur, à un autre pasteur : l'État. On peut définir le pouvoir comme une façon d'agir sur les actions d'autrui ; ce sera la gouverne de la conduite des autres, de leurs croyances comme de leur comportement.¹¹ Pour spécifier l'activité de l'Église dans cette trame conceptuelle, on pourra parler de son exercice d'un pouvoir pastoral. C'est un pouvoir qui prend en charge la vie terrestre des fidèles pour assurer leur salut dans l'au-delà. Sa préoccupation pour l'ensemble de la communauté comme pour chacun de ses membres est constante ; elle s'étend à la vie entière. Également, sa soif de savoir est insatiable : il faut pénétrer les secrets des consciences pour bien pouvoir les diriger. Selon l'interprétation proposée par Michel Foucault, la fonction pastorale, après avoir été pendant

11. Michel FOUCAULT, « The subject and power », dans : Hubert DREYFUS et Paul RABINOW, *Michel Foucault : Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, pp. 220-221 et 212-216.

des siècles une prérogative exclusive de l'Église, a été lentement reprise dans l'Occident moderne par l'État. Plutôt que d'aspirer à l'au-delà, l'État se contente plus prosaïquement d'assurer le salut de ses citoyens en ce monde. Il les sauvera en s'occupant de leur santé, de leur bien-être, de leur sécurité physique. Bien entendu, ce salut des citoyens correspondra à celui de l'État ! En analysant la reprise du flambeau de la fonction pastorale par l'État, Foucault a noté des transformations dans la forme individualisante et totalisante de pouvoir qui avait accompagné l'exercice de cette fonction. On peut penser, par exemple, que le développement des sciences sociales et humaines a facilité une intensification de ce pouvoir pastoral, en accroissant les connaissances globalisantes et quantitatives sur les populations, les connaissances analytiques sur les individus. Pendant la période de formation de l'État moderne, le pouvoir pastoral fut englobé dans une rationalité étatique spécifique. Cette dernière s'exprima d'une manière paradigmatique dans deux grandes doctrines : la raison d'État et la théorie de la police.

Il importe de noter ici que la tradition chrétienne ne s'est pas contentée de transmettre des attitudes pastorales à l'État moderne en gestation. Entre 1520 et 1720, alors que régnaient les absolutismes et que se concevaient des discours comme la raison d'État et la théorie de la police, les Églises catholiques et protestantes ont directement participé à l'effort de disciplinément social entrepris par les États dans le but de se renforcer.¹² Elles luttèrent d'abord sans arrêt pour une homogénéisation religieuse territoriale ; en 1685, par exemple, l'Édit de Nantes sonnait le glas pour les huguenots français.¹³ Face au prosélytisme ennemi, les Églises furent également encouragées à moderniser leurs activités respectives. Elles se donnèrent les moyens de mieux connaître leurs fidèles, renforcèrent les méthodes de formation de leurs cadres, suscitèrent une plus grande intériorisation des normes, propagèrent partout enfin la méfiance de l'autre.¹⁴ Il faut mettre cette démarche des Églises en parallèle avec le développement contemporain de la discipline et de la rationalité dans les appareils étatiques, principalement l'armée et la bureaucratie, dans l'esprit de

12. Wolfgang REINHARD, « Zwang zur Konfessionalisierung », *Zeitschrift für Historische Forschung*, X, 1983, pp. 268-269 et 274-275.

13. D'un seul coup, les huguenots français perdirent l'espace de liberté que leur avait consenti Henri IV en 1598. Triomphaient simultanément l'absolutisme royal, désireux de renforcer l'identité univoque de la nation et d'affermir son contrôle politique sur le pays, et l'Église catholique française qui se rapprochait de son idéal d'uniformité et d'unanimité. Voir à ce sujet : Janine GARRISON, « La révocation de l'Édit de Nantes : pire qu'une faute, une erreur », *Monde-Dimanche*, 3-4 mars 1985, pp. XII-XIII ; *L'Édit de Nantes et sa révocation. Histoire d'une intolérance*, Paris, Seuil, 1985.

14. W. REINHARD, *op. cit.*, pp. 263-267.

l'ascétisme politique néo-stoïcien.¹⁵ Églises et États collaborèrent dans cette entreprise de contrôle et d'assujettissement des individus et des populations, échangeant méthodes et procédés. Botero, un théoricien de la raison d'État, nous révèle l'envie des princes devant ces Églises, dont les lois ne menottaient pas uniquement les mains de leurs fidèles, mais domestiquaient en plus leurs sentiments et leurs pensées.¹⁶

Les théoriciens de la raison d'État promouvaient le développement de techniques et de connaissances assurant la gouverne rationnelle de l'État, contribuant à sa protection et à son renforcement. Cette rationalité était spécifique en ceci qu'elle excluait toute référence à la rationalité divine ou à celle du droit naturel dans sa version séculière.¹⁷ On comprend facilement l'intérêt de cette doctrine pour le développement des sciences sociales et humaines. La raison d'État passait par une connaissance adéquate des forces de l'État, par une mise en lumière aussi des éléments individuels au sein de ce dernier. La doctrine économique mercantiliste se développa parallèlement à celle de la raison d'État. Une économie privilégiant au maximum l'essor de la production domestique avait le double avantage d'être plus sécuritaire, et d'éviter de dilapider les ressources monétaires si importantes pour les activités guerrières qui occupaient les pays européens.

La doctrine connue sous le nom de « théorie de la police », dont on retrouve une formulation assez avancée chez von Justi, était tout aussi préoccupée par cette question du renforcement de l'État. Pour réaliser cet objectif, cette seconde doctrine prenait sous sa coupe tous les domaines susceptibles de procurer le bonheur des individus, dans le sens de la protection de leur vie et de l'amélioration de leurs conditions matérielles d'existence. Son regard se penchait aussi globalement sur la population, sur des questions comme la fécondité et la mortalité.¹⁸ Les rapports économiques entre les citoyens, la sécurité publique, les voies de communication, l'hygiène dans les villes : la théorie de la police visait vraiment toutes les dimensions de la vie sociale, dans l'optique du renforcement de la situation de l'État. Cette nouvelle rationalité politique, illustrée par les doctrines de la raison d'État et de la police,

15. Voir à ce sujet : Gerhard OESTREICH, *Neo-Stoicism and the Early Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 13-14, 59-61 et 69-72. Le livre de Oestreich fait ressortir le rôle de l'humaniste néerlandais Juste Lipsius dans la propagation de l'ascétisme politique en Europe. Il modère aussi les prétentions de Max Weber quant au rôle des pratiques ascétiques calvinistes, celles d'Otto Hintze sur les rapports entre calvinisme et raison d'État.

16. W. REINHARD, *op. cit.*, p. 275.

17. Michel FOUCAULT, « Omnes et singulatim : Towards a criticism of political reason », dans : Sterling McMURRIN (éd.), *The Tanner Lectures on Human Values*, Utah, University of Utah Press, 1981, p. 242.

18. *Id.*, p. 252.

possède grâce à ses ambitions totalisantes, à travers ses préoccupations autant pour les individus que pour les populations, bien des traits en commun avec le modèle de chrétienté que nous avons décrit dans la première partie de ce commentaire. Nous allons maintenant en fournir quelques exemples pour la société québécoise d'après la Révolution tranquille.

La remarquable lenteur avec laquelle l'État a pris en charge l'exercice des fonctions pastorales dans les domaines temporels représente un aspect important de la singularité du Québec au XX^e siècle. Hormis une politique de la santé publique et un soutien financier graduellement plus important aux différentes institutions, par exemple, l'État provincial ne s'objecta pas fondamentalement à l'hégémonie de l'Église dans le secteur socio-sanitaire.¹⁹ Parmi toutes les réformes constituant l'ossature de l'effort de rationalisation, d'étatisation et de modernisation associé à la Révolution tranquille, il faut insister justement sur celle qui transforma de fond en comble les secteurs de la santé et du bien-être social. Elle illustre parfaitement les intentions pastorale et totalisante qui rapprochent les activités de l'État provincial de celles de l'Église catholique québécoise. En esquissant ce parallèle, nous ne pourrions malheureusement rendre justice à la complexité de la réforme. Pour un regard en profondeur sur les initiatives fédérales en ce domaine, sur les antécédents québécois de la réforme, sur sa conceptualisation et son application, enfin sur sa continuation par le régime péquiste, il faudrait consulter les travaux de Frédéric Lesemann et Gilbert Renaud, de l'École de service social de l'Université de Montréal.²⁰

Nous nous contenterons, pour la logique de notre propos, d'un examen, avec l'aide de Lesemann, des postulats idéologiques de la Commission d'enquête sur la santé et le bien-être social (CESBES), qui fut le véritable pilier de la réforme. Mise sur pied en 1966, issue des débats sur ce sujet qui traversaient le Québec depuis une dizaine d'années, la commission jouissait d'un mandat remarquablement vaste :

« Il s'agit de faire une étude globale de l'ensemble des systèmes de santé et de bien-être social, incluant l'instauration d'un régime public d'assurance-maladie, la réorganisation de tout le système hospitalier et de façon plus générale de dispensation des soins sanitaires et sociaux, la réorganisation des professions, en ce qui a trait à la formation des agents de distribution de soins et de recherche, le développement des spécialités professionnelles, les modes de rétribution, en particulier pour les médecins, les rapports entre les organisations professionnelles et l'État, la réorganisation et l'intégration des diverses législations relatives à l'aide sociale, et la formulation d'une politique générale d'intégration et de participation de la

19. Frédéric LESEMAN, *Du pain et des services. La réforme de la santé et des services sociaux au Québec*, Montréal, Albert Saint-Martin, 1981, p. 23.

20. Gilbert RENAUD, *À l'ombre du rationalisme. La société québécoise, de sa dépendance à sa quotidienneté*, Montréal, Saint-Martin, 1984. Le livre de Renaud contient une bibliographie renvoyant à une pluralité de sources dans le domaine des politiques sociales au Québec, y compris de nombreuses autres publications de Lesemann et de lui-même.

population à la définition de ses besoins et à la gestion des établissements, et de régionalisation des systèmes de distribution des services.»²¹

Dans la perspective de Lesemann, la CESBES et l'ensemble de la réforme sont à comprendre comme des efforts de rationalisation technocratique ne remettant pas en question le contexte économique du capitalisme monopoliste. La minorité technocratique centralise et rationalise pour mieux assurer son pouvoir, elle cherche à intégrer plus étroitement les rapports sociaux au capitalisme monopoliste. Son idéologie du développement, son discours participationniste et communautariste, occulteraient simultanément le fait de sa propre domination, la nature conflictuelle des rapports sociaux, de même que la dépendance économique subie par le Québec.²² En parcourant sommairement les volumes que la CESBES consacra à l'assurance-maladie, au développement et à la santé, on voit que le projet technocratique s'intègre assez bien dans les catégories d'une rationalité politique, pastorale et totalisante, historiquement antérieure à l'apparition du capitalisme.

Un concept élargi de développement social constitua une pierre angulaire pour les travaux de la CESBES.²³ Il s'harmonisait simultanément avec les intérêts des individus, de l'ensemble de la population et de l'État. Dans le cas de l'assurance-maladie, par exemple, l'intervention étatique était légitimée par la nécessité d'investir dans un capital humain dont on voulait maximiser le rendement social et économique. L'État ici, il faut le noter, considère les êtres humains moins comme des sujets que comme des ressources servant son intérêt économique général. Les nombreuses justifications apportées à l'intervention étatique dans ce domaine témoignent bien du fait que l'assurance-maladie participait à « un programme complet, intégré et optimal d'investissement dans les ressources humaines ».²⁴

Le volume sur l'assurance-maladie illustre la reprise par l'État de la charge pastorale dans le domaine temporel, de la filiation aussi entre le projet technocratique et la tradition doctrinale de la raison d'État. L'instauration d'un tel régime, en renforçant l'État, embrasserait bien les contours de ses intérêts. La réflexion sur le développement, autant dans le volume consacré à ce sujet que dans une annexe réputée pour son appartenance au projet technocratique, fournit parfois de superbes exemples du caractère totalisant de l'entreprise. Le souci d'encadrement, qui a si longtemps caractérisé l'Église catholique au Québec, aurait peine à trouver meilleure expression de lui-même :

21. F. LESEMAN, *op. cit.*, pp. 86-87.

22. *Id.*, pp. 86-87 et 124-125.

23. *Id.*, p. 38.

24. Gouvernement du Québec, *Rapport de la Commission d'enquête sur la santé et le bien-être social*, I. *L'assurance-maladie*, Québec, Éditeur officiel du Québec, 1967, pp. 40-42 et 108-109. Cité par LESEMAN, *op. cit.*, p. 98.

« De façon à être vraiment profitables à l'individu et aux petits groupes, ces divers services doivent être coordonnés au niveau local de façon à ce qu'il y ait un seul endroit où l'individu puisse s'adresser. Cette agence centrale pourra établir un diagnostic général. Elle pourrait non seulement diriger l'individu dans toutes ses démarches et évaluer constamment son évolution [...] Une telle évaluation constante suppose la constitution d'un dossier unique et cumulatif pour chaque individu et pour chaque famille [...] Il est essentiel que les divers services forment un véritable réseau intégré et coordonné [...] Cette coordination doit s'étendre même plus loin que l'ensemble des services. Il est absolument essentiel que l'appareil qui doit fournir l'ensemble des services universels à la population soit coordonné avec l'appareil qui a pour objectif la croissance économique et la planification de la production. »²⁵

Ce projet global de développement n'a pas encore été complètement réalisé. Sa mise en application a rencontré les résistances du très corporatiste *establishment* médical, puis l'État a réduit ses ambitions dans le contexte d'une crise économique, retraits aussi devant les dangers d'érosion de son pouvoir central que représentaient les structures des Centres locaux de services communautaires. Mais le concept de développement socio-économique intégré n'a pas été abandonné. La volonté d'identification et d'observation des populations défavorisées, d'intervention auprès d'elles pour assurer le développement social sous la forme des conditions minimales permettant l'épanouissement individuel a été maintenue. L'inexistence d'un centre local unique et polyvalent, répandu dans tout le corps social, satisfaisant à tous les besoins, paraît d'ailleurs moins grave pour le souci pastoral d'intégration, de visibilité individuelle et de gestion collective dans un contexte d'informatisation accrue, avec possibilité de communication entre les différentes banques de données.

L'idée d'un tel outil avait d'abord pris la forme d'un centre local de santé. S'il y a une comparaison à établir à partir du volume de la CESBES sur la santé, il nous semble que cela soit avec les ambitions totalisantes de la théorie de la police. Le souci de cette dernière pour la population et pour l'ensemble de la vie humaine se retrouve dans le concept de soin élargi proposé dans ce volume. La nouvelle médecine sociale communautaire que l'on ambitionnait de créer aurait englobé « l'hygiène, l'alimentation, l'éducation physique, le dépistage précoce des maladies », mais aussi « les mesures d'assainissement du milieu ou les problèmes à incidence socio-sanitaire de populations défavorisées, telles les personnes âgées, les malades chroniques ou les handicapés ». ²⁶

Les analyses de Gilbert Renaud montrent bien que le régime péquiste n'a pas hésité à brandir le flambeau du développement total de la société québécoise, entérinant ainsi ce que l'on pourrait appeler le vocabulaire moderne de la raison d'État. Si possible, l'action péquiste s'est faite encore plus

25. Gérald FORTIN, *La société de demain : ses impératifs, son organisation*, Québec, Éditeur officiel du Québec, 1970, pp. 77-78. (Commission d'enquête sur la santé et le bien-être social, Annexe 25.) Cité par LESEMANN, *op. cit.*, p. 124.

26. F. LESEMANN, *op. cit.*, pp. 132-133.

cohérente dans le sens de l'utilisation du langage de la science et de la rationalité. Les politiques économique et scientifique du P.Q. en représentent des exemples évidents.²⁷ S'inscrivent également dans cette ligne de pensée les nouveaux super-ministères créés par la première administration péquiste, dans les domaines des développements social, économique et culturel, enfin dans celui de l'aménagement du territoire. À défaut du parfait petit centre local complet et intégré, le régime péquiste s'est servi de moyens originaux d'intervention dans le secteur de la santé, sous la bannière du *marketing* social, aptes à susciter l'autorégulation et l'auto-contrôle de leur propre santé par les citoyens.²⁸ La volonté d'encadrement s'est étendue au vaste secteur des loisirs; l'action auprès de diverses populations-cibles s'est raffinée, comme en témoigne l'administration de la Loi sur la protection de la jeunesse.²⁹ Mais s'il y a un aspect du régime péquiste qui le rapproche de la fonction pastorale originant de la tradition chrétienne, c'est bien l'ampleur de sa pulsion salvatrice.

La force des racines catholiques de la société québécoise, les conditions démographiques particulières du Québec francophone en Amérique du Nord, l'exploitation économique et la domination politique qui ont caractérisé l'histoire de la province, expliquent qu'un mouvement nationaliste solidement ancré dans le modernisme de la science et de la rationalité ait développé une rhétorique fortement teintée par un sentiment d'urgence et de menace, appuyée sur une mystique salvatrice d'origine religieuse. Dans le contexte de ce commentaire, nous devons nous limiter à deux exemples généraux. On notera d'abord le caractère éminemment salvateur de la Charte de la langue française, puis de son aboutissement dans la Loi 101. Il s'agissait de donner un visage français au Québec dans tous les secteurs d'activité, pour contribuer à garantir la pérennité et l'épanouissement de la nation québécoise, pour délivrer également les Québécois francophones de leur insécurité individuelle et collective.³⁰ On se penchera ensuite sur la politique de développement culturel, qui participait à la volonté libératrice, salvatrice, du gouvernement péquiste dans son établissement d'une étroite liaison entre langue et culture. L'identité de la nation québécoise dépendait d'un vigoureux effort de redressement dans le domaine linguistique; mais aucune entité linguistique ne saurait survivre à moins qu'une culture vivifiante ne coulat dans ses veines. Ces deux politiques se renvoient l'une à l'autre, comme les luttes contre la maladie et la pauvreté étaient imbriquées dans le secteur de la santé. On dit parfois qu'une image vaut mille mots. Rien n'illustre mieux l'enracinement péquiste dans la problématique

27. G. RENAUD, *op. cit.*, pp. 20-21 et 106-107.

28. *Id.*, p. 115.

29. *Id.*, pp. 123ss.

30. Graham FRASER, *Le Parti québécois*, Montréal, Libre expression, 1984, pp. 117-119.

pastorale et salvatrice de la chrétienté que la page-couverture des documents gouvernementaux rendant publique la politique québécoise de développement culturel : on y aperçoit une main tendue qui s'apprête à déposer dans une autre main, ouverte celle-là, dans l'expectative, une fleur de lys. On ne saurait pratiquement pas imaginer un emprunt plus direct à la symbolique chrétienne. Le message est clair : la culture québécoise jouera, dans le domaine temporel, le rôle salvateur de la communion avec le Christ dans le domaine spirituel.

Nous croyons nécessaire de souligner que ce qui singularise le cas du Québec, c'est le caractère particulièrement accentué de la filiation religieuse dans l'exercice étatique du pouvoir pastoral. Pour le reste, la construction et la propagation du nationalisme au Québec s'inscrivent dans un modèle assez généralisé ; ils appartiennent à l'esprit du temps. Ils représentent un aspect de la gouverne contemporaine de la conduite d'autrui, la normalisation des individus et des populations. Une telle normalisation s'appuie sur le rôle productif des savoirs dans les domaines des sciences sociales et humaines. En observant des déviations dans les comportements et en imaginant les moyens de leur éradication, ces savoirs participent à la dynamique normalisatrice. En décrivant la production d'un dispositif de sexualité rivant les individus dans un modèle précis de subjectivité, Foucault a fourni un exemple de l'alliance entre savoir et pouvoir caractéristique de la normalisation.³¹ Nous qualifierons également de banalisation normalisatrice la création, par une autre alliance entre savoir et pouvoir, d'un individu définissant sa subjectivité pour une large part à travers les valeurs économiques de la consommation et de l'accumulation. Marcuse a étudié ce dernier phénomène dans *L'homme unidimensionnel*.³² Aujourd'hui, il remarquerait sans nul doute le raffinement constant des techniques de *marketing* provenant des sciences sociales, modulant toujours plus finement les habitudes de vie des gens. Un regard sommaire sur notre quotidienneté fait ressortir le rôle des médias électroniques de communication dans le nouveau visage de la normalisation³³ — sans négliger, bien sûr, cette révolution informatique qui multiplie les possibilités de surveillance et d'accumulation des informations.³⁴ Au Québec comme ailleurs, les formes diverses de dissidence ne sont pas confrontées à des adversaires dépourvus de moyens.

*

* *

31. Michel FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

32. Herbert MARCUSE, *L'homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1968.

33. Mark POSTER, *Foucault, Marxism, History*, Londres, Polity Press, 1984, pp. 114-115.

34. Gary T. MARX, « I'll be watching you : Reflections on the new surveillance », *Dissent*, hiver 1985 : 26-34.

Il apparaît clairement maintenant que nous ne pouvons pas partager la conclusion si lyriquement formulée par Hamelin. Les feux de la chrétienté totalisante ont sans doute perdu de leur intensité, mais leur lueur surgit encore dans le paysage québécois. Elle est visible dans le compromis qui régit le système d'enseignement élémentaire et secondaire, grâce aussi à la médiation de l'État dans la nature pastorale de la réflexion sur l'avenir de la société québécoise, en vertu enfin de l'intervention de cet État dans des domaines sectoriels comme la santé et le bien-être social. L'histoire du catholicisme québécois au XX^e siècle dépasse les limites, pourtant assez ambitieuses, tracées par Hamelin et Gagnon. Même si la place de l'Église institutionnelle s'est rétrécie dans notre société depuis vingt ans, ce serait folie d'imaginer une diminution correspondante de son effectivité tri-centenaire. Moins visiblement peut-être, la chrétienté totalisante n'en continue pas moins de travailler à nous façonner tels que nous sommes.

Lors d'une émission récente à Radio-Canada, Fernand Dumont déplorait l'absence de mystère et de transcendance dans la société québécoise contemporaine. Dans la perspective informant cette note critique, l'attention a surtout été portée sur la nécessité d'une confrontation lucide avec le monde de l'immanence. Cela ne signifie pas, bien entendu, que le deuxième point de vue élimine la possibilité du premier, ou qu'il puisse porter quelque jugement sur lui. Nous avons choisi de privilégier des questions qui, dans la frénésie anhistorique et apolitique du monde contemporain, paraissent dériver aux frontières de la marginalisation : qui sommes-nous ? d'où venons-nous ? quels sont les facteurs qui ont contribué à nous créer, à nous façonner tels que nous sommes, avec nos valeurs et nos angoisses, individuelles et collectives ? La compagnie des ouvrages de Hamelin et Gagnon nous laisse deviner qu'ils ont choisi de cheminer entre l'immanence et la transcendance. Aux partisans de l'une comme à ceux de l'autre, leur histoire du catholicisme québécois au XX^e siècle servira de guide pour très longtemps.

Guy LAFOREST

*Département de science politique,
Université McGill.*