Document généré le 24 avr. 2024 17:55

Revue d'histoire de l'Amérique française

Ultramontanisme, idéologie et classes sociales

Nadia Fahmy-Eid

Volume 29, numéro 1, juin 1975

URI : https://id.erudit.org/iderudit/303417ar
DOI : https://doi.org/10.7202/303417ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Institut d'histoire de l'Amérique française

ISSN

0035-2357 (imprimé)
1492-1383 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Fahmy-Eid, N. (1975). Ultramontanisme, idéologie et classes sociales. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, *29*(1), 49–68. https://doi.org/10.7202/303417ar

Tous droits réservés © Institut d'histoire de l'Amérique française, 1975

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

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

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

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

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

ULTRAMONTANISME, IDÉOLOGIE ET CLASSES SOCIALES

NADIA FAHMY-EID
Département d'histoire
Université du Québec à Montréal

On a vu depuis une dizaine d'années l'historiographie québécoise se pencher avec un intérêt croissant sur le phénomène ultramontain. Celui-ci a alimenté un certain nombre de recherches et figuré à l'arrière-plan de plusieurs autres.[1] L'ultramontanisme a cessé ainsi de constituer en soi un sujet bien neuf. Il faut admettre toutefois que si le fait ultramontain a été abordé à la fois comme mouvement politico-religieux et comme phénomène de pensée, l'idéologie ultramontaine comme telle a fait l'objet de recherches moins systématiques. Cela signifie encore que l'étude de l'ultramontanisme en tant que discours idéologique mérite de retenir l'attention de l'historien, en particulier dans la mesure où ce dernier accepte d'assumer sur le plan épistémologique les implications qu'entraîne l'utilisation de ce concept. Il ne faudrait pas par ailleurs minimiser le défi que représente une telle approche. Déjà lorsqu'il entend se limiter à l'analyse du contenu d'une idéologie, ou encore de ce que F. Dumont

[1] Parmi les articles et ouvrages où la question ultramontaine occupe une place importante citons les suivants: P. Sylvain, "Quelques aspects de l'antagonisme libéral-ultramontain au Canada français", *Recherches sociographiques* [RS], VIII, 3 (1967): 275-297; "Libéralisme et ultramontanisme au Canada français: affrontement idéologique et doctrinal (1840-1865)", *in Le bouclier d'Achille*, W. L. Morton, éditeur, 111-138 et 220-255. P. Savard, "Notes sur l'étude de l'ultramontanisme au Canada français", *Rapport de la Société Canadienne d'Histoire de l'Eglise Catholique* (1966): 13-15; *Jules-Paul Tardivel, la France et les Etats-Unis, 1851-1905*. J.-P. Bernard, *Les Rouges*. Quant aux études portant sur des leaders ou des organes ultramontains, citons les suivants: R. Hardy, "L'ultramontanisme de Laflèche: genèse et postulats d'une idéologie", RS, X, 2-3 (1969): 197-206. G. Bouchard, "Apogée et déclin de l'idéologie ultramontaine à travers le journal *Le Nouveau Monde*, 1867-1900", RS, X, 2-3 (1969): 261-292. P. Galipeau, "*La Gazette des Campagnes*", RS, X, 2-3 (1969): 293-322. D. Lemieux, "*Les Mélanges Religieux*, 1841-1852", RS, X, 2-3 (1969): 207-236. N. Eid, "*Les Mélanges Religieux* et la révolution romaine de 1848", RS, 2-3 (1969): 237-260. Enfin l'idéologie ultramontaine est mise en rapport avec les autres idéologies québécoises du XIXe siècle dans l'article suivant de F. Dumont: "Idéologies au Canada français (1850-1900): quelques réflexions d'ensemble", RS, X, 2-3 (1969): 145-156.

appelle la "configuration interne d'une idéologie" [2], l'historien se trouve en présence d'une multiplicité d'outils méthodologiques. Mais du moins, parmi ces derniers, un bon nombre lui sont devenus de plus en plus familiers. Là cependant où l'entreprise apparaît plus périlleuse c'est lorsqu'il s'agit d'expliciter le schéma théorique qui sous-tend l'analyse empirique entreprise. On sait qu'à ce niveau la recherche se situe d'emblée sur un terrain où les tâtonnements peuvent être nombreux et la démonstration débouche alors souvent sur de nouvelles questions plutôt que sur des certitudes éclatantes. C'est toutefois dans une perspective semblable que nous avons élaboré la problématique qui sera la nôtre ici relativement à l'étude du phénomène ultramontain.

Notre démarche nous amènera à nous poser successivement les interrogations suivantes au sujet de l'ultramontanisme:

1. A partir d'une revue des principaux thèmes qui ont caractérisé la pensée ultramontaine — au niveau du discours comme au niveau du vécu — pouvons-nous considérer cette pensée comme une idéologie dans le sens que revêt un tel concept au sein d'un cadre théorique déterminé ?

2. Dans la formation sociale québécoise du milieu du XIXe siècle peut-on considérer le principal définiteur de l'idéologie ultramontaine, soit le clergé, comme une classe sociale bien distincte (classe dont les idéologues ultramontains constitueraient les intellectuels les plus dynamiques)?

3. Enfin la problématique issue de cette démarche permet-elle de jeter un éclairage nouveau sur la dialectique des rapports qui s'établirent entre le clergé et la petite-bourgeoisie au Québec au XIXe siècle ainsi que sur l'évolution qui a marqué ces rapports par la suite ?

Notons cependant qu'en raison des facteurs évoqués plus haut — en particulier le nombre important de recherches qui se sont attachées à dégager divers aspects de la pensée ultramontaine — le rappel des principaux thèmes qui ont caractérisé cette pensée ne dépassera pas, dans le cadre de notre étude, les dimensions d'une synthèse restreinte. Cette dernière se veut surtout une rétrospective des éléments les plus signifiants qui figurent dans les études déjà existantes relatives à l'ultramontanisme.[3]

---

[2] F. Dumont, "L'étude systématique de la société canadienne-française", *in Situation de la recherche sur le Canada français*, 290.

[3] Voir en particulier: H. L. Robertson, *The ultramontane group in French Canada, 1867-1886*, thèse de M.A. (Université Queens, 1952); L. Chevrette, *Idéologie, traits culturels, plan de réaction, perception et motivation du groupe de pression ultramontain canadien-français (1870-1890)*, thèse de maîtrise (Université Laval, 1971); N. Fahmy-Eid, *L'idéologie ultramontaine au Québec (1848-1871): composantes, manifestations et signification au niveau de l'histoire sociale de la période*, thèse de doctorat (Université de Montréal, 1974).

Nous évoquerons ainsi successivement les grandes lignes de ce qui a constitué le contenu *politique, religieux* et *social* de cette pensée, avant de tenter de la définir (dans une deuxième étape) en tant qu'idéologie.

A) La dimension politique de la pensée ultramontaine

L'ultramontanisme se présente avant tout comme une doctrine politico-religieuse, élaborée en partie — et non en totalité — par des penseurs cléricaux acquis à l'idéal d'une société où la suprématie du pouvoir religieux sur le pouvoir civil devrait être assurée à tous les niveaux. Dans ce type de société l'Etat, tout en demeurant étroitement uni à l'Eglise, ne cesserait pas pour autant de lui être soumis en tous points, se devant en particulier de lui offrir toute la protection qu'elle estimerait nécessaire à l'exercice de ses fonctions.

Les fondements idéologiques de cette doctrine politique reposent de fait sur une définition particulière: a) des origines et de la nature respectives de l'Eglise et de l'Etat, b) des attributs inhérents à chacun d'eux, c) des objectifs qui leur ont été supposément assignés par Dieu, ainsi que des conditions indispensables à l'accomplissement de ces objectifs.

Les postulats ultramontains relatifs à chacun de ces sujets peuvent se résumer ainsi:

— L'Eglise est une institution d'origine divine qui tient directement ses pouvoirs de Dieu. Elle participe de ce fait à la nature même de son fondateur.

Tout en étant lui aussi l'expression de la volonté divine, l'Etat demeure une institution humaine dont la filiation avec Dieu n'est qu'indirecte. Aussi n'échappe-t-il pas aux limites et aux faiblesses propres à la nature humaine. La supériorité de l'Eglise sur l'Etat est donc fondée en nature avant même que de l'être en droit.

— L'Eglise, société parfaite, est infaillible en toute matière (et les ultramontains se sont empressés d'étendre cette infaillibilité aux questions d'ordre politique et social aussi bien que religieux).

L'Etat, société imparfaite, est faillible, aussi doit-il se fier aux directives de l'Eglise afin de s'assurer de l'orthodoxie de ses actes.

— L'Eglise œuvre sur le plan surnaturel et vise essentiellement à l'obtention d'un bien éternel: le salut des hommes.

L'Etat, quant à lui, n'œuvre que sur le plan naturel et pour l'obtention de biens matériels, donc précaires et périssables.

Il faut toutefois préciser que, dans la perspective ultramontaine, l'infériorité de l'Etat en ce qui a trait à sa nature, à ses attributs ou à ses objectifs, ne le dispense pas pour autant de l'obligation de collaborer étroitement avec l'Eglise à l'œuvre suprême du salut. L'union de l'Eglise et de l'Etat est alors présentée comme une condition indispensable à une telle collaboration. Mais il demeure entendu qu'une telle union ne suppose nullement l'égalité en nature et en droit des deux partenaires: uni à l'Eglise, l'Etat ne doit pas cesser pour autant de lui être soumis en tous points. En contre-partie l'Eglise cautionnera la légitimité du statut de l'Etat et du pouvoir qu'il exerce à l'endroit de ses gouvernés.

L'ultramontanisme se présente ainsi comme une pensée à caractère politique, axée avant tout sur une définition explicite des pouvoirs respectifs de l'Eglise et de l'Etat (ce qui revient à délimiter du même coup l'aire d'action à l'intérieur de laquelle s'exerce chacun de ces deux pouvoirs).

B) La dimension religieuse de la pensée ultramontaine

L'ultramontanisme se distingue, dans le domaine religieux, par l'orientation qu'il imprime à une pensée et à une action axées toutes deux sur la réalisation d'un double objectif: 1) celui de favoriser l'instauration d'un pouvoir plus centralisé au sein de l'institution cléricale et, 2) celui de bâtir une unité religieuse plus grande parmi la communauté catholique canadienne-française (définie comme "la société" canadienne-française).

Deux moyens furent manifestement privilégiés dans ce but, et le furent autant au niveau du discours qu'à celui de l'action concrète:

1. La romanisation — systématique dirons-nous — de l'Eglise canadienne, romanisation qui fut réalisée en grande partie par le biais d'une liturgie et d'une pratique religieuses calquées étroitement sur le modèle italien. Il faut noter d'ailleurs qui ni l'architecture religieuse au milieu du 19e siècle ni même le style vestimentaire du clergé canadien n'échappèrent à ce souci constant de la hiérarchie cléricale ultramontaine d'imiter Rome en tous points.

2. L'autre moyen destiné manifestement à promouvoir une unité religieuse plus grande fut l'intensification des manifestations collectives et extériorisées de la piété populaire. Dans le diocèse de Montréal en particulier, et sous l'égide de Mgr Bourget,

on note un effort systématique en vue d'organiser et de multiplier les processions, les pèlerinages, les cérémonies de bénédiction d'images saintes et de reliques, les prières organisées sous forme de "couronnes" à la Vierge, de pratique popularisée des "Quarante heures", etc.[4]

C'est vraisemblablement à ce même souci d'intensifier la ferveur parmi les masses, mais aussi de consolider l'unité du monde catholique (un monde organisé autour d'un modèle unique), qu'il faut rattacher la dévotion envers Pie IX dont l'ultramontanisme fut le principal artisan. On sait à quel point le pape ainsi que le pouvoir temporel de la papauté furent au cœur même des perspectives religieuses de la pensée et de l'action ultramontaines au milieu du siècle dernier.[5] On peut même aller jusqu'à affirmer que le discours ultramontain a brossé du pape Pie IX une image mythique, soit celle d'un être mi-réel, mi-imaginaire, mi-humain, mi-divin, un personnage dont les qualités et les actes transcendaient véritablement la conjoncture historique particulière dans laquelle il se situait. Il faut se rappeler par ailleurs que les difficultés auxquelles faisait face le Saint-Siège en Italie tendaient à faire converger vers Rome l'intérêt de la catholicité entière contribuant à accentuer, dans certains milieux catholiques, les expressions de solidarité à l'endroit de Pie IX.

C) *La dimension sociale et nationale de la pensée ultramontaine*

Parce qu'il visait en définitive à reconstruire la société sur des bases nouvelles — des bases qui assureraient avant tout la suprématie de l'Eglise sur l'Etat — l'ultramontanisme a intégré dans son univers doctrinaire un ensemble de préceptes qui débordaient la sphère politique et religieuse pour rejoindre en fait l'ensemble du social. Nous évoquerons successivement les deux principaux domaines où la pensée ultramontaine a exposé avec le plus de vigueur les fondements des thèses qu'elle a prônées à ce niveau : soit le domaine de l'éducation et celui du nationalisme.

---

[4] On peut certes relier l'ensemble de ces pratiques au phénomène de "religion populaire" bien connu des sociologues des religions. Ce qui frappe toutefois, dans le cas de la pastorale de Mgr Bourget, est le fait que ces pratiques semblent avoir été définies par le sommet plutôt que surgies spontanément de la base.

[5] D'ailleurs la majorité des ultramontains se définissaient principalement par rapport à leur fidélité indéfectible à l'endroit de la papauté et de tout ce qui émanait de Rome. Mgr Bourget n'allait-il pas jusqu'à attribuer à un traité sur l'autorité pontificale, rédigé par son prédécesseur Mgr Lartigue, l'origine de "l'atmosphère ultromontaine" qui régnait dans son diocèse? (Mgr Bourget, Lettre circulaire du 12 mars 1871).

L'ÉDUCATION

Les idées défendues par les ultramontains en matière d'éducation s'appuyaient sur un certain nombre de postulats dont les principaux peuvent se résumer ainsi :

1. Dans le domaine éducatif, tout ce qui touche au spirituel, ou encore à l'âme, relève de la responsabilité exclusive de l'Eglise.

   A l'Etat est concédée la charge d'éclairer les intelligences. Or, dans l'optique utramontaine, l'œuvre éducative s'adresse avant tout à l'âme et ne s'intéresse à l'intelligence ou au corps que de manière secondaire. Comparés à ceux de l'Eglise, les objectifs pédagogiques de l'Etat revêtent donc une importance moindre, ce qui justifie aux yeux des ultramontains le rôle de second ordre qu'ils attribuent à ce dernier en matière d'éducation.

2. L'Eglise possédant seule, selon les ultramontains, le pouvoir de définir la vérité dans toutes les sphères de la connaissance, les autorités ecclésiastiques sont dans l'obligation de contrôler, sinon d'élaborer exclusivement, les programmes éducatifs dispensés par l'Etat, afin de s'assurer de leur orthodoxie sous l'angle de la religion et de la morale.

3. Après Dieu, c'est la famille qui à son tour a délégué à l'Eglise, au moment précis du baptême, l'essentiel de ses droits sur tout ce qui se rapporte à l'éducation de l'enfant. La famille est donc considérée comme l'alliée naturelle de l'Eglise face à toute tentative visant à établir la suprématie de l'Etat dans un domaine où il est affirmé que ni la loi divine, ni la loi humaine ne l'autorisent à le faire. L'Etat est cependant tenu d'aider l'Eglise à accomplir sa mission éducative en lui assurant en particulier une législation qui garantit sa liberté d'action dans ce domaine ainsi qu'une aide économique appropriée.

4. En ce qui a trait enfin à l'éducation obligatoire et gratuite, elle s'inspire, selon les ultramontains, de principes condamnables. Il s'agirait là d'une politique mise de l'avant par les Etats autoritaires dans le but de s'assurer le contrôle exclusif de l'éducation des enfants issus de toutes les couches sociales. En appliquant de tels principes l'Etat usurpe en particulier le droit fondamental qu'a la famille (le père de famille surtout) de décider seule, avec le concours de l'Eglise, de toute question relative à l'éducation des enfants.

LA NATION

Il faut noter au départ que la définition de la nation proposée par l'ultramontanisme ne tient nullement compte du principe des nationalités, ou de l'autonomie nationale, tel que le concevait alors l'idéologie bourgeoise en Occident au cours du siècle dernier. En fait les ultramontains eurent tendance à évacuer du concept même de nation tout contenu politique, substituant à ce dernier un contenu de caractère surtout religieux et moral.[6]

Ainsi, selon Mgr Bourget, la "vraie nationalité" s'identifie à "l'esprit de charité", ses principales caractéristiques étant la crainte de Dieu, la piété, la fraternité ainsi que le respect de toute autorité légitime.[7]

Mgr Laflèche affirmera de son côté que ce ne sont ni le territoire national, ni le gouvernement national qui constituent en définitive la vraie nationalité.[8]

On voit à quel point ces définitions de la nation pouvaient être incompatibles avec celles proposées à la même époque par le nationalisme bourgeois.

*
* *

Dans quel sens l'ultramontanisme peut-il être défini comme une idéologie ?

Au terme de cette brève rétrospective des principaux thèmes qui ont caractérisé la pensée ultramontaine au milieu du siècle dernier, nous tâcherons d'expliciter le schéma théorique à partir duquel nous définissons l'ultramontanisme comme une idéologie. Notre démarche ne prétend pas toutefois cerner dans leur tota-

---

[6] Ce furent surtout Mgr Bourget, puis Mgr Laflèche qui, au milieu du siècle dernier, ont développé de la façon la plus explicite, la majorité des thèses ultramontaines relatives à la nation.

[7] Mgr Bourget, "Lettre pastorale sur la St Jean Baptiste", 31 mai 1868. Voir également Mgr Bourget, projet de lettre pastorale non publiée, 13 mai 1859, ACAM, 272: 103, 859-2. Il serait intéressant de consulter au sujet de cette lettre pastorale non publiée, l'article de F. Beaudin intitulé: "Mgr Bourget et le début de la guerre d'Italie (27 avril 1859). Une lettre pastorale collective qui ne parut jamais", RHAF, XXIII, 2 (1969) : 285-297.

[8] L.-F. Laflèche, *Quelques considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille*, 24 et ss. En ce qui a trait à l'élément territorial, la position adoptée par Mgr Laflèche apparaît cependant moins claire, puisqu'un peu plus loin dans l'ouvrage mentionné ci-haut, l'auteur affirme qu'un "territoire à elle" demeure une condition indispensable à l'affirmation de soi d'une nationalité (cf. pages 39-42).

lité l'ensemble des problèmes que soulève l'analyse approfondie du concept d'idéologie. Non seulement ce dernier recouvre-t-il un champ théorique trop vaste pour être traité intégralement par le biais d'une question historique particulière, mais il ne constitue pas en soi l'essentiel des interrogations à partir desquelles nous avons bâti la problématique qui est ici la nôtre.

Au-delà donc de la nature même de l'idéologique, de sa relation avec l'ensemble de la structure sociale ou de son efficace propre (aspects du problème qu'il ne s'agira pas pour autant d'écarter), notre analyse de l'ultramontanisme nous amènera à privilégier l'examen d'une dimension particulière de l'idéologie, soit celle de son rapport avec le groupe définisseur. Il nous a paru en effet que c'était surtout à travers un tel rapport que l'ultramontanisme révélait le mieux sa nature en même temps que son fonctionnement en tant qu'idéologie. Ceci permettait aussi, du même coup, de saisir le sens de ses implications multiples au niveau des rapports sociaux où il s'inscrivait.

Le schéma théorique auquel nous rattachons l'ensemble de notre problématique présuppose en premier lieu un cheminement qui va de la structure socio-économique de la société à sa superstructure idéologique. Ceci exclut donc au départ toute démarche visant à conférer à l'idéologique le rôle de déterminant fondamental de la totalité structurelle.[9] Tout en attribuant à l'instance économique la fonction de "déterminant en dernière instance" de l'ensemble de la structure, notre problématique écarte cependant toute interprétation mécaniste de la théorie marxiste. Le rôle attribué à l'instance économique ne dépasse pas en effet celui que sous-entendent les termes: "en dernière instance".

---

[9] Nous considérons comme idéaliste toute tentative qui, à l'image de la démarche fonctionnaliste de Talcott Parsons, ne voit dans l'idéologie qu'un phénomène sans lien direct avec la structure sociale où il s'insère (Cf. T. Parsons, *The Social System*, 348-359). L'étude du fonctionnement d'une idéologie, qu'elle soit menée au niveau des motivations psycho-sociales ou autres des individus ou des groupes, ne dispense pas de la nécessité de rattacher l'idéologie à l'ensemble de la structure sociale et plus particulièrement aux rapports sociaux qui commandent les intérêts de classes en présence et leurs luttes. A moins encore de se limiter à l'étude de la pensée des individus ou des groupes, sans prétendre pour autant rejoindre la réalité idéologique qui les sous-tend, Karl Mannheim a eu le mérite de souligner ce caractère "total" de l'idéologie (Cf. K. Mannheim, *Idéologie et utopie*, 42-48). Nous croyons cependant que la perspective relativiste de ce dernier ne lui a pas permis de pousser assez loin l'analyse des problèmes relatifs à la situation de classe des groupes définisseurs.

Notre perspective théorique implique également, comme corollaire, l'attribution d'une autonomie relative à l'instance idéologique. Ce degré d'autonomie est, en ce qui nous concerne, d'autant plus important à souligner que dans le cadre de ce qu'on peut identifier comme une "phase de transition" entre un mode de production et un autre (ce qui est le cas, comme nous le verrons plus loin, de la période où s'inscrit notre analyse de l'ultramontanisme) il y a, comme le signale si bien E. Balibar, une "non correspondance" accentuée entre les différents niveaux de la structure.[10]

Enfin, tout en cheminant de la structure à l'idéologie, notre démarche théorique tient compte de l'influence en retour de l'idéologie sur chacun des niveaux de la structure et finalement sur l'ensemble de la totalité structurelle. Le caractère dialectique d'une telle relation se traduit ici par l'existence d'une causalité de type circulaire (et non linéaire). Cette perspective ira même jusqu'à admettre que l'idéologie dominante au sein d'une formation sociale donnée peut affecter son évolution dans tous les domaines, y compris celui de son développement économique. Gramsci, pour sa part, résume bien ce rapport entre infrastructure et superstructure à travers sa définition du "bloc historique": "L'infrastructure et la superstructure forment un bloc historique, autrement dit l'ensemble complexe, contradictoire et discordant de la superstructure est le reflet de l'ensemble des rapports sociaux de production." [11]

Il va sans dire que ces quelques énoncés ne permettent pas de vider la question du rapport structure-superstructure. Ils peuvent servir cependant de base pour aborder le problème qui intéresse plus particulièrement notre analyse, soit celui du rapport entre l'idéologie et le groupe définisseur. Il nous apparaît à ce sujet que, quelle que soit la forme abstraite ou le caractère formel sous lequel il se présente, le discours idéologique ne cesse pas pour autant de se référer à une pratique plus ou moins explicite, se situant en définitive au niveau de rapports sociaux qu'il tend à modifier dans un sens déterminé, plus précisément, dans un sens favorable aux intérêts d'une classe sociale particulière. Quant au groupe définisseur, nous croyons pouvoir affirmer, en nous basant sur le témoignage constant de l'histoire que,

---

[10] L. Althusser et E. Balibar, *Lire le Capital* (Paris, Maspero, 1969), II: 217-226.

[11] Antonio Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* (Turin, 1949), 49. Cité par M.-A. Macciochi, *Pour Gramsci* (Paris, Seuil, 1974), 161.

quelle que soit sa classe d'appartenance, sa classe de référence est toujours identifiable en dernière instance. En dépit de la disparité qui, dans certains cas, peut caractériser au départ leur origine sociale,[12] les définisseurs de l'idéologie, à travers les objectifs majeurs qui sous-tendent leur discours, se trouvent en effet à assumer et à défendre prioritairement les intérêts d'une classe spécifique.[13] Etant donné par ailleurs la dialectique propre à la lutte des classes, ils le font en définitive aux dépens des intérêts des autres classes en présence (même si tout discours idéologique affirme exprimer l'intérêt de la société dans son ensemble).

Réciproquement, c'est autour de ce qu'elles définissent, de façon plus ou moins explicite, comme leurs intérêts propres que les classes organisent leur univers idéologique. A ce niveau, l'intérêt de classe opérerait à la façon d'un prisme dont la fonction consisterait avant tout à filtrer la réalité objective de manière à n'en laisser passer dans le champ de perception des agents (ici, des idéologues) qu'une image déformée. L'intérêt de classe contribue ainsi à fermer l'univers idéologique de la classe à toutes les valeurs ou normes perçues comme contraires à ses propres intérêts. On peut donc identifier *l'intérêt de classe* comme l'élément fondamental du rapport à établir entre l'idéologie et le groupe définisseur, et par extension, à travers ce dernier, entre l'idéologie et la classe sociale.[14] Précisons à ce niveau que, telle que nous la concevons ici, la notion d'intérêt de classe revêt le même sens que lui confère Poulantzas à l'intérieur de sa définition du

---

[12] Nous reviendrons un peu plus loin sur cet aspect particulier du problème en ce qui a trait à l'appartenance sociale des idéologues ultramontains.

[13] A travers sa notion d'"intellectuel organique", Gramsci a bien souligné l'étendue et la signification du rapport qui lie l'idéologue ou l'intellectuel à la classe sociale dont il défend les intérêts. Le caractère organique de ces liens devient encore plus évident lorsque l'intellectuel assume une fonction importante au sein des organisations spécifiques de la classe. Mais quelle que soit l'importance de leur statut ou de leur rôle, les intellectuels d'une classe donnée contribuent à l'organisation — aux niveaux aussi bien économique, politique que culturel — de la fonction de domination et d'hégémonie de la classe (Cf. A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*).

[14] Notons toutefois que l'intérêt de classe représente une réalité que tout discours idéologique tend à occulter, tout en ne cessant pas pour autant de la traduire à son insu (le processus n'est-il pas d'ailleurs analogue en ce qui a trait au phénomène de la lutte des classes?). Ceci peut expliquer la contradiction qui existe entre l'apparence souvent neutre du discours et son implication profonde au niveau des rapports sociaux qu'il vise toujours à orienter dans un sens déterminé.

concept de pouvoir, celui-ci représentant "la capacité d'une classe de réaliser ses intérêts objectifs spécifiques".[15]

*
* *

Peut-on considérer le principal définiteur de l'idéologie ultramontaine, soit le clergé, comme une classe sociale distincte?

En nous référant au contenu des principaux thèmes qui ont caractérisé la pensée ultramontaine au milieu du 19e siècle (pensée dont nous résumions les grandes lignes au commencement de cette étude), il apparaît manifestement que les thèses ultramontaines visaient dans leur ensemble à promouvoir les intérêts d'un groupe social spécifique, en l'occurrence le clergé. S'agissait-il pour autant de ce qu'on pourrait définir comme une idéologie, c'est-à-dire encore — à partir de la démarche théorique qui est la nôtre ici — d'un discours bâti essentiellement autour de la défense d'intérêts de classe (que le discours traduit tout en les niant comme tels) ? Ceci revient évidemment à poser le problème de l'appartenance de classe du clergé.

Une telle question se situe en fait au cœur même de la problématique qui a inspiré notre analyse du phénomène ultramontain tel qu'il s'est manifesté au milieu du siècle dernier, tant au niveau du discours qu'au niveau du vécu. Or, au terme de cette analyse, il nous est apparu que le clergé québécois de cette période devait être considéré comme une classe sociale distincte. Cette réalité a commandé, selon nous, la dialectique de ses rapports avec les autres classes en même temps qu'elle a donné lieu à un discours et à une pratique idéologiques déterminés. Quant aux idéologues ultramontains, on peut les considérer comme les intellectuels, les plus dynamiques certes, de cette classe.

En guise de préalable à la vérification d'une telle hypothèse, deux problèmes devront être élucidés: 1) celui de la présence de plusieurs laïcs aux côtés des clercs au sein du groupe ultramontain et, 2) celui, plus fréquemment soulevé, de la multiplicité des origines sociales du clergé.

[15] N. Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales* (Paris, Maspero, 1968), 110. Au sujet de l'analyse relative à l'intérêt de classe, se référer aux pages 110 à 122 que l'auteur consacre à ce problème. Refusant, à juste titre, de situer les intérêts de classe au niveau des rapports de production, et encore plus de les assimiler à une quelconque notion psychologique, Poulantzas les localise quant à lui "dans le champ propre des pratiques et des classes".

En ce qui a trait à la première de ces questions rappelons tout de suite que les laïcs ultramontains qui militaient aux côtés des idéologues cléricaux étaient foncièrement soucieux d'aligner leurs idées et leurs prises de position sur celles des représentants de la hiérarchie cléricale au sein du groupe ultramontain (soulignons à ce propos l'étendue de l'influence exercée par un Mgr Bourget et plus tard par son disciple, Mgr Laflèche). La cohésion du groupe, tout comme la cohérence interne qui caractérisait son univers idéologique, apparaissent d'ailleurs comme le résultat de cette adhésion sans réserve aux critères d'orthodoxie et aux objectifs formulés par les leaders cléricaux ultramontains. Même s'ils appartiennent en fait à la petite bourgeoisie canadienne-française de cette époque, les laïcs ultramontains peuvent donc être considérés, et se définissent d'ailleurs eux-mêmes, comme les porte-parole du clergé dont ils affirment exprimer la pensée et défendre en premier lieu les intérêts. La présence et l'intervention de ces laïcs, entièrement dévoués à la cause cléricale, ne modifie donc en rien la donnée fondamentale du problème, à savoir: le clergé de cette période peut-il être considéré comme une classe sociale distincte, une classe dont l'idéologie ultramontaine traduit avant tout les intérêts?

La seconde question à considérer, et quant à nous la plus importante, demeure celle de la multiplicité des origines sociales du clergé. On sait fort bien qu'à l'image de la plupart des clergés des autres pays occidentaux, le clergé québécois se recrutait parmi les diverses classes de la société canadienne-française. Alors que certains clercs appartenaient initialement à cette même petite-bourgeoisie dont l'ultramontanisme contestait l'étendue des pouvoirs, d'autres — qui constituaient en fait la majorité — étaient d'origine plus modeste, issus pour la plupart des classes populaires, en particulier rurales.

Recrutant ses membres à tous les niveaux de l'échelle sociale, déployant à travers ses rangs un éventail assez complet des divers groupes sociaux en présence, le clergé québécois se présentait donc comme un microcosme de la société globale. Une telle constatation suffit-elle pour autant à le caractériser? Nous croyons qu'il n'en est rien et que, de plus, l'analyse de type morphologique sur laquelle cette constatation débouche ne permet pas de rendre compte de la dynamique des rapports sociaux où s'inscrit la pratique politique du clergé au milieu du 19e siècle (elle ne rend pas intelligible non plus l'ensemble de la thématique qui a commandé le discours idéologique clérical à la même époque).

Il est vrai par ailleurs qu'évoquant le caractère de représentativité dû à la multiplicité de ses origines sociales (en plus de souligner son statut d'intermédiaire privilégié entre Dieu et les hommes), le clergé a eu tendance à se définir lui-même comme un groupe social situé *au-dessus* des diverses classes en présence et de leurs intérêts antagoniques, habilité de ce fait à parler et à agir en leurs noms à toutes.

Cette auto-définition ne résiste pas toutefois à une analyse quelque peu attentive de la réalité historique. Celle-ci nous amène à conclure en effet que le clergé était loin d'être la simple somme des groupes sociaux dont il tirait alors ses origines. Nous avons pu constater, quant à nous, qu'il constituait une classe sociale distincte, jouissant d'une identité propre, occupant une place spécifique au sein du procès de production et ayant, comme telle, des intérêts particuliers à défendre.[16] Il nous reste à expliciter, à ce niveau, le contenu et le sens de la notion de "classe sociale" telle que nous l'appliquons au groupe spécifique que constituait le clergé québécois au milieu du 19e siècle.

Pour identifier l'appartenance sociale du clergé nous considérons indispensable de se reporter au préalable au type de formation sociale que constituait le Québec des années 1850 et 1860. On se trouve alors, rappelons-le, en présence d'une société où coexistent deux modes de production: 1) un mode de production capitaliste qui va en s'affirmant de façon irréversible — même si le capitalisme industriel des années 60 n'en est encore qu'à ses tous débuts — 2) un mode de production pré-capitaliste (que nous hésitons, dans le cas spécifique du Québec, à qualifier de "féodal") dont maints éléments, ou vestiges, demeurent encore présents au sein de la formation sociale québécoise du milieu du 19e siècle. Cette formation correspond donc à un mode de production mixte et s'insère chronologiquement dans une phase de transition.

En ce qui a trait au clergé québécois de cette période, on se trouve en présence d'un groupe social qui relève certes d'un mode de production antérieur au mode de production capitaliste. Or, en attendant que l'implantation définitive du capitalisme se réalise en laissant face à face sur l'échiquier social les deux classes fondamentales que constituent la bourgeoisie et le prolétariat, le clergé

[16] Il est à noter cependant que la structure interne de cette classe était de caractère hiérarchique, ce qui explique les tiraillements et les conflits internes qui la traversaient parfois. Mais la discipline qui prévalait au sein du monde sacerdotal, alliée à la conviction de défendre des intérêts communs, maintenait entre les membres du clergé une solidarité et une cohésion relativement grandes.

continue à représenter, au cours de la phase de transition qui nous intéresse, un groupe qui s'insère dans la dynamique des rapports sociaux avec un poids comparable à celui des deux autres. C'est ce type spécifique de groupe social, hérité d'un mode de production antérieur mais qui n'en demeure pas moins encore présent au niveau de la lutte des classes, que nous définissons comme "classe traditionnelle", une notion qui englobe et vise à identifier à la fois la *nature* et la *situation historique particulière* du clergé québécois au milieu du 19e siècle.[17]

En ce qui a trait à l'univers comme à la pratique idéologique des classes traditionnelles (deux aspects qui intéressent plus particulièrement notre étude) nous évoquerons ici, à titre d'hypothèses, certaines caractéristiques inspirées des conclusions auxquelles nous a amené notre analyse empirique de l'ultramontanisme.

1. L'étendue du pouvoir qu'exerce la classe traditionnelle sur le plan idéolologique ne correspond pas nécessairement à sa situation objective au sein de la structure sociale. Il peut exister en effet un décalage manifeste entre le caractère hégémonique que revêt la pratique idéologique de cette classe et l'importance moindre de sa participation effective à l'exercice du pouvoir économique et politique.[18]

2. L'univers idéologique de la classe traditionnelle s'édifie sur des critères qui relèvent souvent d'une pratique socio-politique révolue. Ces critères n'en continuent pas moins de paraître longtemps adéquats, surtout s'ils ont été en mesure d'appuyer efficacement dans le passé la domination ou l'hégémonie exercée par la classe.

---

[17] Antonio Gramsci a insisté, quant à lui, sur l'importance du rôle assumé par le groupe qu'il identifie comme les "intellectuels traditionnels" au sein d'une société donnée (cf. A. Gramsci, *Gli intellettuali*...). Cette notion que Gramsci applique au clergé italien dans une série d'analyses historiques concrètes, a débouché sur plusieurs hypothèses fécondes. Nous estimons cependant que la notion d' "intellectuels traditionnels" devrait se limiter à identifier les intellectuels cléricaux sans englober, comme c'est le cas dans la problématique gramscienne, le clergé dans sa totalité. Pour analyser en effet la dialectique des rapports entre ce dernier et les autres classes en présence, nous estimons nécessaire de faire appel à un concept aux frontières plus vastes que celui d'intellectuel, un concept qui permettrait de situer le clergé et sa pratique sur un plan d'analogie par rapport aux autres groupes sociaux auxquels il s'affronte dans le champ concret de la lutte des classes.

[18] L. Althusser et E. Balibar ont déjà noté une "non correspondance" accentuée entre les différents niveaux de la structure — en particulier entre l'infrastructure économique et la superstructure idéologique — lorsqu'il s'agit des phases de transition (Cf. L. Althusser et E. Balibar, *Lire le Capital*, 217-226. Aussi E. Balibar, "Sur la dialectique historique", *La Pensée*, 170 (1973) : 28-35.

3. A mesure qu'une classe traditionnelle s'écarte dans le temps de la phase historique au sein de laquelle elle a constitué une classe fondamentale (soit une classe susceptible d'exercer une domination effective sur les autres classes en présence) son univers idéologique tend à inclure des normes et des valeurs qui se réfèrent bien plus à une pratique spirituelle et morale que socio-économique.

4. Lorsqu'une classe traditionnelle, qui a déjà constitué dans le passé une classe dominante, perd les assises matérielles qui fondaient sa suprématie, elle ne peut continuer à exercer un pouvoir hégémonique durable à moins d'intégrer dans son univers idéologique des valeurs et des normes empruntées à la nouvelle classe dominante. La survie, ou encore la prolongation maximale de son influence, semble devoir se maintenir à ce prix. Il s'agit là d'ailleurs d'un phénomène de contamination idéologique auquel paraissent échapper rarement les idéologies au cours de leur évolution dans le temps.[19]

*
* *

Nous avons tenté de présenter jusqu'ici le schéma théorique, dans le cadre duquel nous définissons l'ultramontanisme comme une idéologie et les idéologues ultramontains (soit les définisseurs de cette idéologie) comme les membres d'une classe sociale "traditionnelle". Il nous reste à interpréter, à la lumière de ces prémices, la dialectique des rapports qui opposèrent, dans le champ concret de la lutte des classes, le clergé à la petite-bourgeoisie, soit encore la classe traditionnelle à la nouvelle classe ascendante qui détenait le pouvoir politique au sein de la société canadienne-française (rappelons à ce niveau que la thèse de la suprématie de l'Eglise sur l'Etat, thème central de l'idéologie ultramontaine, constituait alors la transposition principale, au niveau du discours, de l'opposition fondamentale entre les deux classes).

Pour être en mesure d'analyser la forme concrète qu'a revêtue la rivalité entre le clergé et la petite-bourgeoisie au pouvoir au milieu du siècle dernier il apparaît indispensable de dresser un court bilan de leur situation respective au sein de la structure sociale bas-canadienne au cours de cette période. Cette situation revêt une signification plus grande encore si l'on accepte d'élargir le cadre géographique considéré afin d'établir un élément de comparaison entre le Québec et l'Europe en ce qui a trait à l'évolution des rapports sociaux au sein desquels s'est inscrite l'opposition clergé/bourgeoisie au 19e siècle.

[19] Ceci peut contribuer à expliquer également le caractère syncrétique du discours idéologique en même temps que sa tendance à la rationalisation en vue d'inclure dans sa dialectique des propositions à caractère parfois très hétérogènes.

On sait qu'en Europe (en France, en Allemagne et en Italie en particulier) comme au Québec, l'affrontement entre l'Eglise et l'Etat dont le XIX[e] siècle a été témoin ne constituait pas en soi un phénomène nouveau puisque l'histoire de l'Eglise n'a jamais cessé de porter la marque des guerres larvées ou ouvertes auxquelles cet affrontement a donné lieu dans le passé. Un certain équilibre des forces a pu paraître possible au cours de l'histoire — tel qu'il apparaît provisoirement au XVII[e] et au XVIII[e] siècle — mais il s'est avéré chaque fois plus apparent que réel, et pardessus tout précaire.

Quant à la réflexion qui s'était amorcée dans le monde catholique, dès le début du 19[e] siècle, sur les notions de pouvoir civil et de pouvoir religieux, elle allait trouver vers le milieu du siècle une nouvelle source d'inspiration par suite de la résurgence des problèmes reliés à la question du pouvoir temporel du pape. L'assaut que subit dès 1848 le pouvoir temporel de la papauté constitue en effet aux yeux de plusieurs catholiques la preuve tangible du danger mortel couru par l'Eglise par suite de l'avènement de l'Etat bourgeois laïque et de l'expression nationaliste et libérale de son idéologie. Cette conviction explique en partie le caractère défensif de la pensée cléricale qui ne cesse dès lors de présenter toutes les caractéristiques d'une idéologie de combat.

La gravité que revêt une telle conjoncture est encore plus accentuée du fait que dès le milieu du XIX[e] siècle, alors que la bourgeoisie parvient à s'imposer comme la nouvelle classe dominante et refuse de céder une partie de ses prérogatives au profit des anciennes élites aristocratiques et cléricales, l'équilibre des forces semble définitivement à la veille d'être rompu en faveur de l'Etat bourgeois. La lutte que se livrent dès lors l'Eglise et l'Etat aussi bien en Europe qu'au Québec ne représente en fait qu'une transposition, au niveau des institutions, d'une opposition fondamentale entre deux classes sociales: la "classe traditionnelle" que constitue le clergé d'une part, et la classe bourgeoise, soit la nouvelle classe dominante d'autre part. Or on sait qu'au terme de cet affrontement le clergé a dû accepter de substituer au pouvoir direct qu'il exerçait dans le cadre d'un mode de production précapitaliste, un type de pouvoir indirect dont les ultramontains (des deux continents) s'efforcèrent justement de jeter les bases pratiques et théoriques au cours du siècle dernier.

Cependant, au-delà des analogies qu'on pourrait établir entre la situation du clergé d'ici et d'outre-mer, il demeure que les résultats des luttes qui opposèrent le clergé européen (français,

allemand et italien en particulier) et le clergé québécois à leurs bourgeoisies respectives furent loin d'être similaires. C'est là où la situation particulière de la petite-bourgeoisie canadienne-française revêt toute sa signification.

Rappelons en effet qu'au Bas-Canada cette petite-bourgeoisie, soit la classe sociale avec laquelle le clergé était directement confronté, demeurait tributaire d'une conjoncture nationale qui ne l'avantageait pas outre-mesure. Elle jouissait en principe d'un certain pouvoir politique, à partir de 1847 du moins (date de l'avènement du gouvernement responsable), mais n'exerçait ce pouvoir que dans le cadre d'une union avec le Haut-Canada, ce qui revient à dire qu'elle n'en disposait qu'à demi. De plus, cette petite-bourgeoisie n'accaparait qu'une faible partie du pouvoir économique, celui-ci étant détenu principalement par la bourgeoisie canadienne-anglaise.[20] D'où le caractère tronqué et certainement affaibli de son pouvoir réel au sein de la société bas-canadienne. D'où également sa tendance à composer avec la "classe traditionnelle" que constituait le clergé, groupe social dont les assises économiques et sociales demeuraient encore fermes et dont le prestige moral auprès des masses représentait un atout électoral non négligeable.

On peut comprendre dès lors que la lutte qui a opposé au Québec le clergé à la petite-bourgeoisie canadienne-française n'a pas exclu pour autant la mise au point d'une alliance plus ou moins tacite, mais par-dessus tout opportuniste, entre les deux classes. Cette alliance qui se justifiait, nous l'avons vu, par la situation historique particulière de la petite-bourgeoisie canadienne-française, était également cimentée par une opposition commune aux Rouges. Ces derniers qui constituèrent, durant deux décennies au moins, la faction radicale de la petite-bourgeoisie, étaient alors identifiés comme les ennemis communs des deux groupes, considérés comme représentant une menace sérieuse à l'exercice du pouvoir hégémonique auquel visait, chacun de son côté, le clergé

[20] Dans leur ouvrage intitulé *Histoire économique du Québec, 1851-1896*, J. Hamelin et Y. Roby l'affirment en ces termes: "La grande-bourgeoisie d'affaires [en ce milieu du XIXe siècle québécois] comprend les banquiers, les commerçants de bois, les commerçants en gros, les propriétaires de chantiers de construction navales. Si on excepte quelques noms, la plupart sont des anglophones." (page 24). Voir également au sujet de cet aspect du problème: F. Ouellet, *Histoire économique et sociale de la province de Québec, 1760-1850*, 389-596. S.-B. Ryerson, *Le capitalisme et la Confédération.* Ryerson, quant à lui, affirme l'existence d'un "embryon" de bourgeoisie industrielle canadienne-française, tout en précisant que les secteurs-clés de l'économie lui échappaient (chapitre II: 35-50).

autant que la faction conservatrice (majoritaire) de la petite-bourgeoisie.[21]

Le genre de modus vivendi qui s'établit dès lors entre le clergé et la petite-bourgeoisie conservatrice au pouvoir aboutira à un certain partage de leurs domaines de juridiction respectifs: le politique relevant surtout du domaine de la petite-bourgeoisie alors que le champ du social était concédé en majeure partie à l'influence cléricale.[22]

En ce qui a trait à la bourgeoisie européenne, elle échappait quant à elle à ce type de conjoncture (ou encore de contrainte), en particulier dans la mesure où les rapports entre les classes sociales n'étaient pas faussés — comme dans le cas du Québec — par l'existence d'une lourde hypothèque sur le plan national. Ainsi, à titre d'exemple, les clergés français et allemand ont dû faire face, tout au long de la seconde moitié du 19e siècle, à des bourgeoisies et à des petites-bourgeoisies nationales bien plus assurées de leur pouvoir que ne l'était, à la même époque, la petite-bourgeoisie canadienne-française.[23]

De cet ensemble de données différenciées l'ultramontanisme québécois — et avec lui l'ensemble de l'histoire sociale du Québec

[21] Au sujet de cette lutte qui, au milieu du 19e siècle, opposa les Rouges simultanément au clergé et à l'aile conservatrice de la petite-bourgeoisie, voir l'ouvrage de J.-P. Bernard intitulé, *Les Rouges* (Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1971).

[22] Il faut noter cependant que l'équilibre sur lequel reposait l'alliance ultramontaine-conservatrice demeurait fragile. Même si leur entente est parvenue à masquer pour quelque temps la rivalité qui opposait les deux groupes, leurs intérêts de classe respectifs n'en demeuraient pas moins divergents. Leur collaboration mutuelle sera remise en question en particulier chaque fois que l'un des deux groupes tentera une percée dans la sphère d'influence détenue par l'autre. On sait en effet que si la petite-bourgeoisie exerçait une certaine suprématie dans le domaine politique, le clergé quant à lui contrôlait plus efficacement le champ du social. C'est ainsi que le "Programme Catholique" des ultramontains valut à ces derniers des moments difficiles dans leurs rapports avec le parti conservateur, alors que ce même parti devra à son tour mettre fin, moins de dix ans après, à sa tentative de contrôle de l'éducation par le biais de la création d'un ministère de l'éducation en 1867 (ministère aboli, on s'en souvient, en 1875, au terme de fortes pressions exercées par le groupe ultramontain sur le gouvernement provincial).

[23] En fait cette constatation vaut plus exactement pour la France et l'Allemagne. En ce qui concerne des pays comme l'Irlande ou même l'Italie, la conjoncture nationale a pesé lourdement là aussi dans le jeu des rapports entre les classes. C'est pourquoi, tout comme celle du Québec, la bourgeoisie autochtone de ces pays a dû tenir compte du rôle et de l'influence du clergé auprès des masses populaires comme d'ailleurs auprès des anciennes élites aristocratiques.

— allait porter longtemps la marque. C'est cela surtout qui a contribué, selon nous, à donner au phénomène ultramontain, tel qu'il s'est développé ici, son visage propre et à lui conférer, en même temps qu'une réelle originalité par rapport à son homologue européen, une longévité également plus grande.

*
* *

Au terme de cette brève rétrospective de l'histoire de l'ultramontanisme au Québec au milieu du siècle dernier, il nous apparaît que la pensée ultramontaine (qui représente le courant de pensée clérical le plus dynamique de l'époque) ne revêt sa pleine signification qu'en sa qualité d'idéologie rattachée à une classe sociale identifiable come telle. C'est dans le cadre d'une problématique semblable que le discours idéologique ultramontain revêt alors son sens véritable : soit celui d'être un discours fondamentalement axé sur l'expression et la défense d'intérêts de classe — et s'inscrivant comme tel dans une dialectique de lutte de classes.

Une autre conclusion qui s'impose également à nous à ce niveau est que les valeurs prônées par l'ultramontanisme ne pouvaient que freiner, dans la mesure du possible, toute tentative de changement en profondeur des structures tant idéologiques que sociales et politiques au sein de la société québécoise.[24] Certes les objectifs de suprématie cléricale prônés par l'idéologie ultramontaine ne coïncideront jamais parfaitement avec les exigences d'une réalité historique mouvante et plus complexe que ne se la représentaient, avec une certaine naïveté peut-être, les idéologues ultramontains. A un moment de l'évolution des structures où le clergé ne constituait plus la classe dominante au sein de l'échiquier social, comment espérer en effet que les intérêts cléricaux puissent l'emporter ouvertement sur ceux de la petite-bourgeoisie ? On doit constater cependant que l'idéologie cléricale a continué à imposer sa domination au sein de la société québécoise pendant une période relativement longue.[25]

Il est vrai par ailleurs que la longévité de l'idéologie cléricale n'a pu se maintenir qu'au prix de certains compromis de la part

[24] C'est là où l'on constate la réalité de ce caractère de causalité circulaire qui lie la superstructure idéologique à l'ensemble de l'infrastructure à laquelle elle se rapporte.

[25] Certains historiens et sociologues vont même jusqu'à affirmer que le pouvoir hégémonique exercé par le clergé au sein de la société québécoise, s'est prolongé au-delà du milieu du XXe siècle, soit jusqu'à l'avènement de la "Révolution tranquille" au début des années 60.

du clergé, compromis à l'endroit de la bourgeoisie et des valeurs qu'elle prônait, y compris les valeurs libérales tant décriées par les ultramontains au cours du siècle dernier. Plus réaliste en fait que ne le fut le noyau ultramontain des années 1850 et 1860, le reste du clergé et des idéologues cléricaux comprendra assez vite, au seuil des années 1870, la nécessité sinon la rentabilité d'une attitude moins intransigeante à l'égard des thèses majeures défendues par l'idéologie bourgeoise.

Est-ce à dire qu'au départ l'idéologie ultramontaine représentait un idéal dans l'absolu, ou encore une idéologie de l'impossible? Nous croyons, quant à nous, plus exact de la situer dans la trame normale d'une réalité historique mouvante au sein de laquelle s'inscrit tout phénomène de lutte de classes. C'est pourquoi face à des structures qui différaient de plus en plus de celles où s'était exercée jadis sa domination de classe, le clergé allait devoir accepter de substituer désormais un pouvoir indirect — de type hégémonique — au pouvoir direct qui fut le sien avant l'avènement du mode de production capitaliste.