

Recherches sociographiques



Yves COUTURE, *La terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécois*

Jacques Beauchemin

Volume 37, Number 1, 1996

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/057017ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/057017ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département de sociologie, Faculté des sciences sociales, Université Laval

ISSN

0034-1282 (print)

1705-6225 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Beauchemin, J. (1996). Review of [Yves COUTURE, *La terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécois*]. *Recherches sociographiques*, 37(1), 154–158. <https://doi.org/10.7202/057017ar>

Yves COUTURE, *La terre promise. L'absolu politique dans le nationalisme québécois*, Montréal, Liber, 1994, 221 p.

Yves Couture propose dans cet ouvrage une réflexion stimulante sur le nationalisme québécois des années soixante et soixante-dix qu'il situe dans l'espace du religieux. En dépit des réticences qu'il pourra soulever, il faut dire d'emblée que ce n'est pas le moindre mérite de ce livre que d'aborder dans une perspective nouvelle cette période surdisséquée de l'histoire du Québec.

Après avoir rapidement parcouru les caractéristiques du nationalisme canadien-français d'avant la Révolution tranquille, l'auteur montre que le néo-nationalisme qui lui succède se définit dans sa radicale nouveauté par son investissement du politique. Le politique, dont la définition conceptuelle est minimale, de l'aveu même de l'auteur, se rapporte ici à l'ensemble des institutions, activités ou idées portant sur le pouvoir et plus précisément sur la reproduction de l'ordre social ou, au contraire, sur sa remise en cause. La thèse de fond consiste en l'idée que la redéfinition du nationalisme au cours des années soixante aurait engendré une absolutisation ou un surinvestissement de type religieux du politique. L'absolutisation est définie par le fait pour un « groupe ou une collectivité d'élever une institution, une activité ou une idée au rang d'absolu, c'est-à-dire d'en faire à la fois le centre ordonnateur de sa représentation du monde et la source de ce qu'on peut appeler le sens de son existence » (p. 9).

S'inspirant des travaux d'augustes prédécesseurs en sociologie des religions (Durkheim, Weber, Mühlmann et Sironneau notamment), Yves Couture s'applique à circonscrire le nationalisme de la Révolution tranquille et son surinvestissement du politique comme fait religieux. La thèse générale pose donc une certaine pérennité du sacré et du religieux au cœur même de la modernité. Les concepts qui seront mobilisés aux fins de l'analyse seront alors ceux de sacré, de religion séculière, de mythe, de communauté et de rite. Après avoir démontré la survivance du sacré dans la société moderne, l'auteur se penche sur la notion de religion séculière à partir de laquelle il tente de dégager les formes modernes du mythe, du millénarisme et du rite. L'analyse anthropologique du mythe trouve son intérêt dans le fait que ce dernier constitue un puissant révélateur du psychisme humain mais aussi des fondements de l'organisation sociale dans les sociétés primitives. Or, poursuit l'auteur, l'un des mythes les plus intéressants dans l'histoire occidentale est sans conteste le millénarisme. La structure de ce dernier se présente sous la forme d'un triptyque: un passé d'où proviennent les maux qui affligent le présent, une phase de réveil au cours de laquelle sont mises en branle les conditions d'une transformation de l'ordre du monde ressentie comme nécessaire et finalement la formulation de l'espoir d'un monde meilleur. Une telle analyse du mythe et plus particulièrement du millénarisme trouve le même intérêt au sein des sociétés modernes si l'on admet bien sûr que celui-ci ne revêt plus la même signification totalisante dans le cadre de la modernité. Le nationalisme des années soixante se structurerait ainsi sous la forme d'un millénarisme. L'auteur évoque avec brio l'analogie entre la structure millénariste religieuse et celle que paraît reproduire, de manière plus ou moins radicale selon les acteurs en présence, l'élan nationaliste des années soixante et soixante-dix. Le néo-nationalisme identifie, en effet, un passé de misère nationale responsable des avanies du présent, propose un réajustement politique nécessaire et fait miroiter l'espoir d'un avenir national meilleur. L'État, instrument privilégié de la libération, est investi par ce millénarisme militant. Le rite, enfin, constitue la manifestation ou l'expression du mythe. Il provoque en quelque sorte l'activation du sens mythique. L'absolutisation du politique se traduit alors dans des exercices rituels comme les

fêtes de la Saint-Jean-Baptiste. L'absolutisation du politique, à travers le néo-nationalisme, semble donc adopter tous les traits d'un millénarisme moderne.

L'appareil conceptuel est riche et permet à l'auteur d'intéressantes distinctions entre, par exemple, le millénarisme radical de l'intelligentsia, dont Pierre Vallières et Paul Chamberland sont les figures de proue, et sa version atténuée dans l'interprétation contre-culturelle et péquiste du nationalisme d'après 1960. À cet égard, la radiographie du néo-nationalisme dont l'auteur distingue trois formes caractéristiques est très bien faite. La synthèse des positions et des débats est remarquable de concision et de clarté. Le passage sur l'intelligentsia est particulièrement éclairant de l'attitude en effet quasi mystique des acteurs. De même, la description du messianisme canadien-français dans sa forme clérico-nationaliste est excellente et, encore là, la synthèse des ouvrages consultés est à la fois intelligente et efficace. À ce propos, l'ouvrage suggère la survivance sous une forme nouvelle du messianisme canadien-français, tel que le voit naître la deuxième moitié du XIX^e siècle, dans le néo-millénarisme du nationalisme de la Révolution tranquille. Il y aurait en cela une sorte de continuité entre le messianisme du clérico-nationalisme et l'absolutisation du politique après 1960. En effet, avance l'auteur, de la même manière que le messianisme traditionnel reposait sur une représentation d'une communauté canadienne-française homogène partageant un même destin historique, l'absolutisation du politique repose d'abord sur l'absolutisation du lien social tel que le redéfinit le néo-nationalisme. Outre l'insistance sur les aspects religieux de cette absolutisation, cette idée rappelle celle que Fernand Dumont a défendue depuis *La vigile du Québec*, et plus récemment encore dans sa *Genèse*, d'une propension au recommencement qui court au fond de la culture québécoise.

L'analyse est nuancée et ne cède pas aux excès auxquels pourrait la conduire la perspective globalisante adoptée. L'auteur distingue avec justesse les positions politiques et le type d'investissement personnel des nationalistes radicaux et modérés. Le livre s'achève sur l'hypothèse d'une désacralisation relative du politique à la faveur d'une transformation de la conjoncture (l'échec du référendum) et des transformations sociales des récentes années (la montée de l'individualisme notamment).

Si, dans l'ensemble, l'ouvrage demeure intéressant, je ne peux souscrire au cadre théorique adopté ni partager la thèse de fond. Je dirai, pour l'essentiel, que la thèse d'une absolutisation du politique ne me paraît soutenable que du point de vue de l'engagement personnel et ne peut être extrapolée à la totalité sociale si tant est que l'on accepte de la considérer comme phénomène irréductible à l'univers des pratiques individuelles.

Derrière le caractère plutôt séducteur de la thèse générale qu'avance Yves Couture, l'idée d'une reconduction du religieux, sous une forme nouvelle, dans le néo-nationalisme de la Révolution tranquille engendrera un certain malaise chez ceux qui sont fermement convaincus de l'irréductibilité de la représentation moderne de la société à toute autre forme antérieure de représentation.

L'analyse se donne en effet comme une vaste métaphore, car l'analogie proposée entre le religieux et le politique, pour évocatrice qu'elle soit, n'a qu'une faible portée analytique. Derrière leurs apparentes similitudes, le rapport au monde religieux et celui que fonde le politique dans la société moderne n'ont en réalité rien en commun si ce n'est bien sûr le fait que les acteurs sociaux y retrouvent dans les deux cas le référent ontologique à partir duquel la société peut leur apparaître comme totalité et leur pratique trouver un sens qui dépasse l'horizon de leur individualité. La relation entre le religieux et le politique ne peut tenir, il

me semble, qu'à ce niveau extrêmement général. Pour le reste, tout oppose ces deux formes de représentation des rapports sociaux. Le politique se distingue en effet radicalement de la religion comme forme de rapport au monde et comme modalité de régulation des rapports sociaux. Une abondante littérature, que l'auteur paraît connaître, dégage les distinctions essentielles entre ces deux formes de représentation. Je me contenterai de rappeler à grands traits ce qui me semble constituer l'essentiel de cette distinction et en même temps de mettre sérieusement en doute la validité du projet analytique de Couture.

Les sociétés dominées par la représentation religieuse du monde se posent dans un rapport originel de soumission à un ordre transcendant dont on peut dire pour l'essentiel qu'il est situé en extériorité de la société. Les fondements de cet ordre sont donc inatteignables et conséquemment soustraits à toute discussion. Il efface les traces de la division et du conflit social dans la représentation d'un ordonnancement de la société donné et voulu par Dieu (ou les dieux, les ancêtres) de toute éternité. Dieu est ici le référent transcendantal sous lequel s'organise selon le plan divin la société qui n'est alors nullement soumise aux forces de l'ici-bas. De même, la représentation religieuse affirme l'inaltérabilité de la hiérarchie soumettant de ce fait l'organisation des rapports sociaux à un ordre dont les fondements sont situés dans un au-delà qui le préserve de la critique et, en principe, de toutes velléités de transformation. Le rapport au monde religieux est donc par nature fixiste. L'essentiel consiste donc dans le fait que la religion fonde l'ordre et l'organisation de la société sur une référence transcendantale qui fait en sorte que ces sociétés, privées des moyens symboliques de leur autoproduction ne se conçoivent pas comme les maîtres d'oeuvre de leur destin et ne peuvent en conséquence formuler quelque projet que ce soit pour elles-mêmes hormis le scrupuleux respect de volonté divine.

Or, comme Yves Couture le souligne lui-même, la société moderne s'institue en rompant avec cette représentation du monde. À l'inverse des sociétés fondées sur une représentation religieuse, la société moderne se conçoit comme monde autoportant et se représente à elle-même dans son fonctionnement sous la figure de l'autoproduction. La nouveauté radicale de la modernité consiste dès lors à ramener à l'intérieur de la société à la fois son référent ontologique et les principes de son organisation. Le conflit qu'engendre la rencontre d'intérêts individuels divergents et que reconnaît la société au point d'en faire son principe organisateur, pose tout à la fois la nécessité d'un principe universaliste de régulation des rapports sociaux (le Droit), d'une éthique sociale capable d'endiguer les pulsions émancipatrices émanant des valeurs nouvelles que constituent dans la modernité naissante la liberté, la justice et l'égalité formelle et la nécessité enfin d'une instance de régulation. Cette instance, ou si l'on préfère le lieu organisateur de ce bouillonnement conflictuel de la pratique sociale désormais abandonnée à elle-même avec la « mort de Dieu », sera précisément le politique. Ce dernier est alors l'instance au sein de laquelle se définissent dans la discussion et le consensus les orientations à la fois régulatrices et normatives de la société. Il constitue à ce titre un lieu de production de la société intégralement profane et désacralisé pour reprendre la distinction de Durkheim à laquelle se réfère l'auteur. Il est, répétons-le, cet espace au sein duquel se rencontrent les acteurs et leurs intérêts particuliers dans le cadre d'un rapport de force lui-même produit socialement.

Le politique ne peut alors faire l'objet d'une absolutisation de type religieux en raison du fait que la société moderne le circonscrit comme espace conflictuel et comme moyen de régulation entièrement soumis au jeu des forces sociales qui viennent s'y inscrire. Le lieu

du politique est névralgique dans la société moderne et peut être le théâtre de toutes les passions, mais en aucune façon ne peut-il être absolutisé au sens où il se substituerait à Dieu ou à la religion comme référent transcendantal. Prétendre ainsi qu'il est l'objet d'une sorte de sacralisation équivaut à confondre l'adhésion mystique à un ordre du monde imposé et indiscutable et le déchaînement profane des luttes politiques dans la modernité. Ce qui est donc négligé, c'est la particularité du politique comme représentation et instance de production des rapports sociaux dans la modernité qui le rend irréductible aux formes antérieures de représentation du monde. Le caractère réflexif qu'acquiert la pratique sociale à travers lui pose cette dernière comme essentiellement problématique et sujette à une sanction produite socialement dans l'univers du profane pleinement reconnu comme tel. L'auteur n'ignore manifestement pas totalement ces distinctions, mais il les secondarise en rappelant que la modernité ne réalise pas la dissolution totale de la religion et que la crise de l'Église, c'est-à-dire de « l'institué » ne signifie pas pour autant la crise de « l'instituant », c'est-à-dire du sentiment religieux lui-même.

Au-delà de ces considérations à portée très générale, il importe de souligner l'incidence de la conception même du politique dans l'ouvrage dont les lacunes autorisent la thèse de l'absolutisation. L'une des hypothèses de l'ouvrage consiste à dire, il me semble, que le passage à l'État-providence, au Québec comme ailleurs, aurait contribué à l'absolutisation du politique dans la mesure où l'État est progressivement apparu aux yeux des acteurs comme pourvoyeur, mais plus généralement encore, comme principe et moyen de production de la société. Le politique pouvait alors faire d'autant plus l'objet d'un surinvestissement qu'il s'imposait comme voie nécessaire et obligé à toute volonté de transformation de la société. Dans cette perspective, le passage au providentialisme aurait signifié une « magnification » du politique par rapport à la place que lui dévoluait la société libérale dont il consacrait la fin. Le nationalisme québécois des années soixante, assoiffé de « progressisme », aurait fait de cet État, dont les nouveaux contours commençaient tout juste à apparaître, le moteur de cette volonté d'émancipation et de progrès social, d'où la propension à l'absolutisation du politique. Il y a ici confusion entre politique et sphère publique : l'État-providence n'est pas plus « politique » que l'État libéral qui le précédait. Il déplace la frontière de ce que la société accepte de placer sous l'égide de la sphère publique. La « demande d'État » n'est pas le fait d'une absolutisation du politique, mais d'une extension du domaine de la sphère publique à la faveur du passage au providentialisme, résultat lui-même, comme on le sait, d'importantes luttes sociales visant la démocratisation et l'accessibilité ainsi que de l'essoufflement concomitant de la régulation concurrentielle typique des sociétés libérales.

Il me semble ainsi que les aspects structurels du passage à l'État-providence, tels qu'ils se sont manifestés dans tous les pays capitalistes qui, depuis 1940, sont passés à cette forme de régulation des rapports sociaux, sont négligés au profit d'un accent mis sur les incidences idéologiques qui ont pu accompagner la mise en place de l'État-providence. Il est sans doute fondé d'avancer que le passage au providentialisme a correspondu au Québec au moment de la Révolution tranquille comme ailleurs à une volonté « progressiste » sur le plan social, mais on ne saurait négliger le fait que cette transformation de la forme de la régulation sociale a surtout correspondu à un réaménagement structurel devenu nécessaire. De ce point de vue, le recours à l'État après 1960 ne devrait pas être interprété comme un investissement à caractère religieux du politique mais comme le passage à une nouvelle forme de régulation dans la mouvance d'un déplacement des rapports de forces au sein de la société et dans le surissement de nécessités structurelles nouvelles.

En somme, l'interprétation qui fait du néo-nationalisme la source d'une absolutisation du politique m'apparaît déboucher ou bien sur une impasse au plan théorique ou bien sur une certaine évidence quant aux formes que revêt toujours l'engagement de l'individu en société. En effet, l'engagement personnel, qu'il soit religieux ou politique, a toujours quelque chose de l'investissement « religieux » ou de l'absolutisation. C'est la raison pour laquelle la thèse d'un surinvestissement du politique de type religieux ne saurait trouver son intérêt que du point de vue de la psychologie de l'acteur. Sans doute peut-on soutenir à cet égard que les diverses formes d'investissement personnel tendent à se ressembler. L'engagement est vécu par celui qui s'y abandonne sur le mode de l'absolutisation et du sacrifice personnel. De ce point de vue, et uniquement de celui-ci, il sera possible de soutenir l'analogie entre les diverses formes d'engagements individuels que l'on pourra, si l'on y tient, associer à l'élan ou au sentiment religieux. D'ailleurs, certaines des pages les plus intéressantes de l'ouvrage sont consacrées à l'analyse, brève il est vrai, de l'engagement politique personnel de certains acteurs éminents de la scène nationaliste chez lesquels Couture montre de façon convaincante les traces d'une absolutisation des moyens et des fins qui correspond pratiquement termes à termes aux caractéristiques de l'engagement religieux. Si l'analogie est permise, il me semble que c'est uniquement du point de vue de l'acteur qu'elle peut l'être.

Yves Couture nous propose donc une lecture intéressante du néo-nationalisme des années soixante et soixante-dix. Même si on n'admettra pas toujours le cadre théorique de l'ouvrage ni sa thèse de fond, on y retrouvera une relecture stimulante de la période, une mise en forme très bien faite des interprétations sociologiques dominantes de la Révolution tranquille et une hardiesse théorique méritoire.

Jacques BEAUCHEMIN

*Département de sociologie,
Université du Québec à Montréal.*

Charles CASTONGUAY, *L'assimilation linguistique : mesure et évolution*, Québec, Publications du Québec, 1994, 243 p. (Dossiers du Conseil de la langue française, 41.)

L'objet du livre, notwithstanding le titre, n'est pas d'examiner la problématique des indicateurs de la mobilité linguistique dans un premier temps, puis de faire la synthèse de l'évolution des différents indicateurs, mais plutôt de présenter les divers aspects de l'œuvre personnelle de l'auteur dans un seul volume. Les questions méthodologiques d'importance, c'est-à-dire la stratégie de recherche employée pour la cueillette des données, la couverture de la population, la validité et la fiabilité des indicateurs, l'analyse statistique, etc., ne sont jamais considérées de façon cohérente dans ce livre. L'auteur ne fait même pas mention des nombreuses études de type sociolinguistique réalisées au Québec et qui visent justement à explorer les multiples dimensions de la mobilité linguistique. En fait, ce livre manifeste un désintéressement quasi total pour toute interrogation qui n'est pas directement liée à l'analyse du recensement canadien.

Le livre se divise en trois parties, chacune de trois chapitres. Dans la première partie, *Aperçu historique*, Castonguay examine brièvement les recommandations « des grandes commissions d'enquête », il traite extensivement de « la langue d'usage en 1971 », puis « de la recherche plus récente ». Il s'agit donc d'un « aperçu historique » qui couvre la période des