

Recherches sociographiques



Structure d'une idéologie religieuse

Fernand Dumont

Volume 1, numéro 2, 1960

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/055014ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/055014ar>

[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

Dumont, F. (1960). Structure d'une idéologie religieuse. *Recherches sociographiques*, 1(2), 161–187. <https://doi.org/10.7202/055014ar>

Résumé de l'article

À l'occasion des recherches sociologiques qu'il a dirigées sur le diocèse de Saint-Jérôme, Fernand Dumont a été amené à attacher une importance toute particulière aux mouvements d'Action catholique. C'est, en effet, dans ces groupements qu'on doit trouver les élites religieuses d'un milieu et c'est, aussi, à travers ces groupements que l'Église diocésaine cherche à pénétrer plus profondément dans les divers secteurs de la société. Dans le présent article, l'auteur expose certaines des hypothèses et des méthodes à l'aide desquelles il a entrepris l'exploration sociologique du domaine des groupements religieux à l'intérieur du catholicisme.

STRUCTURE D'UNE IDEOLOGIE

RELIGIEUSE

A l'occasion des recherches sociologiques qu'il a dirigées sur le diocèse de Saint-Jérôme, Fernand Dumont a été amené à attacher une importance toute particulière aux mouvements d'Action catholique. C'est, en effet, dans ces groupements qu'on doit trouver les élites religieuses d'un milieu et c'est, aussi, à travers ces groupements que l'Eglise diocésaine cherche à pénétrer plus profondément dans les divers secteurs de la société. Dans le présent article, l'auteur expose certaines des hypothèses et des méthodes à l'aide desquelles il a entrepris l'exploration sociologique du domaine des groupements religieux à l'intérieur du catholicisme.

Nous présentons, dans cette étude, un fragment des recherches que nous menons depuis quelques années sur les groupements religieux, plus particulièrement sur les mouvements d'Action Catholique [1]. Mais nous nous permettrons de dire d'abord très brièvement l'intention générale de ces recherches, en quoi elles prétendent aborder un problème décisif d'une sociologie du catholicisme. On pourra ainsi soupçonner l'intérêt plus général de l'analyse très empirique (et sans doute exaspérante dans sa minutie) qui constituera la partie principale de cet article.

[1] Dans leur état actuel, ces recherches ont été poussées dans deux directions (que nous essayons de justifier au texte) : a) d'abord une analyse de thèmes idéologiques au niveau des classiques de l'Action Catholique et à celui des publications nationales officielles; b) une enquête par interviews sur les modes d'appartenance et les attitudes des membres des mouvements d'Action Catholique du diocèse de Saint-Jérôme. Pour ce second aspect de nos recherches — que nous n'aurons pas à évoquer ici — nous avons eu le concours d'une équipe d'excellents collaborateurs.

PRELIMINAIRES : UNE VOIE DE RECHERCHES

1 - L'axe essentiel d'une sociologie du catholicisme — aussi bien sur le plan des problèmes qui en constituent l'objet que sur celui de son émergence comme discipline — paraît se situer au coeur de la crise séculaire que provoquent, au sein du monde chrétien, à la fois la liquidation de la chrétienté médiévale et sa survivance comme problème à résoudre.

Ce n'est pas le lieu de reprendre de façon un peu ample l'exposé de l'idée de chrétienté médiévale [2]. On sait qu'elle visait une unité sociale de la religion et de la société temporelle dont le noyau (et non pas seulement la transcendance) était donné par l'unité religieuse. Ce qui impliquait que le temporel était subordonné au religieux et, en particulier, que l'Etat était au service de l'Eglise. "Elle comportait, écrit Maritain, et c'était indispensable dès qu'il s'agissait d'une unité temporelle maximale, l'unité puissante, quoique très générale et compatible avec les divisions et les rivalités particulières les plus aiguës, d'un certain fond commun de pensée et de principes doctrinaux (dans la diversité des écoles philosophiques l'intelligence humaine parlait un même langage), et un effort bien remarquable et extraordinairement vigoureux visant (il n'y a pas atteint) à une unité très haute et très parfaite de structure intellectuelle et de structure politique" [3].

En fait, l'idée de chrétienté fut, avant tout, un idéal, dont la force fut puissante, mais qui n'a jamais été profondément instauré. La relative unité intellectuelle qui fut sans doute l'incarnation la plus approchée de cet idéal ne trouva pas devant elle une politique ayant acquis, au même degré, une relative cohérence. Les dissensions entre le Pape et l'Empereur dont le Moyen Age fut témoin n'étaient que l'indice le plus apparent d'une fissure très évidente de l'idéal de chrétienté : dans le "profane" qu'assumait l'Empereur, le colmatage des éléments ne résiste ni à l'analyse historique, ni à l'analyse sociologique. Il faut se rappeler, au surplus, que le social, au niveau de la perception, était alors masqué et quasi absorbé par le politique. Par ailleurs, les hérésies médiévales montrent bien que l'unité doctrinale elle-même, mieux assurée que l'unité sociale, ne fut jamais parfaitement unanime.

[2] Nous renvoyons, avant tout, à MARITAIN, Humanisme intégral, Paris, Editions Montaigne, 1936, 156 et suiv. On y ajoutera : Bernard LANDRY, L'idée de chrétienté chez les scolastiques du XIIIe siècle, Paris, Presses Universitaires de France, 1929 et Jean RUPP, L'idée de chrétienté dans la pensée pontificale, Paris, Bloud, 1939.

[3] MARITAIN, op. cit., 160.

Au fond, l'histoire de la désintégration de l'idée de chrétienté n'est que la suite des occasions où les ambiguïtés de cet idéal se sont manifestées. En effet, tout au long de l'histoire moderne, cette idée directrice a été sans cesse remise en question sans que jamais le déchirement de la religion et de la société trouve, non pas seulement une solution, mais pas même un point d'appui ou une sorte d'équilibre un peu stable.

C'est surtout en France, depuis la seconde guerre mondiale, que l'antinomie s'est posée, pour l'observation du sociologue (nous semble-t-il, en tout cas), à l'état de crise aiguë — c'est-à-dire, pour les fins de la sociologie, avec beaucoup de précision. Une distinction relativement neuve apparut chez les intellectuels et les hommes d'action : elle donna lieu à des formules diverses, mais on peut les résumer par l'une d'entre elles en opposant le "christianisme sociologique" et le "message chrétien". Il y avait là une entreprise radicale de purification. Mais ce genre de dichotomie ne peut satisfaire le théologien : la richesse de la tradition catholique trouverait difficilement une place précise dans le second terme de cette opposition. Celle-ci ne saurait non plus apaiser le sociologue : un ensemble complexe et hétéroclite d'institutions "chrétiennes" la brouille fatalement (écoles confessionnelles, catholicisme social, partis démocrates chrétiens, mouvements d'Action catholique, etc.).

2.- Cette conscience aiguë de la dualité Société-Religion ne doit pas être considérée comme la simple résultante des bouleversements sociaux depuis l'orée des temps modernes (et singulièrement depuis le début du siècle); elle n'est pas sans liaison profonde avec le renouveau contemporain de l'ecclésiologie catholique — ni, par ailleurs, avec les problèmes épistémologiques essentiels qui se posent à toute sociologie des religions. Bornons-nous à quelques indications.

On sait que la réflexion sur l'Eglise (ecclésiologie proprement dite, oecuménisme, laïcologie, etc.) constitue une des lignes maîtresses du renouveau théologique de notre époque. Des causes sociologiques, entre autres, ont joué dans ce sens. Dans une société qui se laisse en profondeur en même temps que les mouvements sociaux prennent facilement la figure de messianismes, les chrétiens doivent s'engager dans des secteurs où l'originalité du profane doit être respectée tout en n'impliquant aucune confusion entre les espoirs temporels et l'éternelle espérance; une doctrine minutieuse de l'Eglise devient alors une exigence plus impérieuse que jamais. Retenons un témoignage entre beaucoup d'autres. Dans un ouvrage où il se propose d'élucider les conditions des réformes non-schismatiques dans l'Eglise, un des théologiens qui incarnent le mieux le renouveau actuel de l'ecclésiologie écrit : "Non seulement, au lieu d'être le cadre de toute la vie sociale

et de porter le monde en soi comme un enfant, l'Eglise a-t-elle dorénavant un monde qui se pose en face d'elle, comme un adulte, prêt à lui demander des comptes, mais au lieu de n'avoir à assumer que sa propre fidélité à sa propre tradition, elle voit se poser des questions, peut-être se formuler des critiques sur son rapport au monde, à ses valeurs, à son mouvement, à ses acquisitions" [4]. Ne sommes-nous pas alors devant une volonté de mieux définir la vie de l'Eglise par rapport à la vie sociale qui rejoint une conscience profonde de la dualité ?

Mais il y a plus. S'interrogeant, cette fois, sur la structure même d'un Traité de l'Eglise qu'il se propose d'écrire, le même auteur est amené à formuler une distinction fort intéressante pour notre propos : "A mesure que j'avais dans la connaissance de cette réalité qu'est l'Eglise, je me rendais mieux compte qu'on n'en avait guère étudié que la structure, et pour ainsi dire pas la vie... L'Eglise n'est pas seulement un cadre, un appareil, une institution; elle est une communion. Il existe en elle une unité qu'aucune sécession ne peut détruire : celle qu'engendrent par eux-mêmes les éléments constitutifs de l'Eglise. Mais il y a aussi l'unité exercée ou vécue par les hommes; elle met en cause leur attitude, elle est faite ou détruite par cette attitude, et c'est la communion" [5]. Ce serait évidemment tomber dans la confusion la plus grave que d'identifier cette nouvelle distinction, que le Père Congar tient pour essentielle à une théologie de l'Eglise, avec la dualité Eglise - Société : mais il y a incontestablement recoupement entre les deux dualités; bien plus, elles se supposent nécessairement l'une et l'autre.

Nous avons essayé de montrer ailleurs [6] que l'explication en sociologie des religions renvoyait à une double antinomie : explication des formes sociologiques de la religion par la religion elle-même; explication de ces formes par les structures sociales profanes. Cela est valable pour une sociologie du catholicisme comme celle de M. LeBras où les critères de "vitalité" renvoient aux ressources du catholicisme, comme le montre

[4] Yves M.-J. CONGAR, Vraie et fausse réforme dans l'Eglise, Paris, Editions du Cerf, 1950, 66. Voir aussi, du même auteur : Jalons pour une théologie du laïcat, Paris, Editions du Cerf, 1953, 12-15 et passim. - L'histoire de l'ecclésiologie, depuis le XIXe siècle, pourrait être écrite dans une perspective sociologique. On songe, par exemple, à la remarque de DESROCHE (Les shakers américains, Paris, Editions de Minuit, 1955, 289-290): "Dans cette conjoncture du milieu du XIXe siècle, le christianisme hésite entre un renouvellement ecclésial et une sociologie réformatrice : la fine pointe de Lamennais n'est-elle pas cette hésitation même, et son "cas" l'impasse dans laquelle elle s'emboutit?"

[5] Vraie et fausse réforme..., 7-8.

[6] Sur l'état de la théorie en sociologie religieuse, miméo., Musée de l'Homme, Ottawa, 1957.

l'auteur, mais aussi au milieu ambiant (prolétariat, etc.) [7]. Cela s'applique aussi à une sociologie des religions en général, telle celle de Joachim Wach [8]. Dans cette conjoncture, nous croyons que les crises et les tensions vécues par les chrétiens au cours de la prise de conscience de la dualité Religion-Société consécutive à la remise en question de l'idéal de chrétienté, ainsi que les idéologies et les institutions qu'ils ont élaborées pour combler cette antinomie ou plutôt certains de ses aspects, revêtent un intérêt central pour l'élaboration de la problématique d'une sociologie de la religion. En effet, c'est là un cas remarquable où des difficultés sociales vécues renvoient, en une correspondance directe, à des difficultés épistémologiques.

3 - Si l'on est d'accord sur ces premières réflexions, deux voies possibles de recherche paraissent s'offrir à nous.

Il est clair qu'il serait possible d'élaborer une sociologie historique de la décomposition de la chrétienté. On en aperçoit aussitôt les grands thèmes : laïcisation de l'Etat à l'aube des temps modernes, impact (avec Lamennais en particulier) de la démocratie et de l'Eglise, catholicisme social, démocraties chrétiennes, élaboration depuis Léon XIII d'une "doctrine sociale de l'Eglise", idéologies diverses de la "Cité chrétienne" entre les deux guerres, etc..

Mais nous avons cherché une autre voie, où nous pourrions donner un caractère plus précis et, pour ainsi dire, plus "expérimental" à la recherche, tout en ne perdant pas de vue l'ensemble. En d'autres termes, nous avons cherché un phénomène critique : c'est-à-dire un phénomène relativement restreint qui constituerait, au milieu des processus complexes de la décomposition de la chrétienté, un observatoire privilégié d'où, à travers les facettes du phénomène particulier, on puisse lire le phénomène total [9], les ambiguïtés, les crises et les syncrétismes que provoque, au niveau du vécu, la dualité Religion-Société.

[7] Voir les remarques de François ISAMBERT, "Développement et dépassement de l'étude de la pratique chez Gabriel LeBras", Cahiers internationaux de sociologie, XX, 1956, 166.

[8] Voir Henri DESROCHE, "Sociologie et théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach", Archives de sociologie des religions, 1, 1956, 41-64.

[9] Cette façon de procéder appellerait évidemment des remarques sur la notion de "phénomène social total". On n'a pas fini de débarrasser cette notion de toutes ses ambiguïtés. Nous ne sommes pas le seul à croire qu'elle n'est pas synonyme de "vue d'ensemble" (avec toute la superficialité dans l'information historique qui serait alors le lot du sociologue). Nous y verrions plutôt, comme idée essentielle, la nécessité de se placer par rapport à un point de vue global ; ce qui implique le choix, dans l'ensemble étudié, d'un phénomène particulier illustrant bien le jeu fonctionnel du tout en même temps que l'angle d'analyse adopté. C'est ce phénomène particulier que nous appelons, au texte, "phénomène critique".

Pour cette tentative de réduction, nous avons procédé en deux étapes progressives.

Dans une phase préliminaire, nous avons essayé, en utilisant des idéologies à la fois historiquement très concrètes et très vastes, de délimiter un univers global de thèmes idéologiques. C'est ainsi que nous avons choisi deux courants idéologiques qui ont fait beaucoup parler depuis la seconde guerre mondiale : l' "intégrisme" et le "progressisme" [10]. Ils nous ont paru mettre particulièrement en évidence le conflit religion et société en même temps qu'un décalage curieux entre "l'institutionnel" et le social plus global. L'intégrisme nous apparaissait, à la limite, comme une réduction de la religion à l'institutionnel; il récupère aussi la plus grande part possible du social dans le religieux (en particulier par sa conception très large et confuse de la "tradition"). A l'opposé, le progressisme nous semblait être à la limite, une réduction de l'Eglise à une "inspiration"; il élimine, de la religion, le plus possible d'institutions sociales (partis chrétiens, etc.).

Nous étions ainsi devant deux types concrets et opposés de conscience de la dualité. Ce qui nous permettait de dessiner un double réseau de thèmes idéologiques. Par exemple [11] :

<u>Intégrisme</u>	<u>Progressisme</u>
- opposition, selon une logique simple, de Dieu et du "monde";	- dissociation institutionnelle du religieux et du temporel;
- indifférenciation des divers niveaux de la tradition ecclésiale;	- purisme envers la tradition et nostalgie des communautés chrétiennes primitives;
- conservatisme social; politiquement à droite;	- "eschatologisme" social; politiquement à gauche;

[10] Sur "l'intégrisme" et le "progressisme", la documentation bibliographique est immense. Nous nous bornerons à signaler : Chronique sociale de France, no spécial sur "Progressisme et intégrisme" (15 mai 1955), particulièrement l'article de Joseph Folliet et le documentaire de Louis Davallon; la brochure du P. Pierre BIGO, Le progressisme en France, aspects doctrinaux, Spes, Paris, 1955; l'article récent de Madeleine GARRIGOU-LAGRANGE, "Intégrisme et national-catholicisme", Esprit, 27, 11, novembre 1959.

[11] Cette double liste n'est évidemment qu'une illustration sommaire. Nous y reviendrons ailleurs, avec les renvois nécessaires aux documents.

- autoritarisme;
- insistance sur la liberté de l'engagement;
- etc..
- etc..

Cette investigation d'un univers idéologique très vaste permet une vue d'ensemble sans doute indispensable [12]. Mais les deux idéologies choisies comme pôles extrêmes comportent, par là même, un inconvénient très sérieux : elles confinent, du point de vue proprement catholique, à l'hétérodoxie. C'est pourquoi l'analyse évoquée à l'instant ne pouvait constituer qu'une étape préliminaire de la recherche,

Dans une deuxième phase — la plus importante — il fallait trouver un type d'institution ecclésiale, reconnue par l'Eglise, installée pour ainsi dire officiellement en plein centre de la dualité Religion-Société. Pourquoi avons-nous choisi les mouvements d'Action catholique ? Pour deux raisons principales. D'une part, nous sommes devant une institution officielle qui se distingue des autres oeuvres catholiques en ce qu'elle est, plus que d'autres, un prolongement de la hiérarchie [13]; la liaison avec ce que

[12] Il serait évidemment intéressant de coupler sur de pareils réseaux de thèmes idéologiques, une analyse psychologique de constellations d'attitudes. Attitudes envers les Juifs, envers l'éducation des enfants, envers la religion, l'égalité des salaires, la situation sociale de la femme, etc. : Eysenck, entre autres chercheurs, a bien montré que les attitudes sont groupées en ensembles très cohérents. Il paraît certain que le choix que nous avons fait de l' "intégrisme" et du "progressisme" permettrait, sur le plan de l'étude psychologique des attitudes, de rejoindre facilement les études classiques sur l'opposition radicalisme-conservatisme.

[13] Nous faisons évidemment allusion ici à ce que l'on appelle, dans le milieu, le "mandat". On sait que celui-ci a fait l'objet de bien des discussions théologiques. Les meilleurs théologiens (le Père Bouyer, le Père Congar, etc.) ont mis en garde contre les exagérations : du point de vue d'une théologie précise, on ne saurait interpréter "le mandat" comme une sorte de réalité sacramentelle, ou comme monopolisant la mission d'apostolat dont tout laïc catholique est titulaire. "On pourrait évoquer, écrit le Père Congar, pour le rapport de l'Action catholique organisée et mandatée à l'apostolat spontané et personnel, l'analogie de ce qu'est la vie religieuse sanctionnée par les vœux selon la règle approuvée par l'Eglise, à l'égard d'une vie religieuse personnellement menée dans l'esprit des conseils. Les vœux publics ne sont ni l'appel à la perfection, ni la vertu; mais ils les sanctionnent, les organisent en un état de vie publiquement homologué; ils en font une réalité d'Eglise" (Jalons pour une théologie du laïc, Ed. du Cerf, Paris, 1953, 522). Ce caractère officiellement religieux de l'action temporelle suffit pour justifier ce que nous disions de l'intérêt sociologique des mouvements d'Action catholique. Les militants des mouvements ont souvent tendance à considérer le "mandat" dans un sens beaucoup plus fort que ne le fait le théologien; voir les textes cités par le Père Congar (op. cit., 520, en note); on pourrait sans peine en ajouter d'autres au dossier. Ces "déviations" sont importantes pour le sociologue puisqu'elles renforcent et masquent la fois, sur le plan des attitudes, la dualité Religion-Société; nous le verrons d'ailleurs dans le cas concret étudié plus loin.

Congar appelle la structure institutionnelle de l'Eglise, par conséquent avec le premier terme de notre antinomie initiale, est donc bien assurée. D'autre part, ces groupements veulent rejoindre le social le plus profond (et non pas avant tout "l'institutionnel", comme beaucoup d'oeuvres catholiques traditionnelles) : rejoindre, par exemple, chaque classe sociale dans ses traits originaux, ou plus généralement, pour reprendre le langage accoutumé des militants, atteindre le "milieu"... Ici donc, le double souci de fidélité à l'Eglise et de fidélité à la société est poussé au maximum et, au surplus, est incarné dans une institution. Nous tenons là, semble-t-il, un phénomène très riche pour l'étude de notre problème central — aussi bien sur le plan des élaborations idéologiques que sur celui des attitudes : essais de traduction de la doctrine générale du mouvement dans un milieu social plus restreint, intégration avec les idéologies existant dans ce milieu, attitudes sociales de ceux qui adhèrent à de tels mouvements, mécanismes sociaux de sélection, modes divers d'appartenance, etc.

Dans nos recherches empiriques, c'est surtout la face des attitudes que nous avons étudiée. Nous voulons pourtant donner ici un échantillon de nos analyses sur le plan des idéologies.

4 - Il nous reste à dire brièvement en quel sens nous entendons la notion d' "idéologie".

Dans l'acception la plus générale du terme, on parle d' "idéologie" quand on ne considère pas seulement la valeur intrinsèque d'une pensée, ses visées transcendantes, mais surtout sa relation avec la situation sociale du groupe qui élabore ou véhicule cette pensée. La pensée est alors à la fois un élément de la situation et un schéma dynamique de l'action : c'est sous cet angle qu'elle tombe sous la coupe de l'analyse sociologique.

On risque alors — et un Mannheim n'a pas échappé à la tentation — de dissoudre toute la réalité sociale dans l'idéologique : surtout si on définit, par ailleurs, comme l'école durkheimienne l'a fait par exemple, les institutions comme des schémas d'action. Il faut donc préciser davantage la notion : l'idéologie sera une représentation d'un ensemble social selon une perspective d'action dans et sur la société. L'analyse consistera, alors, avant tout, à retrouver des mécanismes de rationalisation [14] : c'est-à-dire les tensions, les antinomies, entre les sources idéolo-

[14] "Rationalisation" : Il n'est pas inutile de rappeler une définition de ce terme employé souvent dans les acceptions les plus diverses : "justification consciente d'une conduite relevant en fait d'autres motivations généralement inconscientes" (Vocabulaire de la psychologie de Piéron, P.U.F., 1951, 273).

giques diverses [15] entre les sources idéologiques et les autres éléments du social définis par ailleurs [16], entre le groupe ou l'institution support de l'idéologie et les autres groupes ou institutions [17]. De cette façon, on pourra penser non seulement cerner les syncrétismes qui caractérisent profondément toute idéologie (puisque celle-ci est représentation d'un ensemble, comme nous le disions plus haut) et, plus généralement, toute rationalisation, mais aussi, solidairement, détecter des lignes de structure. des "axes structurels" serait-on tenté de dire à l'imitation des minéralogistes.

Dans l'analyse clinique qui suit, nous centrant sur la position du problème suggérée plus haut et sur la notion d'idéologie proposée à l'instant, nous chercherons donc, dans l'idéologie d'une institution donnée, les antinomies particulières qui naissent à la jointure de la logique de la religion et de la logique de la société, et qui ne pouvant être assumées par une définition unitaire de la structure religieuse et de la structure sociale, donnent lieu à des syncrétismes, à des rationalisations qui parent à cette lacune sur le plan du vécu.

II

ANALYSE CLINIQUE D'UN CAS PARTICULIER: L'IDEOLOGIE DE LA LIGUE OUVRIERE CATHOLIQUE CANADIENNE (L. O. C) AUTOUR DES ANNEES 1947

Pourquoi avons-nous choisi, ici, comme échantillon d'analyse empirique, l'idéologie de la Ligue ouvrière catholique canadienne [18] autour

-
- [15] Par exemple, dans le cas analysé ci-dessous : doctrine européenne de l'Action catholique, doctrine sociale de l'Eglise, nationalisme local, etc...
 - [16] Par exemple, toujours en renvoyant au cas empirique qui suit : entre la sociologie implicite que comporte la doctrine sociale de l'Eglise et la perception spécifique de la réalité sociale locale...
 - [17] Par exemple, dans l'idéologie étudiée plus bas : entre la Ligue ouvrière catholique et les unions ouvrières...
 - [18] Que nous désignerons désormais par le sigle habituel "L.O.C.". On sait que ce mouvement d'Action catholique a pour mission de prolonger, pour les hommes et les femmes mariés du milieu ouvrier, l'action de la J.O.C.

des années 1947 ? C'est évidemment parce qu'elle présente un intérêt particulier dans la perspective des problèmes que nous nous sommes posés précédemment.

La L. O. C. est fatalement plus proche du milieu social d'ensemble que d'autres catégories de mouvements d'Action catholique. Et cela s'explique. Les mouvements de jeunesse n'ont pas eu à se redéfinir vraiment en fonction du milieu canadien-français : les collèges de garçons et les couvents de jeunes filles sont des univers relativement confinés par rapport aux problèmes concrets qu'affrontent les adultes; ce sont aussi des univers relativement abstraits, à cause précisément du type d'apprentissage qui s'y déroule. Quant à la J. O. C. ("Jeunesse ouvrière catholique"), particulièrement à l'époque à laquelle renvoient nos analyses, elle fut en étroite liaison avec la L. O. C.

Par ailleurs, nous disposons, pour l'étude de l'idéologie de la L. O. C., d'une source privilégiée : un long document préparé par les leaders nationaux du mouvement [19]. On lit dans l'introduction : "Il est le fruit de pensées, d'expériences et de soucis de conquête mis en commun. Chacun y est allé de sa page, de son addition et de sa correction" (13). Et ce document est vraiment un essai de définition globale de l'idéologie du mouvement en fonction du milieu canadien-français : c'est là un très précieux avantage, si l'on songe encore à la notion d'idéologie comme vision d'ensemble, car nous n'aurons pas, au risque d'un arbitraire considérable, à juxtaposer des éléments dispersés.

Evidemment, le document date déjà de treize ans. La L. O. C. canadienne nous paraît avoir sensiblement évolué depuis ce temps. Nous ne risquons donc pas de heurter des susceptibilités "trop contemporaines". Au surplus, que l'idéologie soit celle d'aujourd'hui ou celle d'hier n'importe en rien pour notre propos : ce sont seulement des mécanismes sociologiques qui nous intéressent — et nous irions volontiers chercher nos matériaux au Moyen Age si on pouvait en trouver d'aussi précieux dans ce lointain passé...

Une analyse minutieuse du document précité nous a permis de dégager trois axes principaux de l'idéologie qui s'y exprime : I) les critères

[19] - La L. O. C. canadienne : mystique et technique, Fides, Montréal, 1947, 286 p. Dans notre analyse, nous ne suivrons évidemment pas l'ordre même de l'ouvrage puisque nous tenterons de reconstituer, au sein de l'idéologie, une structure implicite de perception de la "doctrine" et du "milieu". - Désormais, les chiffres entre parenthèses dans le texte renvoient aux pages de ce document.

d'une sociologie propre au mouvement; II) un diagnostic du milieu canadien-français; III) une stratégie de l'action.

I - LES CRITERES D'UNE SOCIOLOGIE PROPRE AU MOUVEMENT

Les leaders de la L. O. C. n'ont sûrement pas eu l'intention d'élaborer une sociologie abstraite : et pourtant, leur ouvrage en comporte implicitement une — que l'on peut assez facilement reconstituer.

Le centre privilégié de référence, l'angle de perception de la réalité sociale est la famille. On cite le Père Berne : la L. O. C. a "beaucoup plus que bien de nos oeuvres nées avant elle, le culte, le goût et comme la passion de tout ce qui touche à la famille" (L'élan jociste, cité p. 77). "A la J. O. C., les militants sont des individus qui travaillent à conquérir d'autres individus; à la L. O. C., ces militants sont des époux qui ont leur foyer et qui font de ce foyer un centre de rayonnement sur les autres foyers..." (77). "Dans l'ordre social et religieux, une seule chose compte parce qu'elle est la base, c'est la famille. Une seule tâche est également importante : aider par tous les moyens possibles la famille à exister, à se développer, à s'épanouir pleinement" (113). On notera que le dernier texte que nous venons de citer est particulièrement important puisqu'il se situe dans une partie de l'ouvrage où les auteurs essaient de dégager la signification du rôle des célibataires dans la L. O. C. . . . "La L. O. C. est un mouvement de foyers" (125). "Parties intégrantes d'une famille, les locistes ne peuvent penser et agir autrement qu'au point de vue familial. Se trouvent-ils en face d'un problème économique, d'un problème de travail, d'un problème d'éducation ? Instinctivement, ils travaillent à le solutionner pour le plus grand bien de la famille dont ils sont les chefs et les premiers responsables" (126; voir encore 127, 196, etc.). On ne sera pas surpris, dans ce contexte, de rencontrer l'affirmation suivante : "La famille est la base de la société. Celle-ci n'est pas un groupement d'individus, mais un groupement de familles réunies ensemble pour s'aider mutuellement à atteindre la fin indiquée par Dieu lui-même au premier couple humain : Croissez et multipliez-vous" (39).

On perçoit, dans ce dernier texte, toute l'ambiguïté d'une pensée qui joue à la fois sur le plan de la constatation de fait et sur celui de la norme conçue comme idéale. Aussi, la conception qui veut que la société soit considérée comme un ensemble de familles ne sera pas maintenue en fait, ni sur le plan du diagnostic du milieu canadien-français, ni sur celui de

l'action (cf. 2e et 3e chap.); on aboutira à une dichotomie famille-société, sans que le joint soit fait autrement qu'au niveau des affirmations générales du genre de celle que nous venons de citer.

En réalité, de la famille à la société, deux voies différentes sont poursuivies, sans que cette dichotomie semble avoir été perçue par les leaders : de la famille au "capitalisme" et au "prolétariat"; de la famille à la "masse".

1) De la famille au "capitalisme" et au "prolétariat"

On trouve bien des allusions aux structures économiques plus vastes que la famille, au "capitalisme" et au "libéralisme" par exemple (18, 19-20, 38-39, 42-43, 85, 165, 198, 267, 269, etc.). Citons quelques textes : "Le siècle dernier a légué, en héritage à la masse, l'indigence à côté de la richesse exagérée d'un petit nombre. La Société, inspirée de la doctrine du libéralisme économique, s'est évertuée à la conserver, à l'accroître, à l'étendre partout. Notre pays ne fut pas exempté" (18). "L'ouvrier qui travaille pour gagner son salaire travaille en même temps dans l'intérêt de son employeur. Cet intérêt, par une étrange perversion de notre système économique, est devenu comme le seul but de l'industrie et du capital"... etc. (38). "Il est aveugle celui qui ne voit pas que les conditions actuelles du salaire ont été mises en travers de cet ordre formel du Créateur... etc." (39). On parle encore de "capitalisme exploiteur" (42, 43...), d' "un capitalisme éhonté" (85), de l'ouvrier "esclave du capital" (198); on affirme que "le prolétariat a fait de l'ouvrier un être à jamais rivé à son sort" (269); on veut "libérer la classe ouvrière des multiples servitudes qui l'enchaînent à un système économique et social mauvais" (267)... Parfois même, une catégorie aussi globale que "capitalisme" ou "capitaliste" sera appliquée à un cas concret : ainsi, les amendements aux lois sur le logement sont dites "ouvertement capitalistes" (165)... Malgré ces textes — qui ne sont jamais très étendus et qui sont souvent insérés incidemment dans des développements sur la famille — des structures extra-familiales comme le "capitalisme", le "capital", le "prolétariat", etc., ne sont jamais analysées pour elles-mêmes.

On peut penser que c'est l'insistance sur la famille (qui est, nous l'avons dit, le centre privilégié de la perception de la société) qui a empêché cette prise en considération. Mais il y a une raison secondaire ; la plupart de ces thèmes ("capitalisme", "libéralisme", etc.) sont empruntés à la doctrine sociale de l'Eglise : dans notre document, on leur donne

souvent un sens plus fort que dans les Encycliques sociales — mais on ne s'en rend pas compte, semble-t-il. Ce procédé d'emprunt ne pouvait inciter à une prise de conscience un peu complexe.

Ainsi, nous avons bien, dans l'idéologie de la L. O. C., une "sociologie" qui va de la famille à la classe ouvrière ("La classe ouvrière est devenue adulte; consciente d'elle-même", 149); mais la classe et les structures sociales restent secondaires. La Société s'efface, pour ainsi dire, aux horizons de la famille.

2) De la famille à la masse

Aussi ne faut-il pas s'étonner que la "sociologie" du mouvement permette une ambiguïté fondamentale comme celle que nous allons maintenant mettre en évidence. En plus de s'étendre de la famille au "capitalisme" et à la "classe ouvrière", la généralisation se fait aussi de la famille au "milieu" — celui-ci étant défini comme "masse"

Il est assez facile de saisir pourquoi cette doublure n'a pas été perçue. La doctrine sociale de l'Eglise fournissait les thèmes du premier passage à la société; ce que l'on appelle, dans le document étudié, "la technique du mouvement" permettait le second. Simple phénomène de synchrétisme comme il s'en trouve souvent quand des "doctrines" ecclésiastiques d'horizons différents se rencontrent : la prise de conscience chevauche et recoupe des rencontres institutionnelles, le raisonnement interfère avec l'adhésion à priori.

Il nous reste à tracer le schéma de cette seconde "sociologie" sous-jacente au mouvement.

Le "milieu", la "masse" tiennent lieu ici de la société globale. Le passage dialectique de la famille à ce "milieu", à cette "masse", est affirmé plus qu'il n'est décrit. "Le foyer ne vit pas isolé; il vit avec d'autres qui, réunis, composent la société avec ses diverses institutions, dont l'ensemble forme le milieu" (78). "La L. O. C. a comme mission de transformer la masse des foyers ouvriers..." (79). Mais la "masse" sera décrite sans référence à la famille (on a joué, sans s'en rendre compte, sur l'ambiguïté du mot : masse comme ensemble des foyers, masse comme synonyme de "peuple"...). Voici la description de la "masse" :

"La masse ouvrière, c'est la foule des ouvriers; de ceux que nous coudoyons tous les jours partout, dans l'autobus et le tramway, à la sortie de l'usine,

de l'atelier, du magasin ou du bureau. Ce sont aussi ces pères de famille attablés devant un verre de bière, à la taverne, et ces couples rencontrés au grill, au restaurant ou à la salle de quilles. Tous ces chrétiens et chrétiennes qui remplissent nos églises paroissiales durant trois quarts d'heure le dimanche et qui, le reste de la semaine, lisent la presse jaune, font partie des unions neutres, critiquent la religion et les prêtres, pensent et agissent comme des communistes, c'est la masse.

Tous ces chrétiens et chrétiennes qui vont à confesse tout juste pour arracher des absolutions et pouvoir communier une ou deux fois par année, au jour de Noël et à Pâques, afin de satisfaire au précepte, c'est la masse.

Toutes nos belles familles ouvrières qui ont un revenu insuffisant et qui, à longueur d'année, s'entassent dans les milliers et les milliers de taudis que comptent les grandes villes et les moins grandes aussi... c'est la masse.

Bref, la masse, ce sont toutes ces familles ouvrières, pauvres ou indigentes, unies ou séparées, vernies de pratiques chrétiennes, ou mécontentes ou simplement indifférentes, que le Christ aimait et pour lesquelles il a fait ses plus éclatants miracles.

Son Excellence Mgr Philippe Desranleau, évêque de Sherbrooke, a merveilleusement bien décrit la masse ouvrière. Nous en citons une page.

... "La masse, pour la J.O.C. et la L.O.C., ce sont les ouvriers, toute la classe des travailleurs, tout le monde qui demande au travail quotidien son pain de chaque jour, le prolétariat, le salariat, les collets blancs, les employés, les engagés, le milieu, la classe...

"La masse ouvrière... c'est tout cela; c'est tout le monde du travail avec ses qualités et ses défauts, avec ses âmes d'élite et ses consciences de meurtrier, avec ses lumières divines et ses ténèbres diaboliques, avec ses possibilités infinies et ses impuissances sans fin, avec sa capacité de recevoir le Christ et son inaptitude à lui entr'ouvrir son âme, avec son cœur qui peut aimer à l'héroïsme et sait haïr à l'extrême; la masse, ce sont des rues entières, des paroisses, des quartiers de villes remplis d'ouvriers; la masse, c'est tout ce monde qui a adhéré et qui adhère encore au Christ, ou qui, par ignorance ou par malice, s'est, d'une façon effarante, séparé de Notre-Seigneur, tout en gardant un masque de christianisme; c'est tout ce monde-là dont Jésus a dit : J'ai pitié de la masse, misereor super turbam, et pour lequel il a prié son Père du haut de la croix en disant : pardonnez-leur, parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font; ... et je les attirerai tous à moi, ... parce que c'est pour eux que je suis venu dans le monde" (79-80-81).

On discerne facilement une seconde ambiguïté dans ce texte : la citation de Mgr Desranleau pouvait faire identifier notre seconde "société globale" avec la première ("prolétariat", "classe"...). Mais l'idée est noyée dans l'autre caractéristique plus générale : la masse comme ensemble d'individus anonymes, souvent pauvres et dont la religion est devenue

habitude. C'est là l'acception qui prévaudra définitivement dans la suite du livre, renforcée par l'opposition masse-militant essentielle à la "technique" du mouvement d'Action catholique. Comme il arrive même dans des sociologies plus formelles et plus raffinées, le concept de "masse" efface le concept de "classe".

II - UN DIAGNOSTIC DU MILIEU CANADIEN-FRANCAIS

Après nos considérations précédentes, on ne sera pas surpris que l'analyse des problèmes du milieu soit faite par référence à la famille. Comme sur le plan "général" où nous nous plaçons tantôt, les considérations économiques ou politiques à la dimension de la société globale ne sont que des incidentes. Voici, sur ce point, une indication plus nette encore que celles que nous avons citées. Au début du livre, après quelques considérations générales sur "le libéralisme", l' "industrialisation", "le caractère étranger de notre capitalisme", etc. (17-20), on conclut : "Voilà ce qu'on pourrait appeler la façade de notre problème ouvrier. Mais à l'arrière, il y a la famille ouvrière qui souffre profondément des répercussions d'un tel état de choses" (20). Ainsi commence le diagnostic des problèmes du milieu sous le titre : "Situation de la famille ouvrière" (11-69). Ce texte nous fait saisir, avec précision, un trait essentiel d'un mécanisme de perception.

Les problèmes économiques recensés sont les suivants : bas salaires; incompétence ménagère de la mère; insuffisances du logement; travail de la mère à l'extérieur. Carence sanitaire; manque d'instruction; dénatalité... Dans la "situation sociale", on retrouve le chômage, les taxes, la cherté de la vie, l'alcoolisme, les publications immorales et anti-familiales; le danger du communisme est longuement souligné (44-49) — les grèves étant représentées comme "des révolutions en petit" (47). La "situation morale de la famille ouvrière" est étudiée par référence aux thèmes suivants : idées fausses sur le mariage; limitation des naissances; désunion au foyer; loisirs malsains (roman, théâtre, radio, boissons alcooliques...), éducation insuffisante... Le plan d'exposition n'est pas très rigoureux : plusieurs thèmes se recoupent à travers ces trois chapitres.

C'est à travers ces trois chapitres surtout que sont disséminées les incidentes sur le "capitalisme", le "libéralisme", etc. — dont nous avons parlé. La démarcation de thèmes puisés dans la doctrine sociale de l'Eglise n'était pas faite pour donner cohérence à ce diagnostic : elle accentue encore le caractère fragmentaire de l'analyse considérée comme image de

notre société. Le seul thème un peu général qui ne soit pas importé est puisé dans l'idéologie nationaliste traditionnelle : "... La situation se complique davantage par le fait que les capitalistes mirent en valeur nos richesses naturelles et que ceux qui développèrent notre industrie canadienne furent en presque totalité des étrangers à notre langue, à notre foi et même pour quelques-uns, à notre pays. On comprend qu'ils n'avaient pas de forte tendance à servir le peuple ouvrier qu'ils employaient" (19). On le voit : un thème capital de l'idéologie nationaliste vient interférer avec l'analyse en terme de "capitalisme" ou de "classe" et en émousser la portée sur le plan de la prise de conscience.

L'analyse de "la situation de la famille ouvrière" (trois chapitres : situation économique, sociale, morale) se termine par un quatrième chapitre de conclusion, intitulé "la conséquence". La conséquence, on nous le dit tout au long de ce chapitre, c'est "l'apostasie massive" :

"Le milieu social et économique, chez nous, se déchristianise, se paganise; c'est une évidence. Les individus comme les familles dépérissent, étouffent dans cette atmosphère empoisonnée.

Le relâchement des mœurs éteint petit à petit la foi qui ne demande qu'à se développer et à grandir. On abdique d'abord intérieurement son titre et son rôle de chrétien. Et l'on finit par une apostasie réelle. Dans le passé, on a déjà vu des familles isolées renier leur religion, pour n'en plus faire aucune. Le fait nouveau aujourd'hui, c'est l'augmentation incessante de ces foyers gardant encore un vernis de pratiques d'une religion incomprise et qui glissent rapidement vers l'indifférence" (62).

On ne sera pas surpris de constater ainsi la transition rapide du diagnostic économique, etc., à un diagnostic global sur la déchristianisation— avec le passage au remède donné comme global, l'Action catholique. La structure sociale globale ne tenant qu'une place incidente, la voie est libre pour "conclure" sur le plan religieux. Sur un plan superficiel, l'analyse conduit de la famille aux traits généraux de notre société; mais ceux-ci n'apparaissant que sous formes d'incidentes dont la formulation ne sort pas de l'analyse, mais de la doctrine sociale de l'Eglise ou de l'idéologie traditionnelle ; l'intention profonde de l'analyse mène de la famille à la religion. On aura noté d'ailleurs que la conclusion de la première partie du livre est elle-même, sous ses traits généraux, empruntée d'un diagnostic fait d'abord pour les pays européens [20]. On est tenté de penser : le diagnostic de

[20] Les auteurs s'en rendent compte sans doute : des gens pensent, disent-ils, que "de telles paroles de l'Encyclique s'appliquent à l'Europe, mais pas au Canada" (p. 67).

notre milieu était donné d'avance dans ses cadres (thèmes fournis par les Encycliques) et on n'a puisé dans le milieu d'ici que des illustrations.

III - UNE STRATÉGIE DE L'ACTION

Nous voudrions, ici, saisir, à travers la stratégie du mouvement, la définition qu'il se donne de lui-même. Après analyse, nous croyons devoir cerner notre problème par quatre approches — qui se recouperont d'ailleurs.

1) Mouvement de familles - mouvement d'adultes

Après nos analyses précédentes, on conçoit que la L. O. C. se définisse avant tout comme un mouvement de familles. "A la L. O. C., (les) militants sont des époux qui ont leur foyer et qui font de ce foyer un centre de rayonnement sur les autres foyers... etc." (77). "La L. O. C. est un mouvement de foyers" (125). "Jamais un tout seul en L. O. C.; toujours les deux. La première équipe militante, c'est le foyer..." (196). "La L. O. C., ... c'est le rayonnement du foyer chrétien sur d'autres foyers" (89).

Trois facteurs contribuent à élargir cette définition — et même, il nous semble, à la remettre en question sans qu'on s'en doute.

a) Le mouvement accepte les célibataires. Quelques pages de notre document sont même consacrées à exalter leur vocation (109-119). On souligne le rôle important des femmes dans le mouvement (militantes, permanentes...). Les pages consacrées à la question commencent d'ailleurs par cette phrase : "La L. O. C., mouvement de la masse des foyers, est aussi le mouvement de tous les adultes de la classe ouvrière" (109). Nous avons discerné deux points principaux par lesquels on intègre les célibataires au mouvement. Le premier les rattache à la famille — pivot, nous l'avons vu, de la définition: "Dans l'ordre social et religieux, une seule chose compte parce qu'elle est la base, c'est la famille. Une seule tâche est également importante : aider par tous les moyens possibles la famille à exister, à se développer, à s'épanouir pleinement. Comme par sa nature, la femme envisage d'abord tous les problèmes humains en regard de la famille, quel magnifique champ d'activités s'ouvre devant les

célibataires, pour remplir leur vie, pour satisfaire cet instinct maternel qui est un don de Dieu à faire fructifier, et pour les rendre pleinement heureuses. . . " (113). Le deuxième point se réfère directement à l'organisation du mouvement : "Il est à souhaiter que tous les comités locaux de la L. O. C. F. soient appuyés par une couple de célibataires qui sont des éléments stables et qui par le fait, assurent la continuité de toutes les activités, quoi qu'il arrive" (117). On soupçonne que si des célibataires assurent ainsi la continuité du mouvement, celui-ci tend à s'éloigner de sa définition fondamentale d' "équipe de foyers".

b) La L. O. C. n'est pas un mouvement mixte (cf. 119-125) — c'est-à-dire que les époux et les épouses appartiennent à des sections séparées. Les raisons évoquées sont fort sensées : psychologie différente des deux sexes; nécessité que la femme développe librement sa personnalité; impossibilité pratique de laisser les enfants, en même temps, pour assister aux cercles d'études ; enfin, "l'action à mener sur les individus et dans le milieu. Les moyens de contacts et d'influence sont aussi différents chez l'homme et la femme, que l'est leur façon d'envisager les problèmes" (123). Pareille façon de procéder va évidemment contre "le foyer, équipe de base".

c) On dira bien : "le travail de base se fait au foyer" (120). Mais la définition fondamentale suppose que l'époux et l'épouse seront intéressés tous les deux au mouvement. On peut penser, à titre d'hypothèse, qu'il n'en est pas ainsi dans la majorité des cas : souvent, les deux conjoints ne feront pas partie du mouvement.

Pour ces trois raisons, malgré la définition de base, il semble bien que le mouvement tendra à être, de façon ambiguë, mouvement d'adultes et mouvement de foyers.

2) De l'aide à la famille à l'action sur la société

La L.O.C. se donne d'abord comme mouvement d'aide à la famille. Le document analysé (160) donne une longue liste (16 item suivis d'un "etc") de "services" de ce genre organisés ou susceptibles de l'être par la L. O. C. : "assistance aux familles, non pas assistance matérielle, mais relèvement moral et social d'un foyer par un travail d'éducation fait dans des visites à domicile; . . . conseils aux femmes enceintes; . . . cours de cuisine; . . . visite aux malade; . . . patinoire; . . . garderies", . . . etc.. Des Services plus "officiels" et plus uniformément organisés, le Service

d'orientation des foyers (157) et les Cercles sociaux pour célibataires (118) se rattachent à ces initiatives.

Mais la L. O. C. , toujours dans la ligne de son action familiale, prend des initiatives qui touchent davantage à la vie économique de la famille en ce que celle-ci est liée aux structures économiques : ainsi des sections ont organisé des jardins ouvriers (153-154) pour l'administration desquels "la L. O. C. se fait aider par les autorités civiles, municipales et provinciales" (153). Le mouvement a réclamé pour résoudre le problème du logement, le Crédit ouvrier présenté comme "la solution chrétienne à cet angoissant problème" (165). La L. O. C. appuie les coopératives et les syndicats nationaux (cf. en part. 138).

Le mouvement s'engage plus profondément encore du côté des structures sociales. Il vise à "préparer" ses militants "en vue de les donner comme chefs de file aux syndicats et aux coopératives" (135). On va même plus loin : "Dans nombre d'usines... , des dirigeants locistes ont travaillé à fonder un syndicat catholique ou se sont infiltrés dans la direction de l'union neutre pour la noyauter" (138). Le mouvement prend même parti officiellement dans des grèves : "La L. O. C. a pris officiellement parti contre certaines grèves injustes au nom de la paix et du bien du peuple, même si, en agissant ainsi, elle s'aliénait momentanément les sympathies de certains groupes d'ouvriers, victimes inconscientes et forcées d'exploiteurs de passions et de fauteurs de désordre" (164). On sent déjà que la L. O. C. prétend être la conscience vraie du mouvement ouvrier...

Enfin, la L. O. C. se donne comme le "corps représentatif de tous les foyers ouvriers auprès des autorités publiques" (161)... "De pair avec l'éducation populaire, la L. O. C. se doit, pour accomplir pleinement son mandat, d'exprimer aux autorités les volontés de cette classe qu'elle représente" (161-162).

On le voit : de l'aide morale à l'individu ou au foyer au rôle de corps représentatif d'une classe sociale, la L. O. C. prétend assumer toutes les dimensions du monde ouvrier. On peut parler, sans intention nécessairement péjorative, d' "organisation totalitaire".

3) Du mouvement de militants au mouvement de masse

"Le relèvement de la masse s'opérera par des chefs apôtres pris dans la masse, faisant corps avec elle, pas autrement, c'est le Pape

qui le dit (...) Aussi, est-ce le premier, disons même l'unique but de la L. O. C., de recruter dans la masse, des chefs pour la masse; de les former ces chefs, de les instruire..." (87).

Mais tout en voulant être un mouvement de militants - "uniquement", est-on tenté de dire en se référant à un texte cité plus haut — la L. O. C. veut être un mouvement de masse :

"... De la bonne volonté et de la sincérité suffisent pour faire partie de la L. O. C. , soit comme membre adhérent, soit comme militant. Ainsi la L. O. C. ouvre large ses portes à la masse des foyers ouvriers" (88).

On cite Pie XI : "Si pour commencer les grandes entreprises, il en faut peu mais de bons, vient cependant le moment où leur pleine réussite réclame la masse. Car la masse a son importance; elle aura toujours besoin, certes, d'encouragement et de directives, mais en définitive, elle seule peut conquérir de vastes et solides positions" (cité, 88). Et ailleurs: "Il faut viser à la quantité" (Pie XI au chanoine Cardin, cité, 163).

Si la L. O. C. veut ainsi être un mouvement de masse, c'est — pour une large part — parce qu'elle veut jouer ce rôle de "corps représentatif" de la classe ouvrière dont nous parlions plus haut :

"Mais pour être auprès des autorités ce Corps représentatif puissant, pas rien qu'en droit, mais en fait, la L. O. C. doit avoir la masse avec elle. Elle doit d'abord par tous les moyens mentionnés déjà — journal, magazine, feuillets-circulaires, assemblées populaires, services — amener la masse à penser comme elle, faire l'opinion de la classe ouvrière. Elle doit de plus l'attirer en grande majorité dans ses rangs. On peut se désintéresser en haut lieu des réclamations de 5,000 et de 10,000 foyers, mais les réclamations de 50,000, de 100,000 foyers, c'est autre chose, on n'y résiste pas.

Aussi la L. O. C. a-t-elle voulu grouper plus effectivement cette grande masse dans ses rangs, avec sa technique de "membres adhérents". Ils ne sont pas des militants actifs, mais des sympathisants" (162).

Et voici la question décisive : "Quel foyer de cette façon n'est pas intéressé à faire partie de la L. O. C. ou n'a pas ce qu'il faut pour être lociste ? Quelle force auprès des autorités que cette grande masse des foyers encadrés dans la L. O. C. et réclamant avec elle".

La L. O. C. comme mouvement de masse est justifiée sur le plan de l'Eglise : "Son mandat (de la L. O. C.) l'oblige à donner au Christ tous

les foyers ouvriers et d'être le porte-parole de ces mêmes foyers auprès des dirigeants de la Société" (163).

4) De la spiritualité à la structure sociale. De la hiérarchie ecclésiastique à la société globale

Reprenons brièvement les conclusions auxquelles nous sommes parvenus dans ce troisième chapitre, au long de nos trois voies d'analyse.

a) Se définissant essentiellement comme un mouvement de familles, la L. O. C. s'adresse pourtant à tous les adultes — même célibataires; elle se subdivise d'ailleurs en sections d'hommes et de femmes.

b) Son action s'étend d'une aide morale à l'individu et au foyer jusqu'au rôle de corps représentatif de la classe ouvrière (y compris leadership des coopératives et des syndicats nationaux et noyautage des syndicats neutres)...

c) Mouvement de militants, la L. O. C. est aussi mouvement de masse — cela étant particulièrement nécessaire, croit-on, par le rôle de "corps représentatif"...

On voit sans peine comment se recoupent nos trois voies d'analyse. Il nous reste — au cours d'une dernière "coupe" — à essayer de détecter, dans l'idéologie du mouvement, la justification réelle de cette dimension "totalitaire" de la L. O. C.

La L. O. C. se donne à la fois comme mouvement de spiritualité et mouvement d'action sociale. Les justifications sont diverses, mais elles se recoupent. On insiste surtout sur l'influence du milieu sur la vie spirituelle.

"... Si le milieu est chrétien, tout l'individu en est bonifié..." (178)

"... Le milieu est, pour la grande majorité des foyers ouvriers, l'obstacle infranchissable à la pratique de la vie chrétienne..." (129).

"... Sous des apparences de bonheur, la famille ouvrière moyenne cache un fond de misères morales très réel qu'il serait encore facile d'atteindre et même de faire disparaître, avec des conditions sociales de vie améliorées" (60).

Nous avons aussi rappelé comment une analyse assez longue de la situation économique, sociale et morale de la classe ouvrière se termine par un chapitre de conclusion sur l'apostasie des masses.

Cela suffit pour montrer que la raison donnée pour s'occuper des structures sociales est d'ordre moral ou religieux. La L. O. C. s'occupe des structures sociales parce qu'elle est un mouvement de spiritualité. On reprend un texte de Pie XI pour dire qu' "elle coïncide avec la finalité même de l'Eglise" (cité, 129). On continue :

"L'Eglise, dont la fin est essentiellement surnaturelle, donner les âmes au Christ, descend de plein droit dans le domaine temporel pour s'occuper des affaires matérielles, qu'elles soient de l'ordre social, économique ou politique. Elle ne s'en occupe pas comme si ce domaine lui appartenait en propre, mais indirectement, c'est-à-dire, chaque fois que la foi ou la morale est concernée. Ainsi, l'Eglise laisse l'Etat organiser comme il l'entend la société civile, édicter les lois qu'il juge à propos de faire. Elle n'intervient que le jour où un point de foi ou de morale est attaqué. C'est alors son droit et c'est aussi son devoir, car le bien surnaturel des âmes, dont elle a la responsabilité, est en danger.

En ce qui concerne les foyers ouvriers, la tâche de la L.O.C. est le prolongement de la tâche même de l'Eglise" (129-130).

En ce sens, la L. O. C. peut se donner comme le véhicule de la doctrine sociale de l'Eglise.

Mais cette justification est source d'ambiguïté. En se plaçant sur le terrain de la structure sociale, la L. O. C. est amenée à dépasser les incindentes sur la foi et la morale pour tracer les lignes d'une structure ouvrière complète [21] : on ne devient pas chef d'un syndicat catholique simplement pour y veiller aux aspects moraux et chrétiens; on n'a pas le droit de "noyauter" une union neutre pour cette unique raison. Or la pente est quasi inévitable qui va du "formel" religieux et moral au "formel" total de la vie sociale. Que l'on songe, par exemple à une formule comme celle-ci : "La classe ouvrière est devenue adulte, consciente d'elle-même : il lui faut son élite à elle, ses lois à elle, ses institutions à elle, une Cité ouvrière chrétienne, partie intégrante d'un ordre social chrétien" (149).

[21] Comme on éprouve souvent la tentation de faire de la doctrine sociale de l'Eglise une sociologie globale. A propos de la pensée authentique de l'Eglise sur cette complexe notion de "doctrine sociale" et sur les notions connexes, on trouve de fines analyses dans l'ouvrage récent de J.-Y. CALVEZ et J. PERRIN: Eglise et société économique. L'enseignement social des papes de Léon XIII à Pie XII (1878-1958), Paris, Aubier, 1959, chapitre premier.

Cette ambiguïté n'est pas sans marquer la pédagogie du mouvement vis-à-vis la masse. Voici comment on explique l'attitude du "Front ouvrier" (journal publié par la L. O. C.) :

"Pourquoi refuser de prendre tous les moyens modernes, excepté ceux qui sont mauvais en soi, de diffuser et de faire aimer la vérité.

C'est ainsi qu'à certaines heures Le Front Ouvrier prend une allure agressive. Affaire de se mettre au diapason de la masse d'abord, pour la faire raisonner ensuite et ramener le calme petit à petit. Il sait d'expérience les réactions d'un groupe d'ouvriers "montés" devant un bel et solide éditorial sur le calme et la douceur à garder. Immédiatement s'élèveront des soupçons d'influence capitaliste, politique ou cléricale. Et alors — qui ne le voit — les ouvriers perdent confiance et s'éloignent un peu plus.

Raison de tactique encore si Le Front Ouvrier n'affiche que discrètement les discours du Pape, les déclarations de NN. SS. les Evêques... L'important pour le moment, pense-t-il, est d'amener la masse à penser et à agir selon les volontés du Saint-Père et de NN. SS. les Evêques. Question d'affiche, c'est secondaire, surtout si elle risque de compromettre l'essentiel. Car on sait que nos ouvriers sont de plus en plus imbus de doctrine libérale et communisante" (146-147).

On se reportera aussi, dans cette perspective, aux textes cités plus haut sur le recrutement des militants : "Il est aigri contre l'ordre social actuel ?... Il a des jugements sévères (...) Tout cela ... disparaîtra graduellement dès qu'on l'aura entouré" (186). " .. Dire comme lui afin de ne pas l'effrayer. Dans les contacts suivants, il s'agira d'amener notre homme à la conclusion que si ça va mal dans le monde et dans la classe ouvrière... "c'est qu'on n'est pas assez chrétien" (192).

On peut bien penser que de l'ambiguïté dans la définition sociologique du mouvement, on est amené à des ambiguïtés sur le plan des attitudes. Cette première ambiguïté des "fondements" structurels du mouvement en recoupe d'ailleurs une autre, et même repose sur celle-ci.

D'une part, comme tous les mouvements d'Action catholique, la L. O. C. est mandatée par la hiérarchie dont elle prolonge l'action. Nous avons déjà cité des textes où ce "mandat" est invoqué. D'autre part, on commente le texte de Pie XI, dans "Divini Redemptoris" :

"... Des militants de l'Action catholique ainsi bien préparés et exercés seront immédiatement les premiers apôtres de leurs compagnons de travail, et deviendront les précieux auxiliaires du prêtre pour porter la lumière de

la vérité et soulager les détresses spirituelles et matérielles en d'innombrables zones que des préjugés invétérés contre le clergé ou une déplorable apathie religieuse ont rendues réfractaires à l'action des ministres de Dieu..." (cité, 133).

Donc, la L.O.C. prolonge la hiérarchie, l'action du prêtre. Sur ce point, il y a coïncidence avec le rôle de propagation de la doctrine de l'Eglise évoqué plus haut. Mais ici, encore, la L.O.C. prétend assumer la classe ouvrière. Rappelons un texte déjà évoqué :

"... La L.O.C. se doit, pour accomplir pleinement son mandat, d'exprimer aux autorités les volontés de cette classe qu'elle représente..." (161-162. Cf. aussi 162-70 : passim).

Ainsi, il y aurait continuité de la Hiérarchie ecclésiastique à la société globale; la Hiérarchie ecclésiastique devient le titulaire d'un système social. La L.O.C. (cf. p. 129-130) affirme ne s'intéresser à l'ordre social qu'indirectement, seulement en ce que celui-ci implique des incidentes religieuses ou morales et "laisser l'Etat organiser comme il l'entend la société civile" (130). Ce qui devrait lui interdire de tracer les lignes d'un système social. La conception et l'élaboration de celui-ci n'exigent pas seulement que l'on puise des principes dans la doctrine de l'Eglise, quitte à tenir compte, sur le plan tactique, des impératifs de la société elle-même; la doctrine de l'Eglise à laquelle nous référons indique au contraire que si des principes (moraux, religieux) sont fournis par l'Eglise, d'autres principes de l'organisation sociale seront puisés dans la volonté des sujets sociaux — dans la conscience même de la classe ouvrière considérée indépendamment des incidentes morales et religieuses. Voilà toute la source de l'ambiguïté. Voulant être un mouvement de masse, un mouvement d'action sociale, un corps représentatif de la classe ouvrière, la L.O.C. ne peut pas, dans sa structure même, trancher cette ambiguïté, quelles que soient par ailleurs les distinctions doctrinales apportées dans l'idéologie du mouvement. Et cette ambiguïté est la source d'une autre, du même ordre quant à l'exercice du mandat ecclésiastique du mouvement dans son action sociale : "Raison de tactique si Le Front ouvrier n'affiche que discrètement les discours du Pape, les déclarations de NN. SS. les Evêques. L'important pour le moment, pense-t-il, est d'amener la masse à penser et à agir selon les volontés du Saint-Père et de NN. SS. les Evêques..." (146-147 - déjà cité).

III

EN GUISE DE CONCLUSIONS

Nous avons voulu présenter une sorte d'analyse clinique. Nous ne nous hâterons donc pas de tirer quelque généralisation un peu vaste du cas singulier que nous avons étudié — bien que, très certainement, il incarne une sorte d'archétype de bien d'autres. Au risque de quelques répétitions, nous nous contenterons de dégager l'essentiel des analyses qui précèdent, en fonction du problème posé dans nos réflexions préliminaires.

L'antinomie fondamentale que nous signalions au départ est remarquablement inscrite dans l'idéologie étudiée — dans la volonté exprimée d'encadrer une classe sociale et de prolonger l'action de la Hiérarchie ecclésiastique. On pourrait difficilement en trouver une expression plus abrupte.

A cette antinomie, correspondent deux processus parallèles bien précis de syncrétisme global. D'une part, l'institution se définit à la fois comme groupement spirituel et comme mouvement d'action sociale (qui, par des gradations successives que nous avons tâché d'indiquer, va jusqu'à se donner pour le corps représentatif d'une classe sociale). Le noeud de l'ambiguïté qui permet ce syncrétisme pourrait se résumer dans cette formule : on doit se préoccuper des structures sociales parce que la spiritualité comporte des incidentes morales et religieuses. L'autre face du syncrétisme est évidemment fournie par la transition (dont nous avons vu la brusquerie) du diagnostic économique au diagnostic de déchristianisation. Rappelons un texte déjà cité : "si ça va mal dans le monde et dans la classe ouvrière, ... c'est qu'on n'est pas assez chrétien".

Les mécanismes du syncrétisme et de la rationalisation globale sont dès lors aussi discernables avec précision. Si nous sommes devant un effacement apparent de la dualité Religion-Société, c'est que le second terme de la dualité n'a pas vraiment de consistance propre. Comme nous l'avons vu, la grille utilisée pour percevoir la société canadienne-française est empruntée surtout aux thèmes de la doctrine sociale de l'Eglise : les données prélevées sur le milieu n'en sont que des exemples, des illustrations. Par ailleurs, des concepts comme ceux de "capitalisme", "socialisme", etc. ne sont pas des notions qui ont pris racine ici; ce sont

des cadres qui déréalisent très facilement la perception de notre milieu. Enfin, l'utilisation de la notion de "masse" (elle-même importée, mais on sait qu'elle est extrêmement ambiguë à l'étranger aussi) fournissait de soi, à la fois une vision confuse du collectif et une vision confuse de la classe ouvrière; elle comporte d'ailleurs, dans son utilisation courante, des connotations morales ("la masse de ceux qui souffrent", "le salut des masses", etc.).

Dans le sens de cet effacement du social considéré pour lui-même, il faudrait surtout insister sur la puissance de synthèse de la famille — dont nous avons vu la place centrale dans ce type de pensée. Plus que tout autre élément de la société, la famille est, dans notre milieu, en dehors des conflits d'idées. De plus, dans notre type de société, le rôle de la famille s'est effectivement effacé, mais les valeurs familiales demeurent très fortes au plan des grands courants idéologiques. La référence à la famille comme base de la société permet facilement de jouer sur la confusion, facile à commettre dans ce contexte, entre la réalité et la norme idéale.

Ces remarques nous inciteraient à sortir quelque peu de notre perspective générale du début pour souligner l'intérêt de l'idéologie étudiée pour la connaissance du milieu canadien-français. Limitons-nous, en terminant, à indiquer quelques avenues de réflexion. Cette idéologie — et bien d'autres du même type qu'il faudrait étudier — reflète sûrement des traits caractéristiques de l'évolution profonde de notre société en période d'industrialisation, en particulier l'impact des transformations économiques sur les attitudes religieuses traditionnelles. En ce sens, l'idéologie étudiée apparaît comme une tentative d'équilibre temporaire entre des thèmes culturels hérités et des problèmes nouveaux. De pareils phénomènes devraient être mis en relation avec l'évolution d'institutions comme les unions ouvrières catholiques où on trouverait, à l'origine, des traits idéologiques très semblables à ceux qui ont été décrits dans la présente étude — et qui fourniraient un cas d'autant plus remarquable qu'elles sont actuellement dans une période de déconfessionnalisation. Enfin, le phénomène analysé ici n'est pas sans incidences sur les changements qui se produisent, dans notre milieu, au plan des mécanismes sociaux de dégagement des élites. C'est formuler une hypothèse très vraisemblable, nous semble-t-il, que de parler d'une grande pauvreté des élites locales dans notre société; en quoi des idéologies comme celle que nous avons décrite sont-elles un facteur positif dans la transition à une situation nouvelle ? C'est une question intéressante à poser.

Voilà des problèmes qui dépassent, encore une fois, les objectifs de cette étude. Mais il fallait souligner incidemment que, pour la connaissance de notre milieu, il pourrait être fructueux de regarder notre visage collectif dans des représentations idéologiques plus neuves que celles qui, comme le nationalisme ou le canadianisme, ont peut-être, pour le sociologue, perdu un peu de leur puissance d'interrogation.

Fernand DUMONT

Département de Sociologie,
Université Laval.