

Recherches sociographiques



L'Église, la tradition et la modernité

Jacques Beauchemin, Gilles Bourque et Jules Duchastel

Volume 32, numéro 2, 1991

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/056606ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/056606ar>

[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

Beauchemin, J., Bourque, G. & Duchastel, J. (1991). L'Église, la tradition et la modernité. *Recherches sociographiques*, 32(2), 175-197.
<https://doi.org/10.7202/056606ar>

Résumé de l'article

La question des rapports qu'entretiennent tradition et modernité dans l'histoire sociale de la province d'avant les années soixante est au cœur de l'historiographie et de la sociographie québécoises. Du haut de la Révolution tranquille, le Québec a souvent fait l'objet d'une lecture rétrospective, imprégnée du paradigme de la «grande noirceur». Les aspects modernistes du discours social ont alors été soit ignorés, soit posés en relation d'extériorité par rapport au traditionalisme sensé former la trame véritable de la représentation sociale. Le discours de l'épiscopat québécois, restituée ici à partir des mandements des évêques (1935-1960), constitue un lieu d'observation privilégié pour l'étude de l'articulation de ces deux univers de la représentation. Nous montrerons que les grandes notions de la modernité sont significativement présentes dans les textes, mais au prix d'une intégration qui en menace les fondements traditionalistes et religieux.

L'ÉGLISE, LA TRADITION ET LA MODERNITÉ

Jacques BEAUCHEMIN
Gilles BOURQUE
Jules DUCHASTEL

La question des rapports qu'entretiennent tradition et modernité dans l'histoire sociale de la province d'avant les années soixante est au cœur de l'historiographie et de la sociographie québécoises. Du haut de la Révolution tranquille, le Québec a souvent fait l'objet d'une lecture rétrospective, imprégnée du paradigme de la « grande noirceur ». Les aspects modernistes du discours social ont alors été soit ignorés, soit posés en relation d'extériorité par rapport au traditionalisme sensé former la trame véritable de la représentation sociale. Le discours de l'épiscopat québécois, restituée ici à partir des mandements des évêques (1935-1960), constitue un lieu d'observation privilégié pour l'étude de l'articulation de ces deux univers de la représentation. Nous montrerons que les grandes notions de la modernité sont significativement présentes dans les textes, mais au prix d'une intégration qui en menace les fondements traditionalistes et religieux.

Le progrès, c'est la tradition en marche. (Chicotimi, 1938.)

En 1960 advint ce qu'on a convenu d'appeler la Révolution tranquille. Le discours dominant célébra cette sortie de la « grande noirceur » et proclama bien haut l'entrée dans une ère nouvelle qui allait enfin permettre au Québec de rattraper l'histoire. Les sciences sociales, toujours attentives à la représentation hégémonique et d'ailleurs elles-mêmes partie prenante et gagnante dans l'aventure, commencèrent par insister sur la grande rupture. Révolution culturelle, transformation politique fondamentale, sortie du Moyen Âge, accès à la modernité, rien ne parut trop beau pour nommer l'événement.¹ Certes, on souligna secondairement que certaines

1. La liste des travaux sur la Révolution tranquille pourrait être longue. Mentionnons entre autres : BOURQUE et LEGARÉ; BRUNELLE; DENIS; DUMONT (1971); GLENDAY *et al.*; LAURIN-FRENETTE; LEGARÉ et MORF; LESAGE et TARDIF; McROBERTS et POSGATE.

« choses » s'étaient passées malgré tout durant la noirceur, incapables sans doute de se nommer elles-mêmes et de s'éclairer dans le noir ambiant. Et l'on commença à énumérer des faits : le retard de la superstructure sur l'infrastructure, le développement avant l'heure de la bureaucratie, le retard des élites et l'avancement du peuple, la présence active d'une opposition, jusqu'à réduire le *Refus global* à un simple manifeste annonciateur de l'allure qu'allait prendre le train de l'histoire enfin remis sur ses rails.

Il n'est pas question de reprendre ici de vieux débats qui, dans des cercles plus avancés, soupesèrent — épistémologie oblige — les mérites relatifs de la diachronie et de la synchronie, de la coupure et de la transition. Si l'on entend parler de rupture, il faudra dégorger le concept de la mythologie révolutionnariste qui hante les sciences sociales, tout appliquées à séparer de façon absolue et irréversible le bon blé de l'ivraie, la modernité de la tradition, le socialisme du capitalisme, la postmodernité de la modernité. Si donc on veut qualifier la Révolution tranquille de moment de rupture, et nous n'avons aucune objection à le faire, cette cassure marquera le passage, au niveau provincial, de la forme de l'État libéral à la forme de l'État-providence (ou keynésien ou régulateur). On pourra même considérer, dans une telle perspective, que la seconde moitié des années cinquante fut caractérisée par une crise politique larvée de l'État libéral que le duplessisme entendait reconduire contre vents et marées. Du milieu syndical au patronat en passant par l'université se structurait une opposition qui allait finalement imposer le célèbre « désormais » de Paul Sauvé au sein même du parti qu'avait toujours dominé Maurice Duplessis. (BRUNELLE.)

Une rupture donc qui a consacré, au Québec comme dans toutes les sociétés occidentales dominantes, le passage irréversible de l'État libéral à l'État-providence. Petite brisure et révolution bien sage, sans doute, mais en même temps grand changement qui atteignait les modalités du procès d'institutionnalisation politique de la société, car ce sont les particularités de la régulation étatique des rapports sociaux qui sont en crise dans ce Québec de la fin des années cinquante. Parler du passage d'une forme de l'État à une autre, c'est renvoyer aux modifications des modalités de la régulation étatique caractéristique des sociétés modernes. Chaque forme se présente, en effet, comme une modalité distincte de l'institutionnalisation des rapports de pouvoir qu'on peut saisir sur deux plans : fondation-légitimation des institutions (à partir du droit) ; articulation des rapports entre elles en un complexe institutionnel réglé (à partir de la législation). Une forme de l'État moderne consiste ainsi en une articulation particulière du rapport entre la sphère privée et la sphère publique, qui confère leur place aux différentes institutions dans l'ensemble de la régulation sociale : famille, Église, appareils d'État, associations, etc. Le passage d'une forme à une autre implique par définition une grande transformation, pour reprendre l'expression de POLANYI, puisqu'il provoque non seulement le changement du rapport entre les institutions, mais aussi la mutation de la culture, du discours politique et de la représentation du monde. Ce bouleversement prit au Québec les figures de la marginalisation relative de l'Église et de la famille, de l'affirmation et du développement de l'appareil d'État, du rejet du traditionalisme, du plein déploiement de la

modernité, de la politisation de la représentation de la communauté nationale et de la crise à venir du régime fédéral.

Le point de rupture qui permet la pleine affirmation d'une nouvelle modalité de la régulation étatique ne fut en aucune manière un surgissement spontané. Un ensemble de changements antérieurs déjà à l'œuvre rendaient possible la transformation de l'État. Ainsi, la période allant de 1945 à 1960 peut être considérée comme une étape de transition préparant le passage de l'État libéral, qui, malgré certaines modifications, dominait depuis 1867, à l'État keynésien. La liste pourrait être fort longue, allant des déterminations les plus générales aux manifestations plus directement politiques: développement de l'industrialisation, affirmation de la société de consommation, mutations de la structure sociale, élargissement de l'opposition, augmentation de la bureaucratie provinciale, engagement financier de plus en plus important du gouvernement obligé de soutenir toujours davantage les institutions privées, application à la pièce de politiques fédérales ou provinciales qui ne trouveront leur cohérence que dans une régulation keynésienne (allocations familiales, assurance chômage, code du travail, subventions conditionnelles aux provinces dans le domaine de la santé, etc.). On peut, à partir de ces quelques éléments, imaginer une généalogie de la Révolution tranquille, capable d'identifier événements, facteurs et acteurs qui, sans les prédéterminer, rendirent possibles l'évolution des années soixante.

Sous certains angles, la recherche que nous menons sur le discours politique dominant pendant la période s'inscrit dans cette perspective.² Il importe cependant de saisir la particularité de notre démarche. Dans ce type d'approche dite généalogique ou de la transition, il est coutume de rechercher un ensemble d'éléments incompatibles avec un système ou une structure, qui se développent en relative extériorité et qui entrent en contradiction avec la logique même de sa reproduction. Pour simplifier, on dira, par exemple, qu'une opposition politique dépassant largement les partis s'est lentement formée sous le duplessisme et qu'elle est à l'origine de la Révolution tranquille, ou, encore, on montrera que l'urbanisation et les mutations de la structure sociale ont sapé les bases du bloc social duplessiste. De même, comme plusieurs travaux s'y appliquent depuis quelques années, on retracera les aspects d'une modernisation du Québec, qui dépasse largement le seul développement économique et qui s'affirme bien avant la Révolution tranquille. (BOUCHARD.) Ces exercices sont certes nécessaires et essentiels, mais nous adoptons un autre point de vue. C'est dans la logique même de la « structure » que nous recherchons des signes annonciateurs de la Révolution tranquille. Nous posons ainsi que les contradictions atteignent le cœur même du « système » et rendent possible, à l'intérieur des instances du pouvoir, le passage tant souhaité par l'opposition. Il ne s'agit aucunement de suggérer que le duplessisme comme régime aurait préparé d'une certaine manière et plus ou moins consciemment l'État-providence ou, comme on dit dans le langage politique courant,

2. La problématique et la méthodologie d'analyse du discours assistée par ordinateur, qui nous guident, sont longuement discutées dans: BOURQUE et DUCHASTEL.

qu'il aurait été plus progressiste ou moins réactionnaire qu'on ne le croyait. Nous voulons plutôt faire ressortir que sa stratégie, tout entière orientée vers la reproduction de l'État libéral, a produit un ensemble d'effets pervers qui ont pavé la voie à la Révolution tranquille. On pourra dire qu'en cherchant à s'opposer résolument à la transformation de l'État, le régime Duplessis a développé une stratégie qui, sous certains aspects et contre sa volonté, a contribué à faire advenir l'État-providence.

Notre recherche porte sur l'ensemble du discours politique dominant pendant la période, c'est-à-dire sur celui des principales institutions, privées ou publiques, religieuses ou laïques impliquées dans la reproduction des rapports de pouvoir. À ce stade, nous pouvons d'ores et déjà avancer que le discours duplessiste, défini au sens le plus large, est littéralement hanté par la dialectique du traditionalisme-modernisme, thème central ou point nodal à partir duquel s'organise toute la pratique discursive.

Nous avons tenté de montrer, dans *Restons traditionnels et progressifs* (BOURQUE et DUCHASTEL), que le discours politique poursuivait un travail qui contribuait à l'affirmation du modernisme aux dépens du traditionalisme. Il nous a été possible de percevoir que les discours du budget, objets de ce livre, étaient traversés par la dialectique traditionalomoderniste typique de la représentation du monde dans l'État libéral. Ce dernier se caractérise en effet par l'articulation d'institutions modernes (appareils de la démocratie représentative, marché autorégulateur, entreprise) et d'institutions traditionnelles (famille élargie, Église). Fondée sur une séparation nette entre la sphère publique et la sphère privée, il confie, en effet, la régulation des pratiques sociales à des institutions privées : l'entreprise, la famille élargie, les églises. Un tel procès d'institutionnalisation politique appelle donc une représentation mixte du monde, liant modernisme et traditionalisme.

Sur le plan empirique, on peut constater que cette dialectique s'organise sur la base de la reproduction de deux types d'institutions, les modernes et les « prémodernes ». Mais au-delà de la description de ce simple rapport fonctionnel, on peut avancer que la représentation libérale du monde ne saurait dominer socialement sans s'appuyer sur une forme de représentation prémoderne. On sait que le libéralisme est fondé sur la séparation stricte entre le droit qui sanctionne des rapports d'égalité formelle dans le contrat, et la morale qui règle les rapports d'inégalité par la charité et la bienfaisance. (EWALD.) Nourrie par l'idée de la responsabilité naturelle des individus, cette morale impose aux riches le devoir du partage, en même temps qu'elle tient ultimement les pauvres responsables de leur situation. Il s'agira donc d'inciter le riche à aider le pauvre en le moralisant, c'est-à-dire en le disciplinant au travail et à la prévoyance. L'éthique libérale se présente alors comme une morale laïque à dominante économique, c'est-à-dire comme une « disciplinarisation » au travail salarié et à l'épargne, dominée par le marché. Le démuné est ainsi tenu responsable de sa situation puisqu'elle serait, en dernière analyse, liée au non-travail (manque d'ardeur) et à la non-épargne (imprévoyance). Il s'agit d'une éthique élémentaire qui ne saurait dominer socialement, c'est-à-dire maintenir et reproduire

les rapports d'inégalité, sans s'appuyer en même temps sur une morale prémoderne qui fait appel à la transcendance pour justifier les disparités.

La reproduction des institutions traditionnelles et l'étroitesse de la morale proposée par le libéralisme impliquent que la représentation du monde et le discours politique dominants dans l'État libéral soient traversés par la dialectique du modernisme-traditionalisme. Cette dynamique se répand dans tous les pays où s'implante cette forme de l'État moderne, la particularité de sa configuration dépendant, bien sûr, de l'histoire propre à chaque formation sociale. De plus, elle évolue aussi en fonction des phases particulières de la reproduction de l'État libéral. Sur un plan général, nous soutenons qu'avec la transformation progressive des rapports sociaux, la dialectique tend à se modifier dans le sens d'une marginalisation effective, bien que jamais réalisée, de la représentation traditionnelle. Ainsi, le discours politique duplessiste qui se déploie pendant la dernière phase de la reproduction de l'État libéral au Québec, produit un effet de modernisation et de soumission de la représentation religieuse et traditionnelle, qui contribuera, à l'encontre de l'intentionnalité des acteurs, à créer certaines des conditions nécessaires à la Révolution tranquille. C'est du moins ce que nous croyons avoir démontré dans notre analyse des discours du budget. Ici, nous aborderons les dimensions politiques du discours social de l'Église catholique tel que formulé dans les mandements des évêques, de 1935 à 1960.³

Cette Église, est-il besoin de le rappeler, constitue à l'époque l'une des forces sociales dominantes et, à ce titre, participe pleinement au discours politique hégémonique. (BOURQUE et DUCHASTEL.) Nous poserons que sa voix est l'un des pôles du discours pluriel dans lequel elle contribue (avec celles du patronat, du mouvement syndical, des partis, etc.) à l'élaboration de la parole politique dominante. Il s'agira donc, pour nous, de comprendre comment l'Église, ici les évêques, intervient dans une société et une représentation du monde en transition. On peut d'ores et déjà penser qu'à l'intérieur de la dialectique libérale elle constitue le pôle le plus défensif, celui qui soutiendra le plus résolument la tradition et la société traditionnelle. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à se rappeler ses interventions sur les mœurs et sur les appareils de diffusion modernes : la radio, la télévision et le cinéma. Mais il ne peut s'agir, en aucun cas, d'une sorte de refus global, d'une pure opposition externe qui mettrait face à face et sans compromis la tradition et la modernité. Retenons cependant de ces croisades en faveur de la vertu et de la discipline des corps que, déjà, prêtres et religieuses ne disposent plus de ressources symboliques suffisamment dynamiques pour étouffer purement et simplement le déploiement de la socialité moderne. De la même façon, ne serait-ce que pour participer pleinement au discours politique dominant, l'Église doit elle-même s'inscrire dans cette dialectique

3. Le corpus a été constitué à partir des mandements, des lettres pastorales, des circulaires et autres documents, publiés dans cinq diocèses (↔). Nous n'avons retenu que les textes portant sur les rapports sociaux. Cet échantillon correspond donc aux positions politiques et sociales de l'Église québécoise. On a segmenté le corpus en deux parties : la période 1935-1944 et celle de 1945 à 1960. La fin de la Seconde Guerre mondiale nous est apparue comme le point tournant dans le procès de marginalisation du traditionalisme au Québec.

qui exclut, par définition, une simple position de rejet de la modernité, la possibilité de l'ultramontanisme étant écartée depuis déjà longtemps. (EID.) Attitude ambivalente donc d'une institution dont les assises reposent sur un rapport au monde essentiellement créationniste et fixiste, et dont la voix doit rendre compte d'une société dynamisée par le changement. Il s'agira de saisir la particularité du mode d'insertion de l'Église dans le discours politique.

Nous avons déjà exposé (BOURQUE et DUCHASTEL) que la stratégie discursive présente dans les discours du budget consistait à tenter de perpétuer, sans transformation, la dialectique de la modernité et de la tradition, de défendre le projet de « rester traditionnel et progressif » de façon concomitante et non contradictoire. Nous croyons avoir démontré que ce but se trahissait lui-même, dans le mouvement même de sa propre démarche, en provoquant l'effet pernicieux de la soumission du traditionalisme au modernisme. En abordant les mandements des évêques, nous sommes, au point de départ, devant une stratégie différente, même si elle relève de la même problématique. Il ne s'agira plus d'affirmer la possibilité d'être en même temps moderne et traditionnel, mais de tenter ouvertement de soumettre le modernisme au traditionalisme. Déjà en 1938, les évêques proclament que « Le progrès, c'est la tradition en marche. » On ne cherche plus à promouvoir en même temps le développement de deux procès fondamentalement antithétiques, l'un traditionnel, l'autre progressif, mais à soumettre l'un à l'autre, le progrès à la tradition. Nous montrerons comment se déploie l'argumentation dans les documents pastoraux, avant de tenter de faire ressortir qu'elle aussi, tout comme celle des discours du budget, produit des effets pervers et inattendus.

A. — *Un discours assiégé*⁴

Nous dresserons d'abord un tableau général des mutations du discours tout au long de la période. Dans ce premier temps, nous n'en considérerons pas le contenu, nous nous attarderons plutôt à certains procédés discursifs et à l'univers des notions relatives au modernisme.⁵

1. *Le discours de l'autre*

Il importe de souligner dès à présent que la parole des évêques est pleinement soumise à la représentation moderne du monde. L'affirmation de la modernité

4. Nous avons utilisé le programme SATO développé par François DAoust du Centre d'analyse de textes par ordinateur. Il le définit comme un « Système de base de données textuelles qui permet d'annoter des textes multilingues et de les manipuler de diverses façons: repérage de concordances, construction de lexiques, catégorisation des mots, dénombrements de tout ordre et analyseurs lexicométriques. »

5. Ces procédés s'inscrivent dans ce que MAINGUENEAU appelle l'hétérogénéité discursive et ce que COURTINE désigne par le concept d'interdiscours. Nous n'en mentionnerons ici que quelques-uns qui permettent à un discours d'assimiler, de contester ou de « subvertir » un discours adverse qui s'impose par sa force d'hégémonisation.

suppose en effet qu'aucun discours particulier ne puisse dominer *a priori* l'univers de la représentation, contrairement aux visions transcendantes de types religieux et mythologiques qui appelaient une telle hégémonie. À ce titre, le discours épiscopal apparaît pleinement comme une idéologie, c'est-à-dire comme une interprétation essentiellement polémique de la pratique sociale. On peut saisir ici la précarité relative de ce qu'on a appelé l'idéologie de conservation ou l'idéologie cléricalo-nationaliste. (RIOUX; DUMONT *et al.*, 1971, 1974 et 1977.) Comme on pourra le constater, les mandements s'organisent sur la base d'une représentation religieuse du monde, c'est-à-dire d'une matrice générale de la représentation qui, en dernière analyse, établit l'existence d'un Dieu créateur, ultimement responsable de l'organisation originelle et actuelle des rapports sociaux. Cette matrice, matérialisée dans la religion, structure l'interprétation d'un monde hiérarchisé, dominé par la tradition et placé sous l'ordonnement d'un Dieu producteur de la société. Dans les formations sociales où a dominé une telle perception, du Moyen Âge jusqu'à l'absolutisme, par exemple, s'est affirmée une parole essentiellement dogmatique, dominée par une pensée religieuse qui a tenté d'occuper tout l'espace du discours social. Or, l'un des aspects fondamentaux de l'affirmation de la modernité a été d'ouvrir cet espace à la pluralité, bref, de faire apparaître les idéologies, formes concrètes de la représentation moderne. (DUMONT, 1974; FREITAG, 1986a et 1986b; HABERMAS; LEFORT.) La matrice qui structure cette représentation pose, en effet, l'image d'une société se produisant elle-même sur des bases profanes. En l'absence d'un référent absolu situé symboliquement à l'extérieur de l'existence sociale, les conditions de l'« autoproductio- tion » de la société paraissent désormais essentiellement problématiques, et tout énoncé sur l'organisation et les pratiques sociales ne peut se donner que comme un point de vue parmi d'autres, toujours sujet à discussion. La modernité ne fait pas pour autant disparaître la possibilité de la reproduction d'autres représentations, mais elle se soumettra tout discours qui s'en inspire en le condamnant à se montrer lui-même comme une idéologie forcée de débattre avec les autres savoirs à l'intérieur d'un espace discursif constitutivement pluraliste.

Il s'agit bien là de l'un des traits les plus caractéristiques du discours des évêques, qui, au-delà de la stratégie spécifique qu'il adopte à l'égard des grands canons de la modernité, doit d'abord s'inscrire dans un espace discursif pleinement dominé par la modernité en s'affichant lui-même comme une voix parmi d'autres. On repère, en effet, dans les mandements, surtout durant l'après-guerre, un ensemble de procédés qui sont l'indice de la nécessité d'un nouveau travail discursif dans une textualité de plus en plus ouverte à l'« interdiscours », c'est-à-dire la prégnance grandissante de la modernité dans l'univers québécois de la représentation et l'élargissement d'une critique de plus en plus sévère de l'Église et du clergé. On peut noter l'utilisation d'au moins quatre procédés discursifs fort significatifs : la stigmatisation du discours adverse, la juxtaposition thématique, le « subvertissement » et l'acceptation conditionnelle.

Nous entendons par *stigmatisation du discours adverse*, ce procédé par lequel on traduit les propos de l'adversaire pour le contester en adoptant des tournures du type :

«Ceux qui disent que...», «Certains prétendent que...» On l'utilise quand la polémique sociale se développe et quand, surtout, on considère l'adversaire assez redoutable pour étiqueter ses thèses avant de les critiquer.

D'autres considèrent sa présence [l'Église] dans le monde comme un anachronisme et ils estiment que son influence est un frein qui retarde la marche d'une société vers le progrès moderne. (↔ Montréal, 1951.)

Beaucoup vivent comme si Dieu avait abrogé ses lois et d'autres ne craignent pas d'affirmer qu'elles ne répondent plus aux besoins de la société actuelle et qu'elles sont périmées. (↔ *Ibid.*, 1953.)

Parfois ils dénigrent également la sécurité et la force que le chrétien puise dans la détention de la vérité absolue, et ils répandent au contraire la persuasion que c'est l'honneur de l'homme moderne et la récompense de son éducation de n'avoir pas d'idées ni de tendances déterminées, et de n'être lié à aucun monde spirituel. (↔ *Ibid.*, 1951.)

L'on a voulu, il est vrai, prenant aujourd'hui conscience de ces mouvances, accuser la religion d'avoir empêché et intercepté le progrès, de s'y opposer, d'en méconnaître même l'importance. (↔ *Ibid.*, 1958.)

Les mandements pratiquent également des amalgames sous forme de *juxtaposition thématique*. Des énoncés comme «en harmonisant le dynamisme des réformes avec la stabilité des traditions» (↔ Montréal, 1956) ou «Il nous fait voir un Prince qui ajoute aux traditions du sang l'apport d'une modernité remarquable» (↔ Québec, 1936) rappellent le «restons traditionnels et progressifs» des discours du budget.

Le *subvertissement*, quant à lui, emprunte à une pensée antithétique des notions fondamentales et tente de se les approprier en les dénaturant. Nous avons noté que, déjà en 1938, les évêques avaient senti le besoin de soumettre le thème de progrès à celui de tradition. «Le progrès, c'est la tradition en marche.» Ce procédé foisonne dans l'après-guerre. Le discours associe progrès et religion et ne se contente plus, comme dans les derniers énoncés (ci-dessus), de relier tradition et modernité: on parlera du «progrès religieux, social et économique» et même du «progrès naturel et surnaturel de l'homme» (↔ Montréal, 1950). En d'autres mots, on suggère que la religion, c'est aussi le progrès. Cette traduction n'est pas abusive, puisque d'autres types d'affirmations n'hésiteront pas à le dire explicitement.

Car s'il est vrai que les maux dont souffre l'humanité d'aujourd'hui proviennent en partie du déséquilibre économique et de la lutte des intérêts pour une équitable distribution des biens que Dieu a accordés à l'homme comme moyen de subsistance et de progrès, il n'en est pas moins vrai que leur racine est plus profonde et d'ordre interne. (↔ Chicoutimi, 1939.)

Sans le fondement inébranlable des vérités religieuses, sans la pratique des vertus chrétiennes, source de vie féconde et de progrès, les plus généreux efforts seront vains. (↔ Montréal, 1950.)

L'*acceptation conditionnelle*, employée principalement après la guerre, se présente sous la forme «oui... mais» ou encore «nous sommes pour X... à condition que...» Voilà un discours qui se tient résolument sur la défensive. Il ne peut plus se contenter de polémiquer ou de contester l'adversaire, il doit se laisser envahir par un univers notionnel étranger et se replier sur l'acceptation conditionnelle.

En prenant la religion pour guide et pour inspiratrice de leur vie, les travailleurs éviteront les amères désillusions que se préparent inévitablement ceux qui mettent tous leurs espoirs dans les biens éphémères de ce monde et qui sacrifient leur éminente dignité d'homme aux idoles d'un progrès terrestre mal compris. (↔ Montréal, 1950.)

2. L'envahissement

Pour évaluer cet envahissement du modernisme, nous avons groupé les textes épiscopaux en deux séries chronologiques, 1935-1944 et 1945-1960. Ce découpage se justifie par le fait, jusqu'ici démontré par l'ensemble de la recherche, que la dialectique de la modernité-tradition ne s'affirme pleinement que pendant l'après-guerre. Si l'on compare l'univers catégoriel⁶ (les catégories sociologiques ayant servi de guide au regroupement et à la classification des mots) et lexical (les mots d'un texte indépendamment de leur catégorisation) d'une série à celui de l'autre, on constate des transformations significatives. En effet, on peut identifier, les catégories et les mots dont la fréquence s'accroît le plus d'une période à l'autre. (Tableau 1.) Aux fins de la démonstration, nous ne retiendrons d'abord que les catégories *laïcité*, *progrès* et *développement*, *rationalité*, et *science et technologie*, ainsi que les mots « moderne », « technique » et « progrès ». On note que, après la guerre, le discours clérical est envahi par certains des grands canons de la modernité. La comparaison entre les catégories et les mots nous permet de voir que l'augmentation de la catégorie *science et technologie* est principalement due à l'utilisation du mot « technique », car celui de « science » diminue. C'est là une indication d'un traitement différencié des deux mots sur lequel nous reviendrons.

On pourra aussi vérifier que la multiplication des allusions au modernisme suscite en même temps un déplacement dans la structure des arguments qui se manifeste par l'affirmation parallèle de catégories et de notions qui permettent au discours de discuter ce nouvel univers notionnel. Ainsi, il y a une recrudescence marquée dans les catégories *homme* et *culture*, de même que des mots « homme »⁷, « nature » et « société ». On verra plus loin que cette croissance est l'indice de l'argumentation à partir de laquelle on débattrait les grands thèmes de la modernité. On notera, enfin, la profusion des mots « décadence » et « restauration », signes d'un jugement sévère sur la modernité qui ne saurait être admise sans appel à une restauration.

6. Dans le cadre plus général de notre recherche, nous avons procédé à une double catégorisation des lexèmes du corpus : la première, syntaxique, permet de distinguer les diverses catégories morphosyntaxiques et de décrire syntaxiquement les phrases des textes (descriptions absentes ici) ; la seconde, sociologique, consiste à attribuer des étiquettes sémantiques aux noms et adjectifs des mandements. Il nous est, dès lors, possible d'explorer les données, soit à partir des mots eux-mêmes, soit à l'aide des catégories auxquelles ces derniers appartiennent.

7. Il importe de distinguer la catégorie du mot. La catégorie se rapporte à toutes les notions philosophiques ayant trait à l'humanité : elle groupe donc tout mot relatif à cet univers notionnel. Au contraire, le mot renvoie à sa fréquence dans le texte, qu'il soit catégorisé ou non sous la rubrique *homme*.

B. — *Une tentative de riposte*

Après cet aperçu général des transformations du discours et de ses procédés, nous en aborderons le contenu. On pourra constater que la dialectique du modernisme-traditionalisme s'impose de plus en plus clairement comme la question centrale. Même si, nous l'avons souligné, les interventions de l'Église occupent le pôle du discours politique dominant le plus ancré dans le traditionalisme, elles ne pourront défendre la tradition et la religion qu'au prix de concessions majeures à la modernité.

1. *La reconnaissance*

Il faut souligner que nous ne sommes plus à l'ère de l'ultramontanisme. Le discours, surtout après la guerre, foisonne d'énoncés reconnaissant les avancées de la science, de la technique et du progrès modernes, et s'en émerveillant même parfois.

Brusquement, surtout depuis les deux dernières guerres, les progrès techniques, l'industrialisation, viennent supprimer toutes les distances, renverser toutes les barrières et tous les cadres séculaires avec une rapidité vertigineuse. (↔ Montréal, 1951.)

Mais il est indéniable que l'économie, profitant de l'incessant progrès de la technique moderne, est parvenue par une activité fébrile à des résultats surprenants, propres à laisser prévoir une profonde transformation de la vie des peuples, même de ceux réputés jusqu'ici quelque peu arriérés. (↔ *Ibid.*, 1954.)

L'activité humaine a nécessairement subi l'influence des transformations introduites dans la société par les découvertes modernes. (↔ *Ibid.*, 1951.)

Les conquêtes modernes, certainement admirables, du développement scientifique et technique pourront sans doute donner à l'homme une domination étendue sur les forces de la nature, sur les maladies et jusque sur le début et la fin de la vie humaine. (↔ Sherbrooke, 1955.)

Cette reconnaissance du développement de la modernité s'accompagne d'une constatation d'un autre ordre, celle de la « complexification » de la société. Le tableau 1 indique d'ailleurs l'importance que prennent pendant l'après-guerre des mots comme « structure », « complexe » et « problème ». Un tel univers notionnel, est-il besoin de le souligner, est tout à fait étranger à la représentation religieuse du monde, laquelle, au contraire, suppose l'existence d'une société ordonnée et hiérarchisée qui n'est pas le résultat d'une organisation au sens moderne. En conséquence, elle ne saurait être structurée, puisque la notion de structure renvoie à une articulation essentiellement endogène et, encore moins, complexe, puisqu'elle est ordonnée de l'extérieur en fonction de la volonté divine. À l'encontre de cette représentation, les évêques sont ici forcés d'admettre la diversification de la structure sociale et la complexité des problèmes posés par l'industrialisation.

Ce n'est pas non plus uniquement l'état social des ouvriers et des ouvrières qui demande des retouches et des réformes, mais c'est la structure complexe de la société qui, tout entière, a besoin de redressements et d'améliorations, ébranlée profondément comme elle l'est dans son ensemble. (↔ Montréal, 1943.)

TABLEAU 1

*Fréquences des mots et des catégories de la modernité dans les mandements des évêques,
Québec, 1935-1960.*

	1935-1944	1945-1960		
	Fréquence	Fréquence attendue*	Fréquence	Différence (%)
CATÉGORIES				
Art	43	109	176	+ 61
Clergé	254	645	512	- 21
Conflit	303	770	488	- 37
Corpus sacré	118	300	182	- 39
Culture	59	150	326	+ 118
Démocratique	11	28	21	- 25
Domaine social	25	64	47	- 26
Éducation	228	579	229	- 60
Égalité	8	20	17	- 16
Église	309	785	685	- 13
État	157	399	208	- 48
Gouvernement	147	373	92	- 49
Homme	108	274	653	+ 138
Individu	107	272	320	+ 18
Laïcité	18	46	86	+ 88
Légitimité	18	46	40	- 13
Loisir	29	74	106	+ 44
Personnel religieux	45	114	55	- 52
Privé	25	64	64	0
Progrès et développement	39	99	123	+ 24
Public	107	272	152	- 44
Rationalité	101	257	369	+ 44
Religion	1 144	2 906	3 687	+ 27
Sacrement	107	272	174	- 36
Science et technologie	31	79	225	+ 186
Tradition	31	79	47	- 40
Univers social	215	546	452	- 17
TOTAL	3 787		9 636	
MOTS				
Complexe (s)	4	9	17	+ 83
Décadence	2	5	9	+ 94
Homme (s)	109	253	786	+ 211
Moderne (s)	15	35	85	+ 144
Nature	25	58	107	+ 84
Problème (s)	25	58	163	+ 181
Progrès	22	51	64	+ 25
Restauration	7	16	25	+ 54
Science (s)	26	60	45	- 25
Société	69	160	211	+ 32
Structure (s)	2	5	39	+ 741
Technique (s)	6	14	102	+ 633
TOTAL	79 606		185 047	

* Il s'agit de la fréquence d'un mot ou d'une catégorie, si la distribution de cette période était identique à celle de la précédente.

La mise en œuvre de ces conditions révélera que la structure complexe de la société tout entière a besoin de redressement. (↔ *Ibid.*, 1950.)

Un tel développement de l'industrie, un tel accroissement de population sont des phénomènes propres à poser inévitablement des problèmes nouveaux, parfois complexes, dans les divers secteurs de la vie économique, sociale et religieuse. (↔ Hauterive, 1957.)

2. *L'intégration*

La modernité est donc définitivement arrivée, les évêques l'admettent. Mais comment en juguler la menace devenue plus insidieuse, puisqu'elle ne saurait dorénavant être rejetée de façon catégorique ? Le discours développera dès lors une stratégie complexe qui consistera à présenter l'Église comme une partie prenante du modernisme, mais qui s'appliquera en même temps à trier les divers aspects de la représentation moderne du monde, intégrant ce qui peut être compatible avec la tradition et stigmatisant les éléments inconciliables.

Il s'agira d'abord d'établir clairement le rapport favorable que l'Église proclame entretenir avec la science, le progrès et le monde moderne.

L'Église est cependant pleinement ouverte aux procédés scientifiques qui s'avèrent nécessaires ou utiles à l'œuvre de développement de l'enfant.

[...] Il est personnifié fondamentalement dans le parfait chrétien d'aujourd'hui, homme de son temps, qui connaît et qui utilise tous les progrès apportés par la science et par la technique, citoyen non-étranger à la vie qui se développe aujourd'hui sur terre. (↔ Montréal, 1956.)

Dans cette perspective, on montre que le catholicisme accueille le progrès humain, dans toutes ses directions, comme une condition et même comme une composante de sa perfection propre. (↔ *Ibid.*, 1958.)

Il ne suffira pas de déclarer l'Église accueillante, mais il faudra la montrer comme partenaire de la science et même comme l'initiatrice en quelque sorte des progrès modernes de la connaissance scientifique. Un ensemble d'énoncés tendront ainsi à s'approprier la notion de science. On parlera de la « science » du prêtre et de la « science sociale catholique ». (↔ *Ibid.*, 1941.) Bien plus, comme on n'hésite pas à parler du « progrès surnaturel », c'est l'omniscience de l'Église que les évêques proposent. On joue ici manifestement de la polysémie de la notion de science. L'exercice permet d'amalgamer science moderne, à la limite positiviste, et science du monde reconnaissant ultimement le plan divin dans une perspective thomiste. « Mais il ne faut pas oublier que même ce qui appartient à l'ordre de la nature se rattache de bien des manières au domaine de la foi, et que la science sacrée doit éclairer toutes les autres. » (↔ Québec, 1948.)

La représentation religieuse acquiert le statut de science et l'épiscopat n'hésite pas à parler d'une « hiérarchie des sciences » (↔ *Ibid.*, 1948) qui asservira le savoir scientifique moderne à la « science sacrée ». Autre tentative de soumission de la modernité sans doute, mais tactique précaire puisque le procédé commence par la traduction du savoir religieux dans les termes du discours adverse.

On peut alors, au nom de la religion, réclamer la paternité de la science et clamer que jamais les institutions cléricales ne « négligent les sciences humaines » (↔ *Id.*), plus encore, que l'Église est depuis vingt siècles à la source même de la civilisation occidentale dont découle le monde moderne. Selon les mandements, science et modernité sont enfants de l'Église, du moins de la civilisation qu'elle a toujours soutenue.

Ce n'est pas à elle qui a civilisé les peuples qu'on reprochera d'avoir retardé l'humanité dans la voie du progrès, dont au contraire elle se félicite et se réjouit avec une maternelle fierté. (↔ Chicoutimi, 1939.)

L'Église est une forteresse et, depuis vingt siècles, elle protège les plus grandes richesses qui constituent une civilisation humaine. (↔ Montréal, 1951.)

Les monuments qui dans les arts, les sciences, l'industrie, jalonnent sa longue carrière, attestent qu'elle ne s'est pas contentée de défendre la foi et de prêcher la charité, qu'elle ne s'est pas confinée dans la spéculation ou la dialectique, mais que partout et toujours invariable et immuable dans ses principes, elle a su, dans leurs applications, s'adapter aux circonstances, et tirer parti de cet incomparable et unique capital humain de l'intelligence, de la volonté et de la puissance collective des peuples sagement dirigés. (↔ Hauterive, 1948.)

3. *Le tri*

L'Église, loin de rejeter le progrès et la science, s'affiche comme partie d'un monde qu'elle accueille et qu'elle aurait même contribué à faire advenir. Cette intégration, on le soupçonne, ne se fera pas cependant au prix d'une acceptation béate. Au contraire, les évêques s'appliqueront à trier l'acceptable de l'inacceptable, le conciliable de l'irréconciliable.

Il existe, en effet, une « science fausse », un « progrès terrestre mal compris » et « d'orgueilleuses illusions sur un progrès indéfini ». (↔ Montréal, 1953; *Ibid.*, 1950; Chicoutimi, 1939.) Et l'épiscopat d'énumérer les effets néfastes possibles de telles conceptions.

Le progrès de la presse, les éditions à bon marché comme celles de luxe... propagent les appâts du mal et les mettent dans les mains de tous, grands et petits, femmes et filles. (↔ Hauterive, 1945.)

On est effrayé quand on songe aux graves dangers que courent, dans les ateliers modernes, la moralité des travailleurs, celle des plus jeunes surtout, la pudeur des femmes et des jeunes filles. (↔ Montréal, 1941.)

La science a suscité, en même temps que de l'admiration, une sorte de terreur d'elle-même parmi les peuples et introduit de formidables problèmes politiques, sociaux, internationaux. (↔ *Ibid.*, 1956.)

La croyance erronée qui fait reposer le salut dans un progrès toujours croissant de la production sociale est une superstition, peut-être l'unique de notre temps industriel rationaliste, mais c'est aussi la plus dangereuse, car elle semble estimer impossibles les crises économiques, qui comportent toujours le risque d'un retour à la dictature. (↔ *Ibid.*, 1955.)

Terreur, crise, dictature, immoralité, telles sont donc les conséquences d'une science et d'un progrès *mal compris*. Pour parer ces conséquences désastreuses, il faudra au contraire lier science et religion, progrès et morale, modernité et tradition.

La religion

La liberté et la responsabilité personnelle, la sociabilité et l'ordre social, le progrès bien compris sont donc des valeurs humaines, parce que l'homme les réalise et en tire avantage, mais aussi des valeurs religieuses et divines, si on considère leur source. (↪ *Ibid.*, 1956.)

Si donc ce que l'on appelle progrès n'est pas conciliable avec les lois divines présidant à l'ordre du monde, ce n'est certainement pas un bien, ni un progrès, mais un chemin qui conduit à la ruine. (↪ Sherbrooke, 1955.)

La morale

Les obstacles se rencontrent dans la propagande de l'immoralité, dans les injustices sociales, dans le chômage, dans la misère contrastant avec le privilège de ceux qui peuvent se permettre le gaspillage, dans le dangereux déséquilibre entre le progrès technique et le progrès moral des peuples. (↪ *Ibid.*, 1959.)

Un progrès social qui n'est pas fondé sur une vie morale est voué à la déchéance. (↪ Montréal, 1951.)

La tradition

Le souci d'améliorer les structures sociales existantes et susceptibles de progrès est assurément louable, mais ce serait une erreur d'arracher l'homme à toutes ses traditions sous prétexte de technique et d'organisation moderne.

[...] C'est un rôle aussi élevé que difficile, que seul pourra remplir heureusement celui qui comprend ce que signifient histoire et liberté, en harmonisant le dynamisme des réformes avec la stabilité des traditions, l'acte libre avec la sécurité commune. (↪ *Ibid.*, 1956.)

L'intégration des canons de la modernité que sont le progrès et la science dans le discours religieux est donc conditionnelle à la reconduction des principaux piliers de la représentation traditionnelle du monde. Au triptyque science, progrès et modernité doit correspondre la triade religion, morale et tradition. La pratique dominante ne consistera pas cependant à tenter de juxtaposer les deux univers en les additionnant, comme dans le discours du budget (progrès et tradition), mais à s'efforcer de soumettre l'un à l'autre : le progrès fondé sur la morale, la religion comme source du progrès et de la science, et la modernité au service de la tradition.

4. *La menace*

L'analyse du recours aux concepts de science et de progrès nous a permis de faire ressortir une pratique d'ouverture à la modernité, certes conditionnelle, mais indéniable. Nous avons observé que le caractère relativement abstrait des deux thèmes modernistes permet le déploiement d'une pratique discursive qui profite de leur polysémie pour tenter de se les « réapproprier ». Il importe, en effet, de souligner que la science, en tant que pratique réduite à ses aspects opératoires et au domaine des sciences naturelles, n'est pas radicalement incompatible avec la représentation re-

ligieuse du monde ; elle ne constitue une menace que dans la mesure où elle s'impose comme modalité générale du rapport au monde. La science que cherche à contrer le discours religieux est celle qui se substitue à lui, en tant qu'ontologie. De même, la notion de progrès peut aisément faire l'objet d'un déplacement de sens à la faveur duquel progrès social et progrès religieux peuvent se conjuguer et ne faire qu'un seul et même projet. Comme celle de science, elle offre à la représentation religieuse la possibilité de l'intégrer partiellement dans ses frontières, laissant dans l'ombre les compromissions que constituent ces amalgames souvent biscornus.

Il en ira tout autrement de la technique et de la laïcité qui désignent des réalités empiriques beaucoup plus précises et circonscrites. En abordant ces questions, nous entrons en effet dans un univers fort différent, à propos duquel le discours semble beaucoup moins assuré et, en conséquence, beaucoup plus défensif et critique. Reste qu'en un sens plus général il entretient le même rapport à la technique et à la laïcité qu'au progrès et à la science. Dans un premier temps, il s'agira de dire oui à cette nouvelle réalité du monde moderne.

Il y a en vérité quelque chose de prodigieux dans ce que la technique a su obtenir dans ce domaine. (↔ *Ibid.*, 1956.)

L'Église a pourtant toujours reconnu que prise en elle-même, la maîtrise contemporaine de la matière, l'organisation politique, l'art, la pensée et toute la technique complètent le Christ et en le complétant le glorifient. (↔ *Ibid.*, 1958.)

Si elle revenait parmi nous, aujourd'hui, elle fixerait à sa chevelure le voile blanc de la garde-malade et son cœur ardent ne perdrait rien de sa flamme au contact des techniques modernes, dont la profession doit s'armer avant d'explorer le monde de la souffrance. (↔ *Ibid.*, 1954.)

Je crois qu'il faut faire une distinction entre l'école chrétienne, dirigée par des laïques convaincus de leur mission apostolique, et l'école laïcisante qui tend à écarter de ses cadres toute activité qui ne concerne pas le programme. (↔ *Ibid.*, 1953.)

a) *La technique*

Dans un deuxième temps, comme dans le cas du progrès et de la science, les évêques trieront le bon et le mauvais : « Car ce que l'Église condamne, ce n'est pas la technique, mais c'est le mauvais usage qu'un pouvoir discrétionnaire peut en faire. » (↔ *Ibid.*, 1951.) Mais on constate rapidement que la méfiance est beaucoup plus grande. L'Église se sent obligée d'admettre son incompétence dans le domaine, ce qu'elle n'a jamais fait à l'égard de la science et du progrès dont elle se sentait partie intégrante : « en ce qui concerne les techniques, l'Église ne se reconnaît aucune compétence ». (↔ *Id.*) On est loin ici de l'omniscience. Mais cette incompétence ne l'empêchera pas de développer un discours critique qui se déploie dans plusieurs directions.

La stigmatisation du *mauvais usage de la technique* est plus radicale encore que celle du *progrès mal compris*. On parle du « démon de la technique », des « déchets [qui] font partie des risques techniques », des « mercenaires qui lutteront pour consolider la société technique d'où l'individu est exclu », du « manque de sécurité et de

stabilité propre à l'ère technique », bref, « d'un monde que la technique rend intolérable ». (↪ *Ibid.*, 1953 ; *Ibid.*, 1950 et 1952 ; Sherbrooke, 1955 ; Montréal, 1954.) Mais la critique ne se contente pas de jeter l'anathème, elle tente de débusquer le « démon » là où il se trouve.

Critique du capitalisme d'abord et « de la technique moderne [qui] a conduit à une séparation plus marquée entre le capital et le travail et a causé bien des mésententes et des conflits ». (↪ *Ibid.*, 1950.) À vrai dire, il est sans doute abusif de parler ici de capitalisme, car ce sont avant tout les effets sociaux de la technique qu'on dénonce : « Que notre civilisation actuelle et sa brillante technique ont été achetées par le bien-être de millions de travailleurs, sacrifiés sans merci à toutes les exigences de l'argent et du progrès [...] ». (↪ *Ibid.*, 1951.) La référence au capitalisme s'effectue le plus souvent sous les thèmes de l'argent et de la richesse dans un discours qui s'en prend directement à la technique : « une minorité de riches jouissant à peu près de toutes les commodités qu'offrent en si grande abondance les inventions modernes ». (↪ *Ibid.*, 1941.) On voit d'ailleurs sourdre ici les idéaux corporatistes proposés par l'Église durant les années trente.

Critique aussi de ce qu'on pourrait appeler l'idéologie de l'organisation mécanique de la société. L'épiscopat vise deux cibles : les apôtres de l'État-providence et les sciences sociales, non catholiques bien sûr, empreintes de « réalisme » ou, dirions-nous maintenant, de positivisme.

Les partisans du prétendu réalisme affirment que pour éliminer ces inconvénients, il suffira d'intégrer le principe de la responsabilité personnelle et celui de l'équilibre des énergies dans cet ensemble en quelque sorte mécanique et purement fonctionnel que constitue la vie en société.

[...] De même qu'une connaissance plus étendue des lois et des fonctions naturelles a permis les réalisations techniques les plus audacieuses, ainsi, dans le domaine des structures sociales, il suffira d'une connaissance plus complète des lois qui commandent leur mécanisme, pour mettre debout une société parfaite.

[...] Ses insuffisances sont réduites à de simples défauts des institutions, et ceux-ci, à leur tour, à une connaissance encore défectueuse des processus naturels du fonctionnement complexe de la machine sociale. (↪ *Ibid.*, 1956.)

Est-il vrai que la prédisposition de l'homme au mal ne soit que la déviation parfaitement guérissable d'une tendance normale, qu'il n'y ait là que de simples ratés mécaniques, auxquels on peut remédier par une connaissance technique supérieure ? (↪ *Ibid.*, 1954.)

La critique la plus fondamentale se situe cependant ailleurs, et nous verrons maintenant mieux ce qui distingue science et technique dans le discours des évêques. La technique, diront-ils, est capable de provoquer une « dépersonnalisation malsaine [des] formes fondamentales de l'ordre social », et « l'individu peut devenir un grain de sable perdu dans l'immensité du désert technique ». (↪ *Id.* ; *Ibid.*, 1955.) Cette dépersonnalisation résulte d'un monde « qui croit presque exclusivement aux techniques ». (↪ *Ibid.*, 1951.) Bref, ce que l'épiscopat voit se profiler avec horreur, c'est un monde qui exclurait les valeurs au profit d'une organisation purement technicienne des rapports sociaux.

Il n'y a donc pas à s'étonner que l'homme moderne, quand il aborde la vie sociale, le fasse avec le geste du technicien, qui, après avoir démonté une machine jusqu'à ses pièces les plus essentielles, se met à la reconstruire selon un modèle à lui. (↪ *Ibid.*, 1956.)

On croirait par moment lire certains des théoriciens de l'école de Francfort, si l'argumentation n'était pas dominée par une représentation religieuse du monde.

Le rejet des trois valeurs, réalité historique, acte libre et religion, est une conséquence de l'attitude d'esprit dont nous avons parlé, et qui n'admet pas de limite au pouvoir de l'homme, traite toutes choses selon une méthode technique, nourrit une entière confiance dans le savoir technologique. (↪ *Id.*)

Si donc la technique représente une menace beaucoup plus grande que la science et le progrès, c'est que l'Église, tout en ne pouvant se réclamer d'aucune compétence dans le domaine, croit y voir apparaître la possibilité d'un monde dans lequel la production du sens et des valeurs pourrait être exclue et, avec elle, les conditions mêmes de la représentation religieuse des rapports sociaux. Ultimement, c'est un univers sans Dieu qui se profile, un cosmos «qui nous empêche de saisir ces grandes vérités» et où règne «l'oubli ou la méconnaissance de la présence du Christ». (↪ *Ibid.*, 1953; Sherbrooke, 1955.)

Le fait que l'homme a acquis dans l'ère technique et industrielle que nous vivons un pouvoir admirable sur les éléments organiques et inorganiques du monde ne constitue pas un titre qui l'affranchisse du devoir de se soumettre au Christ, roi de l'histoire, et ne diminue pas la nécessité qui s'impose à l'homme d'être soutenu par lui. (↪ *Id.*)

b) *La laïcité*

L'approche de la laïcité est en tout point homologue. Bien qu'ils se disent favorables à une certaine «décléricalisation», les évêques s'acharnent contre le laïcisme avec peut-être encore plus de virulence. «Parti politique fortement structuré qui ne cache pas son antagonisme envers l'Église», le laïcisme rallie «les anti-cléricaux chevronnés et les francs-maçons plus ou moins identifiés». (↪ Montréal, 1960.) Surtout durant les années cinquante, le mouvement laïque, tout comme la technique, est présenté comme un mal qui menace de saper les bases du double pouvoir temporel et spirituel de l'Église.

Les laïques doivent accepter des responsabilités et prendre des initiatives dans la restauration chrétienne de la société, mais le laïcisme est une mentalité néfaste qui a toujours conduit ceux qui en manifestaient les symptômes vers les abîmes de l'erreur ou de l'indiscipline. (↪ *Ibid.*, 1953.)

La grande hérésie des temps modernes, ce laïcisme qui exalte l'homme et la société au dessus de tout pouvoir divin. (↪ *Ibid.*, 1954.)

La politique du vingtième siècle ne peut ignorer ni admettre qu'on persiste dans l'erreur de vouloir séparer l'État de la religion, au nom d'un laïcisme que les faits n'ont pu justifier. (↪ *Ibid.*, 1956.)

Le laïcisme, éliminant en fait toute autorité religieuse, sinon toute référence religieuse, enferme l'homme dans un matérialisme pratique. (↪ *Ibid.*, 1960.)

5. *Le noyau dur*

Nous avons jusqu'à maintenant abordé certaines des notions majeures de la modernité, il nous reste à pénétrer au cœur de la représentation du monde qui, rompant avec toute transcendance extérieure aux rapports sociaux, proclame l'autoproduction de la société. Une représentation donc qui reconnaît une société tout entière vouée à se produire et à se reproduire elle-même sur des bases essentiellement laïques. Or ici, le discours religieux n'aura de cesse de dénoncer « les ténèbres d'une société paganisée », « devenue toujours plus une sorte d'énigme à elle-même », parce que l'homme moderne est à la recherche « d'un équilibre social dont les assises ne seraient pas religieuses ». (↔ *Ibid.*, 1953 ; *Id.* ; *Ibid.*, 1951.) Il ne saurait y avoir de compromis et, dès les années trente, l'épiscopat énonce une position qui ne variera pas.

L'autorité de Dieu et l'empire de sa loi étant ainsi reniés, le pouvoir civil, par une conséquence inéluctable, tend à s'attribuer cette autorité absolue qui n'appartient qu'au Créateur et Maître suprême, et à se substituer au Tout-Puissant en élevant l'État ou la collectivité à la dignité de fin ultime de la vie, d'arbitre souverain de l'ordre moral et juridique et en interdisant de ce fait tout appel aux principes de la raison naturelle et de la conscience chrétienne. (↔ Chicoutimi, 1939.)

Une sorte d'anesthésie du sens religieux frappe les peuples et les gouvernements qui, tout en reconnaissant la liberté de culte, considèrent la religion comme un acte privé et non pas comme l'expression la plus authentique de la vérité et le plus austère devoir qui lie la société. (↔ Montréal, 1953.)

Nous sommes ici au point de rupture entre deux représentations antithétiques. La nécessité du retour à Dieu, dont les évêques se feront les apôtres, sera sans cesse rappelée jusqu'à la fin des années cinquante. « C'est donc le devoir principal de faire en sorte que la société moderne retourne dans ses structures aux sources consacrées par le Verbe de Dieu fait chair. » (↔ Sherbrooke, 1955.) Retour nécessaire donc à une conception catholique de l'homme, de la société et de l'État, car il en va du premier comme des deux derniers. À l'homme qui « n'accepte pas ce regard de l'Église [et] pose tout le social à la manière d'une conscience à qui rien n'échappe », à l'homme donc qui « s'adjuge la fonction de créateur » et proclame sa « vaine autosuffisance » (↔ Montréal, 1951 ; *Ibid.*, 1956 ; *Id.*), il faudra bien remémorer le *credo* fondamental de la représentation religieuse du monde. Il s'impose de rappeler l'homme, la société et l'État à l'ordre et au droit naturel, soumis à Dieu et au droit divin.

Car seul le Christ est la pierre angulaire, sur laquelle l'homme et la société peuvent trouver stabilité et salut. (↔ Chicoutimi, 1939.)

Foi en une société heureuse et riche, parce que basée sur une communauté de nature et de destinée entre les hommes.

[...] La société est voulue par Dieu, par le créateur, comme le moyen d'amener à leur plein déploiement les dispositions individuelles. (↔ Montréal, 1952.)

Or qui ne voit pas que l'affirmation absolue de l'État s'oppose ouvertement à cette loi immanente surnaturelle ?

[...] Et avant tout, il est certain que la racine profonde et dernière des maux que nous déplorons dans la société moderne est la négation et le rejet d'une règle de moralité universelle, soit dans la vie individuelle soit dans la vie sociale et dans les relations internationales, c'est-à-dire la méconnaissance et l'oubli, si répandus de nos jours, de la loi naturelle elle-même laquelle trouve son fondement en Dieu. (↵ Chicoutimi, 1939.)

C. — *L'inéluctable recul*

L'analyse du rapport à la modernité dans le discours politique clérical nous a permis de faire ressortir, aussi bien des procédés que du contenu, l'admission de plus en plus ouverte de la prégnance de la représentation moderne du monde dans la société québécoise. L'acceptation sera conditionnelle à la conjugaison et même à la soumission du modernisme au traditionalisme, mais la stratégie discursive est vouée à se trahir puisqu'elle sera forcée d'illustrer elle-même l'impossible résistance des catégories fondamentales de la représentation religieuse.

1. *La défensive*

On peut le constater plus clairement à l'examen des grands axes de la stratégie des évêques. Nous sommes devant une argumentation dont le caractère essentiellement défensif s'avère la meilleure illustration d'une aventure vouée à l'échec. La défense de l'Église et celle de la religion constituent les premiers aspects de cette dynamique, et l'épiscopat s'attache à protéger un terrain de plus en plus miné par le discours adverse. Alors que de 1935 à 1944 les énoncés des mandements gardent l'allure assurée d'une Église triomphaliste, ceux d'après-guerre se retranchent de plus en plus sur leurs positions les plus fondamentales. Durant les années trente, on se faisait promoteur du développement scientifique et technique dans l'agriculture et le domaine forestier; après la guerre, on s'inquiète d'une science, d'un progrès et d'une technique qui renient Dieu. Avant le conflit, on se targuait d'un droit d'intervention quasi tous azimuts de l'Église dans les affaires temporelles, jusque durant les élections; après 1945, on s'applique à répéter que « Si l'Église veut être présente dans le monde, ce n'est pas pour s'emparer des leviers de commande de la société », tout en faisant appel « aux chefs des peuples et à ceux qui ont une action, quelle qu'elle soit sur la chose publique, pour que l'Église jouisse toujours d'une pleine et entière liberté d'accomplir son œuvre éducative en annonçant aux esprits la vérité ». (↵ Montréal, 1951; Chicoutimi, 1939.)

Au-delà de la défense des acquis, les propositions sont encore plus révélatrices du caractère essentiellement défensif de la stratégie: les évêques proposent la restauration de la société et la reconduction de l'État libéral, deux projets qu'on ne saurait qualifier dans la conjoncture que de réactifs. La restauration chrétienne de la société constitue l'un des thèmes majeurs durant la guerre et surtout dans l'après-guerre. Restauration de la famille, des esprits, de la structure sociale, bref, « rénova-

tion intégrale de toutes choses» (↪ Montréal, 1950) qui échappent de plus en plus à l'Église et à la représentation religieuse du monde.

Plus que jamais la restauration chrétienne de la société intéresse vos chefs spirituels et ils ne laissent passer aucune occasion de vous rappeler les moyens d'y contribuer et de vous exhorter de les mettre en pratique. (↪ *Ibid.*, 1941.)

Il faut descendre dans l'arène et accepter le combat afin que par une action éclatante, généreuse et aimante, nous puissions redresser toutes ces déviations que nous venons de constater pour redonner au monde et à la société l'orientation que le créateur leur imprima en les appelant à l'existence. (↪ *Ibid.*, 1953.)

La tâche qui s'impose présentement dans notre société est de restaurer la hiérarchie des valeurs et des préoccupations. (↪ *Ibid.*, 1948.)

Cette restauration ne peut être réalisée, l'épiscopat en est conscient, sans la reconduction de l'État libéral et sans la résistance à l'avènement de l'État keynésien. Nous retrouvons ici l'une des bases fondamentales de l'alliance politique duplessiste et de la participation de l'Église au bloc au pouvoir, et plus largement au bloc social. Nous pourrions élaborer fort longuement et montrer comment la voix des évêques s'inscrit dans le procès d'institutionnalisation caractéristique de l'État libéral : séparation nette et classique entre la sphère privée et la sphère publique ; place des institutions privées, Église et famille, dans la régulation des pratiques sociales ; séparation entre droit civil et morale ; disciplinarisation des agents liant morale de la responsabilité, charité et bienfaisance. L'ensemble de ces thèmes imprègnent le discours jusqu'à la toute fin de la période, en même temps qu'apparaît de plus en plus clairement le spectre de l'État-providence.

Quelle force l'Église et l'État qui se donnent la main ! (↪ *Ibid.*, 1946.)

En fait, l'État lui aussi et sa forme dépendent de la valeur morale des citoyens, et cela plus que jamais à une époque où l'État moderne, pleinement conscient de toutes les possibilités de la technique et de l'organisation, n'a que trop tendance à retirer à l'individu, pour les transférer à des institutions publiques, le souci et la responsabilité de sa propre vie. (↪ *Ibid.*, 1956.)

D'autre part, nombreux sont ceux aujourd'hui qui entendent substituer à la charité les notions abstraites de progrès, d'humanité ou de fraternité universelle.

[...] La grande tentation, même pour les croyants, d'une époque qui se dit sociale dans laquelle, outre l'Église, l'État, les communes et les autres institutions publiques se consacrent à tant de problèmes sociaux, c'est quand le pauvre frappe à la porte, de le renvoyer simplement à l'œuvre, au bureau, à l'organisation, jugeant qu'on a déjà suffisamment rempli son devoir personnel en collaborant à ces institutions sur le paiement d'impôts ou par des dons volontaires. (↪ *Ibid.*, 1953.)

2. La marginalisation

Le caractère principalement défensif de la stratégie épiscopale est l'indice d'un discours littéralement envahi et poussé dans ces derniers retranchements. Une telle constatation nous permet de soutenir non seulement que la représentation religieuse recule dans le Québec d'après-guerre, mais aussi que le discours religieux lui-même travaille à sa propre marginalisation alors que, forcé d'intégrer certains aspects du

modernisme, il ne sait proposer qu'une restauration traditionnelle religieuse. Mais nous n'en sommes encore qu'aux aspects les plus généraux des effets de la stratégie. Il nous faut en effet considérer qu'en même temps qu'une telle argumentation était vouée à l'échec, elle ne pouvait avoir pour conséquence que de préparer l'« automarginalisation » de l'Église et de la représentation religieuse à l'intérieur de la société québécoise.

Écartelés entre la double nécessité de reconnaître les bases matérielles et laïques posées dans la représentation moderne et de proclamer l'inaltérable unité de nature de l'homme et de la société voulue par Dieu, soutenue dans le discours religieux, les évêques s'appliquent à soumettre la première à la seconde dans une sorte de discours religiomodernisme. Or, rien ne saurait permettre de concilier créationisme et auto-production de la société. Le projet est donc condamné, les représentations moderne et religieuse du monde s'opposant à moins qu'on ne refoule la dernière, dans la sphère privée et la foi individuelle. Mais ce qui importe ici n'est pas de discuter de l'impossibilité théoricophilosophique d'un tel amalgame, indice d'un discours qui agonise, du moins à titre de pôle dominant de la représentation de la société québécoise. Nous entendons plutôt insister sur le fait qu'au-delà de ses tentatives formelles de soumission de la modernité à la religion, le discours finit par soutenir l'une et l'autre, soit l'émerveillement devant la science, le progrès et la technique modernes et le rappel des conditions religieuses d'acceptation de la modernité. Il devient ainsi, malgré lui, une instance de légitimation de certains des canons les plus fondamentaux de la modernité en même temps que, sous les thèmes de la restauration chrétienne et de la défense de la religion, il finit par poser l'Église comme une institution productrice de sens parmi d'autres. Nous assistons à une double marginalisation: l'Église, institution fondamentale au cœur d'une société dominée par la représentation religieuse du monde, ne se voit plus représentée que comme un appareil d'une société complexe; bien plus, à titre d'institution productrice de sens, elle ne sait proposer autre chose qu'un savoir appelé à la mise en marge dans une société plus attentive au symbolisme produit par les médias, les institutions publiques et le marché. « L'histoire prouvera que l'Église aura sauvé le monde moderne par sa doctrine sociale de la justice et de la charité. » (↪ *Ibid.*, 1951.)

L'histoire a plutôt consacré l'échec de sa critique des mœurs de l'homme moderne et de sa résistance à l'autoproduction de la société qui allait s'affirmer dans l'État keynésien, ne retenant sans doute que son acceptation du progrès, de la science et de la technique.

*

*

*

Cette lecture des mandements aura permis de faire ressortir que s'effectue, même au pôle le plus traditionaliste du discours politique dominant l'avant-Révolu-

tion tranquille, un travail discursif dominé par la dialectique de la modernité et de la tradition. Cette dialectique qui, dans l'après-guerre, impose de plus en plus clairement l'hégémonie d'un modernisme en voie de marginaliser le traditionalisme constitue l'un des éléments de cette généalogie possible de la Révolution tranquille que nous évoquions en introduction. Il nous reste, après l'étude des discours du budget et celle des mandements des évêques, à compléter l'analyse des corpus venant des autres institutions qui contribuent à la production du discours politique duplessiste.

Jacques BEAUCHEMIN

Gilles BOURQUE

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

Jules DUCHASTEL

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

BIBLIOGRAPHIE

- BOUCHARD, Gérard, « Sur les mutations de l'historiographie québécoise: les chemins de la maturité », 1990 dans: Fernand DUMONT (dir.), *La société québécoise après 30 ans de changements*, Québec, Institut québécois de recherche sur la culture, p. 253-272.
- BOURQUE, Gilles et Anne LEGARÉ, *Le Québec: la question nationale*, Paris, Maspéro, 232 p. 1979
- BOURQUE, Gilles et Jules DUCHASTEL, *Restons traditionnels et progressifs. Pour une nouvelle analyse du discours politique. Le cas du régime Duplessis au Québec*, Montréal, Boréal, 399 p. 1988
- BRUNELLE, Dorval, *La désillusion tranquille*, Montréal, Hurtubise H.M.H., 225 p. (« Les Cahiers du Québec », 40.) 1978
- COURTINE, Jean-Jacques, « Analyse du discours politique », *Langages*, 62: 127 p. 1981
- DAOUST, François, « Système d'analyse de textes par ordinateur », dans: *Les actes du colloque « Quoi de neuf chez nous »*, Montréal, Association for Computing Machinery/S.I.G.U.C.C.S. p. 117-124. 1989

- DENIS, Roch, *Luttes de classes et question nationale au Québec, 1948-1968*, Paris et Montréal, Études et documentation internationales/Presses socialistes internationales, 601 p. 1979
- DUMONT, Fernand, *La vigile du Québec, essai*, Montréal, H.M.H., 234 p. (« Constantes », 27.) 1971
- DUMONT, Fernand, *Les idéologies*, Paris, Presses universitaires de France, 183 p. 1974
- DUMONT, Fernand *et al.* (dirs), *Idéologies au Canada français, I. 1850-1900*, Québec, Presses de l'Université Laval, ix + 327 p. 1971
- DUMONT, Fernand *et al.* (dirs), *Idéologies au Canada français, II. 1900-1929*, Québec, Presses de l'Université Laval, 377 p. 1974
- DUMONT, Fernand *et al.* (dirs), *Idéologies au Canada français, III. 1930-1939*, Québec, Presses de l'Université Laval, 361 p. 1977
- EID, Nadia-F., *Le clergé et le pouvoir politique au Québec : une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIX^e siècle*, Montréal, Hurtubise, viii + 318 p. (« Les Cahiers du Québec », 41.) 1978
- EWALD, François, *L'État-providence*, Paris, Grasset, 608 p. 1986
- FREITAG, Michel, *Dialectique et société, I. Introduction à une théorie générale du symbolique*, Montréal, 1986a Saint-Martin, 296 p.
- FREITAG, Michel, *Dialectique et société, II. Culture, pouvoir, contrôle*, Montréal, Saint-Martin, 443 p. 1986b
- GLENDAY, Daniel *et al.* (dirs), *Modernization and the Canadian State*, Toronto, Macmillan, 456 p. 1978
- HABERMAS, Jürgen, *La technique et la science comme « idéologie »*, Paris, Denoël, xlix + 211 p. 1973
- LAURIN-FRENETTE, Nicole, *Production de l'État et formes de la nation*, Montréal, Nouvelle optique, 1978 176 p. (« Théorie ».)
- LEFORT, Claude, *Les formes de l'histoire : essais d'anthropologie politique*, Paris, Gallimard, 329 p. 1978
- LEGARÉ, Anne et Nicole MORF, *La société distincte de l'État : Québec-Canada, 1930-1980*, LaSalle, 1989 Hurtubise H.M.H., 237 p. (« Brèches ».)
- LESAGE, Marc et Francine TARDIF, *Trente ans de Révolution tranquille : entre le je et le nous : itinéraires et mouvements*, Montréal, Bellarmin, 223 p. (Actes du Colloque « Elle aura bientôt trente ans la Révolution tranquille », 21-24 août.) 1989
- MAINGUENEAU, Dominique, *Nouvelles tendances en analyse du discours*, Paris, Hachette, 143 p. 1987
- McROBERTS, Kenneth et Dale POSGATE, *Développement et modernisation du Québec*, Montréal, Boréal express, 350 p. 1983
- POLANYI, Karl, *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, 1983 Gallimard, xix + 419 p.
- RIOUX, Marcel, « Sur l'évolution des idéologies au Québec », *Revue de l'Institut de sociologie*, 1 : 95-124. 1968