

Colette Moreux (1928-2003)
sociologue, Université de Montréal
(1978)

“Idéologies religieuses et pouvoir : l’exemple du catholicisme québécois”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi
Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca
Site web: <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web: http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de l'article de :

Colette Moreux, "Idéologies religieuses et pouvoir : l'exemple du catholicisme québécois" (1978). Un article publié dans la revue **Cahiers internationaux de sociologie**, vol. 64, 1978, pp. 35-62. Paris : Les Presses universitaires de France.

[Autorisation accordée, le 15 février 2004, par M. Pierre-Louis Lapointe, historien et archiviste, propriétaire des droits d'auteur de Mme Moreux]



Pierre-Louis.Lapointe@mcc.gouv.qc.ca
bernard.moreux@wanadoo.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

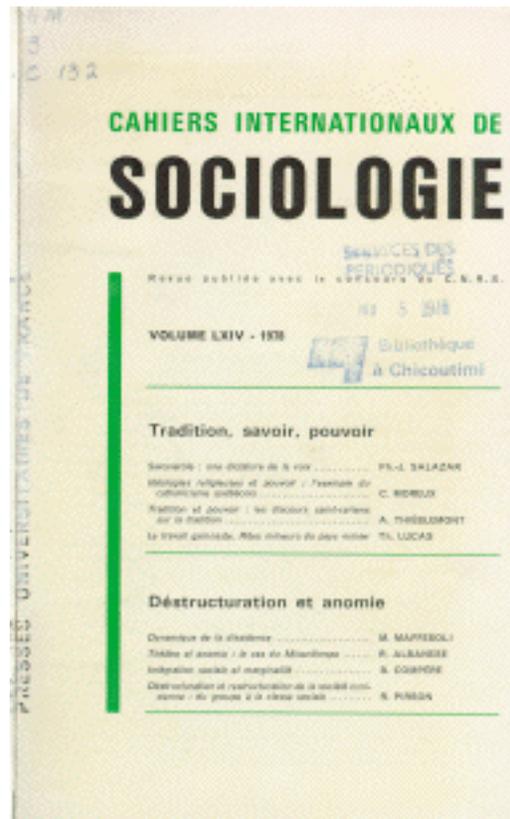
Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 12 avril 2005 à Chicoutimi, Ville de Saguenay,
province de Québec.



Colette Moreux (1978)

“Idéologies religieuses et pouvoir :
l'exemple du catholicisme québécois”



Un article publié dans la revue *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 64, 1978, pp. 35-62. Paris : Les Presses universitaires de France.

Table des matières

[Résumé](#)

[Conclusion](#)

Colette Moreux,
“Idéologies religieuses et pouvoir : l'exemple du catholicisme québécois”.

Résumé

[Retour à la table des matières](#)

Évitant de prendre position sur l'existence et le sens d'une relation causale entre l'idéologie et l'action sociale, mais considérant l'une et l'autre comme deux expressions homologues d'une même réalité, la position d'une instance sociale en termes de domination, l'auteur tente une lecture de l'évolution de l'influence du catholicisme québécois au cours des dernières décennies.

Summary

The author avoids taking a stand on the debate over the existence and direction of a causal relationship between ideology and social action she prefers to consider both as the homologous expressions of the same reality the domination of a social institution. Within this framework, an analysis is made of the evolution of the influence of Quebec catholicism during the last decades.

Au temps de l'âge d'or de l'explication causale en sociologie, les théoriciens pouvaient sereinement émettre, du fond de leur cabinet de travail, des jugements sans appel sur la nature, le poids et le sens de la religion dans la société : conçue soit comme le moteur, soit comme la résultante de phénomènes sociaux d'un autre ordre, confondue avec l'essence même de la société, ou suspectée d'être l'instrument par excellence de la domination, on peut dire qu'elle fut au centre des préoccupations explicatives de la sociologie classique.

L'indifférence religieuse croissante, de pair avec la suspicion actuelle pour les explications de type causaliste, conduisent la sociologie des religions à une impasse : la religion, le sacré du moins, est partout et nulle part, la place des phénomènes religieux parmi les autres phénomènes sociaux est incertaine, l'influence des uns sur les autres se veut réciproque, leurs relations « dialectiques »...

Au cours de cet article, nous essaierons de sortir de ce cercle vicieux sans retomber dans une perspective causale classique. Partant de la constatation de la désaffection religieuse dans la Province de Québec, nous laisserons de côté la recherche des causes ou des conséquences de ce changement pour nous attacher à la formulation et à la justification d'un critère d'évaluation de ce changement. La religion, ici la religion catholique, ne sera plus considérée sous l'aspect d'un moteur ou d'un résultat d'éventuels facteurs, sociaux ou non, qui lui seraient extérieurs, mais comme un élément d'une totalité, la société canadienne-française, dans laquelle elle aurait une fonction, un poids ; la comparaison de ce poids sociologique à deux époques de l'histoire du Canada français, avant et après la dernière guerre, permettra d'une part d'évaluer le changement survenu, d'autre part d'apprécier, dans chacun des deux cas, le poids des phénomènes religieux par rapport à l'ensemble des autres phénomènes sociaux.

Notre hypothèse est la suivante : le langage propre à une institution, c'est-à-dire la forme et le contenu des messages verbaux, gestuels, comportementaux qu'elle diffuse, constitue un critère nécessaire et suffisant de son poids sociologique dans un milieu donné. Nous dirons que jusqu'à l'après-guerre (1945), approximativement, le poids de l'Église catholique dans la Province de Québec était lourd parce qu'elle possédait un langage de domination, langage spécifique qui informait la plupart des autres instances sociales : l'école, la famille, les associations volontaires, la politique, l'économie même et, plus généralement, l'ensemble de la culture canadienne-française. Elle était la définisseuse essentielle du sens historique et social de l'ethnie canadienne-française. De nos jours, même si la présence matérielle de l'Église, ses richesses, l'adhésion encore massive d'une partie de la population, l'influence de certains de ses membres peuvent faire illusion sur sa vitalité, on peut cependant

estimer que son poids social est faible parce que son langage, au sens large tel que défini plus haut, est inexistant ; elle n'a plus de langue spécifique, elle tente seulement de donner et de se donner l'illusion de la survie en s'appropriant le langage d'autres définisseurs qu'elle réajuste tant bien que mal à ses finalités propres : elle est informée par les instances actuellement dominantes de la société civile. Celles-ci acceptent relativement bien que l'Église « parle », par une tolérance délibérée, et dans la mesure précisément où elle se cantonne dans un langage qui n'est pas le sien ; ses écarts verbaux sont sanctionnés socialement par des armes qui, elles non plus, ne sont pas dans son style traditionnel, le ridicule ¹ et l'indifférence.

Bien que cette utilisation du langage puisse s'appliquer à n'importe quel segment social, nous avons choisi le catholicisme canadien-français pour les raisons suivantes :

- depuis les origines du Canada français jusqu'à nous, l'appartenance à l'ethnie française et à la religion catholique a coïncidé parfaitement, dans leur commune opposition à l'ethnie anglo-saxonne et protestante ambiante ; un monisme culturel à fondement théologique et minoritaire a constitué une des caractéristiques essentielles de la sociologie québécoise du siècle dernier et de la première moitié, au moins, du XXe siècle;

- peu de groupes sociaux (peut-être même aucun) n'ont été, nous semble-t-il, le théâtre d'un revirement collectif aussi brutal à l'égard du catholicisme que le groupe canadien-français : en l'espace de dix ou quinze ans, le type à peu près pur de société sacrale qu'il représentait a muté et donne maintenant le spectacle d'une société non pas anti mais a-religieuse, tout au moins au niveau des populations jeunes et urbaines, c'est-à-dire de la portion la plus active du groupe. Le phénomène de désaffection religieuse que nous voulons étudier offre donc un caractère condensé, spectaculaire, qui permet de le cerner mieux.

Étant donné la brièveté de ce travail, qui cherche surtout à fournir des indications pour une recherche plus systématique, nous en limiterons étroitement la partie empirique : tout d'abord nous nous contenterons de donner des exemples de langage verbal, étant bien entendu que les langages gestuels, vestimentaires ou comportementaux seraient tout aussi significatifs ; enfin notre corpus ne présentera aucune exhaustivité, ni aucun caractère systématique; des articles tirés au hasard du journal *Le Devoir* nous fourniront l'essentiel de nos exemples.

Comment peut-on expliquer et justifier ce privilège qu'a le langage de prendre le pouls de celui qui le parle, pourquoi et comment peut-on le considérer comme un lieu stratégique pour évaluer le poids d'une quelconque instance sociale?

¹ Un député irlandais provoque l'hilarité au Parlement de Québec, lors d'un débat sur l'éducation, en agitant son chapelet et en s'indignant contre la fin de l'école confessionnelle (*Le Devoir*, 23 juin 1967).

Le langage est tout d'abord le support et l'expression d'une connaissance que l'Église a sur elle-même et sur ses positions à l'égard du monde physique et socioculturel qui l'entoure ; elle cherche à donner à ses points de vue un caractère d'exhaustivité et d'intelligibilité maximales, de façon à répondre à toutes les questions que ses fidèles et ses adversaires pourraient se poser à son sujet. Elle se livre donc à une entreprise d'information, de définition et d'explication qui lui est commune avec n'importe quel autre type de langage, le langage scientifique en particulier. Faire connaître, d'une façon générale, c'est porter les impressions confuses et fragmentaires de l'aperception immédiate à un niveau d'intelligibilité et de cohérence tel qu'elles forment désormais un ensemble univoque et pourvu d'un sens ; c'est dominer la spécificité des expériences intérieures individuelles et leur halo d'émotivité, en particulier, pour parvenir à un modèle discursif standardisé. Nous aurons donc affaire à un langage officiel de l'Église, reconnu par l'ensemble de ses membres comme adéquat à la réalité dont il rend compte.

De plus, la connaissance que le langage de l'Église nous livre sur elle-même se double d'une connaissance indirecte sur les récepteurs de ce langage, c'est-à-dire sur la société de ses fidèles effectifs ou potentiels. En effet, pour trouver une audience maximale auprès de ceux-ci, elle se devra de parler le langage qui leur convient le mieux, c'est-à-dire celui dont les formes et les contenus s'articulent le plus adéquatement à leur personnalité et à leurs aspirations. Le lien social entre l'Église et son troupeau, la domination qu'elle exercera sur lui seront d'autant plus forts que cette communication sera intense. La parole de l'Église est donc en un certain sens le reflet, l'expression par procuration du langage muet de ses fidèles.

Mais si les intérêts matériels et symboliques de l'Église et des groupes qu'elle coiffe coïncident sur certains points, ils divergent sur d'autres, leurs points de vue ne sont donc pas strictement homologues au départ. Le rôle de l'instance définisseuse, ici l'Église, consistera à exaspérer les similitudes d'intérêt, à noyer les divergences, dans un processus d'identification maximale entre elle et ceux qu'elle entend dominer. Le langage de l'Église peut ainsi être considéré comme le lieu géométrique où viennent se fondre sa propre vision du monde et celle de sa clientèle, et où, pour assurer au maximum ses intérêts propres sans, apparemment, léser ceux de ses interlocuteurs, elle devra se livrer à des rationalisations et à une dialectique hautement significatives ²,

² Cette stratégie idéologique n'est pas le propre des Églises, elle est normale à la fonction de domination d'où qu'elle émane et dès qu'elle renonce à l'exercice pur et simple de la force physique. Cette conception s'éloigne un peu de celle de Marx et de Weber en ce sens qu'elle n'admet pas une domination absolument unilatérale : pour asseoir son pouvoir, un groupe devra toujours s'adapter plus ou moins aux attentes des dominés, aller au-devant de leurs aspirations déjà présentes, ou tout au moins « faire comme si » sous peine de parler dans le vide.

Le langage nous livre donc ainsi non seulement la conjonction des structures idéologiques d'une instance définisseuse et de celles de ses récepteurs, mais il est révélateur en outre de l'équilibre des forces entre la première et les secondes. Ainsi, une domination forte osera exprimer ouvertement des positions coercitives à l'endroit des dominés, une domination faible se mettra « à l'écoute » du dominé. Dans le premier cas, ce sera le langage originel de l'Église qui prévaudra, dans le second, elle devra « mettre de l'eau dans son vin » et accueillir d'autant plus de thèmes étrangers, voire antithétiques aux siens propres que sa position sera plus faible. De tout temps, le jeu des rapports de force entre les différentes Églises et les sociétés profanes a été un spectacle de choix pour les observateurs. L'inflation de la parole, écrite et parlée, qui caractérise le monde moderne donne une nouvelle dimension à ce problème.

Tel que nous venons de le situer rapidement, le langage de l'Église est donc devenu un objet spécifique : il n'est propre à aucun des membres de l'Église en particulier mais il est collectif ; il n'est pas davantage celui d'un pur désir de domination, il est l'expression de son adaptation à un contexte socioculturel donné. Tout ce qu'il a pu absorber de faits historiques, réels ou imaginaires, de volonté de puissance ou d'idéaux désintéressés, de raison et de folie, a été digéré, synthétisé en une production spécifique au sein de laquelle aucun des éléments originels n'est reconnaissable. Par la puissance du langage, expression de multiples éléments cognitifs et émotionnels indiscernables, a pris vie une « Vérité » dont on ne sait trop les rapports exacts avec la réalité objective, mais à laquelle vont désormais se conformer, pour un certain temps, un certain nombre de personnes. Le processus de production du langage idéologique, que nous venons de décrire brièvement, consiste donc en toute autre chose qu'à mettre à jour, à « révéler », « décrypter » une réalité existant en dehors de lui et antérieurement à lui : il est le créateur de cette réalité elle-même puisqu'elle ne prend corps qu'à travers lui, inéluctablement ; c'est lui qui, masquant certains éléments historiques gênants pour ses producteurs, exaspérant jusqu'à l'éblouissement certains autres qui leur sont favorables, déforme, interprète, invente, oublie, en une gestation laborieuse où peu à peu prend sens, s'organise le fourmillement chaotique des événements bruts, dépourvus d'existence distincte et significative en dehors du langage. Il a donné un statut ontologique à ce qui, avant lui, n'était qu'indifférentiation et potentialité. Cette dépendance totale de l'objet de connaissance à l'égard de sa formulation linguistique n'est pas propre aux objets sociaux, nous l'avons dit ; mais alors que les sciences exactes sont pleinement conscientes de cette limite et en arrivent par certains côtés à ne plus oser se prononcer sur l'existence de l'objet, extérieurement au langage auquel il donne lieu, les langages sociaux, pourtant beaucoup plus assujettis que les précédents à la fonction créatrice du discours, ne supportent pas le doute³ : ils sont d'autant plus affirmatifs sur

³ En effet, à la différence des langages scientifiques, pour lesquels les applications pratiques ne constituent pas des obligations absolues et immédiates, les langages idéologiques, dont on ne sait trop s'ils précèdent ou suivent les faits qu'ils explicitent, ont pour but essentiel une action sociale pressante. Les premiers peuvent donc en général se livrer aux spéculations sereines de la connaissance pure, les seconds n'ont que les apparences d'un savoir, leurs finalités sont d'un autre

l'existence et les modalités d'être de l'objet auquel ils prétendent se référer qu'ils ne peuvent recourir à aucun critère d'objectivité. Par nature, ils sont le lieu de l'absolu et du dogmatisme. Les langages religieux, qui présentent peut-être l'absence maximale de garantie d'objectivité, puisqu'ils statuent sur le « sur-naturel », offrent sans doute aussi le dogmatisme maximal, la force écrasante de leurs certitudes palliant leur fragilité expérimentale : ils se font alors les dépositaires d'une « Révélation », les interprètes d'un Être absolu, au sujet desquels toute interrogation constitue précisément la transgression majeure.

Les définisseurs d'idéologie ne peuvent donc être considérés comme des instances machiavéliques qui biaiserait à loisir la « Vérité », ils jouent seulement sur cette caractéristique des réalités sociales de n'exister qu'à travers le langage qui les exprime. Créées par le processus même qui les définit, elles appartiennent à ceux qui y adhèrent, elles sont leur « vérité », une foi absolue dans le langage énoncé leur tenant lieu de garantie d'objectivité.

L'avantage méthodologique que nous accordons au langage provient de ce qu'en lui se confondent et l'objet de connaissance et le savoir sur cet objet : plus que le lieu stratégique d'une connaissance il constitue donc à lui seul le tout de celle-ci. Prenons un exemple de ce privilège : lorsque l'Église canadienne-française traditionnelle parle de sa mission religieuse et culturelle en Amérique du Nord, cette proposition donne trois types de connaissance : le premier concerne l'existence objective de cette mission, c'est-à-dire d'un projet inscrit dans l'histoire humaine ou dans les vues de Dieu, ou dans n'importe quelle réalité, et préalable à sa formulation. De cette réalité, nous ne pouvons évidemment rien dire d'objectif et c'est en ce sens que nous avons défini les réalités sociales comme inexistantes objectivement en soi ; à la différence du discours scientifique, il n'est pas demandé au discours idéologique de fournir des informations « vraies »⁴, là n'est pas sa fonction. Cette connaissance externe n'a donc pas de valeur intrinsèque.

Les deux autres types de savoir inclus dans l'assertion énoncée au paragraphe précédent sont internes ; ils renseignent, comme nous l'avons vu plus haut, sur leur définisseur et non plus sur ce qu'ils prétendent dire. En premier lieu, nous obtenons des informations sur cette conviction qu'a l'Église de sa mission, élément fonctionnel et explicite de sa vision du monde, que nous recevons comme tel parce qu'il nous renseigne simplement sur les idées que l'Église se faisait sur elle-même à un moment donné et sur le monde ambiant. Les informations fournies sont dans un rapport d'implication avec les autres éléments de la doctrine de l'Église. Enfin, le dernier type

ordre et ne supportent pas de délai : aux langages scientifiques ils empruntent la cohérence, ils donnent lieu à des systèmes parfaitement organisés ; mais leur valeur de vérité est nulle car ni eux, ni ceux qui les utilisent ne se préoccupent d'une quelconque adéquation entre ce qui est dit et ce qui est vraiment. Ce sera le rôle des adversaires de faire éclater des contradictions, des atteintes flagrantes à l'objectivité, grâce auxquelles ils pourront créer et légitimer une nouvelle idéologie qui à son tour, etc.

⁴ Voir la no 3 de la page précédente.

de connaissance livrée par cette proposition relève de ce pouvoir créateur du langage tel que nous l'avons défini plus haut et grâce auquel un groupe définit un principe d'action ; l'assertion « existence d'une mission de l'Église catholique française en Amérique du Nord », dépourvue en soi de fondement objectif, est devenue objet du seul fait qu'elle a trouvé sa place au sein d'un discours cohérent et que ceux qui la formulent ont socialement les moyens d'en assumer l'application vraie ou non, qu'importe, puisque ses effets, eux, sont tangibles elle sera déterminante d'un certain nombre d'actions sociales, elle offrira une résistance à ses adversaires idéologiques et une caution à ses adeptes. Elle aura donc une efficacité et une force de légitimation semblables à celles de n'importe quel « objet » matériel. C'est en ce sens qu'on a pu considérer les idéologies comme déterminantes à un certain degré de l'action sociale ⁵.

C'est cette troisième facette du langage idéologique, par lequel le groupe définit de tout autres renseignements que ceux qu'il voudrait donner explicitement, qui est évidemment la plus intéressante pour le sociologue : comme métalangage, le langage idéologique permet d'évaluer les modalités mêmes de cette opération d'objectivation dont nous avons parlé plus haut, c'est-à-dire le pouvoir propre à une instance sociale donnée de rendre efficace une vision du monde, de la faire déboucher sur une action sociale.

Quelles sont les modalités de ce processus ? À première vue, un système idéologique paraît relever de la contingence totale puisqu'il ne se préoccupe pas de l'adéquation entre ce qu'il dit et ce qui est vraiment. En fait, s'il n'existe pas de limitations à la fantaisie idéologique à l'égard de l'objet défini, celle-ci est étroitement conditionnée par un autre ordre de vérité, celui du monde social où elle exerce : il est bien évident qu'un groupe définit aurait toujours tendance à émettre les idéologies les plus flatteuses pour sa propre image, celles qui lui donneraient un

⁵ Nous ne nous prononçons pas là sur l'efficacité réelle des idéologies. En effet, l'action qui s'articule sur une idéologie peut représenter aussi bien la cause que la conséquence de celle-ci ; il peut n'y avoir entre ces deux niveaux qu'un rapport d'homologie, l'un s'exerçant par les canaux linguistiques, l'autre par les canaux comportementaux, une ou des causes extérieures communes (matérielles ou de toute autre nature) les ayant motivés. Il n'existe sans doute pas de loi générale quant à la prédominance de tel ou tel type de causalité en sociologie, chaque cas présentant ses particularités. Ainsi en ce qui concerne la proposition que nous avons prise comme exemple, il est bien évident qu'elle a tenu une telle place dans la formation de la personnalité de générations de Canadiens-français, qu'elle a été déterminante de certains de leurs comportements, par exemple, le souci d'évangélisation, la crainte de se pervertir au contact des Anglo-Saxons protestants (causalité idéologique) ; mais il est tout aussi clair qu'une telle position idéologique s'accorde très bien avec une position économique et politique minoritaire à l'égard de laquelle elle joue comme une transvaluation (causalité infrastructurale). Il est également possible d'englober ces deux points de vue dans une vision plus générale : la conquête anglaise, l'absence de traditions industrielles des colons français au Canada, leur pénurie de capitaux, les efforts colonisateurs de l'Église catholique, etc., ont donné, par une succession de hasards historiques, des chances de domination très fortes à l'Église catholique sur l'ethnie canadienne-française ; utilisant à plein les armes spirituelles, conformes à sa nature, elle a dans un même mouvement renforcé progressivement son pouvoir et accentué le retard matériel du Canada français (pluralisme causal).

pouvoir maximum. Le délire idéologique s'observe effectivement dans les milieux où la volonté de puissance du définisseur est garantie par la force physique, la violence, ou encore par un monisme culturel dont il est l'unique expressions ⁶ c'est le cas en général des sociétés sacrales où l'alliance du pouvoir civil et religieux, la culture cléricale et la rudesse des mœurs se liguent pour donner lieu aux idéologies dites totalitaires : non seulement elles expliquent dans leur entier le monde physique et social, elles régissent tous les aspects de la vie individuelle et collective, mais elles se forgent une légitimité sans faille, débordante de confort et de bonne conscience. Mais dès que le monisme culturel est rompu et que d'autres groupes définisseurs parviennent à échapper partiellement au contrôle idéologique ou physique de l'instance dominante, aussitôt éclate la pureté fragile de l'idéologie totalitaire ; elle doit alors soit approfondir et consolider son argumentation, ce qui ne va pas sans dommage pour l'unité et l'élégance du système, soit, ce qui est plus grave et reflète un affaiblissement de la domination, intégrer tant bien que mal des thèmes idéologiques étrangers, contradictoires mêmes ; en fin de parcours, le groupe dont la domination s'effrite peut en venir à renier ses positions antérieures, à se saborder, pour tenter de raccrocher ses destins à ceux d'un autre groupe de domination, dont il emprunte alors des portions d'idéologie. Dans une perspective hégélienne, on pourrait penser que cette obligation de dépasser le spontanéisme idéologique initial pour intégrer des critiques, dépasser des contradictions, représenterait un cheminement vers le principe de réalité et une synthèse objective. Nous ne le croyons pas, il ne s'agit pas ici de remplacement de portions d'idéologies par des points de vue objectifs, mais de remplacement de vieux thèmes idéologiques par de nouveaux thèmes, tout aussi idéologiques, les idéologies successives ne présentant nul progrès objectif les unes par rapport aux autres. Ces transformations ne font que rendre compte du passage d'un pouvoir plus fort à un pouvoir moins fort. Une idéologie totalitaire peut donc être conçue comme l'expression du pouvoir absolu d'un groupe en ce sens qu'elle rend compte d'une activité sociale sans contrainte et dont les seules limites sont celles de la logique interne du système conceptuel en question ; un pouvoir amoindri ou nul

⁶ Il est toujours hasardeux de se livrer à des parallélismes entre la psychologie et la sociologie mais il nous semble que les idéologies, comme représentations collectives, peuvent être comparées au psychisme individuel : la phase narcissique et égocentrique du développement de l'enfant est surmontée grâce aux obstacles matériels et à la présence d'autres individualités qui peu à peu imposent un principe de réalité. Le sentiment de puissance, total dans un monde hypothétique sans coercition, se rétrécit comme une peau de chagrin à mesure que, de gré ou de force, l'individu doit compter avec le monde physique et social qui l'entoure : l'enfant gâté, le tyran sont également puissants, mais moins que Dieu pour qui même la matière ne s'oppose pas à ses désirs. On pourrait enfin considérer la névrose comme une difficulté de s'adapter aux restrictions du moi imposées par l'environnement physique et social, la psychose comme une impossibilité de le faire et une fuite dans le délire. Parallèlement, une idéologie sans adversaires (soit qu'ils n'existent pas, soit qu'on les ait fait taire) peut délirer à son aise, tandis que la présence d'autres idéologies la forcera à s'adapter, peu ou prou, au principe de réalité (social), c'est-à-dire à la présence de visions du monde différentes. Une idéologie folle n'est pas celle qui délire, puisque de toute manière il n'est pas de jugement objectif en la matière (pas plus qu'à l'égard de la folie individuelle d'ailleurs), mais celle qui refuse de s'adapter au délire des autres idéologies.

donnera lieu à une idéologie bâtarde, éclatée, où viendront s'exprimer des activités sociales timorées, contradictoires, dominées.

Prenant à la lettre la proposition marxiste, selon laquelle l'idéologie d'un groupe est le reflet conceptuel de sa position de classe, nous pourrions donc à travers l'expression linguistique de cette idéologie appréhender les modalités de l'action d'une instance sociale, c'est-à-dire sa position en termes de pouvoir : toute restriction linguistique par rapport à un langage totalitaire est la marque d'une restriction par rapport à un pouvoir total ⁷.

Chaque instance définisseuse possède un sens précis de ce qu'elle peut et doit dire de manière à réaliser le meilleur équilibre entre les attentes de ses fidèles, l'agressivité de ses adversaires et l'indifférence d'une clientèle potentielle. La quantité et la ferveur des premiers diminuent-elles, elle redouble d'égards à leur endroit, insiste sur les bienfaits de leur adhésion, abaisse le niveau de ses exigences. Face à ses adversaires devenus plus nombreux et sûrs d'eux-mêmes, elle se montre bon seigneur, admet la coexistence, « s'ouvre » à de nouvelles visions du monde, sur un arrière-fond de bonne conscience entêtée, nécessaire à la sécurité intellectuelle et affective des fidèles. Quant à une éventuelle extension, celle-ci passe au dernier plan de ses préoccupations ; il faut parer au plus pressé et les ardeurs missionnaires d'un groupe en position de faiblesse sont inexistantes, on se contente de déclarations de principe sur l'« accueil » qui le caractérise. Enfin, le mal qu'elle se donne pour s'approprier des points de vue étrangers, les trésors de rhétorique auxquels elle doit avoir recours pour conserver l'unité de son système, l'apparente sérénité ⁸ qu'elle essaie d'afficher face à sa mauvaise fortune sont les signes patents d'une idéologie qui s'essouffle. La synthèse de ces préoccupations donne lieu à des langages spécifiques, qui à l'insu

⁷ L'adéquation du langage à l'action sociale peut poser un problème : pourquoi une instance de domination forte ne parlerait-elle pas un langage de dominé et vice versa. La garantie de cette adéquation doit être recherchée au niveau d'un principe universel, celui de la recherche du pouvoir maximal, qui prévaut aussi bien en psychologie qu'en sociologie; de même qu'il n'est pas d'exemple d'individu ou de groupe qui renonce de plein gré au pouvoir, de même il est impensable de ne pas expliciter de manière optimale son pouvoir à travers toutes ses activités, linguistiques ou autres : il serait insensé de tenir un langage « inférieur » à la domination que l'on peut se permettre, ce serait inconsidérément ternir son image de marque et « donner du lest » aux dominés et aux adversaires; il serait tout aussi fou de parler « au-dessus » de son niveau social, ce serait alors parler dans le vide et perdre par légèreté le crédit, aussi mince soit-il, que donne une appréciation réaliste de sa propre insertion sociale.

⁸ L'Église québécoise réussit d'ailleurs assez bien à persuader ses fidèles, ruraux tout au moins, de sa volonté de changement. A une question posée dans une petite ville située à une centaine de kilomètres de Montréal : « Pourquoi pensez-vous que l'Église change ses rites et qu'elle soit maintenant moins exigeante au point de vue moral ? », exceptionnels étaient les informateurs qui se doutaient qu'un tel changement pouvait provenir d'un affaiblissement de l'Église. Les réponses les plus fréquentes étaient du type : « C'est pour nous faire plaisir », « C'est parce qu'elle s'est rendu compte qu'elle était trop sévère » ou encore « C'est de la faute (ou grâce à) Jean XXIII ». À peu près la moitié des informateurs ne s'étaient pas posé la question ou avouaient ne pas avoir de réponse autre que : « Ben, tout change ! » (Colette Moreux, La résistance au conformisme éthique et religieux (recherche en cours).

même de leurs locuteurs les situent socialement plus sûrement qu'eux-mêmes ne voudraient ou ne pourraient le faire.

Si nous observons, comme ce sera le cas ici, les transformations des discours de l'Église, à vingt ans d'intervalle, nous aurons donc la mesure, pratiquement quantifiable, de la diminution de son pouvoir dans la société canadienne-française. Certes il faut, dans cette appréciation, faire la part des changements qui lui sont extérieurs et dont son discours portera les traces ; mais, nous l'avons vu plus haut, plus que des transformations du monde ambiant, c'est des siennes propres qu'elle rendra compte puisque la vision qu'elle en a est toujours médiatisée par l'impact qu'elle a sur eux. Ainsi la mutation des attitudes de l'Église à l'égard de l'athéisme peut en partie être expliquée par la relative nouveauté⁹ du phénomène dans la Province de Québec ; mais, plus que l'existence des athées, c'est l'impossibilité de contrôler leur croissance et d'imposer à l'opinion ses attitudes originelles drastiques à leur égard qui motive ses nouvelles positions. Bien plus, des vérités par définition immuables, dont elle s'est faite traditionnellement la révélatrice et la gardienne, subissent elles-mêmes cette mutation ; ainsi le Dieu anthropomorphe des années 50, autoritaire et possessif, devient en vingt ans un principe inopérant ; l'enfer, le ciel perdent toute réalité, les activités humaines cessent de s'organiser selon la dualité du bien et du mal, etc. Cette soumission de la personne divine et de ses attributs aux aléas sociologiques de l'Église témoigne bien de cette indifférence au référent, caractéristique des discours idéologiques.

Au cours de ce bref travail, nous ne nous livrerons pas à une étude exhaustive de cette transformation de l'idéologie cléricale et de ses expressions linguistiques, mais à l'aide de quelques exemples nous essayerons de préciser l'usage qui peut être fait des discours d'une institution dans la perspective que nous venons de définir.

La première constatation qui s'impose à propos du langage de l'Église canadienne-française concerne la pérennité de son style traditionnel jusqu'au plein milieu du XXe siècle. Il est corollaire du retard pris par l'urbanisation, l'industrialisation et la pénétration des idéologies modernistes dans la Province ; il exprime l'adéquation de la vision du monde qu'il reflète avec celle de la majorité de la population, dont il satisfaisait bien les aspirations. Cette persistance anachronique d'un langage sacré représentait ainsi une tranquille certitude au sujet de son audience et de ses effets, une paisible subordination des institutions et du pouvoir civil¹⁰, un parfait dédain des

⁹ L'histoire du Canada français montre que l'athéisme n'y fut jamais totalement absent mais tant que la domination cléricale fut totale, l'état de marginalité dans lequel elle forçait les athées à se tenir par suite de l'opprobre qui les entourait, réussissait à faire croire à leur inexistence et à, freiner ainsi le développement du phénomène de l'athéisme.

¹⁰ Au 1er Congrès catholique canadien-français tenu à Québec un orateur (le juge BOUTHIER) déclare : « La religion est le fondement de toute patrie », « le catholicisme est spécialement la sauvegarde de la nation canadienne-française ». Il rappelle les temps heureux où le roi de droit divin et les peuples étaient confondus dans l'obéissance à Dieu « sauf que les rois avaient plus de devoir et une responsabilité infiniment plus grande » (applaudissements), p. 25. Il explique

forces ennemies. Les exigences propres à une société civile spécifique, les nécessités d'une adaptation à des finalités non théologiques sont tout simplement escamotées au profit d'une fidélité absolue à Home, seul pôle de référence légitime : non seulement l'Église canadienne règne idéologiquement sur le monde profane mais, au nom de l'universalité du catholicisme, elle le subordonne à des normes venues d'une autre culture, sans souci réel d'adaptation. Être un bon Canadien-Français, c'est être d'abord un bon catholique ; parallèlement, l'opposition aux Anglo-Saxons doit être comprise comme un antagonisme religieux. À la différence du nationalisme de la bourgeoisie libérale canadienne-française, qui est de nature politique, celui de l'Église incarne la lutte d'idéaux spirituels contre le monde matérialiste américain. Son obéissance à Rome, pour sincère qu'elle fût, lui procure donc un moyen pour renforcer sa propre autorité et dans certains cas on a pu dire qu'elle fut même plus catholique que le pape ¹¹ ; c'est donc bien sa vérité qu'elle instaure, en utilisant les canaux de légitimité les plus propices à cet effet. Actuellement, une des formes de la revanche de la société profane sur le monde du sacré s'exprime, même et surtout chez les croyants, par un désir de rapatriement du catholicisme : on se demande pourquoi obéir à un pape aussi lointain et « toujours italien », on estime que même la théologie devrait aussi être « québécoise », c'est-à-dire « soucieuse de se tenir au cœur de nos enjeux collectifs, qu'ils concernent les problèmes sociopolitiques que nous affrontons ou le régime que nous faisons aux valeurs » ¹². Depuis une quinzaine d'années le langage de l'Église est ainsi, d'une manière très générale, contaminé par celui de la société civile dont il endosse certains des traits, les valeurs et les problèmes.

Une seconde particularité du langage clérical traditionnel est son extension au sein du groupe canadien-français : non seulement il imprègne l'action religieuse ou profane des membres de l'Église mais on le retrouve à l'école ¹³, au Parlement, au sein des associations, dans l'éducation familiale, dans les relations sociales courantes. Sa protection et sa transmission sont garanties par la vigilance pédagogique des religieuses et des « frères » ou « pères », qui, les uns après les autres, marquent de

comment la France qui a « repoussé la royauté sociale de Jésus-Christ » fuira dans la tragédie par la faute de « la racaille de Belleville » puisque « messieurs, la terre n'est pas à nous et le gouvernement de ce monde comme celui de l'autre appartient à Dieu » (applaudissements prolongés) (Actes et délibération du 1er Congrès catholique canadien-français tenu à Québec les 25, 26 et 27 juin 1880, Montréal, Éditions Eusèbe Sénécal, imprimeur, 1880).

¹¹ Jusqu'à la dernière guerre, le clergé canadien soutint la politique des conservateurs (devenus depuis « Union nationale ») contre celle des libéraux, la politique des premiers lui paraissant plus conforme à la sainte orthodoxie catholique. Les libéraux s'étant plaints au pape qu'un certain A. Sylvestre, candidat libéral à la députation ait vu son élection compromise par les curés, Rome envoya un Mgr Corray à Québec afin d'inciter l'Église canadienne-française à la modération. Aucun effet ne s'étant fait sentir, la Sacrée Propagande en vint à émettre un jugement selon lequel les libéraux étaient « aussi bons catholiques que les conservateurs » et enjoignant aux prés a de ne pas nommer les libéraux en chaire pour leur nuire dans leurs intérêts ».

¹² Le Devoir, 7 septembre 1972. Leçon inaugurale de M. Naud à la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal.

¹³ V. par ex. : Solange et Michel CHALVIN, Comment on abrutit nos enfants, Montréal, Éditions du Jour, 1962, 140 p.

manière indélébile les générations de jeunes qui leur sont confiées. Actuellement le langage et le style clérical ont non seulement dû céder la place à divers langages profanes mais ils trouvent difficilement une tribune; à l'école ¹⁴ en particulier, ultime bastion du cléricalisme, les cours de catéchèse sont dévalorisés, reportés en fin de journée, confiés à « n'importe qui » et supportés dans la mesure où l'on y parle de tout sauf de religion. Quant à l'aumônier scolaire, il se plaint de n'avoir plus de place ; même bardé de son langage profane et de ses habits civils, son personnage est encore trop « parlant » et il doit posséder « une habileté éminente pour obtenir un minimum de bonnes grâces ». Deux enseignants voulant réaliser une « véritable confessionnalité » sont renvoyés de leur école ¹⁵. Nous le verrons plus bas, même le prêtre en fonction trouve difficilement un langage spécifique.

L'emprise du langage sacré allait de pair avec une parfaite unité d'inspiration, expression d'une institution bien soudée, strictement hiérarchisée, où seule une aristocratie détenait le droit à la parole ou ne la délégait que sous conditions bien précises. En effet, qui parlait dans l'Église traditionnelle ? Essentiellement les archevêques et les évêques, s'inspirant des encycliques papales, paraphrasées dans les chaires paroissiales en des discours stéréotypés, mille fois redits. Ceux des rares laïcs qui parlaient au nom de l'Église le faisaient selon les modèles bien définis et en des occasions limitées. Appartenant eux-mêmes aux couches supérieures de la population civile, triés sur le volet par l'Église à qui ils offraient toutes les garanties d'orthodoxie, ils partageaient avec elle la domination, mais dans la mesure où elle leur consentait une portion de la sienne. C'est donc en fait très peu de personnes, une mince élite religieuse, qui se reconnaissait et à qui on reconnaissait la légitimité de la créativité idéologique, elle-même décidant également de ceux auxquels elle délèguerait une partie de son pouvoir et selon quelles modalités. On conçoit bien la force ontologique de ces discours, toujours semblables, inlassablement ressassés par des instances de domination à la légitimité absolue et jamais contestée.

De nos jours, au contraire, à peu près n'importe qui, de l'intérieur ou à l'extérieur de l'Église, définit, explique le sens du catholicisme et son rôle social en particulier, en une pluralité de points de vue discordants sinon contradictoires. Jusque vers les années 65 la hiérarchie cléricale a tenté de rappeler à l'ordre les dissidents de la parole ¹⁶ ; elle forçait plus ou moins à la rupture avec elle ceux qui s'entêtaient dans une parole hérétique ¹⁷. Actuellement, il semblerait que la gravité des désordres comportementaux des membres du clergé ait réduit à bien peu de poids leurs pires

¹⁴ À l'Université de Montréal, la charte de 1961 exige encore que l'étudiant croie « en l'existence de Dieu et reconnaisse sa suprématie sur tous les hommes ». cette clause a été supprimée en 1966.

¹⁵ Le Devoir, 23 juin 1970.

¹⁶ En 1966, sept journalistes de la JEC donnèrent leur démission après s'être fait semoncer par l'Église pour avoir manqué à leurs devoirs d'engagement chrétien dans leurs articles (Le Devoir, 18 janvier 1966).

¹⁷ Par exemple le théologien anglophone Ch. Davis, qui a dû quitter la religion catholique et le sacerdoce à la suite de sa prise de position sur l'encyclique sur la limitation des naissances, entre autres.

outrances verbales. Quant aux laïcs, leur intérêt à l'égard des problèmes religieux est si mince que l'Église est prête à les entendre dire n'importe quoi s'ils veulent bien lui manifester quelque attention.

Le langage de l'Église apparaît donc désormais comme un langage éclaté, diffus, à l'image du pouvoir parcellaire qu'elle tente de conserver sur ses membres religieux et civils. Enfin, caractéristique liée à la précédente, le langage de l'Église n'a plus de lieu ni de moments d'énonciation spécifiques ; la désacralisation de la société s'est étendue jusqu'aux catégories du temps et de l'espace, ni les rythmes du rituel ni leur localisation n'échappent à cette contamination ; la Parole est dispensée sans formalisme et réduite à sa plus simple expression. Par ailleurs, le langage non sacré de l'institution ecclésiale ne prend plus naissance au tréfonds des chancelleries, il se veut public et, comme la plupart des langages contemporains, géré collectivement¹⁸ dans le spontanéisme d'innombrables rencontres, colloques, caucus, etc. L'Église prend alors soin d'inviter des laïcs, qui la cautionneront ainsi face à la société civile.

D'une façon générale toutes les précautions que l'Église prenait pour donner au monde extérieur l'image d'une institution parfaitement angélique, indemne des contingences matérielles et humaines, sont dédaignées ; elle n'hésite plus, en parlant un langage profane, d'une manière profane, à livrer d'elle une image parfaitement profane : alignant ses préoccupations officielles sur celles du commun des mortels, elle débat sans retenue de ses soucis d'argent, de ses problèmes de relations humaines, de ses crises internes, voire du déterminisme physiologique de ses membres. Se mettre délibérément de plain-pied avec l'humanité terrestre en ce qu'elle vit de plus trivial, l'avouer et même en tirer gloire, lui paraît donc actuellement la tactique la plus rentable pour « garder le contact avec elle ». Renonçant à donner le spectacle d'une société céleste propre à inciter le monde profane à s'élever jusqu'aux cieux, elle semble préférer se perdre avec lui. Ces tactiques de séduction, imitées de celles des idéologies égalitaristes contemporaines, sont habilement assimilées par l'Église aux comportements humbles du Christ.

Cette parole du ciel qui, pour essayer de se faire entendre, est obligée de se « profaner », qu'est-elle donc enfin ? Nous ne reviendrons pas sur ses aspects formels, rapidement évoqués plus haut, sur l'abandon du style pompeux et solennel dans certains cas, autoritaire et paternaliste dans d'autres, selon que l'Église traditionnelle cherchait à exhorter ou à sanctionner. Actuellement on peut dire que le ton clérical ne transparait plus qu'accidentellement, comme un lapsus.

Si nous abordons maintenant les contenus de ce langage, on est frappé par son évolution brutale de 1960 à nos jours : au début il condamne encore, il s'indigne ; vers 1966 il déplore les changements mais il garde encore ferme l'espoir d'un retour à l'ordre antérieur nonobstant quelque adaptation ; à partir de 1970 les thèmes

¹⁸ Pour la première fois en 1966 la presse québécoise est invitée à une séance, portant sur des problèmes internes d'organisation ecclésiale (Le Devoir, 24 avril 1966).

traditionnels sont liquidés au profit de motifs nouveaux ; c'est le plein feu sur le modernisme ; en 1974 l'Église ne parle plus guère. Ce bouleversement linguistique manifeste avec netteté l'effondrement de la croyance de l'Église concernant sa propre légitimité institutionnelle et idéologique.

Jusque vers les années 50 nous sommes en présence d'une domination satisfaite, non contestée : dans le style sans bavure, volontiers agressif, évoqué plus haut, l'Église organise le monde suivant ses points de vue propres. Comme tous les mythes d'origine lorsqu'ils ne sont pas encore effrités par l'événementialité, le langage de l'Église est un langage totalitaire : ici sont les bons, là les mauvais, reconnaissables les uns et les autres par des signes indubitables et promis tout aussi certainement à leur destin propre ici-bas et dans l'au-delà ; les éléments gênants pour l'unité du système sont rejetés, condamnés sans appel. Tel lut le cas entre autres des doctrines non chrétiennes et des phénomènes sociaux nés au XXe siècle. Ce manichéisme sans problème situe de droit l'Église comme gardienne d'un ordre dont elle assure la transmission grâce au pouvoir institutionnel et au droit de Parole qu'elle tient directement de Dieu en la personne du Fils. Une exaltation de soi, soigneusement entretenue et qui irradie sur ses adeptes, donne son dynamisme à l'ensemble du système.

La simplicité d'une telle vision du monde s'est maintenue intacte presque jusque vers l'après-guerre (1945) car, même si elle a dû accueillir peu à peu certaines réalités extérieures comme le syndicalisme ou l'urbanisation, elle présente encore de la solidité et une fidélité entière à elle-même. L'art avec lequel elle a absorbé en particulier les conflits de classes, ramenés par elle à des transgressions des vertus chrétiennes, est remarquable. Son rejet puis sa prise en charge du syndicalisme peuvent également être considérés comme une belle réussite tactique ; ayant dès 1850 réduit au silence la bourgeoisie libérale, seule couche de population qui ait pu lui contester le leadership, elle règne sans effort sur une société à prédominance agricole qu'elle perpétue en la glorifiant. Par contre, à partir des années 1960, en relation avec une série de transformations sociales qu'il serait trop long d'analyser ici, l'attitude à l'égard des réalités terrestres change d'un coup et plus vite que partout ailleurs dans la morale catholique. L'Église donne non seulement l'impression de s'accommoder mais de se saborder avec délectation, autant au niveau institutionnel qu'idéologique : la prise en main du pouvoir par de nouvelles couches de population est en train de s'effectuer tout aussi brutalement.

Prévenant alors les attaques de ses adversaires, l'Église s'interroge avec morosité sur le rôle qu'elle a joué dans l'histoire du Canada français et sur ses fonctions dans la société québécoise actuelle. Les réponses vont toutes dans le même sens : elle a occupé abusivement une place beaucoup trop importante ¹⁹, par son autoritarisme elle

¹⁹ En fait on sait maintenant que le rôle de l'Église catholique fut assez faible jusqu'au milieu du XIXe siècle au moins (par exemple en 1805 la Province ne comptait que 165 prêtres pour 200 000 fidèles). Cette exaltation aussi bien que cette stigmatisation d'un rôle de l'Église qui n'a jamais été,

a freiné le développement « normal » de la société canadienne-française ; le mieux qu'elle puisse faire maintenant est de se faire oublier, de « se mettre à l'écoute » de la société civile, de « choisir de poser des questions plutôt que de donner des réponses ». Ne va-t-elle pas jusqu'à se convaincre, en contradiction avec la parole même du Christ, que « toute la spiritualité chrétienne répugne au style de la propagande »²⁰.

La masse des biens immobiliers qu'elle a accumulés au cours des siècles antérieurs, l'aisance matérielle dans laquelle vivent encore ses fonctionnaires lui pèsent tout particulièrement, elle a besoin de se sentir rassurée²¹ sur la légitimité de leur acquisition et de leur actuelle utilisation. Les personnages du prêtre et de la religieuse, auréolés de sacralité jusqu'aux dernières décennies, sont tout spécialement atteints par cette autocritique : alignant frénétiquement leurs costumes et leur mode de vie sur ceux des laïcs, ils aiment à battre leur coulpe sur la place publique, s'accusant de leur orgueil et de leur inhumanité passée, jurant qu'ils ne sentent plus en eux la moindre trace de sacralité²², qu'ils sont des hommes et des femmes « absolument comme les autres ». On constate que, parallèlement, l'abandon²³ des carrières religieuses est une des plus fortes au monde, le chiffre des ordinations et des entrées en religion un des plus bas.

Face à ses ennemis séculaires, l'athéisme, le communisme en particulier, le langage de l'Église se disloque : elle ne sait plus les situer sur le continuum du bien au mal et ne voit pas très bien quelle attitude adopter à leur égard. Optant pour une « sympathie » et « une attente patiente », « un dialogue doux et humble »²⁴, à leur égard, elle les confond alors pratiquement avec ses alliés traditionnels, la masse des fidèles ; face à cette indifférenciation généralisée de l'univers social, elle se veut « humble », « errante », « en recherche ».

Ce masochisme s'étend jusqu'au droit même de parole ; non seulement elle ne s'arroge plus de légitimité comme définisseuse, elle retire de son vocabulaire et de sa

constituent un exemple de déformation de la vérité historique propre aux idéologies et endossée par la majorité du groupe.

²⁰ Suite aux réactions suscitées dans le public et auprès de chrétiens étrangers par le style sombre et inquiet du Pavillon chrétien de l'Exposition de 1967, l'Église canadienne prend ouvertement cette position de recherche (Le Devoir, 27 juillet 1967).

²¹ Propos tenus par Mgr Roy, à une assemblée de supérieurs des communautés religieuses du Québec (cités par Le Devoir, 24 avril 1966).

²² « Nous croyons que le prêtre n'a pas de qualité spéciale dans son agir humain... Il est temps de démythifier le prêtre » (Le Devoir, 5 avril 1966, « Opinion libre », propos tenus par un prêtre, professeur de catéchèse, C. HENDAYE).

²³ Le Devoir, 29 décembre 1973. Abandon des vocations sacerdotales : 267 pour 28 diocèses (Montréal n'est pas compris) entre 1968 et 1971. Abandon des vocations religieuses en 1971 et 1972 : 2 300. À la même époque, pour l'archevêché de Montréal, un seul étudiant avait été ordonné prêtre, « tous les autres étudiants en théologie ayant changé d'orientation » ; une seule religieuse avait été recrutée en 1969 sur 1005 jeunes filles terminant le secondaire.

²⁴ Termes utilisés par Mlle LIZOTTE, au déjeuner mensuel du Club de la Place d'Armes (Le Devoir, 24 avril 1965).

syntaxe toute marque particulière, mais elle s'autorise à peine à parler le langage ordinaire : plutôt que de dire, elle doit « écouter » et « comprendre », c'est-à-dire s'imprégner de la vérité des autres, toujours prédominante sur la sienne. Nous avons défini le langage idéologique comme un langage d'action, celui-ci cherche à se faire admettre comme un langage d'inaction, d'imprégnation par les forces sociales ambiantes ²⁵, jusqu'à la négation même de tout langage. Nous essaierons d'apprécier plus loin les buts de cette tactique.

Si l'on peut considérer comme un des signes de la force d'une idéologie ²⁶ son aptitude à porter l'être humain au-dessus de lui-même, c'est-à-dire à lui donner accès à un ordre culturel et à l'y maintenir malgré toutes les sollicitations de sa nature animale, on peut dire que l'Église québécoise, traditionnelle en particulier, avait réalisé un coup de maître en la matière. Nous faisons référence ici non seulement à la maîtrise sévère des pulsions sexuelles qu'elle institua et à leur orientation exclusive vers la procréation mais aussi à l'étouffement délibéré de toute expression individualisée de la personne au niveau affectif, comportemental ou intellectuel. Bien plus, durant plus de cent ans, l'Église canadienne-française a réussi à persuader tout un peuple du caractère « normal » de ces exigences, à les rendre hautement désirables et à culpabiliser profondément ceux qui les enfreignaient, contrôlant ainsi de manière drastique la quasi-totalité des attitudes de l'individu face au monde physique et social. Or, comme lassée d'assumer une telle charge, l'Église semble inviter l'être humain à se laisser aller à une sorte de retour à la nature, en secouant les « structures » et les contraintes qu'elle lui faisait supporter depuis des générations ; on connaît bien ce vocabulaire d'une « redécouverte de la vie », de l'« épanouissement individuel » ²⁷, de la « spontanéité créatrice » soi-disant libérée du déterminisme social et culturel.

Il est bien évident que cette attitude, comme la prétendue renonciation volontaire à une quelconque domination, signalée plus haut, ne doivent pas être prises à la lettre : ce sont là stratégies idéologiques propres à notre époque et grâce auxquelles les postulants à la domination espèrent conquérir une clientèle avide de bien-être et de liberté physiques et psychiques. Cette nouvelle formule de séduction idéologique, grâce à laquelle le pouvoir s'instaure en chantant la chanson de la liberté, est d'autant plus intéressante lorsque, parjurant ainsi son style traditionnel, c'est l'Église qui l'utilise. L'effort auquel elle doit consentir pour se mettre au goût du jour et tenter de sauvegarder une autorité même occulte donne bien la mesure de la fragilité de celle-ci.

²⁵ Rapport de la Commission Dumont (Tâche missionnaire pour l'Église du Québec) : « Elle ne sera elle-même qu'en se perdant dans le monde. »

²⁶ Le pouvoir des idéologies est celui de la culture en général. Nous avons défini plus haut tout discours social comme idéologique, assimilant ainsi culture et idéologie.

²⁷ « Nous avons décidé de faire passer la vie avant les structures, l'épanouissement personnel avant le respect d'une règle arbitraire » (Interview auprès d'un groupe de Frères des Écoles chrétiennes (Le Devoir, 15 février 1972). « L'important, comme nous dit la grande tradition vivante de l'Église, c'est de permettre à chacun de s'épanouir » (Le Devoir, 5 avril 1966), « Opinion libre », propos tenus par un prêtre, professeur de catéchèse, C. HENDAYE).

Ce mythe du retour à la nature humaine, au sein d'un environnement terrestre lui aussi purifié, aura des formes différentes selon le type d'idéologies qui l'exploitent. Pour l'Église il prendra essentiellement deux aspects : en premier lieu elle renoncera à faire vivre l'homme dans un état quasi divin, pour le réintégrer dans un univers terrestre, aux aspirations physiques et sociales très marquées par sa nature animale. Tout d'abord, elle soustrait systématiquement de ses prédications, de ses manuels scolaires, de ses catéchismes, toute allusion à un monde de l'au-delà et à une spiritualité spécifique, extérieure à des idéaux purement terrestres²⁸. L'évocation d'un ordre « irrationnel », qui risque de détonner par rapport aux préoccupations « scientifiques » du monde moderne ou de traumatiser les esprits, conduit l'Église à évacuer de son langage toute allusion à une transcendance, toute eschatologie. Le nom de Dieu lui-même paraît suspect et aucun de ses attributs traditionnels ne résiste à cette ferveur iconoclaste²⁹. Jésus, par la grâce de son incarnation, fait meilleure figure, mais dans la mesure où, entièrement anthropomorphisé, il incarne des finalités humaines. Les crucifix sont enlevés des salles de classe, les manuels scolaires sont vidés d'allusions religieuses, les manuels de catéchèse sont sécularisés. Noël et Pâques eux-mêmes ne doivent pas donner lieu à « une imagerie de mauvais goût » mais être une occasion de s'attacher « à la joie et aux réjouissances normales que ces fêtes apportent à l'enfant »³⁰.

Libéré de la tutelle d'un ordre transcendant, l'homme peut alors en toute tranquillité se laisser aller à sa matérielle nature : les techniques propres à aider le croyant à s'élever au-dessus de la condition humaine en mortifiant son enveloppe corporelle sont abandonnées, les normes éthiques sont ramenées à leur expression la moins contraignante³¹, les punitions et les gratifications qui les sanctionnaient s'estompent jusqu'à l'inexistence.

²⁸ « Les communautés québécoises (traditionnelles) manquent d'oxygène évangélique (ayant) perdu la ferveur de vivre ou l'ayant échangée contre je ne sais quelle ferveur spirituelle » (Le Devoir, 5 avril 1966, « Opinion libre », propos tenus par un prêtre, professeur de catéchèse, C. HENDAYE).

²⁹ A un colloque tenu par l'Église canadienne à Montréal en 1969, un théologien de Fribourg (Paul Hitz) déplore le ton du colloque : religieusement « déficient », « chosiste », « anthropocentrique », « on parlait des dieux ». Un colloque tenu à l'Université Bishop de Lennoxville en 1966 montre la position moyenne du catholicisme entre celle du judaïsme encore très orthodoxe (le rabbin Emil Fackenheim définit Dieu par sa transcendance absolue) et le protestantisme complètement sécularisé (le théologien protestant Thomas Altizer assimile amour de Dieu et mort de Dieu, un Dieu transcendant étant impensable dans le monde moderne, « le message de Jésus, c'est que ces temps anciens où Dieu dirigeait le monde à la place de l'homme est fini »). Le théologien catholique veut seulement « réintroduire des éléments religieux d'autrefois dans la nouvelle culture, Dieu étant toujours conçu comme « valeur absolue et source ultime de toute valeur ».

³⁰ Le Devoir, 14 septembre 1963.

³¹ Rapport de la Commission Dumont « la persistance d'une éthique sexualiste (est) le plus grand obstacle à l'instauration d'un esprit évangélique.

Le moralisme extrême du catholicisme québécois traditionnel a cédé la place en une dizaine d'années à la tolérance la plus laxiste et les exigences de l'éthique sociale se sont effacées devant celles du plaisir individuel.

Le langage par lequel l'Église rend à l'homme sa liberté terrestre et le laisse en tête à tête avec sa nature propre témoigne d'un vacuum idéologique, d'un refus délibéré de fournir aux fidèles une vision du monde référentielle : il n'est certes plus question de normes et de préceptes, mais même un point d'appui fixe, une certitude sur lesquels régler convictions et comportements leur sont refusés ; chacun d'eux doit « se prendre en main », « assumer ses responsabilités », trouver dans ses propres « ressources » intellectuelles et morales les éléments de sécurisation et de satisfaction indispensables à son équilibre psychique et moral³². La langue ecclésiale traditionnelle, autoritaire et carrée, a fait place au style aimable et peu compromettant des journaux de mode.

L'homme catholique est donc « libre » mais vidé aussi de toute pesanteur idéologique ; une telle disponibilité n'en fait-il pas la proie facile d'autres visions du monde ? L'Église a certes bien vu le danger et, autant que faire se peut, elle va tenter de mettre subrepticement à la disposition des fidèles désorientés des motifs idéologiques qu'elle n'oserait plus leur imposer, ou même leur proposer ouvertement. Forcée par le monde profane ambiant de lâcher du lest sur sa problématique traditionnelle, elle s'efforce de contrebalancer la perte de sa spiritualité et de son éthique propres par l'adoption de thèmes qui, n'éveillant pas la crainte de son ancienne coercition, ne lui soient pourtant pas trop ouvertement antithétiques. Son nouveau langage aura la responsabilité de mener à bien cette tâche délicate : offrir du nouveau, séduire, sans renier l'essentiel.

Pour l'Église, cette chasse à une vision du monde sinon nouvelle du moins renouvelée linguistiquement constituera le second volet de ce mouvement de renaturalisation de l'homme dont le premier était la « redécouverte de la liberté » par l'abandon de la transcendance et de ses implications éthiques : il s'agit maintenant d'un appel à un autre aspect de la nature humaine, sa nature sociale : l'homme sera d'autant mieux intégré socialement qu'il aura le plein usage de sa liberté individuelle!

Cette distinction équivoque entre l'homme traditionnel, enserré dans des normes sociales qui étouffaient sa nature réelle et l'homme moderne, bien socialisé grâce à sa liberté individuelle retrouvée, n'est évidemment pas propre à l'Église ; on la retrouve à quelques variantes près dans toutes les idéologies libertaires contemporaines, qui l'utilisent comme procédé stratégique pour concilier le désir d'indépendance de l'homme moderne et les nécessités d'une domination bien comprise : en faisant miroiter des idéaux qui seraient précisément l'expression de cette liberté retrouvée, elles masquent ainsi le poids de leur coercition et les désagréments liés à la réalisation de ces nouveaux idéaux.

³² Un passage du rapport de la Commission Dumont fait état du désarroi des fidèles devant une Église qui « au lieu de dénouer notre perplexité nous confronte plutôt à notre propre désarroi ».

Pour l'Église, cette nature sociale de l'homme est en continuité directe avec sa nature individuelle, puisque ce sont les qualités personnelles qui assurent encore pour elle l'insertion sociale individuelle correcte et le bien-être général. Plus à l'aise peut-être à l'égard de ce thème, qu'elle connaît bien, qu'à l'égard du précédent, elle reprend alors avec bonheur son concept traditionnel de « charité » qui, au Canada français, s'était toujours plus ou moins concrétisé en celui d'« esprit de service » : le destin terrestre de l'homme trouve son plein sens dans son dévouement à la collectivité et la fin ultime de la religion est « de mieux servir la société »³³. « La foi doit être sociale »³⁴. Quant au prêtre, antérieurement « décastifié », « déclergifié »³⁵, il redonne une signification à son sacerdoce en « s'offr(ant) à la communauté », en « se redonn(ant) aux hommes »³⁶. Toutefois, aussi bien pour l'homme de la rue que pour le religieux, la médiation divine n'est plus nécessaire à l'interaction humaine : ce n'est plus comme les enfants également chéris d'un même Père que les humains s'entraident mais comme acteurs également concernés du même drame. La récente abrogation des normes qui brisaient la spontanéité de l'homme traditionnel, va désormais permettre à la solidarité humaine appelée encore amour, de jaillir à jet continu.

On pourrait penser que cette absence de référence à un principe supra-humain est réservée à l'usage externe et qu'intra-muros les membres de l'Église parleraient un langage d'où le sacré serait moins exclu ; il n'en est rien. Les comptes rendus de rencontres intra-ecclésiales sont en tous points semblables à ceux de n'importe quel groupement laïc homologue. Dans les séminaires³⁷, les futurs prêtres sont conditionnés à ces nouveaux modèles et formés à l'action sociale tandis que le curé traditionnel, lecteur solitaire du bréviaire et dispensateur de la parole sacrée, n'inspire que mépris et suspicion. Le prêtre, la religieuse sont devenus des animateurs sociaux³⁸, dont la valeur est directement liée à la compétence qu'ils ont acquise dans les techniques de relations humaines.

³³ Le Devoir, 5 avril 1966, « Opinion libre », propos tenus par un prêtre, professeur de catéchèse, C. HENDAYE.

³⁴ Allocution du cardinal Léger, Congrès de Théologie de Toronto, 1968.

³⁵ Rapport de la Commission Dumont.

³⁶ Ibid.

³⁷ Jean LEVERT, Recherches et réflexions sociopastorales concernant le problème de la relève sacerdotale, texte dactylographié, Faculté de Théologie, Université de Montréal, 1969, 104 p.

³⁸ Cette vision qu'a l'Église d'elle-même est une adaptation étroite aux demandes de la portion jeune de la société québécoise. Par exemple, lors d'une enquête menée dans les CEGEP en 1969, 61% des jeunes interrogés mettent comme première qualité du prêtre son entregent, sa sociabilité, son contact facile, 33% ses qualités humaines personnelles et 3% ses qualités religieuses (Le Devoir, 3 décembre 1969). Par contre, le rapport du « concile de Trois-Rivières » déplore que sur 31 000 réponses à un questionnaire envoyé aux fidèles, aucune ne fasse mention du « rôle social » de l'Église. L'Église s'adapte davantage à sa clientèle de jeunes que d'adultes (Le Devoir, le, février 1971).

Pour avoir du poids, le langage qui accompagne cette nouvelle mission de l'Église doit évidemment se départir du style clérical traditionnel et prendre des formes et des contenus propres à toucher des consciences modernes. L'Église réussit là encore un tour de force qui équivaut en même temps à un revirement profond de ses positions traditionnelles : parce que la mode est au scientisme et à la rationalité, elle emprunte à ses ennemis d'hier, les sciences humaines et sociales, à la fois leur terminologie, leur syntaxe, leur style et leurs idéologies. Alors qu'elle fondait sa légitimité sur des vérités de foi, elle se réfugie derrière des vérités expérimentales, tandis qu'elle avait pour tâche de donner un statut à l'irrationalité humaine, elle se garantit par des appels à la rationalité.

Ces tentatives d'accommodement de deux types de vision du monde aussi étrangères l'une à l'autre que celles de la science et de la religion ne ressemblent en rien à celles qu'un saint Thomas a pu réaliser par sa synthèse de l'aristotélisme et des dogmes chrétiens. Ceux-ci n'avaient pas eu à pâtir de la logique, de la physique ou de la biologie d'Aristote, qu'ils avaient pu intégrer triomphalement et dont ils tenaient une telle solidité que, dans la province de Québec, le thomisme était demeuré la philosophie dominante jusqu'au milieu du XXe siècle. Jusqu'à cette époque, c'est-à-dire cent ou deux cents ans plus tard que le reste du monde occidental, la puissance politique et idéologique de l'Église canadienne-française avait réussi à tenir le Canada français à l'abri des courants scientifiques et philosophiques contemporains. Mais face à la généralisation de la méthode expérimentale appliquée à l'homme, l'Église canadienne a dû céder. Il semblerait même que l'explosion des énergies longtemps contenues par le totalitarisme clérical ait porté la force et la rapidité de l'adhésion à la modernité à des sommets rarement atteints ailleurs ; les théories de l'évolution, du déterminisme biologique et social, du relativisme culturel ou du matérialisme historique, contre lesquelles elle a vaillamment guerroyé jusqu'aux dernières décennies, la débordent désormais et n'offrent plus de prise à sa rhétorique propre. Après une période d'agressivité antireligieuse un peu naïve, les courants de pensée québécois contemporains affectent à l'égard du catholicisme la même indifférence polie que leurs homologues ont adoptée depuis des décennies dans le reste du monde occidental : ils n'ont désormais plus rien à redouter de l'Église.

Il semblerait que l'Église se soit particulièrement alimentée à deux disciplines, la psychologie et la psychologie sociale. Dans les écoles par exemple, les « cours de religion », qui n'ont de religieux que le nom, sont devenus des cours de psychologie de l'adolescence ou de philosophie sociale³⁹. C'est à cette condition d'ailleurs, nous l'avons vu, qu'ils trouvent encore des adeptes. Les entretiens des aumôniers ou des prêtres avec leur clientèle deviennent du counselling. Lorsqu'ils se rencontrent entre

³⁹ Une enquête menée en 1969 pour Radio-Canada par le Centre de Recherche sur l'Opinion publique auprès de 356 jeunes de 14 à 20 ans pris dans 17 villes du Québec, donne les résultats suivants au niveau du contenu idéal des cours de religion 1er choix : les problèmes sociaux ; 2e choix les problèmes d'adolescents 3e choix : la foi ; 4e choix : la morale ; 5e choix points particuliers de religion (cité par Le Devoir, 29 mai 1969).

collègues, les fonctionnaires du sacré travaillent désormais en « équipe », ils se groupent « en atelier », constituent des « laboratoires de recherche »⁴⁰. Les évêques suivent des stages d'initiation et d'entraînement aux techniques audio-visuelles connues désormais comme « le meilleur moyen d'annoncer la parole de Dieu »⁴¹. Au cours des sessions de dynamique de groupe, les structures hiérarchiques traditionnelles s'estompent, chacun se subordonnant aux directives d'un animateur. Qu'une difficulté survienne dans une communauté, le supérieur évite de s'ériger en « juge » et renvoie les parties en litige « devant le groupe »⁴². Enfin pour la plus grande satisfaction de ses membres, l'Église canadienne, s'alignant sur celle des États-Unis, « commence à voir les relations entre une religiosité sainement comprise et la psychiatrie »⁴³ ; aussi les cours de psychologie des profondeurs sont-ils, à la demande des étudiants, portés au nombre des cours obligatoires dans les facultés de théologie⁴⁴. Les exemples de cette éviction des techniques sacrales par la technicité et le jargon psychologisant sont sans fin ; nous limiterons là notre énumération. D'une manière générale les techniques verbales dites des « relations humaines » et les idéologies qui gravitent autour d'elles sont les modèles d'après lesquels, du moindre curé de campagne aux instances hiérarchiques supérieures, sont réglés les rapports individuels et collectifs, expliqués et dénoués les problèmes qu'ils suscitent.

L'influence des sciences sociales, de la sociologie en particulier, est plus nuancée : certes les concepts de groupe, de relativisme et de déterminisme sociaux et culturels sont galvaudés, la compétence linguistique des sociologues est largement utilisée⁴⁵, mais la vision du monde sociologique, toujours susceptible de viser au marxisme, est en soi trop dangereuse pour être exploitée sans réserve, comme l'est la psychologie sociale. Si un appel à l'histoire est souvent énoncé, c'est à celle d'un Québec où l'Église puisse encore puiser Sa légitimité⁴⁶ ; si la théologie doit transformer le monde par une praxis⁴⁷ au lieu de l' « interpréter », ces thèmes s'inscrivent encore dans une tradition chrétienne et nord-américaine pour laquelle la réalité sociale est essentiellement conçue en termes de rapports interindividuels. L'Église est fière de donner la liste de tous les problèmes sociaux à l'égard desquels

⁴⁰ Allocation du cardinal Léger au Congrès international de Théologie de Toronto de 1968.

⁴¹ Cité par *Le Devoir*, 5 mars 1966.

⁴² Entrevue réalisée auprès d'un groupe de Frères des Écoles chrétiennes (*Le Devoir*, 15 février 1972).

⁴³ Paroles du P. Salman (*La Presse*, 6 juin 1965).

⁴⁴ Cité par *Le Devoir*, 16 juin 1967.

⁴⁵ La présidence de la commission d'enquête consacrée aux « tâches missionnaires pour l'Église du Québec » a été confiée à un sociologue.

⁴⁶ « C'est aux grands peuples de faire l'épreuve de nouvelles théories », pas au petit Québec dont la seule mission reste encore « la défense du catholicisme dans la puissante civilisation américaine » ; car « les peuples commencent à mourir le jour où ils changent leur expression humaine de l'histoire », Richard Arès, Congrès de l'Association des Parents catholiques, 1965.

⁴⁷ Leçon inaugurale du théologien Naud, à la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal (*Le Devoir*, 7 septembre 1972).

elle a pris position récemment ⁴⁸ : en termes décents et sentimentaux elle participe à la misère humaine mais les remèdes qu'elle prescrit n'ont rien de révolutionnaire, ils relèvent encore de l'orthodoxie catholique classique. Il est intéressant de constater aussi comment le langage de l'Église escamote le problème de la pauvreté évangélique. Là encore les modèles de la société de consommation, qui sont en relation directe avec la prospérité matérielle de l'Église traditionnelle, sont trop forts dans la culture américaine pour qu'elle ne s'y conforme pas. Personne ne demande ici à un prêtre de vivre sans voiture ou d'être indifférent à son élégance vestimentaire, pas plus qu'on ne saurait valoriser l'inconfort des maisons religieuses. Si l'accord des membres de l'Église se fait bien sur l' « épanouissement », il est difficile sur la pauvreté et l'on s'en tire par des déclarations métaphoriques. « La vraie pauvreté n'est pas de manquer du nécessaire mais de mettre ce qu'on a au service des autres ; l'esprit de pauvreté est d'être attentif aux besoins des défavorisés pour être capable d'y répondre... d'avoir une vision évangélique ⁴⁹.

Nous atteignons donc assez rapidement la limite des accommodements auxquels l'Église peut consentir à l'égard du sociologisme. Fortement marquée par le contexte nord-américain, elle peut sans scrupule intégrer le sacré au profane jusqu'à l'y dissoudre, elle peut accepter de périr par inanition en faisant le jeu d'un monde sécularisé, presque sans y prendre garde. Mais à la différence des Églises européennes, ou sud-américaines surtout, elle n'accepte pas de se compromettre avec des fractions minoritaires de gauche et d'aller ainsi à l'encontre des idéologies dominantes dans le groupe. Ne pouvant plus prétendre à une domination directe, elle choisit du moins avec circonspection les nouveaux maîtres à qui emprunter son langage ; moins préoccupée d'une quelconque fidélité à son style traditionnel que d'une survie à tout prix et sous quelque condition que ce soit, elle sélectionne parmi les courants d'idée contemporains ceux qui promettent à leurs adeptes le laxisme de la satisfaction individuelle (épanouissement, liberté, rationalité) sans toutefois les inquiéter par des arrière-goûts de violence et de bouleversements sociaux. Le psychologisme dominant au Québec, comme dans toute l'Amérique du Nord, avec ce qu'il compte de technicité et d'ésotérisme linguistique, apparaît à l'Église, avec raison sans doute, comme une valeur sûre, susceptible de faire rejaillir sur elle le maximum de prestige aux moindres frais.

⁴⁸ « L'Église canadienne a pris position par rapport au problème de la baie James, du Vietnam, du Chili, des riches et des pauvres au Canada, de la peine de mort, de l'autodétermination au Québec, de l'avortement, du Mozambique, du message de la fête du travail, sur la société de consommation, sur la montée au Canada du mouvement charismatique que la hiérarchie voit d'un bon oeil... (Le Devoir, 29 décembre 1973).

⁴⁹ Entrevue réalisée auprès d'un groupe de Frères des Écoles chrétiennes (Le Devoir, 15 février 1972).

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

Les quelques exemples rapides que nous venons d'énumérer peuvent donner des indications pour une analyse de contenu systématique, orientée vers des fins précises : l'évaluation de la position sociale d'une instance sociologique en termes de domination. En ce qui concerne le cas traité, celui de l'Église catholique romaine au Québec, nous pourrions approfondir notre analyse selon plusieurs dimensions, qui situent bien le rétrécissement de sa sphère d'influence et les efforts qu'elle fait pour sauvegarder un minimum d'audience. Tout d'abord, soit à l'intérieur de l'Église, soit de l'Église à la société profane, les rapports de domination sont linguistiquement sous-estimés, escamotés au profit d'un langage égalitariste qui introduit une indifférenciation structurelle généralisée : confusion du monde sacré et du monde profane, renversement des échelles hiérarchiques, participation (au sens lévy-bruhlien) de tous à tout, destruction des statuts et des rôles institutionnalisés. Cette première caractéristique linguistique montre comment l'Église a accepté l'amenuisement de ses pouvoirs officiels et tente de les compenser par l'exercice d'une influence diffuse et morcelée, due plus au charisme de chacun de ses membres qu'à leur insertion dans un « personnage » doté d'une autorité légitimée par la collectivité. Dans une recherche plus complète, il faudrait repérer systématiquement et ordonner toutes les expressions de cette volonté d'indifférenciation hiérarchique et classificatoire.

Le langage même de l'Église ayant ainsi défini, inconsciemment, les modalités de l'action sociale de ses membres, il nous rend compte avec la même transparence des rationalisations idéologiques qui accompagnent cette reculade. Ici encore s'impose une interprétation en terme de pouvoir : ayant renoncé à produire sa propre légitimité, elle tentera de se faire cautionner par des instances de domination plus solides, derrière lesquelles elle pourrait au moins se survivre matériellement. Comme nous avons pu le voir dans la dernière partie de notre travail, les protecteurs qu'elle se choisit sont eux-mêmes à l'image des aspirations de la société globale : ce n'est ni l'État, ni les puissances économiques ou politiques officielles, tous suspects d'un désir de domination trop évident, mais au contraire des courants d'influence qui ne se sont jamais avoués comme tels et essaient plutôt, comme nous l'avons remarqué aussi, de persuader de leurs vertus libératrices; ils sont peu ou pas institutionnalisés, ne se

reconnaissent guère de définisseurs officiels, ne se permettent de droits de regard sur quiconque. Ces nouveaux maîtres du monde moderne ne se font guère connaître que par la production de langages dont le pouvoir de contamination mesure précisément leur emprise sur les consciences, mais ils ne visent même pas à l'élaboration de doctrines systématiques : ces nouvelles formes idéologiques diffuses ont pu faire croire à une « fin des idéologies » dans le monde occidental contemporain. A partir de ces courants d'idées dominants, dont nous avons mis quelques-uns en évidence au cours de notre article, l'Église se livre, plus ou moins consciemment, à un savant panachage, retenant ceux qui pourront attirer une clientèle, négligeant ceux qui effraient. C'est ainsi qu'elle a pu jouer gagnant à 100%, sur l'engouement pour le changement, toujours conçu par la société ambiante comme synonyme de progrès. Les changements qui l'atteignent seront toujours vus d'un oeil favorable, chacun, à l'intérieur ou à l'extérieur, l'Église étant plus sensible à cette bonne volonté d'adaptation qu'aux reniements qu'elle entraîne. Parmi les valeurs sûres, elle a pu miser aussi sur les idéologies rationalisantes et scientistes, boisson enivrante à laquelle aucun Québécois ne résiste après plusieurs siècles de stagnation cléricale et rurale. Mais parmi celles-ci, le psychologisme est plus « sûr », le sociologisme l'est moins, il évoque trop le péril communiste. Lorsqu'on constate à quel point les visions du monde et les techniques psychologiques déferlent actuellement jusqu'aux campagnes québécoises les plus reculées⁵⁰, on ne peut qu'admirer le flair de l'Église. Dans une étude exhaustive, il conviendrait de dresser une liste systématique de toutes les instances idéologiques étrangères auxquelles l'Église s'inféode, de relever les thèmes empruntés, déformés, négligés en vue de leur adaptation et de leur efficacité maximale. Parmi ces idéologies d'emprunt, certaines peuvent apparaître comme des alliées naturelles de l'Église ; c'est le cas par exemple des idéologies de la communication qui se greffent assez bien sur le principe de la charité chrétienne. Mais dans certains cas, l'effort d'adaptation de l'Église nous est apparu comme dramatique et équivalant plus ou moins à un hara-kiri idéologique : nous pensons par exemple aux idéologies anthropocentristes qui font basculer les pôles de l'orthodoxie catholique et à leurs complices, les idéologies du plaisir qui, nous semble-t-il, sont aux antipodes de l'éthique chrétienne. Nous avons vu que pour satisfaire aux exigences de ces nouvelles visions du monde, l'Église peut aller dans certains cas jusqu'à des reniements fondamentaux, comme ceux qui atteignent par exemple les attributs de la personne divine, base de l'édifice idéologique sacré. A ce stade nous arrivons à la forme extrême de l'indigence de domination; il ne s'agit plus d'une adaptation, d'un abandon calculé de pouvoir sur un plan, pour tenter de le regagner sur d'autres, mais d'un désaveu des principes de légitimité antérieurs, d'une reconnaissance implicite, bien que non formulée, du caractère abusif de toute l'action sociale à laquelle ils avaient servi de justification, et de l'autorité corollaire. A ce stade, le langage que l'Église utilise lui est non seulement étranger mais il paraît agir

⁵⁰ Dans un village de quelques centaines d'habitants de la région de Trois-Rivières, tous nos informateurs manipulaient les concepts de « frustration », « complexe », « épanouissement », « dialogue », etc. ; plusieurs avaient suivi des sessions de dynamique de groupe, de thérapie individuelle, conjugale, familiale, etc.

dans le sens d'une détérioration définitive de sa personnalité profonde. Il n'est plus question pour elle d'un pouvoir quel qu'il soit mais d'une survie discrète à l'ombre des puissances nouvelles. Une étude systématique serait ici encore nécessaire pour recenser toutes les formulations linguistiques des démissions de l'Église et apprécier leurs implications sociologiques. L'optimisme de commande présent dans la plupart des textes, la conviction d'un renouveau puisé aux sources mêmes du christianisme, la valorisation des changements ne doivent pas faire illusion : ces thèmes aussi sont empruntés aux idéologies à la mode et relèvent assez peu d'un style ecclésial libre de disposer de lui-même.

À quelque niveau que l'on étudie le langage de l'Église québécoise contemporaine, il apparaît donc bien comme celui d'une institution dépossédée : existant encore en ce sens qu'elle a des fidèles, des biens matériels et symboliques, une administration, elle n'est plus vivante en ce sens qu'elle agirait et parlerait selon une dynamique propre. Les deux niveaux de l'activité sociale et de l'activité linguistique présentent donc des caractères d'homologie qui peuvent être exploités à des fins spéculatives : plus formalisée, plus apte à un traitement analytique, l'activité linguistique constitue un objet de connaissance privilégié et un bon indicateur des caractéristiques d'une quelconque instance sociologique, ici celle de l'institution religieuse officielle.

En évitant la conception d'un rapport causal, ou seulement même d'antériorité, entre l'idéologie d'un groupe et son activité sociale, mais en considérant ces deux niveaux comme des expressions homologues d'une même réalité, le poids social de ce groupe, nous pouvons tenter maintenant de répondre à la question posée au début de ce travail : quelle a été, quelle est l'influence du catholicisme dans la société québécoise ? Le catholicisme a eu jusqu'aux dernières décennies une position de domination forte : son langage totalitaire était effectivement l'homologue de son pouvoir sans faille dans tous les domaines de l'activité sociale, qu'il imbibait de sa vision du monde personnelle. La religion au sens large avait donc alors une valeur causale par rapport à l'ensemble de la société québécoise. Actuellement, comme le montre son langage, non seulement elle n'a plus de pouvoir effectif, mais elle secrète ce que l'on pourrait nommer une anti-idéologie, c'est-à-dire des rationalisations destructrices de sa personnalité antérieure : sa valeur causale dans le Québec contemporain est donc nulle.

Colette Moreux,
Département de Sociologie,
Université de Montréal.