

Gilles Bourque, Jules Duchastel
et Jacques Beauchemin
Sociologues, Université du Québec à Montréal

(1994)

La société libérale duplessiste 1944-1960

Un document produit en version numérique conjointe
de Jean-Marie Tremblay et Marcelle Bergeron, bénévoles,
Courriels: jmt_sociologue@videotron.ca et mabergeron@videotron.ca

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

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

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique conjointement par Jean-Marie Tremblay et Marcelle Bergeron, bénévoles,
Courriels: jmt_sociologue@videotron.ca et mabergeron@videotron.ca

GILLES BOURQUE, JULES DUCHASTEL ET JACQUES BEAUCHEMIN

La société libérale duplessiste, 1944-1960.

Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 1994, 435 pp. Collection : politique et économie, série : études canadiennes.

[Autorisation formelle accordée respectivement par M. Gilles Bourque le 19 juin 2004, M. Jacques Beauchemin le 14 juillet 2004 et M. Jules Duchastel le 5 janvier 2005, de diffuser toutes leurs publications dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriels : beauchemin.jacques@uqam.ca, duchastel.jules@uqam.ca et bourque.gilles@uqam.ca.

Polices de caractères utilisés :

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 2003 pour Macintosh.

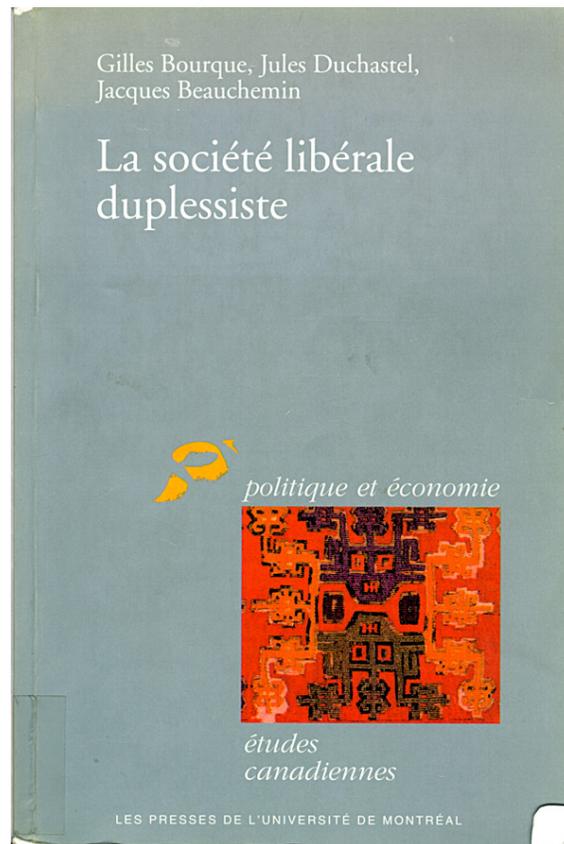
Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 18 mars, 2008 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Gilles Bourque, Jules Duchastel
et Jacques Beauchemin

(1994)



Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 1994, 435 pp. Collection : politique et économie, série : études canadiennes.

Quatrième de couverture

L'époque duplessiste a fait couler beaucoup d'encre et a été condamnée sans appel comme étant celle du conservatisme, de la réaction, de l'obscurantisme, bref de la grande noirceur.

Le but du présent ouvrage n'est pas de réhabiliter le duplessisme ni de nier systématiquement le contenu des travaux effectués sur cette période. Il consiste cependant à analyser le discours duplessiste et à le réinterpréter en regard de la nature particulière de la société québécoise de l'époque.

La Société libérale duplessiste examine l'ensemble des discours de l'Union nationale et des mandements des Évêques portant sur la représentation des rapports sociaux pendant toute la période de 1944 à 1960. Elle interroge la particularité de la société libérale québécoise au sein de l'État moderne et débouche, ainsi, sur une réinterprétation générale du duplessisme.

Ici, le régime duplessiste n'est plus perçu comme une survivance de la tradition dans la modernité, mais bien plutôt comme le produit de ce type de régulation des rapports sociaux dans l'ensemble des sociétés libérales.

Destiné à tous ceux et celles qui s'interrogent sur cette période cruciale de l'histoire du Québec, *La Société libérale duplessiste* remet en question les perceptions, resitue la période dans une perspective globale d'analyse et permet de mieux cerner les grandes transformations qui ont fait du Québec une société moderne.

Gilles Bourque, Jules Duchastel et Jacques Beauchemin sont professeurs au département de sociologie de l'Université du Québec à Montréal. Gilles Bourque et Jules Duchastel sont coauteurs d'un autre ouvrage sur le duplessisme, *Restons traditionnels et progressifs*.

Données de catalogage avant publication (Canada)

Bourque, Gilles, 1942
La société libérale duplessiste 1944-1960
(Politique et économie. Études canadiennes)
Comprend des réf. bibliogr.
ISBN 2-7606-1644-4

1. Québec (Province) – Histoire – 1936-1960. 2. Discours politique – Québec (Province) – Histoire. 3. Duplessis, Maurice, 1890-1959 – Pensée politique et sociale. 4. Québec (Province) – Conditions sociales – 1945-1960. 5. Modernité – Québec (Province). I. Duchastel, Jules 1943 . II. Beauchemin, Jacques, 1955- . III. Titre. IV. Collection.

FC2924.2.B68 1994 971.4'04 C94-941531-6
F1053.B68 1994

Cet ouvrage a été publié grâce à une subvention de la Fédération canadienne des sciences sociales, dont les fonds proviennent du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada. Il a bénéficié également du soutien financier de l'Université du Québec à Montréal.

Table des matières

[Remerciements](#)

[Avant-propos](#)

[Introduction](#)

[Le duplessisme et la grande noirceur](#)

[La société québécoise 1840-1960](#)

[La société paysanne et traditionnelle](#)

[La société moderne et le Québec 1840-1960](#)

[La société politique et le Québec](#)

[Le discours, l'idéologie](#)

[La représentation du monde, traditionalisme et modernité](#)

[Le discours politique](#)

[Le discours politique duplessiste](#)

[Le libéralisme, tradition et modernité](#)

[La démarche](#)

[Chapitre 1 : La Constitution, le fédéralisme et l'État](#)

1. [Le duplessisme et la question constitutionnelle](#)
2. [Présentation historique](#)
3. [Les procédés discursifs](#)
4. [Les dimensions hétérogènes du discours de l'Union nationale](#)
5. [Conclusion](#)

[Chapitre 2 : La modernité émancipatrice](#)

1. [De la raison et du raisonnable](#)
2. [Le progrès](#)
3. [Le droit](#)
4. [La liberté, les libertés](#)
5. [La justice](#)
6. [Un État libéral](#)
7. [Contre l'État-providence](#)
8. [La modernité, le libéralisme, le duplessisme](#)

Chapitre 3 : Le discours disciplinaire – L'éthique

1. [La modernité et la discipline](#)
2. [La discipline et le discours politique libéral](#)
3. [Un ethos disciplinaire](#)
4. [Une éthique libérale paradoxale](#)
5. [La discipline et l'éthique](#)

Chapitre 4 : Le discours disciplinaire – Le contrôle social et le patriarcalisme

1. [Le contrôle social](#)
2. [Le patriarcalisme](#)
3. [La discipline et l'électoral](#)

Chapitre 5 : Le bloc social duplessiste

1. [Le capital et l'agriculture](#)
2. [L'Union nationale, l'Église et la question nationale](#)
3. [L'espace et la communauté](#)
4. [Le bloc social unioniste](#)
5. [L'Union nationale et les autres](#)

Chapitre 6 : Le discours religieux

1. [Le discours de l'Église](#)
2. [La sphère publique et la modernité dans le discours religieux](#)
3. [La modernité](#)
4. [La justice et la charité dans un monde d'ordre](#)
5. [La morale et l'éthique](#)
6. [La discipline des corps](#)
7. [Le contrôle social](#)
8. [L'ultime retranchement](#)
9. [Dieu, l'homme et la société](#)
10. [L'inévitable repli](#)
11. [Conclusion](#)

[Conclusion](#) : Cette société qui avait peur d'elle-même

[Le Québec de 1944 à 1960](#)

[Le pouvoir politique duplessiste](#)

[Le discours politique](#)

[Le discours de l'Union nationale](#)

[Un discours libéral et disciplinaire](#)

[La grande peur libérale](#)

[La peur des notables](#)

[Les dimensions politiques du discours religieux](#)

[L'écartèlement](#)

[Annexe 1](#) : Méthodologie

[Annexe 2](#) : Système de catégories

[Annexe 3](#) : Tableaux

[Chapitre 1](#)

[Chapitre 2](#)

[Chapitre 3](#)

[Chapitre 4](#)

[Chapitre 5](#)

[Chapitre 6](#)

[Bibliographie](#)

Remerciements

[Retour à la table des matières](#)

Cet ouvrage comme l'ensemble de nos travaux sur le discours duplessiste n'auraient pas été possibles sans le soutien de plusieurs institutions et d'une importante équipe de travail.

Nous tenons donc à remercier le CRSH et le FCAR qui ont subventionné nos travaux, ainsi que le Décanat des études avancées et de la recherche de l'Université du Québec à Montréal, qui nous a régulièrement appuyés, soit sous la forme d'un apport financier d'appoint, soit en mettant cordialement ses services à notre disposition. Soulignons enfin la qualité du soutien que nous ont offert le Service de l'informatique et le Centre ATO-CI (Analyse de texte par ordinateur, cognition et information) de la même institution.

Nous sommes aussi redevables aux nombreuses personnes qui ont participé à un moment ou à un autre à nos travaux. Nous remercions particulièrement François Daoust, auteur du logiciel SATO (Système d'analyse de textes par ordinateur), Guy Cucumel, concepteur du test statistique de cooccurrence et de sa programmation que nous utilisons dans ce livre, ainsi que Victor Armony, coordonnateur de notre groupe de recherche.

Plusieurs autres personnes nous ont également apporté leur aide. Nous remercions de leur précieuse collaboration dans le cadre de la production de ce livre Gaétan Beaudet, François Bergeron, Louise Dionne, Vincent Gendreau, Martine Paquin et Stéphanie Rivest.

Nous tenons enfin à remercier nos collègues Gilles Dostaler et Danielle Laberge, qui nous ont soutenus et conseillés dans le cours de nos travaux.

En plus d'avoir participé au travail lié à chacune des étapes de la recherche, les auteurs sont entièrement responsables de la conception générale, de la problématique, de la méthodologie, de l'analyse des données et de la rédaction du présent ouvrage.

Avant-propos

[Retour à la table des matières](#)

Nous nous penchons dans ce livre sur le discours politique dominant durant cette période de l'histoire du Québec qui s'étend de 1944 à 1960. Cette étude nous permet de proposer en même temps une thèse plus générale qui cherche à rendre compte de la particularité de la société québécoise sous le régime Duplessis. Un tel projet ne pouvait cependant pas être pleinement réalisé sans que l'on questionne les fondements de cette interprétation encore largement admise qui présente le Québec comme une société traditionnelle. Certes, beaucoup d'historiens, de sociologues et de politologues ont depuis quelques années montré que la modernité, loin de survenir subrepticement en 1960, s'était déjà imposée depuis longtemps dans plusieurs milieux et dans différents secteurs de l'activité québécoise. Mais, d'un point de vue sociologique, il nous reste à penser la véritable nature de cette société, interrogée ici dans sa totalité ou comme aimait à le dire Marcel Rioux, comme une société globale.

Voilà pourquoi l'introduction de ce livre prend des dimensions inhabituelles. En plus d'y présenter, comme il est coutume, la problématique que nous mettons en œuvre dans le domaine de l'analyse du discours politique, nous y discutons non seulement des études déjà produites sur la période, mais aussi des principales interprétations qui tentent de rendre compte de la particularité de la société québécoise, du milieu du XIX^e siècle jusqu'à la Révolution tranquille.

On trouvera à l'annexe 1 un exposé de notre méthode et de nos techniques de recherche. Notons enfin que ce livre peut être lu sans que l'on s'attarde aux dimensions spécifiquement méthodologiques de notre démarche. Nous fournissons à la fin de l'introduction les éléments de méthode qui suffisent à rendre pleinement intelligible la lecture de ce livre sans que l'on soit fêru de questions méthodologiques.

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

L'historien Michel Brunet avait coutume de prévenir ses étudiants contre ce qu'il appelait la version de l'histoire proposée par l'équipe gagnante. Pourtant, il suffit de prendre la distance nécessaire à l'analyse des années quarante et cinquante pour constater comment la lecture de cette époque est soumise à ce que Jocelyn Létourneau (1990a) a appelé « le grand récit de la technocratie ». Le simple survol des manuels d'histoire permet de mesurer jusqu'à quel point une condamnation sans appel a été prononcée du haut du tribunal des maîtres d'œuvre et des légataires de la Révolution tranquille. Maurice Duplessis y apparaît sous la figure du antihéros et son époque comme une sorte de purgatoire évalué à l'aulne des années glorieuses qui advinrent sous la gouverne de Jean Lesage et de son « équipe du tonnerre » (*id.*, 1990b).

Si l'on exclut les thuriféraires du régime que sont Robert Rumilly (1978 ; 1956) et Conrad Black (1977) et qui font d'ailleurs figures d'iconoclastes à rebours, les ouvrages sur la période sont dominés par un ethos entièrement négatif. Après avoir reconnu l'importance des transformations économiques de l'après-guerre et des années cinquante, les analyses s'acharnent sur le chef et son gouvernement cette « partitocratie » patronneuse, manipulatrice, autoritaire et antidémocratique ¹. Bien plus, s'il est question du discours, de l'idéologie et de la représentation du monde, les épithètes pullulent : c'était l'époque et même le règne de la démagogie, de l'obscurantisme et de la grande noirceur. Le régime Duplessis devient ainsi le symbole de ce Moyen Âge qu'aurait traversé le Québec de 1840 à 1960. Il apparaît d'autant plus rétrograde qu'il serait le dernier obstacle au surgissement de la modernité que le nouveau sens commun situe aux premiers jours de la Révolution tranquille.

Si, d'aventure, comme dans *Restons traditionnels et progressifs* (Bourque et Duchastel, 1988), l'analyse empirique démontre que le discours du budget de l'Union nationale était dominé par l'idéologie du progrès, on la soupçonnera de vouloir réhabiliter le duplessisme. La cause est entendue : le progrès, c'est la modernité et cette dernière éclot d'entre toutes les saintes dans la grande épopée de

¹ Voir Laporte, 1960 ; Roberts, 1963. La notion de « partitocratie » sur laquelle nous reviendrons plus loin est ici tirée de McRoberts et Postgate, 1983.

la Révolution tranquille. Critiquant « l'historiographie québécoise la plus récente », qui « insiste sur l'idée que loin d'avoir été amorcée au XX^e siècle, la modernisation de la société québécoise fut le résultat d'un long processus d'évolution esquissé vers 1850 »¹, Fernand Ouellet réaffirme avec vigueur que la Révolution tranquille a « marqué pour de bon l'avènement d'une modernité québécoise » et « marqua incontestablement pour les Québécois francophones le moment capital de leur entrée dans la modernité »². Puisque, semble-t-il, nous pourrions nous aussi être sommés de comparaître devant le tribunal de l'historiographie, signalons pour commencer que nous n'entendons nullement réhabiliter l'Église et le duplessisme, mais bien plutôt analyser le discours politique dominant de l'après-guerre au début des années soixante, en faisant table rase aussi bien de l'histoire sainte que de l'épopée modernisatrice.

Le duplessisme et la grande noirceur

[Retour à la table des matières](#)

Même s'il a été significativement sous-étudié, et peut-être pour cette raison même, le duplessisme représente sans doute la période de l'histoire du Québec qui a fait l'objet de l'interprétation spontanée la plus arrêtée et la plus caricaturale. Il existe, bien sûr, plusieurs travaux sur l'un ou l'autre aspect de la réalité sociale, plusieurs essais et quelques manuels qui tentent de saisir le sens général des transformations de la société québécoise durant la période (Black, 1977 Boismenu, 1981 ; Quinn, 1963 ; 1979 ; Rumilly, 1978 ; 1956 ; St-Aubin, 1979), mais on ne trouve aucune étude systématique qui, dans le domaine de l'analyse du discours et des idéologies particulièrement, propose une interprétation générale de la période en fonction de laquelle il serait possible de nous situer et surtout de faire ressortir la particularité de notre approche. Nous excluons, bien sûr, ici, les travaux de Black (1977) et de Rumilly (1978 ; 1956) qui correspondent à un type d'histoire événementielle qui a été remis en question depuis près de quarante ans, par exemple par l'école des Annales en France (Braudel, 1969). Nous nous situerons plutôt par rapport à une reconstruction théorico-analytique produite à partir des travaux sectoriels ou des propositions générales avancées dans les études consacrées à cette période. Plutôt que de nous démarquer de travaux bien précis, c'est donc plutôt en fonction d'une sorte d'ethos analytique que nous situerons d'abord notre étude du discours politique duplessiste.

Nous glisserons rapidement sur les travaux qui portent sur les transformations économiques survenues entre l'après-guerre et la Révolution tranquille. De

¹ F. Ouellet, « La révolution tranquille, tournant révolutionnaire ? », dans Axworthy et Trudeau, 1990 : 334.

² *Id.*, p. 334-335.

Raynault (1961) à Lebel (1970), à Boismenu (1981), jusqu'aux travaux plus récents de Linteau, Durocher, Robert et Ricard (1989), tous s'accordent pour affirmer que, durant la période, le Québec obéit au même mouvement d'industrialisation et de passage à la société de consommation qui traverse, à des rythmes différents, toute l'Amérique du Nord (Charland, 1992). Bien plus, si on la compare à celle du fédéral et de la plupart des autres provinces, la politique économique duplessiste, loin de se situer à contrecourant adopte la même stratégie dépendante face au capital américain qui caractérise les interventions étatiques durant cette période. Bien sûr, on pourrait longuement épiloguer ici sur le degré de servilité de cette politique, mais même si l'on parvenait à démontrer que, à cet égard, le duplessisme l'emportait sur les autres gouvernements canadiens, il ne s'agirait toujours que d'une question de degré. Nous considérerons les acquis de ces travaux, de même que le chapitre que nous avons consacré aux transformations économiques durant la période dans *Restons traditionnels et progressifs*, comme une toile de fond ou, si l'on préfère, comme les conditions économiques extradiscursives de production du discours duplessiste. Bref, le Québec se transforme de façon accélérée sur le plan économique et le pouvoir politique y contribue, même si c'est sous le signe de la dépendance.

Le problème se complique cependant si l'on jette un regard sur les travaux qui s'inspirent de la science et de la sociologie politiques¹. On ne manque pas d'être alors frappé par cette sorte d'acharnement à vilipender les mœurs d'un pouvoir politique qui serait l'exemple parfait de l'antidémocratie et que l'on finit par croire tout à fait isolé, comme s'il n'était aucunement lié aux forces transformatrices à l'œuvre au sein de la société québécoise. À propos du duplessisme, McRoberts et Postgate reprennent ainsi le concept de « partitocratie » proposé par Robert Boily (McRoberts et Postgate, 1983 : 98). La députation de l'Union nationale serait constituée de professionnels de la politique coupés complètement des élites sociales et politiques. Pour notre part, nous ne contestons en aucune manière les nombreuses études qui démontrent jusqu'à quel point le régime de l'Union nationale pouvait présenter les traits d'un pouvoir politique petitement démocratique. Nous ne remettons certes pas davantage en question les tentatives d'un Boily (1967), qui cherche à cerner les particularités du personnel de l'Union nationale et nous y reviendrons au chapitre 3. Nous en avons seulement contre cette démarche qui, poussée à ses limites, finit par situer dans un monde séparé le personnel du parti qui a dominé la vie politique québécoise de 1944 à 1960. Ces politiciens indistinctement véreux, attentifs à leur seule réélection, symboles mêmes de l'antidémocratie, n'auraient finalement rien compris aux grands enjeux des débats politiques. Ainsi, dans leur introduction par ailleurs fort utile à l'histoire du Québec contemporain, Linteau et ses collègues affirment que le

¹ On connaît les travaux de nature journalistique de Laporte, 1960 ; Roberts, 1963. Mais hormis les livres de Roy, 1976 ; Quinn, 1963 ; 1979, c'est à des travaux spécialisés ou encore à des ouvrages en grande partie polémiques qu'il faut se référer. Citons parmi ces derniers Trudeau, 1970 ; Dion et O'Neill, 1960.

gouvernement Duplessis était « incapable de saisir l'ampleur des problèmes sociaux engendrés par l'urbanisation et l'industrialisation du Québec » (Linteau, Durocher, Robert et Ricard, 1989 : 363). Ses grandes politiques seraient marquées par le « conservatisme, qui consiste soit à perpétuer des valeurs ou des pratiques conformes à la tradition, soit, quand il faut innover, à le faire avec prudence en évitant de rompre ouvertement avec le passé » (*id.*, p. 362).

Ainsi resituées dans l'ethos analytique évoqué plus haut, deux des principales institutions du pouvoir au sein de la société québécoise finissent pas être parquées dans une sorte de limbes, sinon en enfer, hors de la modernité. Ces « partitocrates » bornés et de mœurs douteuses risquent ainsi de devenir des traditionalistes qui, de connivence avec l'Église, manipuleraient les institutions démocratiques pour se maintenir au pouvoir et reproduire une société traditionnelle.

Or, si les concepts de la science politique ont encore quelque validité, on ne peut présenter le duplessisme ni comme un pouvoir totalitaire ou fasciste, ni corporatiste (malgré les velléités de l'Église durant les années trente, dont on retrouve des traces dans le programme de 1936), ni populiste (ce qui aurait impliqué un lien organique du parti avec le patronat et les syndicats). Il nous reste donc à examiner les structures politiques canadienne et québécoise et, surtout, à commencer à les prendre au sérieux.

On constatera dès lors que l'Union nationale exerce le pouvoir au sein d'un gouvernement régional constitué dans le cadre d'un État fédéral, moderne et libéral. Encore ici, on pourrait toujours arguer, ce qu'il faudrait démontrer, que le duplessisme était le plus corrompu de tous les gouvernements canadiens de l'époque, mais il s'agira toujours d'une question de degré dans l'échelle des mœurs politiques d'un État moderne, démocratique et libéral.

C'est cependant dans les domaines du discours, des idéologies et de la représentation du monde que l'on nage dans la confusion la plus navrante, si l'on exclut quelques travaux récents sur lesquels nous reviendrons plus loin. Nous y serions, paraît-il, en plein traditionalisme et le pouvoir oublierait que sa politique économique est tout entière appliquée à l'accélération de l'industrialisation et à l'affirmation de la société de consommation, pour défendre contre vents et marées la société traditionnelle. À propos du duplessisme quatre qualificatifs ont dans une telle perspective, fait fortune et noirci plus d'une page. L'époque aurait été celle du conservatisme, de la réaction, de l'obscurantisme, bref de la grande noirceur. Nous n'aurions encore une fois aucune objection à l'utilisation de telles notions, si l'on prenait la peine de définir clairement de quoi l'on parle. Il faudrait en effet, et une fois pour toutes, nous demander sérieusement quelles étaient ces lumières que la grande noirceur recouvrait de ses ombres ? Celle de la modernité, répondra-t-on immédiatement. Nous tentons de démontrer dans ce livre que cette réponse est fausse. Le discours duplessiste, au contraire, dans l'après-guerre et les années

cinquante, était conservateur, réactionnaire et obscurantiste parce qu'il défendait avec obstination un pouvoir politique libéral. Tentons de circonscrire ces trois notions.

Au plan conceptuel, tout tourne autour de l'idée du conservatisme. L'ethos analytique que nous avons évoqué pose, en effet, un rapport flou mais néanmoins évident entre le conservatisme et le traditionalisme. Guy Rocher (1968), dans sa célèbre introduction à la sociologie, présente le conservatisme comme un trait caractéristique de la société traditionnelle. Ainsi, ayant reconnu le conservatisme duplessiste, il devient possible de le présenter comme un pouvoir traditionaliste. Or, à moins de donner au concept de conservatisme une extension transhistorique, ce qui, comme tout autre, le rendrait théoriquement inopérant, nous croyons que ce rapport est illégitime. La représentation du monde dans la société traditionnelle n'est pas conservatrice, mais fixiste : elle refuse de reconnaître toute transformation du monde à moins qu'elle ne soit représentée comme la reproduction de pratiques ancestrales (Gauchet, 1985 ; Duby, 1978 ; Gourevitch, 1983 ; Freitag, 1986b). Bref, la société traditionnelle refuse d'admettre le changement et se représente comme une éternelle répétition du même. Au contraire, le conservatisme, concept qui ne prend son véritable sens que dans les sociétés modernes, ne nie pas le changement, il l'astreint à certaines règles et à certaines valeurs fondamentales : la propriété privée, les structures familiales, la morale chrétienne. En somme, le conservatisme est au premier chef un concept de la modernité politique. Il ne prend son sens que par rapport à son opposé, le progressisme.

Bien sûr, le duplessisme est conservateur. Tout comme les néoconservateurs actuels, non moins libéraux, il se porte à la défense de la famille, de la religion, de la propriété capitaliste, de même qu'il propose la disciplinarisation au travail et à l'économie de marché (Bell, 1979). Ce discours est également réactionnaire. Fort bien, mais par rapport à quoi ? Parce qu'il refuse obstinément le passage à l'État-providence et se porte tous azimuts à la défense de l'État libéral : il faut d'ailleurs noter à ce niveau la belle unanimité qui existe entre les évêques et l'Union nationale. Enfin, le discours dominant durant la période serait obscurantiste. Nous sommes prêts à accepter cette vision des choses, à condition que l'on s'interroge sur ce que ce discours tente d'obscurcir. On sait que Duplessis se moquait des joueurs de piano. Il n'a certes pas été le premier ni le dernier chef politique à avoir reproché aux intellectuels de « pelleter des nuages ». On connaît aussi l'atmosphère de censure qui régnait alors sur le Québec et dont était principalement responsable l'Église, qui, de l'index à sa hantise devant les déferlements de la société de consommation et de la culture de masse, plaçait la société québécoise en perpétuel état de surveillance. Mais au-delà de ces exemples quasi folkloriques, il faut surtout souligner que cet obscurantisme, si tant est que l'on puisse retenir cette notion, désigne un refus du savoir des sciences sociales et plus généralement de la nouvelle petite-bourgeoisie et de la bureaucratie qui seront intimement liés à la promotion de l'État-providence et, plus largement, de la société providentialiste

durant les années soixante (Guindon, 1990 ; Bourque, 1989). On verra que les évêques s'opposent aux « sciences sociales non chrétiennes », c'est-à-dire à celles qui, faisant l'économie de l'existence de Dieu, prétendent expliquer les rapports sociaux sur des bases exclusivement profanes et proposent des modalités de régulation qui marginalisent l'Église. Ces dernières, on le sait, seront les principales chevilles ouvrières de ce nouveau savoir de la modernité socialisée qui, au nom de la solidarité, de la justice et du progrès social appellera l'interventionnisme de la sphère publique, en même temps qu'elles fourniront à cette dernière personnel et expertise.

Bien que nous ne les récusions pas absolument, nous ne ferons pas de ces notions par trop célèbres et qui culminent dans l'idée de la grande noirceur les chevilles ouvrières de notre analyse du discours duplessiste. Elles demeurent beaucoup trop caricaturales pour satisfaire à l'étude d'une discursivité éminemment plus complexe que ces images d'Épinal peuvent en donner.

Au-delà de ses aspects les plus conservateurs et les plus réactionnaires, si l'on entend par là sa résistance acharnée au passage à l'État-providence, il importe d'abord de nous demander pourquoi le Québec duplessiste a pu susciter une telle condamnation. Nous n'en voulons certes pas ici à la rigueur de la critique, mais à une sorte d'aveuglement qui finit par empêcher d'expliquer la dynamique du pouvoir au-delà de la description de ses procédés les plus odieux et de ses discours les plus rétrogrades. Une partie de la réponse tient sans doute au fait que, pour ses adversaires, comme pour l'analyse qui s'est affirmée à partir de la Révolution tranquille, le duplessisme est devenu le symbole même de cette société attardée, à la remorque de l'histoire, qu'aurait été le Québec d'avant 1960. Aussi nous paraît-il important, avant d'entamer notre examen du discours politique duplessiste, de situer d'abord notre démarche par rapport aux principales problématiques qui dominent l'analyse de la société québécoise de cette période.

La société québécoise 1840-1960

[Retour à la table des matières](#)

Dès après l'échec des rébellions et l'Union des deux Canadas en 1840, cet intellectuel remarquable que fut Étienne Parent posa quelques-uns des principaux jalons qui allaient dominer la réflexion sur la société québécoise jusqu'en 1960. Ses interrogations sur l'infériorité des Canadiens français et sur la nécessité de développer chez eux les aptitudes nécessaires au-développement du capitalisme sont certes les plus connues :

Une nationalité pour se maintenir doit avoir pour point d'appui des hommes réunis en société, et ces hommes doivent posséder une importance sociale égale, pour le moins à

toute force dénationalisatrice qui agit soit au dedans, soit du dehors. Or, qui fait la puissance sociale surtout en Amérique ? Il n'y a pas à s'y méprendre, c'est l'industrie ¹.

Cela nous aidera à créer avec le temps une industrie canadienne, qui pourra se mesurer en tout et sur tous les points avec l'industrie de l'autre race, et qui nous attirera l'estime et le respect de cette dernière. Alors il y aura entre les deux races une noble émulation laquelle exploitera avec le plus de succès les immenses ressources de ce vaste et beau pays ².

On oublie cependant le plus souvent les réflexions de Parent sur les rapports entre l'Église et l'État, la modernité et la religion. Ce libéral, il faut le rappeler ici, ne voyait nullement entre eux cette incompatibilité que plusieurs croiront trouver par la suite :

L'établissement de l'ordre dans le monde, son maintien, son progrès demandent que les deux principes qui sont en vous se coordonnent, et non pas que l'un domine l'autre. Le spiritualisme et le matérialisme, dans le sens que je donne à ces mots, doivent se prêter la main, et non se faire la guerre au sein de la société ; l'un noble et ardent coursier docile au frein, l'autre cavalier habile et affectionné, chevauchant toujours dans des sentiers propices ³.

Mais, il faut laisser périr les pauvres ? – Non ; mais je dis que l'État et les publicistes doivent franchement avouer leur impuissance à cet égard, et laisser le soin des pauvres à la religion qui possède mieux qu'eux le secret de soulager les misères humaines, qu'on ne peut prévenir [...]. Et n'allons pas, insensés que nous sommes, murmurer contre la providence. Nous voudrions qu'il n'y eut pas de misère parmi les hommes : désir bien louable sans doute. Mais s'il n'y avait pas de misère à craindre, dites-moi qui porterait les hommes, en l'absence d'un mobile plus relevé, à la prévoyance, à l'économie, au travail, à la bonne conduite ? Vous le voyez, il y a dans la misère humaine un précieux et constant enseignement : il y a du bien jusque dans les maux que Dieu nous envoie ⁴.

Parent définissait ainsi quelques-uns des principaux paramètres de ce qu'allait devenir l'analyse d'une société appelée à se reproduire durant plus d'un siècle. L'étude du Québec de cette époque est en effet dominée par les deux thèses connexes du retard économique et du caractère paysan (ou traditionnel) de la société canadienne-française. Dans sa formulation la plus récente, cette problématique présente le Québec comme une société traditionnelle qui a tardé à entrer dans la modernité (Guindon, 1990 ; Laurin-Frenette, 1978 ; Rioux, 1980). Si séduisante soit-elle, une telle approche pose une série de problèmes et nous

¹ É. Parent, « L'industrie considérée comme moyen de conserver notre nationalité », dans Falardeau, 1975 : 119.

² *Id.*, p. 121.

³ É. Parent, « Du prêtre et du spiritualisme dans leurs rapports avec la société », dans Falardeau, 1975 : 217.

⁴ É. Parent, « De l'intelligence dans ses rapports avec la société », dans Falardeau, 1975 : 263.

insisterons ici sur ceux de la question nationale, de la place de l'Église et de l'analyse des idéologies, ceux-là mêmes sur lesquels Parent s'était penché.

La thèse du retard insiste principalement sur les dimensions économiques de la réalité québécoise de l'époque¹. Elle demeure, dans toutes ses versions, entièrement dominée par la question nationale, ce qui la conduit le plus souvent à confondre l'infériorité économique des Canadiens français et l'inégalité du développement du Québec par rapport à l'Ontario. La critique d'un tel télescopage théorico-analytique a été faite ailleurs², aussi nous restreindrons-nous à mesurer les effets majeurs d'une problématique qui finit par confondre l'analyse de la structure économique du Québec avec celle de la communauté canadienne-française.

L'évaluation des causes du retard économique du Québec et de l'infériorité économique des Canadiens français a donné lieu à deux grandes écoles. La première, inspirée principalement par l'historien Maurice Séguin, attribue à la Conquête l'absence d'une bourgeoisie dynamique et le repli des Canadiens français dans l'agriculture. Ainsi s'expliqueraient l'infériorité d'une communauté incapable d'entrer dans l'ère du capitalisme et, ultimement, le retard économique d'un Québec privé des principaux leviers politiques essentiels à l'industrialisation³. Une telle problématique produit ultimement l'image d'Épinal d'un Québec agricole et, surtout néglige l'importance du développement du capitalisme aussi bien dans la province qu'au sein même de la communauté canadienne-française. Ainsi en vient-on à sous-estimer et même à nier l'existence d'une classe bourgeoise canadienne-française au XX^e siècle. L'analyse de cette fraction du capital québécois majoritairement francophone de la petite et moyenne entreprise est sacrifiée à la démonstration de son infériorité⁴. Notre intention n'est pas de nier l'infériorité ni le peu de contrôle qu'une telle fraction de la bourgeoisie a exercé sur les grands leviers du développement économique, mais de considérer l'existence d'institutions et de pratiques culturelles capitalistes au sein même de la communauté canadienne-française. De la même façon, l'insistance sur le caractère agricole de la communauté conduit le plus souvent à occulter le phénomène de l'urbanisation et surtout à éviter d'analyser en profondeur le développement des pratiques urbaines en milieu francophone.

La deuxième école explique le retard par l'absence d'un esprit du capitalisme au sein de la collectivité canadienne-française. Ce retard est dû, bien sûr, à l'attitude

¹ Les textes essentiels liés à cette problématique ont été rassemblés dans Durocher et Linteau, 1971.

² Voir l'introduction de l'ouvrage de Durocher et Linteau, 1971 ; Bourque et Légaré, 1979.

³ Sur les travaux de Maurice Séguin, voir Comeau, 1987.

⁴ Cette insistance est telle qu'il faudra attendre les années soixante-dix et quatre-vingt pour lire des travaux qui ne sacrifieront pas la rigueur analytique à la démonstration de l'insignifiance et de la faiblesse de cette bourgeoisie qui devient presque évanescence. Voir Bélanger et Fournier, 1987 ; Linteau, 1981.

de l'Église catholique et à l'idéologie dominante, agriculturiste, traditionaliste et rétrograde. Quand on reconnaîtra l'existence d'une classe d'affaires, on s'appliquera à démontrer que son peu de dynamisme serait attribuable à des séquelles du traditionalisme, bref qu'il témoignerait d'une culture nationale empêtrée dans les méandres d'une mentalité prémoderne¹. Encore ici, il faudra attendre très longtemps avant de lire des analyses attentives démontrant l'existence, non seulement d'acteurs bourgeois francophones depuis la Confédération, mais aussi d'une idéologie libérale capitaliste pleinement structurée au sein de la communauté canadienne-française (Couture, 1991 ; Roy, 1988 ; Dion, 1987b ; Blais, 1992).

La thèse du retard présente ainsi l'image d'un monde inférieurisé, attardé, vivant en marge de la société moderne, représentée par l'Ontario et les pays occidentaux les plus industrialisés.

La société paysanne et traditionnelle

[Retour à la table des matières](#)

La problématique du retard se retrouve principalement dans des analyses centrées sur les dimensions économiques de la réalité historique, mais elle pose implicitement une série de problèmes qui relèvent d'une réflexion d'ordre sociologique, car c'est bien à la communauté que l'on se réfère pour traiter de l'infériorité des Canadiens français et à la structure économique du Québec saisie comme totalité et ultimement comme société. Il ne sera donc pas étonnant de constater qu'il faut se référer aux débats sociologiques relatifs à la même période pour saisir toutes les dimensions communautaires et sociétales qu'implique la thèse du retard.

On sait que l'analyse sociologique du Québec qui a précédé la Révolution tranquille a été dominée par le débat sur l'applicabilité de la théorie de la folk society (société paysanne) à l'analyse de ce qu'on appelait à l'époque la société canadienne-française². Plus récemment, ce type de problématique a été reformulé dans les termes de la théorie de la modernisation, et souvent sous les concepts de société traditionnelle et de tradition³. Or, il importe de constater ici que, tout comme la thèse du retard, cette approche demeure centrée sur la question nationale. Cela est particulièrement évident quand on relit les ouvrages de sociologie consacrés à cette question. De Gérin à Miner, de Guindon et Rioux à Garigue, c'est la société canadienne-française qui est considérée à partir du

¹ N. W. Taylor, « L'industriel canadien-français et son milieu », dans Durocher et Linteau, 1971 : 43-74.

² Les textes principaux sur cette question ont été rassemblés dans Rioux et Martin, 1971.

³ Sur l'application de la théorie de la modernisation à l'analyse du Québec, voir entre autres McRoberts et Postgate, 1983.

continuum *folk-urban* (paysan-urbain). Il s'opère ici un subtil, mais très net glissement conceptuel de la société à la nation. Est-il besoin de souligner que ces deux concepts ne sont pas interchangeables. Une telle confusion est pourtant très fréquente dans l'analyse de la société québécoise et tient sans nul doute à la difficulté d'étudier les situations de domination nationale. Le concept de société ne peut pourtant en aucune manière être assimilé à celui de communauté, puisqu'ils se rapportent à des objets théoriques différents. On sait que Ferdinand Tönnies (1977), à l'origine de la distinction entre ces deux concepts, considérait le passage du Moyen Âge à la modernité comme celui de la communauté à la société. Durkheim (1986) a distingué dans le même sens solidarité mécanique et solidarité organique, tandis que Weber ¹ a utilisé les concepts de communalisation et de sociation. Dans les deux cas, il s'agissait de distinguer les organisations sociales ne comportant qu'une division sociale rudimentaire, dominées par la représentation religieuse et où l'État était pratiquement absent, des formations sociales modernes par définition complexes, laïques et institutionnellement différenciées (économie de marché, capitalisme, droit, État, arts, etc.). Or, il importe de bien comprendre que dès lors que l'on passe d'une organisation communautaire à une organisation sociétaire, les concepts de société et de communauté ne se situent plus au même niveau théorique. Le concept de société concerne la saisie des grands procès de production et de reproduction sociale (que nous appellerons plus loin les procès d'institutionnalisation) : par exemple, on reconnaîtra la société moderne au développement du capitalisme et de la division du travail, à l'affirmation de l'État de droit, etc. Le concept de communauté se rapporte dès lors aux liens identitaires qui unissent différents groupes sociaux au sein d'une société : classe, nation, groupe ethnique, etc. Ce déplacement est nécessaire parce que, dans le cas de la société au sens de Tönnies, le rapport direct et univoque entre le lien identitaire et l'organisation sociale qui caractérisait la communauté n'existe plus, comme par exemple, dans la tribu ou dans la communauté villageoise du Moyen Âge. Autrement dit, si l'on reprend cette fois la terminologie de Durkheim, alors que la solidarité mécanique crée une seule et même communauté, la solidarité organique implique une multiplicité de liens communautaires différenciés.

Le détour par les fondateurs de la sociologie n'aura pas été inutile même si aujourd'hui l'on préfère les concepts de société traditionnelle et de société moderne. Il nous aura permis de séparer deux questions sociologiques, ce qui a une importance capitale dans l'analyse de la société québécoise : la première, celle de

¹ Weber (1971 : 41) définit la communalisation comme « une relation sociale lorsque, et en tant que, la disposition de l'activité sociale se fonde [...] sur le sentiment subjectif (traditionnel ou affectif) des participants d'appartenir à une même communauté ». Il définit d'autre part la sociation comme « une relation sociale lorsque, en tant que, la disposition de l'activité sociale se fonde sur un compromis d'intérêts motivé rationnellement (en valeur ou en finalité) ou sur une coordination d'intérêts motivée de la même manière ». Weber donne, entre autres, la communauté nationale comme exemple de communalisation et le marché pour les relations associatives. Dans cette perspective au sein de l'État moderne, le concept de société renvoie nécessairement à des rapports de sociation.

la société, renvoie aux conditions de production de l'organisation sociale ou, si l'on veut, à la dynamique totalisante des procès sociétaux ; la seconde, celle de la communauté, concerne les rapports d'identité qui peuvent réunir tel ou tel groupe d'acteurs. Même s'il existe des rapports entre ces deux objets d'analyse, ils doivent être distingués avec soin.

L'analyse de l'organisation sociétale ne porte pas d'abord et avant tout sur des communautés spécifiques à moins que l'on ne postule et surtout que l'on ne puisse démontrer que ceux-ci fonctionnent en et comme une société. Pour ce faire, il ne suffira pas de rassembler des traits et des particularités, mais bien de démontrer que cette communauté d'acteurs se constitue et se différencie sous l'effet de procès sociétaux possédant une cohérence relative et une capacité d'autoreproduction. On nous objectera sans doute que, dans la sociographie, le concept de société s'emploie souvent pour désigner des expériences historiques particulières : les sociétés américaine, française, allemande, etc. Or, il faut bien voir qu'il s'agit alors d'une référence sociohistorique générale et non d'un renvoi à des nations données. Par exemple, si l'on analyse la société française, on étudiera le cas historique d'un complexe sociétal que l'on considérera comme une société capitaliste ou moderne ou postindustrielle ou postmoderne. En aucun cas, une telle étude ne renverrait alors de façon prévalante à celle de la nation française puisque la société française, caractérisée par des rapports d'oppression nationale, rassemble une pluralité de groupes nationaux et ethniques : les nations française, basque, bretonne, etc. De même, plus près de nous, l'analyse de la société québécoise n'équivaut nullement à celle de la nation québécoise, tout comme le fait d'être Québécois n'implique pas l'appartenance à cette nation. La société québécoise actuelle est une société régionale moderne, programmée ou postmoderne, comme on voudra, mais multiethnique et multinationale¹. Aussi, même si l'on peut découvrir, dans la

¹ Une telle confusion dans l'analyse du Québec a d'ailleurs largement transcendé les différentes problématiques. Ainsi, retraduisant le concept de société globale en celui de formation sociale, Bourque et Laurin-Frenette (1970) ont-ils été amenés à confondre ce dernier avec celui de nation. Le Québec apparaissait ainsi, compte tenu de la situation de domination nationale, comme une formation sociale tronquée. Plus récemment, Fernand Dumont écrivait : « Il n'y a pas que deux langues, le français et l'anglais, au Québec ; y coexistent deux sociétés. Chacune dispose de ses institutions, de l'enseignement aux médias en passant par les services sociaux ; chacune a élaboré ses propres réseaux de solidarité, de recrutement, d'entraide » (Dumont, 1990 : 17). Or, s'il importe de rendre compte de cette tendance à la différenciation et à la division nationale des réseaux institutionnels, il ne faut pas perdre de vue que ces derniers s'instituent à partir et au sein d'un même État. Comme nous le verrons plus loin, l'institutionnalisation politique des rapports sociaux constitue l'une des caractéristiques fondamentales de la modernité et celle-ci pose l'État comme le lieu d'organisation et d'articulation des différentes institutions au sein de la société. C'est donc la saisie de la dynamique de ce procès d'institutionnalisation qui nous permet de reconnaître et de comprendre ultimement une société. Pour faire court, soulignons, à titre d'exemple, que s'il existe bien deux réseaux de santé au Québec, l'un anglophone, l'autre francophone, les deux ne peuvent être analysés sans les mettre en rapport avec les transformations de l'État depuis 1960. Bien sûr, l'existence de ces deux réseaux témoigne du fait que le Québec s'est constitué comme une société providentialiste distincte au Canada. Bien sûr, il importe aussi de rendre compte des

période que nous étudions, certains des traits du traditionalisme dans certaines institutions, chez certains groupes sociaux et dans certaines régions, la nation canadienne-française ne peut être considérée comme une société (quel qu'en soit le type, traditionnel ou moderne) puisque les procès sociétaux qui la produisent la dépassent en très large partie.

S'il est tout à fait légitime de produire des analyses sociologiques de la nation canadienne-française ou, actuellement, de la nation québécoise, il ne peut en aucun cas être argué que ceci équivaut à étudier la société québécoise comme totalité. La société ne se réduit pas à la nation, et, même si l'on soutient que les sociologues savaient très bien quel objet empirique ils visaient, ils ne s'en livraient pas moins à l'étude des membres de la nation canadienne-française du Québec dont ils postulaient qu'ils fonctionnaient en (et comme une) société, c'est-à-dire comme une totalité ou, pour reprendre une expression de Marcel Rioux, comme une « société globale »¹. La discussion théorique pourrait nous entraîner fort loin, mais il nous suffira ici d'évaluer toutes les conséquences d'un tel glissement conceptuel.

La principale conséquence d'une telle approche est de poser un rapport d'extériorité entre la soi-disant société canadienne-française et les principales instances de l'affirmation de la modernité. La trame analytique peut être schématisée de la façon suivante. La société canadienne-française au Québec est d'abord saisie comme une société paysanne (ou traditionnelle) à laquelle on attribue une dynamique essentiellement interne. Cette société s'organiserait à partir d'un complexe institutionnel constitué par la petite production patriarcale dans l'agriculture, la famille élargie et l'Église, qui produit et s'appuie sur une culture traditionnelle d'inspiration religieuse. L'analyse porte ensuite sur les rapports de cette société paysanne (ou traditionnelle) avec la société urbaine (ou capitaliste, ou moderne) dans laquelle elle serait enclavée. Sans en tirer toutes les conséquences, les théoriciens de la folk society avaient pourtant dès le départ posé que la société paysanne entretenait toujours des rapports avec la ville par l'intermédiaire d'une élite qui détenait son prestige au niveau local de sa participation aux institutions de la société urbaine : médecin, député, curé, marchand, etc. Dans le cas du Québec, il est cependant clair que l'analyse de ce problème a suscité un déplacement inspiré par la question nationale qui a consisté à opposer la société paysanne et traditionnelle canadienne-française à la société urbaine et moderne canadienne-anglaise ou américaine.

Sur le plan économique, il s'agira dans une telle perspective d'étudier les rapports entre l'agriculture patriarcale canadienne-française et le capitalisme nord-américain. Le glissement est très clair dans les travaux bien connus d'Everett

réalités nationales et des rapports d'exclusion et d'oppression qui les caractérisent. Mais nous ne croyons pas éclairant pour ce faire de confondre société et nation.

¹ M. Rioux, « Notes sur le développement socio-culturel du Canada-français », dans Rioux et Martin, 1971.

Hughes. La thèse de cet auteur contredit celle de l'idéologie cléricale, qui présentait le capitalisme nord-américain comme une menace pour la survie des Canadiens français. Selon Hughes, ce dernier a, au contraire, permis au système rural de se maintenir en absorbant le surcroît de main-d'œuvre qu'il génère :

À l'inverse, dans les cas d'expansion interne, donc exogène, le groupe des administrateurs, petit mais puissant, est de provenance et de culture étrangère ; la main-d'œuvre, elle, est indigène et culturellement homogène. C'est le cas du Québec. D'où les préoccupations des dirigeants des institutions traditionnelles devant les répercussions éventuelles de ce nouveau système étranger sur le mode de vie. Derrière ces préoccupations, il faut voir une relation fonctionnelle entre le nouveau système et l'ancien.

Aussi antithétiques que puissent être la nouvelle mentalité industrielle et la mentalité - traditionnelle du Québec, c'est précisément le développement industriel qui permet la survie du mode de vie traditionnel ¹.

Ainsi donc est opposée une « nouvelle mentalité industrielle de provenance et de culture étrangère » à « la mentalité traditionnelle du Québec ». En d'autres termes, l'analyse établit un rapport fonctionnel entre la ruralité canadienne-française et l'américanité anglo-saxonne capitaliste.

Le développement du capitalisme au Québec obéirait ainsi à une dynamique essentiellement et intrinsèquement étrangère à la société canadienne-française et les francophones ne s'y seraient adaptés qu'en transformant progressivement leur mentalité. Au niveau politique, un tel type de problématique tend de la même façon à opposer une société canadienne-anglaise s'instituant dans l'État à une société canadienne-française encadrée par l'Église. Hubert Guindon présentera ainsi la Confédération et la Constitution canadienne comme une sorte de pacte entre l'Église et l'État.

Sir John C. Macdonald aurait préféré un État unitaire, mais il dut y renoncer en faveur du fédéralisme afin d'accommoder l'Église catholique du Québec [...]. Ces accommodements ont fait de la Confédération un compromis politique qui a satisfait l'Église catholique française, la classe dominante anglaise de Montréal et les bâtisseurs de nation du Haut-Canada. C'est ainsi qu'a été créée une organisation coloniale « à distance » (Guindon, 1990 : 145).

Dans ses travaux par ailleurs remarquables, Guindon considère ainsi la nation canadienne-française comme une société traditionnelle instituée dans et par l'Église :

La tutelle que l'Église exerçait sur la nation touchait toutes les sphères de la vie sociale, de la politique à la culture, de l'éducation au bien-être social. Au tournant du

¹ E. C. Hughes, « L'industrie et le système rural au Québec », dans Rioux et Martin, 1971 : 92.

siècle, elle a englobé aussi le syndicalisme lorsque ses fidèles sont devenus des prolétaires (*id.*, p. 147).

Il n'est certes pas question de nier l'importance du rôle de l'Église durant cette période de l'histoire du Québec, mais il importe de voir que ce type d'approche reprend la dichotomie qu'effectuait Hughes entre le capitalisme étranger et la société rurale canadienne-française. Ainsi peut-on boucler la boucle et présenter dans des rapports d'extériorité une société canadienne-française rurale, traditionnelle, instituée par l'Église, et une société canadienne-anglaise, capitaliste, moderne et organisée par l'État.

Sur le plan de l'analyse politique, la voie est ainsi toute tracée pour déplorer l'antidémocratie des Canadiens français et, comme l'a fait Pierre Elliott Trudeau, en rendre responsable le catholicisme et ultimement l'Église catholique.

L'explication que je donne du manque d'esprit civique des Canadiens français ne doit pas faire oublier les causes religieuses de ce phénomène. Ceux-ci sont catholiques. Les nations catholiques n'ont pas toujours été favorables à la démocratie. En matière spirituelle, les catholiques sont autoritaires. Comme la ligne de démarcation entre le spirituel et le temporel peut être ténue et même confuse, ils n'ont souvent que peu d'inclination à chercher des solutions aux problèmes temporels par un moyen tel que le simple dénombrement des votes (Trudeau, 1967 : 112).

Comme dans le cas de la thèse du retard économique, deux types d'explication tentent de rendre compte d'un même constat. La Conquête serait à l'origine de la ruralité, du traditionalisme et de la dominance de l'Église ou, au contraire, la prégnance d'une mentalité prémoderne et de l'Église créerait l'inaptitude au capitalisme et à la démocratie. Les deux explications ont ceci de commun qu'elles mettent l'accent sur l'insignifiance et la marginalité de la bourgeoisie et de la classe politique francophones. Dans un essai fort original et stimulant, Nicole Laurin présente cependant l'État québécois comme une sorte d'appendice de l'Église. Elle affirme aussi :

Les institutions démocratiques de type britannique vont devenir, aux mains des notables francophones, une structure purement formelle encadrant juridiquement un type de contrôle politique qui fonctionne selon des principes autoritaires et traditionalistes (Laurin-Frenette, 1978 : 89).

Les problématiques que nous avons présentées se rejoignent ainsi pour faire de la nation canadienne-française une société rurale, traditionnelle, attardée et qui, maintenue sous la tutelle de l'Église catholique, entretient des rapports d'extériorité avec une société nord-américaine, politique, capitaliste et moderne. Même si elles ont donné lieu à de très belles pages, ces approches tendent à sous-estimer l'effet des institutions modernes et le rôle des acteurs qui y sont reliés au sein de la nation canadienne-française et de la société québécoise. En ce qui concerne les acteurs, on négligera de prendre au sérieux l'existence d'une classe bourgeoise dont à tout

le moins l'une des fractions est majoritairement francophone, mais aussi d'une classe politique dont on peut pourtant facilement retracer l'histoire de Papineau aux Lafontaine, Cartier, Mercier, Gouin, Taschereau, etc. Quant aux institutions, on ne tirera pas toutes les conséquences de l'affirmation progressive de l'économie de marché et du développement depuis 1848, de l'État démocratique libéral.

De telles conceptions amènent ultimement à poser comme extérieur ces deux procès fondamentaux de l'institutionnalisation de la société québécoise depuis le milieu du XIX^e siècle. Ainsi est-on amené à confondre accès à la modernité et passage à l'État-providence dans l'analyse de la Révolution tranquille. Bon nombre d'études, s'inspirant de la théorie de la modernisation, conçoivent la modernité comme un mouvement homogène, linéaire et cumulatif. Pourtant cette dernière a connu au moins deux grandes phases bien distinctes, l'une identifiable à l'État libéral, l'autre à l'État-providence ou, suivant la terminologie adoptée dans le présent ouvrage, aux modernités libérale et socialisée (ou providentialiste). De même, il n'existe aucun modèle uniforme du *welfare state* ou de l'État libéral. Chacun d'eux, même s'il obéit à des règles communes, se présente toujours sous les traits d'une histoire particulière dont il s'agira à chaque fois de rendre compte. À cet égard, ne mentionnons que les particularités propres à l'État libéral, dont il est essentiel de tenir compte dans l'analyse du duplessisme, selon qu'il se situe en « pays » protestant ou en pays catholique, au sein d'une société dominante ou d'une société périphérique. De même, certaines études semblent être aveuglées par le discours ultramontain quand il s'agit de rendre compte de la place de l'Église. Combien de fois peut-on retrouver dans la littérature cette sempiternelle citation de Mgr Louis-A. Paquet, qui reprend, en 1902, un thème cher aux ultramontains :

Notre mission est moins de manier des capitaux que de remuer des idées elle consiste moins à allumer le feu des usines qu'à entretenir et à faire rayonner au loin le foyer lumineux de la religion et de la pensée [...] ¹.

On oublie cependant de s'interroger sur le fait que certaines thèses sociologiques apparaissent parfois comme une simple variation sur le thème si cher aux ultramontains d'une Amérique anglo-saxonne, protestante et matérialiste, étrangère à la race canadienne-française, catholique et agricole. On passe aussi sous silence ce que des auteurs comme William F. Ryan (1966) ont bien démontré, à savoir que l'Église catholique elle-même a contribué directement à l'affirmation du capitalisme au Québec. On oublie, par exemple, combien le Mouvement des caisses populaires Desjardins, dont les liens avec l'Église ne sont plus à démontrer, a constitué l'un des véhicules par excellence de la diffusion d'une idéologie de

¹ L.-A. Paquet *Le bréviaire du patriote canadien-français*, cité par Ryan, 1966 : 248. L'auteur insiste d'ailleurs sur le fait que ce sermon était beaucoup plus nuancé que cette citation pourrait le laisser penser. Ainsi, l'abbé Paquet, qui devint plus tard monseigneur, y lançait plus loin les mots d'ordre suivants : « Usons des biens matériels... usons de la richesse... usons du progrès ... » (*Id.*, p. 249).

l'épargne toute entière dévouée à la disciplinarisation à l'économie de marché ¹. Plusieurs analyses, enfin, sont inattentives au fait que l'ultramontanisme, son rejet de la démocratie et son rêve d'imposer la dominance de l'Église sur l'État a été un échec, au Québec comme ailleurs. Si l'Église a joué un rôle capital dans la régulation des rapports sociaux, elle n'a pu le faire qu'en négociant sa place dans le réseau institutionnel défini et dominé par l'État libéral.

Nous tenterons de démontrer dans ce livre que ces thèses finissent par confondre la particularité de l'État libéral au Québec avec la dominance de l'Église catholique et du traditionalisme. Le lecteur pourra à tout le moins vérifier qu'elles ne permettent en aucune manière de rendre compte de façon satisfaisante du discours politique dominant de 1944 à 1960. À l'égard du duplessisme, ce type d'approche a quelquefois été présenté sous l'image d'un retard de la superstructure sur l'infrastructure : alors que le Québec se serait développé de façon accélérée sur le plan économique (grâce, bien sûr, au capital étranger), le politique aurait reconduit un traditionalisme entièrement responsable de l'autoritarisme, de l'obscurantisme et de la grande noirceur. Or, à côté de l'effective présence du traditionalisme, l'analyse empirique nous a forcés à reconnaître la très grande emprise de la modernité sur le discours duplessiste. Décidés à prendre le discours au sérieux et à éviter d'en effacer de larges dimensions sous l'imprudente invocation de la démagogie des acteurs ou du formalisme de la parole, nous avons été amenés à rompre avec cette chaîne de déterminations qui lie, implicitement ou explicitement, autoritarisme, obscurantisme et traditionalisme. L'analyse des données impliquait cependant la construction d'une problématique qui permettait de rendre compte des processus complexes de la formation et de la reproduction de la société moderne, de la place qu'y tiennent l'État et le discours politique, ainsi que des rapports entre la modernité et la tradition.

La société moderne et le Québec 1840-1960

[Retour à la table des matières](#)

Si le duplessisme a pu devenir le symbole d'un Québec retenu dans les filets trop serrés du traditionalisme, c'est en partie parce que son histoire s'inscrit encore dans la mouvance du complexe institutionnel formé dans la seconde moitié du XIX^e siècle, sous l'Union et la Confédération. Durant cette période, on assista à l'affirmation progressive du capitalisme industriel et à la création d'un État démocratique (1848) qui prendra la forme d'un régime politique fédéral (1867).

¹ Bien que nous n'en traitons pas dans ce livre, nous avons constitué dans le cadre de notre recherche un corpus représentatif du discours du Mouvement Desjardins durant la période. Or, il ressort clairement d'une première lecture que, même si le mouvement a mis du temps à s'adapter pleinement à la société de consommation, son discours a contribué très clairement à la disciplinarisation à l'épargne et à l'économie de marché.

Ces transformations amèneront, au Québec comme dans le reste du Canada ¹, une réorganisation des rapports de pouvoir entre les forces sociales qui impliquera la production d'un nouveau type de régulation politique caractérisé par la réinvention des rapports entre les différentes institutions : économie de marché, mode de production capitaliste et formes de production prémodernes, État, sphère publique, Église, famille.

Pour bien comprendre cette période qui s'étend jusqu'à la fin du duplessisme, il importe que l'on saisisse le sens profond de la dynamique des rapports sociaux. Comme nous l'avons souligné plus haut, les théoriciens de l'école de Chicago avaient bien posé le problème en affirmant que la société paysanne ne pouvait se reproduire qu'en entretenant des rapports constitutifs avec ce qu'ils appelaient la société urbaine. Nicole Laurin situe parfaitement le lieu du questionnement lorsqu'elle écrit :

Les études portant sur la société québécoise traditionnelle ne parviennent généralement pas à comprendre comment s'y articulent, pendant près d'un siècle, l'entreprise capitaliste, la ferme auto-suffisante, l'État central démocratique, l'État provincial quasi absolutiste, l'Église intégriste, l'idéologie bourgeoise et le catholicisme médiéval. On explique la nature particulière de cette société par son retard, et ce retard ne paraît s'expliquer que par lui-même (Laurin-Frenette, 1978 : 83).

Bien que nous proposons une approche qui débouche sur une évaluation significativement divergente de l'articulation entre les différentes institutions, il nous paraît clair que la société québécoise de cette époque ne peut être considérée comme une société traditionnelle repliée sur elle-même et dotée d'une dynamique interne. Cette société, comme la société canadienne dans son ensemble, était dominée, au sens théorique le plus fort, par les procès d'institutionnalisation caractéristiques de la société capitaliste et libérale. Aussi commencerons-nous par saisir le sens et l'efficace des processus qui façonnent la modernité, tout en ne perdant pas de vue leur pertinence pour la compréhension du Québec.

La production de la société moderne résulte dans ses fondements de la formation et de la reproduction de trois procès d'institutionnalisation, le premier économique, le second politique et le troisième culturel. Les trois procès sont interdépendants puisque leur émergence et leur autonomie relative résultent d'un seul et unique mouvement de séparation de la société en sphères différenciées : l'économie, le politique et la culture. En d'autres termes, il ne saurait pleinement se constituer un monde de l'économie sans que lui correspondent ceux du politique et de la culture. La nature et le sens des interrelations entre ces trois procès, on le sait, ont donné lieu à un nombre incalculable de débats qu'il n'est certes pas question de discuter ici. Qu'il nous suffise de souligner que s'il paraît clair que l'apparition de

¹ Curtis (1992) montre très bien comment sous l'Union, dans le Bas-Canada comme dans le Haut-Canada, l'État se substitue aux élites et aux classes dominantes locales et s'impose progressivement comme le centre de régulation des rapports sociaux.

l'État démocratique se rapporte historiquement au développement du capitalisme, il ne peut exister de libre marché sans sanction étatique. Ces deux mêmes procès sont cependant ultimement contradictoires puisque les potentialités du plein développement de la démocratie que suppose l'un (politique) sont soumises aux limites que lui impose l'autre (économique), c'est-à-dire celles de la propriété privée des moyens de production¹. Voilà pourquoi d'ailleurs la séparation entre la sphère privée et la sphère publique apparaît comme une caractéristique essentielle de l'État moderne. De même, l'institutionnalisation de la culture et du système des beaux-arts a permis l'éclosion d'une critique radicale du capitalisme, par exemple dans le mouvement des avant-gardes. Mais, malgré ces contradictions, dès lors qu'ils s'imposent au sein d'une société, ces trois procès produisent les règles fondamentales du fonctionnement des rapports sociaux ou, en d'autres termes, déterminent la nature de la régulation sociale. C'est, en d'autres mots et au premier chef, à partir de ce triple procès qu'il faut comprendre les sociétés modernes, le Québec comme toutes les autres. Les thèses du retard et de la société paysanne (ou traditionnelle), tout comme d'ailleurs l'analyse du discours politique, orientent cependant l'analyse vers les procès d'institutionnalisation économique et politique. Nous les examinerons par conséquent avec une attention particulière.

Le procès d'institutionnalisation économique consiste dans l'affirmation et la reproduction élargie des rapports de production capitalistes et de l'économie de marché. Comme l'anthropologie économique l'a abondamment montré depuis Marx, le capitalisme se caractérise par la tendance à la dissolution des modes de production prémodernes et par l'extension de plus en plus large de l'économie de marché (Meillassoux, 1975). Au Québec, au cours de la période qui nous intéresse, ce procès a conduit après l'abolition du régime seigneurial en 1854, à la marginalisation progressive de la petite production patriarcale dans l'agriculture et à l'affirmation de la marchandisation des rapports sociaux jusqu'aux transformations du mode de vie liées au fordisme durant les années cinquante (Létourneau, 1950 ; Linteau, Durocher et Robert, 1989 ; Linteau, Durocher, Robert et Ricard, 1989 ; Séguin, 1980).

Dans le cas du Québec, la question principale, déjà cernée par Gérin à la fin du XIX^e siècle, consiste dans l'analyse des rapports entre l'usine et la ferme, la ville et la campagne, ou, en d'autres termes, entre le capitalisme et la petite production patriarcale (Gérin, 1938). Or, Hughes et Laurin l'ont très bien montré, la reproduction de la petite production patriarcale est entièrement déterminée par la dynamique du développement du capitalisme partout en Amérique du Nord. Réservoir de main-d'œuvre pour le capitalisme, la famille patriarcale élargie a tenu le rôle d'institution de reproduction et de soutien de la force de travail. En même temps qu'elle fournissait la main-d'œuvre, elle offrait une consommation non

¹ Dans la foulée d'une réflexion amorcée par Polanyi (1983), Bowles et Gintis (1987) insistent dans une telle perspective sur la contradiction qui existe dans l'État moderne entre la nécessité du maintien et de la protection du droit de propriété et l'extension des droits de la personne.

capitaliste complémentaire rendue nécessaire par les bas salaires caractéristiques de l'accumulation extensive et, enfin, elle constituait une institution de prise en charge des problèmes sociaux (chômage, maladie, etc.). La petite production patriarcale était toutefois soumise à l'expansion continue de l'économie de marché qui imposa progressivement la marchandisation des produits et des moyens de production agricole.

Durant la période qui nous intéresse, les rapports entre le capitalisme et la petite production agricole ont traversé deux phases. La première phase est marquée par une accumulation capitaliste extensive et par la conservation de la production patriarcale. Elle s'étend de 1854 à la fin des années trente. C'est d'ailleurs durant cette période que la colonisation a pu être considérée comme un mouvement minimalement crédible. Mais, à partir de la Deuxième Guerre et la dominance de l'accumulation intensive, c'est la tendance à la dissolution de la petite propriété agricole qui l'a emporté ¹.

Pour les besoins de notre discussion, il importe principalement d'insister ici sur deux aspects fondamentaux du problème qui nous intéresse. Premièrement, la petite production patriarcale ne peut nullement être considérée comme la base économique d'une société globale. Seul le développement du capitalisme a permis à la petite production patriarcale, en absorbant son surplus de main-d'œuvre, de se reproduire malgré le problème fondamental que représentait l'accessibilité à de nouvelles terres minimalement productives. Un Québec essentiellement agricole et patriarcal aurait éclaté. Deuxièmement, on ne peut ramener à la question nationale les rapports entre la petite production et le capitalisme, car il y a, au cours de cette période, une proportion significative de petits producteurs anglophones et de bourgeois et de prolétaires francophones. Même si les proportions relatives peuvent être présentées comme une conséquence de l'oppression nationale, il est illégitime d'associer, d'une part, la petite production aux Canadiens français, et, d'autre part, le capitalisme aux Canadiens anglais.

En ce sens, bien que sur le plan démographique, on puisse admettre que la ruralité et l'agriculture aient pu constituer l'une des caractéristiques de la nation canadienne-française, on ne peut toutefois affirmer que la « société canadienne-française » était une société paysanne et traditionnelle, même en ayant la prudence d'ajouter qu'il s'agissait là de son trait dominant. Une telle société, au sens rigoureux du terme, ne pouvait exister puisqu'elle ne possédait pas d'infrastructure économique auto-reproductible. Tout se passe comme si les théories de la société paysanne et traditionnelle plaçaient les Canadiens français dans une société toute abstraite.

¹ Sur les concepts de fordisme, d'accumulation extensive, c'est-à-dire une augmentation de la productivité qui résulte principalement du facteur travail et sur celui d'accumulation intensive, laquelle est provoquée surtout par la transformation des moyens de productions, voir Boyer, 1986.

La société politique et le Québec

[Retour à la table des matières](#)

Pour bien comprendre la société moderne, il est nécessaire de prendre en considération le procès d'institutionnalisation politique qui la caractérise tout aussi essentiellement. Nous entendons par là un procès de discussion du pouvoir et de résolution des conflits qui se caractérise par la production d'institutions politiques spécialisées qui émergent et se transforment en un lieu séparé de l'univers social. La production d'institutions politiques séparées constitue certes l'une des caractéristiques fondamentales de la société moderne. Tous les grands penseurs de la modernité ont insisté sur la différenciation de la réalité sociale en sphères autonomes¹. Le cœur de cette séparation se situe précisément au niveau de l'autonomisation relative du politique et de l'économie. L'économique devient le lieu de l'autorégulation du marché, du libre développement de la propriété et du plein déploiement de la marchandise. Le politique s'institue quant à lui comme le centre de régulation des rapports sociaux : lieu centralisé de la discussion du pouvoir, il devient en même temps centre de résolution des conflits. Toute discussion du pouvoir et tout conflit ne sauraient ainsi ultimement se résoudre qu'au niveau politique dans le cadre des institutions de la démocratie représentative et de la bureaucratie.

Le procès d'institutionnalisation politique pose ainsi l'État comme le lieu d'organisation et d'articulation de l'ensemble des institutions qui fondent les rapports de pouvoir et de domination. Cela veut dire non pas que l'État moderne crée toutes les institutions et tous les rapports de pouvoir qui y sont associés, mais qu'il les soumet tous à la logique de sa régulation par l'intermédiaire du droit et de la loi, c'est-à-dire qu'il s'affirme comme le lieu ultime et incontournable de leur organisation. Ainsi, dans la société moderne, l'économie de marché, l'usine, la ferme, la famille et l'Église ne peuvent se perpétuer qu'en se soumettant au procès d'institutionnalisation politique. L'État moderne apparaît en outre comme une instance d'articulation des rapports entre les différentes institutions à partir d'une césure fondamentale et constitutive entre la sphère privée (ultime défenseur de la propriété) et la sphère publique. C'est pourquoi l'histoire de l'État moderne apparaît comme un processus de distribution et de redistribution des institutions entre la sphère publique et la sphère privée.

¹ Voir les travaux de Marx, Weber et Durkheim. On peut d'ailleurs soutenir en ce sens que le travail théorique en sciences sociales depuis lors a consisté en une large discussion sur la différenciation de la société moderne en sphères, paliers, niveaux, instances, etc., et sur les rapports que ces derniers entretiennent, de Gramsci à Weber, à Habermas, à Poulantzas, pour ne nommer que ceux-là.

L'État moderne apparaîtra d'abord comme un ensemble d'appareils spécialisés et séparés, identifiables à ce qu'on appelle la sphère publique (armée, police, parlement, bureaucratie, etc.). Mais, puisqu'il les organise et détermine leurs rapports, il s'étend à toutes les institutions de pouvoir au sein de la société ¹.

Une dernière remarque d'ordre théorique s'impose avant de revenir à la situation québécoise. L'analyse de l'évolution de l'État moderne, entendu dans la conception extensive exposée ci-haut, tentera de définir la modalité historique de la régulation étatique des rapports sociaux, ce que nous appellerons la forme de l'État. La régulation produit l'ensemble des règles qui président à l'organisation et à l'articulation des institutions. Au niveau le plus général, ces règles définissent les rapports entre la sphère publique et la sphère privée. En d'autres termes, une forme de l'État consiste en une distribution particulière des institutions sociales à l'intérieur des sphères publique et privée ; ainsi les politiques sociales pourront être gérées par des institutions privées (Église, organismes communautaires) ou publiques (la sécurité sociale).

Dans les démocraties modernes trois formes de l'État se sont succédé jusqu'à nos jours : l'État libéral, l'État-providence et l'État néo-libéral. (en train de se mettre en place) ². Nous ne nous attacherons ici qu'à l'étude de l'État libéral, en nous limitant d'ailleurs aux seuls aspects intéressants notre discussion.

¹ Nous nous situons donc dans cette perspective qui, depuis Weber et Gramsci, propose une conception extensive du concept d'État. Pour une telle approche, loin de se limiter à la sphère publique, l'analyse de l'État renvoie à toutes les institutions de pouvoir au sein de la société. Voir Buci-Glucksmann, 1975 ; Weber, 1971. Ainsi Weber écrit : « Nous entendons par État une entreprise politique de caractère institutionnel lorsque, et tant que sa direction administrative revendique avec succès, dans l'application des règlements, le monopole de la contrainte physique légitime » (*Id.*, p. 57). Gramsci soutient dans le même sens : « En politique, l'erreur provient d'une compréhension inexacte de l'État dans son sens intégral : dictature + hégémonie » ou encore que « l'État est tout l'ensemble des activités théoriques et pratiques avec lesquelles la classe dirigeante justifie et maintient non seulement sa domination, mais aussi arrive à obtenir le consentement actif des gouvernés » (cité par Buci-Glucksmann, 1975 : 116). Donc, aussi bien pour Weber que pour Gramsci, l'analyse renvoie à toutes les institutions de pouvoir au sein de la société, qu'elles soient privées ou publiques. De même, nous croyons qu'il faut donner l'extension la plus large à la notion de règlements qu'utilise plus haut Weber. Dans la société moderne, l'État apparaît ainsi comme le centre de régulation des rapports sociaux. Le concept de régulation ne renvoie pas seulement à des normes administratives (avoir sa « carte soleil ») et à des règlements de police (ne pas brûler un feu rouge), mais à l'ensemble des règles qui, à partir du droit et de la loi, s'imposent aux pratiques individuelles les plus quotidiennes et sanctionnent le fonctionnement de toutes les institutions au sein de la société, ainsi que les rapports qu'elles entretiennent entre elles.

² La propension au démantèlement de l'État-providence a suscité ces dernières années la multiplication de travaux sur ce que nous appelons les formes de l'État moderne. Soulignons que des divergences existent sur le moment du passage de l'État libéral à l'État-providence. Pour certains, celui-ci s'effectue dès que l'État intervient directement dans le domaine des politiques sociales (accidents de travail, assurance-maladie et assurance-retraite pour les travailleurs). Nous croyons, quant à nous, que l'État-providence ne s'affirme véritablement qu'avec le régime de la convention collective, les politiques économiques d'inspiration keynésienne et les

En ce qui concerne la période que nous étudions, l'État canadien prend la forme d'un État libéral depuis 1848. Il se caractérise donc par une stricte séparation entre les sphères privée et publique. La régulation économique est dominée par l'autorégulation du marché et le gouvernement n'intervient que pour régler les conditions générales du développement du capitalisme, de la reproduction élargie du capital et du rapport salarial. Comme l'a très bien démontré Gérard Boismenu, c'est bien là la politique que continue de défendre l'Union nationale jusqu'à la fin des années cinquante, même si, avec des mesures comme l'assurance-chômage (1941), les allocations familiales et le Code du travail (1944), s'était enclenché le passage à une régulation économique de type keynésien (Boismenu, 1981). D'autre part, l'État canadien et plus particulièrement les provinces, dans le cadre de la distribution des pouvoirs au sein du régime fédéral défini en 1867, confie aux institutions privées l'essentiel de la régulation sociale. Bien sûr, les gouvernements interviendront de plus en plus au cours du XX^e siècle. Signalons simplement la loi d'assistance publique (1921), les pensions de vieillesse (1936), la loi sur les mères nécessiteuses (1937), ainsi que les divers programmes de subventions conditionnelles aux provinces que le fédéral propose durant les années cinquante dans sa stratégie étapistes de passage à l'État-providence (Vaillancourt, 1988). Cependant la stratégie de régulation sociale que le régime Duplessis a défendu avec acharnement jusqu'à la fin était d'inspiration libérale, car elle confiait aux institutions privées (famille, Église, groupes communautaires) l'essentiel de la gestion des problèmes sociaux.

Nos considérations relativement abstraites sur le procès d'institutionnalisation politique, l'État moderne et la forme de l'État nous permettront d'aborder le délicat problème du rapport de l'Église et de l'État. Mais il importe d'abord de bien situer l'enjeu du débat. Personne ne saurait nier l'importance de l'Église comme institution ni le fait que le haut clergé compte parmi les forces sociales dominantes de cette époque. La question est toutefois d'établir si l'Église catholique constituait l'institution dominante au sein de la société québécoise. Plusieurs auteurs s'inscriront implicitement ou explicitement dans une telle perspective, attribuant le fait aux conséquences de la Conquête et de l'échec de la rébellion ou expliquant par là la survivance d'une mentalité prémoderne chez les Canadiens français. Hubert Guindon et Nicole Laurin sont on ne peut plus explicites à cet égard. Le premier, nous l'avons vu, fait de la Confédération un compromis entre l'Église catholique et l'État central (Guindon, 1990) ; la seconde considère que l'État provincial est un simple appendice de l'Église. L'État québécois serait « une sorte

programmes de sécurité sociale. C'est seulement à ce moment qu'on assiste à une mutation profonde de la régulation étatique des rapports sociaux. Cette mutation est principalement marquée par l'élaboration de politiques sociales universelles qui s'intègrent, dans la perspective du soutien de la demande, à la stratégie de croissance par la création d'une banque centrale et des politiques économiques contra-cycliques et plus largement par l'interpénétration des sphères privée et publique. Sur ces questions, voir Boismenu et Drache, 1990 ; Delorme et André, 1983 ; Donzelot, 1984 ; Ewald, 1986 ; Freitag, 1986b ; Gagné, 1985 ; Gough, 1979 ; Habermas, 1978a ; 1978b ; O'Connor, 1973 ; 1987 ; Offe, 1984 ; Polanyi, 1983 ; Rosanvallon, 1984.

d'appareil politique de l'idéologie » (Laurin-Frenette, 1978 : 100) essentiellement défini par l'Église. De plus, toujours selon Nicole Laurin, « cet État provincial n'exerce que les seules fonctions de régulation auxquelles l'Église ne peut aspirer, compte tenu de la Constitution canadienne » (*id.*, p. 101), ce qui fait que « jusqu'en 1960, l'Église du Québec (incluant les communautés religieuses) est un appareil bureaucratique beaucoup plus vaste, important et efficace que l'État » (*id.*, p. 96).

Quel que soit l'intérêt de certains aspects de cette conception, elle présente, selon nous, les mêmes problèmes analytiques que ceux dont nous avons fait état à propos de la petite production patriarcale. Son principal défaut est de négliger les effets et les conséquences de l'instauration de l'État moderne en 1848 et 1867. L'affirmation de la démocratie libérale implique non seulement une réorganisation des rapports entre les forces sociales, mais aussi la soumission de toutes les institutions sociales à la logique de la régulation étatique au Québec et au Canada (Curtis, 1992). Or au Québec, comme dans toutes les sociétés où s'est affirmé l'État moderne, on ne peut poser dans un rapport d'extériorité l'Église et l'État puisque, quelle que soit son importance, la première ne saurait se reproduire qu'en se soumettant à la dynamique du procès d'institutionnalisation politique qui, durant la période, prenait la forme d'une régulation étatique libérale.

C'est d'ailleurs ce qu'ont bien saisi les catholiques ultramontains durant cette période de l'histoire occidentale qui a été marquée par l'affirmation de l'État moderne dans sa forme libérale. En France, en Italie et aussi au Québec, l'ultramontanisme a été une ultime forme de résistance à l'affirmation de la société moderne et, surtout une tentative désespérée pour empêcher que l'Église catholique ne soit soumise à la logique de la reproduction de l'État. Quand, s'opposant à leur séparation, les ultramontains prônaient l'union de l'Église et de l'État sous la conduite de la première (Eid, 1978), ils avaient bien vu qu'aucun compromis n'était possible sur l'essentiel. L'instauration de l'État moderne impliquait que l'Église se soumette au procès d'institutionnalisation politique et devienne, au sens fort, une institution étatique. Bernier et Salée (1992) ont bien montré que sous l'Union, cette société d'Ancien Régime que fût jusque là le Bas-Canada se transforma pour prendre les traits de la modernité libérale. Même si les auteurs insistent sur les dimensions conservatrices du passage à l'État libéral, alors initié par les classes dominantes, dans le Haut comme dans le Bas-Canada, en 1848 comme en 1867, ils n'en décrivent pas moins l'enclenchement d'un procès d'institutionnalisation politique, moderne et libéral qui allait transformer profondément les sociétés canadienne et québécoise. De même, bien que nous préférions utiliser le concept de régulation libérale plutôt que celui de régulation capitaliste, nous partageons la même perspective que celle de Jean-Marie Fecteau quand il écrit, sur la situation qui s'impose après 1840 :

Insistons sur le fait que cette cléricisation de l'assistance ne doit pas être interprétée comme un simple repli conservateur d'une société traumatisée. La mise en place du réseau clérical d'assistance apparaît comme une forme originale d'adaptation aux contraintes nouvelles du capitalisme concurrentiel. Il ne faut donc pas confondre

l'Église comme appareil concret de régulation capitaliste avec l'hystérie ultramontaine (Fecteau, 1989).

Répetons-le, l'ultramontanisme a été un échec et si l'Église n'en a pas moins tenu le rôle que l'on sait jusqu'en 1960, c'est au prix de son confinement dans la sphère privée comme institution de régulation sociale dans un État libéral. Ce n'est donc pas tant le fédéralisme canadien, même s'il faut en tenir compte dans l'analyse, qui rend possible ce déploiement des institutions cléricales, que l'État libéral qui confie à la sphère privée l'essentiel de la régulation sociale.

Ceci ne veut pas dire que l'Église catholique au Québec n'a pas tenu une place plus grande qu'ailleurs, ni que sa « bureaucratie » ne fut pas numériquement plus importante que celle de l'État provincial, ni même qu'elle n'a pas conservé une réelle autonomie. Mais, quoi qu'il en soit, l'histoire de l'institution cléricale dépendait dorénavant de la logique des transformations de l'État. Elle a été d'ailleurs à ce égard soumise à un travail de sape bien avant 1960, notamment par l'adoption dès 1921 de la loi de l'assistance publique (Hamelin et Gagnon, 1984 ; Vaillancourt, 1988). À cette époque, l'Église n'apparaît donc pas, en même temps que la famille élargie, comme l'institution principale d'une société traditionnelle dont la base économique serait la petite production patriarcale. Elle doit être considérée plutôt comme une institution qui, tout en conservant certains traits du traditionalisme, opère comme un appareil de la régulation libérale qui caractérise l'État moderne québécois (et canadien).

L'analyse de la situation de l'Église renvoie non pas à la question de la société traditionnelle, mais à celle de la particularité de la société libérale au Québec. Il importe d'abord de souligner que, dans la plupart des sociétés libérales et très certainement dans toutes les sociétés régionales libérales comme le Québec de l'époque, le personnel des institutions privées vouées à la régulation sociale (charité, hôpitaux, auspices, crèches, etc.) était plus nombreux que celui de l'État. Cela tient précisément à la réticence à intervenir de la sphère publique, qui est la marque principale de l'État libéral. La particularité du Québec réside donc non pas dans l'effectif élevé du personnel de la sphère privée, mais bien plutôt dans la cléricatisation, résultant en partie de la nature même de l'Église catholique. Comme le souligne Hubert Guindon :

La sécularisation des institutions s'est produite beaucoup plus tôt dans les pays protestants que dans les pays catholiques. Au XIX^e siècle, les associations volontaires étaient bien implantées et les institutions se sont sécularisées progressivement. L'enseignement supérieur en Ontario, par exemple, a suivi un tel cheminement. Bien que des rivalités confessionnelles aient longtemps favorisé l'homogénéité religieuse des clientèles et des administrateurs au sein des établissements [...] le pouvoir réel et légal qu'exercent les laïcs, par l'entremise de leurs organismes, est maintenant bien ancré dans l'organisation sociale des pays protestants.

Dans la plupart des pays catholiques, par contre, la sécularisation des institutions sociales ne s'est produite que dans la seconde moitié du XX^e siècle (Guindon, 1990 : 179-180).

La particularité du Québec au Canada tient donc largement à la cléricisation du personnel liée à la régulation sociale dans la sphère privée marqué par le centralisme particulier à l'Église catholique. Certes, l'Église catholique possède une autonomie relative plus grande que d'autres Églises par rapport à la sphère publique, et la privatisation de la régulation sociale est par conséquent sans doute plus étendue au Québec (par exemple, l'école), mais il n'en reste pas moins que cette dernière et l'institution chargée de sa gestion demeurent entièrement soumises à la reproduction de l'État libéral. En définitive, malgré des différences significatives, l'État domine l'Église, au Québec comme en Ontario.

Le discours, l'idéologie

[Retour à la table des matières](#)

Nous aborderons maintenant la question encore plus délicate de l'analyse du discours et des idéologies, qui fera l'objet de ce livre. S'il est une thèse qui fait la quasi-unanimité dans l'historiographie et la sociographie, c'est bien celle que le traditionalisme a dominé l'univers de la représentation canadienne-française durant cette période de l'histoire du Québec. Selon Michel Brunet, l'agriculturisme, l'anti-étatisme et le messianisme sont les traits dominants de la pensée canadienne-française¹. Marcel Rioux, dans le même sens, a appelé idéologie de conservation l'idéologie dominante qui, au cours de la période que nous étudions, aurait véhiculé une conception passéiste, agriculturiste, religieuse et nationaliste des rapports sociaux (Rioux, 1980 : 89-90). André J. Bélanger a insisté de son côté sur l'apolitisme d'une pensée dont les sources se trouveraient dans la France de l'Ancien Régime (Bélanger, 1974 ; 1977). Il en ressortirait donc que l'obscurantisme et la grande noirceur dans lequel le duplessisme aurait plongé le Québec de l'après-guerre ne seraient, somme toute, que la caricature d'une pensée, d'une idéologie ou d'une représentation du monde essentiellement prémoderne, religieuse, apolitique et traditionnelle.

Dans notre analyse du discours du budget nous avons démontré qu'une telle approche ne résistait pas à l'analyse empirique (Bourque et Duchastel, 1988). En conclusion de notre ouvrage, nous nous sommes cependant demandé si le rôle capital joué par l'idée de progrès, et plus largement par la présence des grandes valeurs de la modernité, n'était pas le seul fait d'exception d'un discours lié

¹ M. Brunet, « Trois dominantes de la pensée canadienne-française l'agriculturisme, l'anti-étatisme et le messianisme », dans Brunet 1964.

directement au développement économique (*id*, 341-343). Y aurait-il, en d'autres termes, coupure entre le discours du budget déterminé nécessairement par les transformations économiques survenues durant la période et le reste du discours politique qui continuerait d'être dominé par le traditionalisme. On verra, dans la suite de l'analyse, que nous avons été amenés à répondre par la négative à cette question. Le discours duplessiste ne peut aucunement être considéré comme traditionaliste. Les multiples constats empiriques n'ont cependant pas empêché que, périodiquement, le travail analytique suscite chez nous le doute et le malaise. Serions-nous en train de réinventer le monde ou encore ressemblerions-nous à ce soldat qui est seul à marcher au pas ? Heureusement d'autres travaux récents nous ont incités à persévérer dans nos interrogations et à éviter l'invocation par trop facile de la démagogie des acteurs politiques qui n'auraient exprimé que formellement et du bout des lèvres les grandes notions de la modernité. Des historiens ont, en effet, montré que la recherche avait jusqu'ici négligé d'analyser le discours typiquement libéral des cercles et des institutions bourgeoises francophones. Mais, peut-être encore davantage, nous avons cru lire chez William F. Ryan le même type de malaise que nous ressentions nous-mêmes. Après avoir étudié deux régions du Québec et démontré qu'au début du siècle le clergé y avait été tout à fait favorable au développement du capitalisme, aussi bien au niveau de la pratique quotidienne qu'à celui du discours, aussi bien auprès du capital étranger que du capitalisme francophone (même s'il favorisait clairement ce dernier), Ryan ne semble plus trop savoir comment comparer ce discours avec celui des intellectuels traditionalistes.

It usually seems to be among the more intellectual members of the clergy, among the journalists and the professors of classical colleges and seminaries, and not among the bishops and the curés, that we find men sufficiently removed from immediate involvement in economic life to endorse ardently the more unrealistic tenets of pure agriculturalism (Ryan, 1966 : 254).

En d'autres termes, William F. Ryan aperçoit une différence notable entre le discours des curés et des évêques sur le terrain même du développement du capitalisme et celui des intellectuels définisseurs, de situation dans les institutions cléricales. Cette distinction est capitale et nous incite à réfléchir sur la nature des corpus qui ont servi de base à l'analyse des idéologies et du discours de cette période de l'histoire du Québec.

Les traits dominants de la pensée canadienne-française chez Brunet et l'idéologie de conservation chez Rioux, même si les auteurs ne rendent pas clairement compte des corpus qu'ils ont analysés, sont manifestement des constructions ou des idéaux types qui ont été conçus à partir des discours des intellectuels cléricaux. De la même façon, André J. Bélanger dégage ce qu'il appelle l'apolitisme de l'étude de revues. On peut dire la même chose de *l'Histoire des idéologies* de Dumont (Dumont Hamelin et Montminy, 1981) dont les études se penchent sur un idéologue, une revue, la thématique d'éditoriaux, etc. La très grande majorité de ces travaux porte donc sur ce que l'on pourrait appeler

l'idéologie théorique. Il s'agit de trouver la cohérence de la vision du monde qui se dégage des énoncés des intellectuels considérés ici dans le sens restreint du terme (journaliste, professeur, essayiste, penseur...), c'est-à-dire, comme Fernand Dumont les a appelés, des définisseurs de situations (Dumont, 1974).

Une telle démarche est certes légitime mais, dans le cas du Québec, elle pose au moins un problème considérable. Étant donné la cléricatisation de la régulation sociale caractéristique de l'État libéral au Québec, les chercheurs risquent d'être avant tout attirés par des corpus élaborés par des intellectuels traditionnels. Ces derniers, liés directement ou indirectement à l'Église catholique, tout dévoués à leur travail de clerc, tendent à magnifier la vision du monde traditionnelle, religieuse et prémoderne qui ne manque pas de se reproduire au sein de l'institution ecclésiastique. Contrairement aux curés et aux évêques qui œuvrent sur le terrain, ces intellectuels perdent de vue que, malgré ses traits encore traditionnels, l'Église catholique est devenue objectivement un appareil de l'État libéral. Le problème principal d'une telle approche réside dans les généralisations qu'on tire de tels discours pour dégager ce qu'on appellera les traits de la pensée canadienne-française ou l'idéologie dominante de conservation.

Nous n'entendons certes pas déterminer ici le poids que représentait cette sorte de néo-ultramontanisme au sein de la société québécoise depuis 1867. Qu'il nous suffise de souligner que la seule analyse de cet ultramontanisme ne permet en aucune façon de rendre compte de la complexité du discours politique duplessiste. L'une des raisons principales tient sans aucun doute à la nature du corpus que nous avons colligé. Il importe de constater que, tout comme le discours du clergé sur le terrain économique et celui qui émane des cercles francophones de la bourgeoisie québécoise et des journaux à grand tirage, le discours de la classe politique durant cette époque, et surtout de 1867 jusqu'à 1960, a été véritablement sous-étudié. Il n'est en conséquence pas étonnant que la prise en compte d'un nouveau type de corpus soit susceptible de remettre en question certaines thèses. Mais, à vrai dire, le problème est beaucoup plus complexe, car il ne saurait être résolu de manière étroitement empiriste, par la seule addition de nouvelles données qui seraient censées amener ce que certains pourraient appeler un renversement de paradigme. Le rejet pur et simple d'un grand nombre de travaux sur la pensée canadienne-française étant exclu, il faut bien tenter de comprendre pourquoi l'exploration de nouveaux espaces discursifs nous fait pénétrer au sein d'un univers aussi différent. D'ailleurs, pour peu qu'on l'examine, la production discursive de l'époque révèle quelque chose de paradoxal : d'une part des idéologies théoriques traditionalistes ou à tout le moins fortement méfiantes à l'égard du monde moderne, définies le plus souvent dans des organes spécialisés et, d'autre part, des discours institutionnels de la sphère publique (gouvernement) et de la sphère privée (patronat, syndicats, même catholiques, les dignitaires de l'Église et certains mouvements d'action catholique) qui s'inscrivent ouvertement dans la modernité, mais avec certaines nuances dans le cas de l'Église. Nous croyons, c'est du moins la thèse que nous défendons à propos du duplessisme, que ce véritable paradoxe

s'explique par le fait que le Québec, de 1848-1867 à 1960, se développe comme une société libérale périphérique au sein d'un État cléricalisé. Cette société ne donnera pas naissance à un courant intellectuel libéral significatif avant les années quarante et cinquante. L'intellectuel type est un membre d'une communauté religieuse qui, conscient de son rôle de définisseur de situation, se montre fort soupçonneux devant le péril que représentent les forces transformatrices de la société moderne (le capitalisme de monopole, la société de consommation, l'envahissement de l'État). Ces religieux exercent bien sûr une influence, mais pourquoi faudrait-il négliger dans l'analyse ces laïques qui travaillent dans les institutions de la sphère publique (médecins, notaires, avocats, etc.), ce personnel de l'Église catholique elle-même qui assure l'insertion de l'appareil dans la société politique et capitaliste, de même que ces entrepreneurs petits et moyens bourgeois ?

Nous croyons que les discours de ce que nous appellerons ici les acteurs institutionnels permettent de mieux saisir la dynamique profonde de la société québécoise de cette période que celui des intellectuels traditionnels qui œuvrent, rappelons-le, dans un milieu fortement sous-scolarisé. Ces acteurs institutionnels, ou si l'on veut ces notables, participent pleinement, même si c'est de façon dépendante, aux procès d'institutionnalisation fondamentaux de la modernité qui structurent cette société depuis 1848. L'analyse de leurs discours souvent contradictoires permet de saisir ce que nous avons appelé dans *Restons traditionnels et progressifs* la soumission du traditionalisme à la modernité. Il apparaîtra encore plus évident dans ce livre que les aspects traditionnels (idéels et matériels) du Québec ne peuvent se maintenir que dans la mesure où ils contribuent à la reproduction de la société libérale, et cela, au sein même de la nation canadienne-française.

Le néo-ultramontanisme n'a pas tenu cette place décisive que plusieurs auteurs ont voulu lui accorder. Mais, comme on pourra le constater dans les pages qui suivent, il ne s'agit nullement pour nous d'opposer aux spectres de la société traditionnelle et de la grande noirceur la contre-thèse d'une modernité triomphante et rayonnante. Tout moderne et libéral qu'il fut, le discours duplessiste émanait d'un pouvoir exercé par des notables au sein d'une société périphérique.

La représentation du monde, traditionalisme et modernité

[Retour à la table des matières](#)

La question du discours politique se situe sur un autre terrain que celui de la société paysanne et traditionnelle. Il nous suffira de présenter ici d'une manière schématique les dimensions de notre approche les plus pertinentes à l'examen du discours duplessiste que nous proposons dans ce livre.

Bien qu'il soit aussi apparu dans les sociétés grecques et romaines, le discours politique ne s'affirme dans sa plénitude que dans la modernité, où il constitue une forme discursive fondamentale de la représentation du monde ¹.

Nous entendons par le concept de représentation du monde, la matrice générale de la perception et de la compréhension de la nature et des rapports sociaux qui s'affirme au sein d'une société ². Cette matrice définit l'univers et les règles de ce qui est susceptible d'être perçu, pensé et énoncé sur les réalités sociales et naturelles ³. Trois types de représentation du monde peuvent être schématiquement dégagés de l'histoire de l'humanité. La représentation mythique, liée d'abord aux sociétés sans classe, se matérialise dans le mythe et implique une compréhension animiste du monde qui fait remonter l'origine de la société à des ancêtres imaginaires. La représentation religieuse exprime quant à elle, la nécessité d'expliquer les rapports de domination et, dans l'histoire occidentale, pose l'existence d'un espace céleste séparé de l'espace terrestre et attribue à des forces divines (Dieu dans le monothéisme) la production et la reproduction de la nature et de la société ⁴.

¹ Voir Bourque et Duchastel, 1992 : 77-95 ; Ghiglione, 1989 ; C. Chabrol et E. Landowski, « Le discours du pouvoir », dans Coquet et al., 1982 : 151-198.

² Habermas (1987) utilise dans une même perspective le concept d'images du monde. Pour notre part, nous entendons par le concept de représentation du monde une matrice générale à partir de laquelle s'articule l'interprétation que les acteurs sociaux se donnent de la production de la société au sein de laquelle ils vivent ainsi que des rapports qu'ils entretiennent entre eux et avec la nature. On peut distinguer dans l'histoire trois grands types de représentation du monde ; mythologique, religieuse et moderne. La particularité de la représentation religieuse est de poser l'existence d'une cause première du monde, explicative non seulement de la production de la société et de la nature, mais aussi de l'ordonnement essentiellement inégal des rapports sociaux. La représentation religieuse implique ainsi, par définition, un rapport traditionnel au monde encadré par la notion de tradition puisqu'elle renvoie nécessairement à la fidélité à une Parole originelle. La représentation moderne du monde se caractérise, au contraire, par l'affirmation de l'autoproduction de la société sur des bases essentiellement profanes et, en conséquence, pose un ensemble de notions axées sur l'individu sujet (liberté, égalité, justice) et sur la transformation (le progrès, le développement, etc.). Il ne s'agit là, est-il besoin de le dire, que d'indications sommaires. Ajoutons que le mythe, la religion et l'idéologie constituent les formes dans lesquelles se matérialisent les trois types de représentations dont nous venons de parler. L'idéologie peut être définie comme une recherche d'explication sur des bases profanes et essentiellement polémiques des conditions générales de production de la société des rapports sociaux et des rapports à la nature. Les différentes idéologies constituent des matérialisations qui s'articulent à partir de la matrice de la représentation moderne du monde. Ajoutons enfin que mythe et religion, au sein de la société moderne, bien qu'ils ne s'alimentent pas directement à la matrice de la modernité, sont condamnés eux-mêmes à fonctionner comme idéologie et donc comme un savoir parmi d'autres possibles, ce qui en dénature nécessairement le sens et les place sous la dominance de la représentation moderne.

³ Foucault (1979), dans un autre contexte théorique, propose le concept d'archive pour délimiter l'espace de ce qui peut être dit au sein d'une formation discursive.

⁴ Gauchet, 1985 ; Habermas, 1987. Sur la représentation religieuse au Moyen Âge, voir Duby, 1978 ; Gourevitch, 1983.

La caractéristique principale de la représentation moderne du monde est de rompre avec toute référence à une transcendance extérieure (les ancêtres, Dieu) pour comprendre et expliquer nature et culture. La société est représentée comme se produisant et se reproduisant elle-même sur des bases profanes. La représentation moderne se matérialise dans les idéologies qui constituent des tentatives réflexives et problématiques d'explication pratique et théorique de l'univers naturel et social. Les idéologies sont problématiques, car elles constituent nécessairement un point de vue parmi d'autres, susceptible d'être critiqué.

Cette question est essentielle puisque la modernité, à travers les idéologies, nie la possibilité d'un savoir absolu. Aucune dogmatique, comme dans le mythe et la religion, n'assure l'acteur social, qui se perçoit lui-même comme un interprétant de la validité de ses explications. Ce point est capital pour l'analyse de la société québécoise de la période. Dès lors qu'elle s'affirme au sein d'une société et bien qu'elle ne fasse pas disparaître nécessairement les autres représentations du monde, la modernité soumet ces dernières à l'idéologie qui devient la forme canonique de la compréhension de la réalité sociale. En d'autres termes, le mythe, la tradition et la religion deviennent des idéologies parmi d'autres et apparaissent comme un point de vue essentiellement discutable.

Si, comme nous l'avons vu, le mode de production capitaliste se soumet les autres formes de production (la petite production patriarcale) et si le procès d'institutionnalisation politique inscrit, en les transformant toutes les institutions sociales dans la logique de sa reproduction (par exemple l'Église), la modernité tend à dissoudre les représentations prémodernes en imposant une matrice au sein de laquelle ils deviennent des idéologies, c'est-à-dire une façon parmi d'autres d'expliquer le monde (par exemple la religion catholique) (Dumont, 1974 ; Lefort, 1978).

Ceci nous amène à cette deuxième caractéristique tout aussi essentielle de la modernité qui en fait une représentation politique. La modernité, nous l'avons vu, impose la recherche de l'explication des conditions de production et de reproduction de la société et de la nature sur des bases profanes. Elle apparaît ainsi, entre autres déterminations, intimement liée au procès d'institutionnalisation politique. Sous cette matrice qu'est la représentation moderne du monde, les idéologies constituent des instances de discussion du pouvoir et de résolution des conflits (et donc des conditions de production de la société) qui trouveront leur lieu privilégié dans l'État (Ansart, 1974).

Le discours politique

[Retour à la table des matières](#)

La société moderne, ou si l'on préfère la modernité dans son acception la plus générale, est constituée par ces trois procès d'institutionnalisation. Chacun d'eux suppose non seulement l'affirmation de la représentation moderne du monde, mais aussi la production de trois formes discursives particulières : économique, politique et culturelle. Au niveau le plus général, le discours économique pose l'existence d'un individu-sujet voué à l'échange au sein d'un monde dominé par la marchandisation des rapports sociaux. Le discours culturel, de son côté, décrit celui-ci comme une personne, unique et irréductible appelée à réaliser ses potentialités dans un univers dominé par l'expressivité. Pour des raisons évidentes, nous ne nous attacherons cependant qu'à l'examen du discours politique¹. On peut définir ce dernier comme une forme discursive polémique qui cherche à définir les conditions de production de la société et de son institutionnalisation sur des bases essentiellement profanes. Sur le plan des conditions de production, il renvoie de façon prévalante à la représentation de l'espace (le Québec, le Canada, la France), de la communauté (la nation canadienne-française, américaine, etc.), des rapports sociaux (rapports de force et de pouvoir entre les classes, les sexes, les générations, etc.) et, enfin, des rapports des individus à la société (l'éthique). Sur le plan des conditions d'institutionnalisation, le discours politique concerne les rapports entre les différentes institutions de pouvoir. À cet égard, dans les démocraties modernes, il apparaît comme une discussion permanente sur les rapports relatifs à établir entre la sphère publique et la sphère privée. Le discours politique devient ainsi un vaste débat sur l'état de la société (ou l'état de la « nation ») dans une conjoncture toujours mouvante et sans cesse à transformer. Nul ne le contestera : ce discours provient des institutions et des acteurs de la sphère publique : discours de parti, de gouvernement, de la bureaucratie, de la police, etc. Mais l'analyse de ce dernier ne saurait se limiter à cette seule sphère puisqu'elle englobe toute discussion sur le pouvoir, qu'elle émane d'institutions privées ou publiques. Cette caractéristique résulte, bien sûr, de l'inscription de ce discours dans le procès d'institutionnalisation politique qui, nous l'avons indiqué, se soumet toutes les institutions de pouvoir au sein de la société moderne. C'est pourquoi le corpus qui

¹ Il importe de souligner ici que nous traitons de formes discursives qui obéissent à des règles particulières et qui contribuent de façon prévalante à la production de certains aspects de la représentation de l'individu et de la société dans le monde moderne : par exemple l'échangiste, le citoyen, la personne. Tout discours demeure susceptible de s'abreuver à ces trois sources, même s'il tend à se spécialiser et à s'inscrire principalement dans l'une ou l'autre de ces formes discursives. Ainsi, tel homme politique durant une campagne électorale pourra proclamer les vertus de l'initiative individuelle et du libre marché tout en se réclamant de la démocratie et en se présentant comme un bon père de famille amateur de Mozart et collectionneur de tableaux.

a constitué la base de nos travaux sur le duplessisme, loin d'être limité au discours de Maurice Duplessis et de l'Union nationale, rassemble aussi ces aspects des discours émanant des institutions privées qui portent sur les conditions de production des rapports sociaux. Ainsi, aux discours du budget et du trône, aux discours législatif, électoral et constitutionnel de l'Union nationale, s'ajoutent les mandements des évêques, les journaux d'action catholique, le discours patronal (Mouvement Desjardins, Chambre de commerce de la province de Québec) ainsi que le discours syndical et agricole (UCC, CTCC, FUIQ, FPTQ). Dans ce livre, nous n'avons retenu que les discours de l'Union nationale (sauf celui du budget, qui a déjà fait l'objet d'une publication (Bourque et Duchastel, 1988) et les mandements des évêques, de 1944 à 1960. Même si nous sommes conscients que d'autres institutions contribuent à l'élaboration du discours politique dominant durant la période, nous croyons que les corpus retenus permettent d'en saisir les dimensions les plus fondamentales. Durant la période, le parti au pouvoir et l'Église constituent certes, dans les sphères publique et privée, les deux principaux artisans du discours politique dominant, si l'on exclut le patronat.

Une dernière remarque permettra sans doute de mieux faire comprendre pourquoi notre analyse du discours duplessiste nous a amené à proposer une réinterprétation globale de la dynamique de la société québécoise durant cette période qui va de 1848 à 1960. Comme nous l'avons déjà signalé, la plupart des travaux qui portent sur la représentation du monde étudient des idéologies émanant le plus souvent des institutions cléricales. En plus du fait que, sans s'y limiter, notre analyse aborde le discours de la sphère publique, elle ne constitue pas au sens strict une analyse des idéologies. Il ne s'agit pas de déceler ni de dégager l'idéologie sous-jacente contenue dans le texte d'un idéologue ou d'une revue. Au contraire, la nature même du discours politique nous impose une autre démarche. Ainsi que nous l'avons indiqué ailleurs (*id.*), le discours politique dominant est un discours polémique de masse qui s'adresse directement ou indirectement à l'individu-citoyen. Il ne présente donc jamais le degré de formalisation d'une idéologie théorique et, élaboré dans le débat et la polémique, il est toujours traversé par un ensemble d'idéologies contradictoires qu'il tente de reconstruire pour imposer son hégémonie. Ainsi, ce que nous appelons le discours politique duplessiste n'est ni le discours de Maurice Duplessis ni celui de l'Union nationale, mais le discours hégémonique qui finit par prévaloir dans la discussion sur le pouvoir à laquelle participent les principales institutions, privées et publiques, durant cette période de l'histoire du Québec, de 1944 à 1960.

Le discours politique duplessiste

[Retour à la table des matières](#)

L'interprétation proposée dans le présent ouvrage est fondée sur une étude empirique minutieuse et serrée, étayée par une méthode utilisant les ressources de l'informatique (voir annexe 1). Afin d'en rendre la lecture accessible au plus large public possible, nous avons limité à l'essentiel les aspects spécifiquement méthodologiques et techniques de la démonstration. Mais que l'on utilise une méthode quantitative ou qualitative, informatique ou traditionnelle, que l'on rassemble un large éventail de discours ou que l'on opte pour quelques textes plus ou moins soigneusement sélectionnés, il faudra toujours produire une interprétation des données qui dépasse la qualité des méthodes et des techniques d'enquête. En sciences humaines, nul procédé ne pourra jamais nous indiquer la voie à suivre au stade décisif de l'interprétation. Il n'en reste pas moins que l'étude empirique approfondie d'un phénomène nous place presque toujours en face de résultats incontournables, dont nous devons tenir compte dans l'interprétation.

On pourra constater à la lecture de ce livre que l'emprise de la modernité constitue le trait majeur du discours politique durant la période qui va de 1848 à 1960. Nous ne considérons pas uniquement cette emprise du point de vue quantitatif, mais bien davantage nous insistons sur le fait que la modernité constitue la matrice fondamentale du discours tenu dans les principales institutions de pouvoir durant cette période. On verra que, jusque dans ses dimensions les plus répressives et les plus disciplinaires, l'Union nationale propose un discours politique essentiellement laïque, moderne et libéral. De plus, chose peut-être plus intéressante parce que inattendue, on s'apercevra que le combat acharné et quasi tragique des évêques pour préserver l'essentiel d'une représentation religieuse qui pose l'existence d'un Dieu créateur et surtout producteur des rapports sociaux, ne peut être gagné, paradoxalement, qu'au prix de la reconnaissance du monde et de l'État modernes.

Aussi sommes-nous amenés à proposer de rompre avec ce que Jocelyn Létourneau a appelé le grand récit de la technocratie qui lie l'affirmation de la modernité au Québec à la Révolution tranquille et au passage à l'État-providence. Certaines thèses de la modernisation posent en effet le grand problème de projeter elles-mêmes sur la période qui précède les années soixante la grande noirceur moyenâgeuse qu'elles croient y déceler. Ayant confondu les grands canons de progrès, de justice et de liberté avec la modernité socialisée (ou providentialiste) qui s'affirme avec la Révolution tranquille, elles pourront tout aussi tranquillement renvoyer le Québec qui la précède dans la préhistoire du traditionalisme. Ce type de discours analytique pose en effet une chaîne de déterminations causales qui va

de l'autoritarisme à l'obscurantisme et au traditionalisme. Le duplessisme aurait été autoritaire, répressif et disciplinaire parce qu'il aurait constitué une sorte d'oligarchie attardée à maintenir un pouvoir traditionnel. Nous soutenons qu'une telle conception ne peut résister à l'analyse.

Le libéralisme, tradition et modernité

[Retour à la table des matières](#)

Dès la parution de nos premiers travaux sur le duplessisme, nous remettons en question les idées reçues sur ce régime de grande noirceur qu'aurait constitué l'Union nationale, en même temps que nous participions à ce nouveau questionnement sur les rapports entre modernité et tradition qui a caractérisé l'historiographie et la sociographie québécoises durant les années quatre-vingt. Depuis, certaines contributions ont permis d'enrichir l'analyse dans ces deux perspectives. Aussi importe-t-il de situer clairement notre propre démarche, qui s'est d'ailleurs progressivement transformée et approfondie.

Se fondant sur une analyse empirique de la grande presse des années trente, Claude Couture remet en question ce qu'il appelle le « mythe de la modernisation du Québec ». Élargissant l'analyse, il affirme :

[...] que dans le Québec d'avant 1960, le libéralisme classique était une idéologie très influente. Après le premier tiers du XIX^e, période au cours de laquelle le libéralisme radical a été influent, un libéralisme « classique » plus modéré, notamment face à l'Église, s'est imposé au Québec et ce, malgré la faiblesse de la bourgeoisie québécoise (Couture, 1991 : 11).

À propos de notre période, il écrit : « le duplessisme fut une version très conservatrice du libéralisme classique enrichie d'une touche populiste et nationaliste québécoise » (*id.*, p. 110). Couture est d'avis que « ce qui a caractérisé le Québec sur le plan des idéologies au XX^e siècle a été non pas le « monolithisme du traditionalisme », mais plutôt la perpétuation après la Seconde Guerre mondiale du libéralisme classique » (*id.*, p. 111). En d'autres termes, pour l'auteur, la modernité québécoise apparaît bien avant la Révolution tranquille.

Dans la première partie d'un ouvrage captivant sur l'analyse du discours contestataire durant les années quarante et cinquante, Léon Dion fournit, en se fondant sur des sources secondaires, une interprétation globale du régime de l'Union nationale qui, sur plusieurs points, rejoint certaines des propositions que nous avançons dans ce livre. Il reprend la notion de libéralisme conservateur proposée par Couture, mais il lui donne un peu plus d'épaisseur. Le discours de l'Union nationale s'inspirait selon lui,

[...] du libéralisme classique du laisser-faire qui triomphera aux États-Unis de 1850 jusqu'au New Deal de Roosevelt en 1933. Ce libéralisme [...] concilie la doctrine démocratique de la liberté individuelle et des débuts du grand capitalisme industriel aux États-Unis. Il assimile l'« Évangile de la richesse » à celui du christianisme. Les lois qu'il proclame – loi de l'offre et de la demande, de la concurrence, des salaires « raisonnables », du profit et du progrès – se fondent sur la nature de l'homme et des choses. Mais c'est avant tout dans la religion que ces lois trouvent leur validation (Dion, 1993 : 56-57).

À propos du rapport entre le gouvernement et l'Église, il écrit que les enseignements de cette dernière

[...] s'accommodent fort bien du libéralisme conservateur : soumission à la divine Providence, vertu de la charité privée, obligation de travailler à la sueur de son front, devoir de bienveillance des patrons envers les travailleurs, soumission de ceux-ci à ceux-là, bienfaits des relations harmonieuses entre le capital et le travail, opposition aux syndicats neutres, rôle supplétif de l'État en certaines circonstances, etc. (*id.*, p. 69).

Le présent ouvrage permettra d'analyser en profondeur tant dans le discours unioniste que dans celui des évêques plusieurs de ces thèmes qui, selon Léon Dion, caractérisent ce qu'il appelle le libéralisme conservateur. Plus encore, le rapport entre les idéologies libérale et religieuse dans le discours politique dominant durant la période sera au cœur de nos réflexions.

La position de l'auteur sur la question du rapport entre tradition et modernité paraît cependant assez paradoxale. Dans son analyse du duplessisme, Dion n'en considère pas moins que la société québécoise, depuis 1920 et jusqu'aux années soixante, se situe encore et toujours dans une « période de transition de la tradition à la modernité » (*id.*, p. 7). Ainsi, ce pouvoir libéral conservateur fort semblable à celui des États-Unis de 1850 à 1933 « entrave le plein développement du Québec, l'accession à la modernité à laquelle ses éléments les plus progressifs aspirent » (*id.*, p. 119). Malgré son libéralisme, le duplessisme apparaît ainsi comme un « retardateur » de la « grande transition vers la modernité » (*id.*, p. 136) dans un Québec qui « bien avant 1944, [...] n'était plus une société traditionnelle au sens strict du terme, mais n'était pas encore une société moderne » (*id.*, p. 129).

Nous passerons rapidement sur le fait que la position paradoxale de Léon Dion nous paraît résulter d'une confusion entre modernité libérale et modernité socialisée (ou providentialiste), passage à l'État-providence et accession à la société moderne. Avant d'aborder la question plus large des rapports entre modernité et tradition, qui exige que nous tenions compte d'un plus grand nombre de contributions, nous nous situerons d'abord par rapport à la notion de libéralisme conservateur retenue par les deux auteurs.

Soulignons d'abord qu'à propos du duplessisme nous préférons de beaucoup employer le concept de discours libéral plutôt que celui de libéralisme, même si,

dans de rares cas et à seule fin d'éviter des lourdeurs de style, le second pourra remplacer le premier dans notre exposé. Le discours politique dominant au sein d'une société n'est jamais la simple expression d'une seule et même idéologie. Il se nourrit au contraire, d'une pluralité d'idéologies. Ainsi le libéralisme constitue l'une des sources principales du discours politique dominant au sein de l'État libéral, mais il n'en est jamais la seule composante. En schématisant, on peut dire que le duplessisme s'alimente aussi bien à l'idéologie libérale, véhiculée par l'Union nationale (entre autres institutions), qu'à l'idéologie religieuse catholique, qui n'en critiquait pas moins radicalement le libéralisme.

Ce libéralisme, toujours selon les mêmes auteurs, aurait été conservateur. Ici encore le qualificatif demeure fort imprécis. Chez Couture (et secondairement chez Dion), nous l'avons vu plus haut, conservateur est synonyme de classique. Or le discours duplessiste apparaît fort éloigné, nous le verrons, du libéralisme classique. Il s'inspire plutôt d'une idéologie libérale qui lie l'idée de progrès, non plus à l'univers des besoins, mais aux notions de bien-être et de prospérité attachées à la société de consommation. De même, contrairement au libéralisme classique, ce discours libéral a admis depuis longtemps, quoiqu'il tende toujours à la limiter, l'intervention de la sphère publique à la périphérie du rapport salarial (par exemple, la loi des accidents de travail) ainsi que dans le domaine des politiques sociales (par exemple, la loi de l'assistance publique). Bien plus, ce discours et ce régime devront s'harmoniser avec les lois d'inspiration keynésienne déjà adoptées avant la réélection de Duplessis en 1944 (assurance-chômage et allocations familiales à Ottawa, Code du travail sous Godbout, etc.).

Chez Dion, conservateur semble surtout signifier « autoritaire », « périmé » et « rétrograde ». Si l'on entend par les deux derniers termes que ce discours et ce régime étaient dépassés dans cette conjoncture généralisée, au sein des sociétés occidentales, de passage à l'État-providence, nous ne pouvons qu'acquiescer, même si dans un tel contexte parler d'un libéralisme conservateur paraît littéralement pléonastique. Il est, en effet dans l'essence même du libéralisme de s'opposer au providentialisme. Enfin, dans un dernier sens, le qualificatif conservateur viserait à saisir ces dimensions autoritaires et répressives du régime. Nous tenterons de montrer que le duplessisme propose en effet un discours libéral aux accents fortement disciplinaires et régressifs. Mais encore ici, nous utiliserons très peu le fameux qualificatif parce que nous croyons que, paradoxalement, le discours politique libéral est par définition conservateur. Nous nous contenterons d'indiquer ici, puisque nous nous y attarderons plus loin, que le paradoxe ultime du discours libéral consiste à proclamer inlassablement les vertus du progrès tout en chantant les mérites de la stabilité sociale. Son utopie consiste à penser qu'une société peut se transformer économiquement sans que ses structures sociales soient perturbées. Voilà pourquoi d'ailleurs le discours politique libéral, dans notre perspective, paraît en même temps socialement conservateur et disciplinaire.

La question des rapports entre la modernité et la tradition, même si elle n'a pas toujours été posée de façon explicite, a été constamment au cœur de l'analyse de la société québécoise. La plupart des débats historiographiques et sociographiques, par exemple sur l'infériorité des Canadiens français, le retard du Québec, la société paysanne et les idéologies sont hantés par le rapport, perçu comme essentiellement problématique, du Québec au monde moderne. On doit cependant remarquer le caractère souvent dichotomique d'une pratique consistant à opposer purement et simplement l'« attardé » à l'« avancé », le traditionalisme à la modernité. On recherchera les causes économiques, politiques, nationales ou culturelles soit d'un retard par rapport à l'« avancement » des autres, soit d'une marginalité qui aurait placé le Québec en dehors ou à côté du monde moderne. Attardé dans le passage nécessaire au modernisme ou coupé du cordon ombilical devant le lien à la modernité, le Québec, quelle que soit la problématique, apparaît dans ce type d'approche comme une réalité distordue, essentiellement « handicapée » et en quelque sorte condamnée à végéter pendant longtemps dans le traditionalisme.

C'était là encore, des doctrines de pauvres. Les intellectuels autant que le peuple étaient dépourvus devant les situations nouvelles. Eux aussi ont puisé dans le vieux fond des attitudes et des pensées traditionnelles. On les a dit, avec raison, idéalistes. Mais nous n'avons participé à rien d'important. Où aurions-nous pu faire l'apprentissage des grands courants et des complexes mécanismes de l'histoire (Dumont, 1971 : 31) ?

Cette distorsion résulte de la situation coloniale et du caractère dépendant de l'économie québécoise. Ainsi, la classe dominante se rattache beaucoup plus à un modèle de société pré-capitaliste alors que les forces économiques dominantes, étrangères pour la plupart, s'engagent dans la phase monopoliste du capitalisme... Il y a plutôt opposition entre un processus d'industrialisation capitaliste et une idéologie dominante produite et diffusée par l'Église et ses idéologues laïcs, qui se réfèrent à un modèle de société traditionnelle fondée sur l'agriculture et rejetant au niveau du discours, pas toujours au niveau des politiques, les conséquences du développement capitaliste (Monière, 1977 : 259-260).

Le Québec, du moins jusqu'au début des années soixante, aurait donc été destiné à s'enliser plus ou moins profondément dans le traditionalisme. Il importe peu de savoir si cette tare s'explique par les effets de la Conquête, par l'absence d'éthique protestante ou encore par l'omnipotence du clergé. Il est surtout remarquable de constater que les auteurs s'accordent sur la nature du mal : le malade souffre de fixation traditionaliste ou, encore, de retardement moderniste !

Certes, des travaux plus récents sont revenus sur cette dichotomie pour la nuancer. Gérard Bouchard ¹ évoque ainsi l'apparition d'un nouveau paradigme dans l'historiographie québécoise en vertu duquel se trouverait rectifiée l'image

¹ G. Bouchard, « Sur les mutations de l'historiographie québécoise : les chemins de la maturité », dans Dumont, 1990.

d'un Québec enfermé dans la tradition. Dans cette nouvelle perspective, les particularités du développement de la société québécoise ne sont pas éloignées de celles de nombreuses autres sociétés occidentales. Par cette approche nouvelle, on a découvert notamment l'influence des lumières au Bas-Canada dès la fin du XVII^e siècle, l'anticléricalisme de la paysannerie, l'ascendant de l'idéologie libérale sur le milieu d'affaire francophone dès l'aube du XX^e siècle et la vigueur du militantisme des syndicats catholiques. De même, rappelant que la modernisation de la société québécoise s'amorce dès le milieu du XX^e siècle, Marcel Fournier constate que « tout ne date donc pas de la Révolution tranquille et des années soixante » (Fournier, 1986 : 6). L'auteur met en relief le lent travail de sape de la représentation religieuse du monde opéré par la généralisation progressive d'une « représentation de la nature et de la société qui doit de plus en plus à la connaissance scientifique » (*id.*, p. 10). Sur un autre plan, Yvan Lamonde et Esther Trépanier (1986) voient dans l'apparition de certains courants esthétiques, culturels et scientifiques au XX^e siècle le signe de l'avènement de la modernité culturelle au Québec. L'irruption du sujet dans l'expression artistique et la revendication de la liberté d'expression, face aux canons de l'académisme et de la tradition, constitueraient ainsi les premières lueurs de la modernité.

Ces relectures de l'histoire du Québec représentent d'incontestables progrès dans l'analyse des rapports entre tradition et modernité. Elles rompent avec un monolithisme théorique stérile et permettent d'aborder l'étude du Québec d'avant la Révolution tranquille dans un cadre d'analyse sans doute plus conforme à la complexité de l'objet. Cependant, ce type d'approche risque de maintenir la dichotomisation. La recherche de traces de la représentation moderne du monde dans une société que l'on continue encore largement à définir comme d'abord et avant tout traditionaliste, ramène, à un autre niveau, la dichotomie tradition-modernité. Comme des récifs affleurant dans le grand fleuve du traditionalisme, certaines attitudes, courants esthétiques, institutions ou individus associés à la modernité finiraient par fendre la surface lisse de l'eau. Yvan Lamonde compare ainsi les progrès de la modernité à des « brèches » pratiquées dans l'édifice de la tradition. Sur le plan historiographique, le repérage d'une bourgeoisie canadienne-française en formation au début du siècle et professant des opinions libérales, ou la découverte de l'importance des villes en regard d'un monde rural dont on aurait exagéré le poids, ont sans doute pour effet de rétablir un équilibre, mais l'opération a aussi pour conséquence de juxtaposer et de maintenir dans un rapport d'extériorité deux mondes dont on affirme du haut du tribunal de l'histoire que l'un a fini par englober l'autre ¹.

¹ Ce passage reprend et approfondit des éléments déjà parus dans J. Beauchemin, G. Bourque et J. Duchastel, « "Les traditions de la province de Québec sont immuables mais elles ne sont pas immobiles" : tradition et modernité dans le discours constitutionnel, 1940-1960 », dans Lanthier et Rousseau, 1992 : 99-131.

Il est impérieux de dépasser cette dichotomie qui tend à produire une véritable fuite en arrière. Pour les uns, l'entrée dans la modernité se situerait en 1960¹ ; pour d'autres, la transition de la tradition à la modernité commencerait vers 1920 (Dion, 1993 : 7), ici des brèches apparaîtraient dès le début du XX^e siècle (Lamonde et Trépanier, 1986 : 309), ailleurs une culture populaire moderne serait en formation dans les dernières décennies du XIX^e siècle², tandis que le début de la modernisation remonterait au milieu (Fournier, 1986 : 7-8) ou au commencement du XIX^e siècle (Couture, 1991 : 11). L'analyse risque l'essoufflement dans cette sorte de course à rebours aux frontières toujours repoussées. Il convient de signaler ici un important problème théorico-analytique. Pour tenter de démêler l'écheveau, nous partirons des intéressants travaux de Fournier, Lamonde et Trépanier.

Les auteurs démontrent de façon convaincante que, dans le domaine de la culture d'élites (les intellectuels et scientifiques universitaires et para-universitaires, ainsi que les artistes et le système des beaux-arts), « l'entrée dans la modernité », repérée au début du siècle, s'effectue sous l'effet des percées et des « brèches » de plus en plus larges que parviennent à faire des générations successives d'intellectuels et d'artistes dans l'univers de la tradition. Mais trois questions intriquées surgissent immédiatement d'un tel constat : celles de la modernité, de la place réservée à la culture et du rôle de la tradition dans la société moderne.

Les trois auteurs paraissent partager une même conception de la modernité : elle consisterait principalement sinon essentiellement en un « processus idéologique » (Lamonde et Trépanier, 1986 : 11), dont une des premières formes se réaliserait dans « l'idéologie du progrès³ et plus largement dans la production de la subjectivité (Lamonde et Trépanier, 1986 : 13). Voilà sur quelle base ils recherchent l'histoire de la modernisation dans le champ de la culture d'élites. Nous sommes en désaccord avec une telle conception de la modernité, même si nous sommes conscients de figer la pensée des auteurs aux seules fins de la clarté de notre exposé.

La modernité, dans notre perspective, ne devrait pas être réduite, même en dernière analyse, aux phénomènes de la représentation. La société moderne (la modernité) résulte de l'affirmation d'un triple procès d'institutionnalisation, matériel et idéal, économique, politique et culturel. Certes, nous ne remettons nullement en question la démarche de Fournier, de Lamonde et de Trépanier, qui consiste à rechercher les traces de l'affirmation de la représentation moderne du monde et de la formation de l'idéologie du sujet dans le champ de la culture

¹ F. Ouellet, « La révolution tranquille, tournant révolutionnaire ? », dans Axworthy et Trudeau, 1990 : 334-335.

² E. Lavoie, « La constitution d'une modernité culturelle populaire dans les médias au Québec (1900-1950) », dans Lamonde et Trépanier, 1986 : 259.

³ M. Fournier, « Intellectuels de la modernité et spécialistes de la modernisation », dans Lamonde et Trépanier, 1986 : 232.

d'élites. Nous voulons seulement insister ici sur le fait que cette démarche doit être étayée par une réflexion parallèle sur la constitution du champ culturel lui-même. En d'autres termes, il est sans doute fort possible que nous soyons ici en face d'un procès d'institutionnalisation culturelle déjà moderne, séparé de l'économie et du politique, alors même que l'Église et la représentation traditionnelle du monde semblent dominer. Nous serions ainsi non pas devant un procès « d'entrée dans la modernité », mais devant un processus de modernisation, ce qui est tout différent.

La modernité résulte d'un triple procès d'institutionnalisation : déterminée par le développement du capitalisme, elle ne s'affirme et ne se constitue, au sens théorique le plus fort, que lors de la mise en place de l'État (moderne), qui devient le lieu de l'organisation des institutions et de l'articulation des rapports que ces dernières entretiennent entre elles. Résultat d'une longue période de transition, la société moderne (la modernité) n'apparaît pleinement, mais en même temps est déjà là tout entière, que lors de la fondation de l'État démocratique et de l'affirmation de la souveraineté nationale populaire. À partir de là, et c'est ce qui se passe au Canada Uni dès 1848, on assiste à un vaste mouvement de réinstitutionnalisation de la société placé sous l'égide de l'État et entièrement dominé par la dynamique de la modernité. Dès lors commence un large mouvement de modernisation, qui n'a rien d'un mythe, contrairement à ce qu'affirme Couture, et qui n'est rien d'autre que le développement et l'approfondissement, dans des sphères séparées, des dimensions matérielles et idéelles de la modernité, au sein d'une société déjà moderne. Tout le problème de l'analyse des rapports entre tradition et modernité, à partir de là, consiste à étudier la place des institutions et de la représentation traditionnelles du monde, cette dernière devenant une idéologie, dans une société dominée par les instances de la modernité.

Nous ne prétendons nullement qu'une telle position théorique simplifie l'analyse. Au contraire, elle risque de la rendre plus complexe. Si l'on prend pour objet le domaine de la culture au Québec, il faudra rendre compte de cette situation singulière dans laquelle l'Église catholique s'impose provisoirement dans le procès d'institutionnalisation culturelle moderne tout en tentant d'y préserver, sous la forme d'une idéologie, la représentation traditionnelle du monde¹. Bien plus, la dynamique même de la modernité tendant à l'interpénétration des sphères considérées au début comme étant nettement séparées, il faudra tenir compte des effets au niveau du développement du marché et de la société de consommation sur la culture populaire². Mais la complexité de l'analyse ne saurait permettre de confondre l'étude de la transition de la tradition à la modernité qui, si elle a

¹ L'analyse du champ culturel au Québec du milieu du XIX^e siècle jusqu'à la Révolution tranquille est, en effet, beaucoup plus complexe qu'il ne paraît, car la simple reconnaissance du poids de l'Église peut masquer un travail de modernisation qui s'opère aussi bien à travers elle que contre elle. Voir Lanthier et Rousseau, 1992.

² Voir Charland, 1992 ; E. Lavoie, « La constitution d'une modernité culturelle populaire dans les médias au Québec (1900-1950) », dans Lamonde et Trépanier, 1986.

quelque validité, renvoie à l'histoire de la colonie d'Ancien Régime que fut le Québec jusqu'en 1848, avec celle de la modernisation au sein de cette société moderne qu'il est devenu à partir de là.

Dans un tel contexte, les rapports entre la tradition et la modernité peuvent être envisagés de deux manières complémentaires. La première, toute descriptive, permet de les saisir comme une articulation entre des institutions modernes (marché, parlement, police, armée, etc.) et traditionnelles (famille élargie, églises), ainsi que comme une association d'idéologies issues de la modernité (par exemple, libérale) et de la représentation traditionnelle (par exemple, religieuse). Mais une telle approche n'a d'intérêt que si elle est fondée sur une théorie générale de la modernité susceptible de rendre compte de l'intégration essentiellement dominée des institutions et de la représentation traditionnelles, à l'intérieur de la société moderne. Car il n'y a pas deux entités séparées, l'une moderne, l'autre traditionnelle, mais un complexe institutionnel, matériel et idéal, produit au sein d'un État à l'intérieur duquel les instances de la tradition contribueront provisoirement à la reproduction d'une société moderne et libérale.

Il n'y a donc jamais eu au Québec de société traditionnelle au sens strict à l'intérieur de laquelle se seraient progressivement agglomérés acteurs, pratiques et idéologies modernes jusqu'aux années soixante¹. Tout au contraire, 1848, puisqu'il faut bien mettre une date, contient, c'est-à-dire prépare et rend possible la Révolution tranquille. Dès lors, en effet, sous la dynamique des luttes sociales, est enclenché le processus de modernisation économique, politique et culturel à l'intérieur d'une société déjà moderne. On peut par exemple saisir ce processus à travers des phénomènes comme le développement de l'économie de marché, de l'urbanisation et de la société de consommation, la progression de la démocratie, des droits individuels et des droits sociaux, comme ceux de la rationalisation bureaucratique, de l'affirmation des avant-gardes et de l'art moderne, des sciences naturelles et sociales, ainsi que de la technologie. La modernisation peut de même être analysée dans la marginalisation progressive des instances idéelles et matérielles du traditionalisme qui, dans la société moderne, s'inscrivent au point de départ dans la reproduction de l'État libéral.

L'analyse attentive des rapports entre la tradition et la modernité demeure cependant précieuse, car elle constitue une voie royale pour saisir la particularité de cette société périphérique qui, comme le souligne Dion, emprunte au libéralisme américain (de 1850 à 1930), et ressemble aussi à ces « féodalités » régionales en pays catholique et moderne décrites par Dulong dans le cas de la France (Dulong, 1978). De l'après-guerre jusqu'aux années soixante, cette société sera placée sous la vindicte d'un pouvoir provincial libéral agonisant qui tentera de

¹ À partir d'une perspective différente, celle de l'individualisme méthodologique, Blais (1992) remet lui aussi en question le fait que l'on puisse considérer le Québec d'avant 1960 comme une société traditionnelle.

reconduire un État cléricalisé à l'heure du passage au monde de la consommation, à la culture de masse et à l'État-providence. Voilà ce que nous tenterons de faire ressortir dans notre analyse du discours politique duplessiste.

Les cinq premiers chapitres seront consacrés au discours de l'Union nationale. Nous nous attacherons d'abord aux débats constitutionnels parce qu'ils portent sur cet enjeu capital pour les sociétés canadienne et québécoise que constitue le passage à l'État-providence. On y reconnaîtra sans doute l'image familière d'un discours unioniste, essentiellement défensif qui, au nom de l'autonomie provinciale et de la race canadienne-française et catholique, refuse le projet fédéral qui propose un nouveau partage des pouvoirs inspiré par la volonté de redéfinir le rôle de l'État. L'Union nationale, on le sait, s'opposa avec opiniâtreté à ce projet de réinstitutionnalisation politique dans une perspective providentialiste. On verra cependant que son discours, centré sur la question de la forme du régime autour du thème de la centralisation, ne prend ses véritables dimensions qu'en fonction de la conception libérale du rôle de l'État qu'il défendra jusqu'à la fin des années cinquante. Ainsi pourra-t-on vérifier une première fois que les aspects en apparence les plus traditionalistes du discours de l'Union nationale (la Confédération comme pacte entre deux races, l'appel au respect des traditions religieuses et nationales) ne sauraient être isolés si on veut pleinement saisir leur place dans le duplessisme. Les débats constitutionnels soulèvent, en effet, deux questions qui se conjuguent, se superposent et parfois se voilent l'une l'autre. La première renvoie à la forme du régime, c'est-à-dire au fédéralisme, la seconde à la forme de l'État ou aux modalités de la régulation des rapports sociaux (ici libérale et providentialiste). Nous montrerons dans ce chapitre que la lutte contre la centralisation ainsi que la défense de la tradition canadienne-française et catholique constitue en même temps une opposition irréductible à l'État-providence.

Le premier chapitre nous permettra aussi d'apercevoir au moins trois grands espaces discursifs au sein du discours de l'Union nationale : le premier renvoie aux grandes notions de la modernité (progrès, droit), le deuxième, du moins en surface, au traditionalisme (tradition, religion), et, enfin, le troisième au contrôle social (stabilité). C'est à l'analyse de ces trois espaces et ultimement à leurs rapports que nous consacrons les chapitres suivants.

Le deuxième chapitre nous permettra de constater que, contrairement aux idées reçues, les grandes valeurs de la modernité émancipatrice (progrès, droit, justice, liberté, etc.) sont non seulement à l'œuvre mais dominent le discours de l'Union nationale. On découvrira que l'idée de progrès constitue la valeur centrale du duplessisme, ce que nous avons commencé à montrer dans *Restons traditionnels et progressifs*. Il est impossible de comprendre le discours de l'Union nationale, et sans doute ses succès électoraux, si l'on ne prend pas en considération cette formidable promotion du progrès et du bien-être qu'on appelle et qui advient au sein de cette société de consommation et de cette culture de masse qui se

développent dans le Québec de l'après-guerre. Nous verrons aussi que, loin de se limiter à l'idée de progrès, le discours de l'Union nationale propose aussi de façon significative les notions de droit et de justice qui y constituent des canons idéologiques décisifs dans la représentation des rapports sociaux. Enfin, nous montrerons que, parmi les valeurs émancipatrices de la modernité, ce sont celles de démocratie, de liberté et d'égalité que le discours traite avec le plus de circonspection. Ce constat nous permettra de réfléchir une première fois à la nature du duplessisme et à son rapport à la modernité. S'il ne fait aucun doute qu'un tel rapport aux valeurs émancipatrices manifeste le caractère petitement démocratique du discours et du régime, il ne les situe d'aucune façon en dehors de la modernité. Au contraire, nous soutiendrons à ce propos que l'Union nationale s'inscrit dans la grande mouvance du discours politique libéral.

Nous aborderons dans les troisième et quatrième chapitres cette très importante dimension d'un discours que l'on saisit quelquefois sous le thème de l'autoritarisme et qui revient spontanément à la mémoire de ceux et celles qui ont vécu cette période de l'histoire du Québec, Le duplessisme a certes constitué un vaste discours disciplinaire qui n'avait de cesse de baliser les valeurs émancipatrices qu'il proposait par des appels à la discipline : les droits mais aussi les devoirs, la liberté n'est pas la licence, le progrès dans la stabilité et la collaboration... Nous montrerons que ce discours disciplinaire se déploie dans trois directions : la première prend l'individu pour cible et, à partir d'une éthique du devoir, soumet chaque pratique au diktat de la discipline ; la deuxième envisage les rapports entre les groupes sociaux sous le mode impérieux du contrôle social ; la troisième, enfin, empreint de patriarcalisme la représentation des démunis et celle du rapport du parti (l'Union nationale, Maurice Duplessis et ses hommes) à la population québécoise.

Après les avoir décrit minutieusement, nous nous pencherons sur la nature des aspects disciplinaires du discours de l'Union nationale. La question qui se pose ici est bien sûr, celle du rapport de ce discours aux représentations moderne et traditionnelle du monde. On voit poindre le problème de la place de la religion et de la tradition dans le discours politique dominant de cette période. Ce problème difficile ne pourra cependant être abordé que par étapes. Nous commencerons par montrer que le discours disciplinaire de l'Union nationale ne se déploie que sur des bases essentiellement laïques. Le gouvernement propose une éthique du devoir qui ne fait appel aux traditions qu'à titre d'habitus, c'est-à-dire comme un ensemble de prédispositions favorables à la discipline. Nous verrons en même temps que l'éthique constitue le seul lieu du discours où l'Union nationale fait ouvertement et pleinement appel à la représentation religieuse du monde en se réclamant de la morale chrétienne. Ce constat nous permettra de réfléchir une première fois aux rapports existant entre l'éthique libérale et la religion, lesquels sont loin d'être particuliers à la société québécoise. Nous verrons aussi que l'invocation du contrôle social (l'ordre, la collaboration, la stabilité, l'anticommunisme), plutôt que d'être fondée sur la religion, renvoie à la représentation d'une société conçue

comme une totalité fonctionnelle : la stabilité assure le progrès, la collaboration et l'ordre préviennent les perturbations sociales. En somme, l'Union nationale, malgré son empressement à défendre les valeurs chrétiennes, propose un discours moderne et libéral.

Une telle thèse, comme on le verra en même temps, dans le troisième chapitre, s'appuie sur l'analyse de la place de la religion et de la tradition dans le discours unioniste. On y constatera qu'en dehors d'une référence incantatoire et purement formelle à Dieu, comme dans la plupart des États modernes, la représentation religieuse du monde y est fondamentalement inopérante. Qu'en est-il alors de ces multiples références à la race et aux traditions canadiennes-françaises et catholiques souvent rencontrées depuis le début de l'analyse ? On verra que le discours de l'Union nationale, loin d'intégrer sous ce rapport la représentation religieuse du monde, produit une véritable politisation du traditionalisme. La référence religieuse et l'appel au respect de la tradition permet de définir la particularité historique d'un bloc social qu'il importe de défendre sur la base de l'autonomie conférée à des pouvoirs politiques déterminés (ceux de la province). Nous sommes donc ici tout aussi loin de la représentation religieuse du monde.

Nous aborderons dans le cinquième chapitre l'analyse du bloc social promu dans le discours unioniste. On pourra y lire que sous la très nette hégémonie du grand capital, l'Union nationale constitue la paysannerie (les cultivateurs) en classe-appui. Mais, fait plus intéressant, on y découvrira que c'est tout le milieu rural, au-delà de la classe agricole, qui apparaît comme une « forteresse d'ordre » et une « base » essentielle à la stabilité sociale. Le ruralisme unioniste n'emprunte donc nullement à l'agriculturisme ce prétendu trait de la pensée canadienne-française, mais s'intègre dans un discours typiquement libéral qui entend lier le progrès de l'industrialisation au maintien d'un monde rural qui assure la stabilité de la société capitaliste. Après avoir examiné les principales institutions de régulation sociale qu'en plus du marché et de l'entreprise privée, l'Union nationale célèbre (la famille, le parti, l'Église), nous considérerons les questions plus larges de la représentation de l'espace et de la communauté. L'étude du fonctionnement des notions de nation, de peuple, de province et de Québec ainsi que celle de la formation du « nous » permettront de déterminer les effets d'un travail discursif qui, sur la base d'une politisation de l'espace territorial et identitaire de la province et du Québec, crée les conditions nécessaires à l'affirmation, durant les années soixante, d'une représentation nouvelle de la communauté et de l'État. Bien qu'il ne les formule jamais explicitement, le discours unioniste rend en somme possible la formation des notions de nation québécoise et d'État du Québec.

L'étude des mandements des évêques permettra ensuite de compléter notre analyse du discours politique dominant. Nous commencerons par montrer que, contrairement à des opinions qui ont toujours cours, le discours religieux de l'après-guerre reconnaît pleinement l'État et le monde modernes. Tout le problème de l'analyse réside dans le fait que les évêques tentent de concilier cette

reconnaissance avec la défense des fondements déistes de la représentation religieuse du monde. Mais suivons d'abord les traces de leur participation au discours politique.

Après avoir reconnu pleinement la modernité économique et politique, même s'ils affirment la nécessité de la restaurer chrétiennement, les évêques se font, comme l'Union nationale, les défenseurs inconditionnels de l'État libéral contre les velléités providentialistes qui prolifèrent. Mais la contribution essentielle de l'Église consistera à élaborer un formidable discours disciplinaire qui vient soutenir et renforcer celui qui provient de la sphère publique. C'est à partir d'une parole qui émane de la place même qu'elle occupe dans la régulation sociale, c'est-à-dire dans la sphère privée, que l'Église élabore une vision du monde essentiellement disciplinaire qui enserme les pratiques individuelles et les rapports sociaux. Voilà l'essentiel du travail qu'elle effectue au sein du discours politique dominant. Plus encore, dans cette zone frontière où l'on peut repérer le plus clairement cette contradiction soulignée plus haut entre la reconnaissance de la modernité et le maintien des fondements de la représentation religieuse, s'élabore un discours disciplinaire essentiellement régressif. La justice, la charité, la morale, la responsabilité, le travail, le devoir, la collaboration, l'ordre, etc., se transforment ici en vérité, en amour, en harmonie et en sécurité. En possession rassurante de la vérité, les individus trouveront la sécurité dans la soumission à l'ordre du monde et des autorités voulu par Dieu, lequel, bien sûr, transcende les ordres économique, social et politique.

En conclusion, nous proposons une interprétation globale du duplessisme. Nous considérons qu'il constitue un discours politique libéral au sein d'une société périphérique qui s'institutionnalise à partir d'un État (ou d'un palier régional de gouvernement) cléricalisé. Nous terminons en montrant que le principe de contradiction constitue la règle même de ce discours libéral d'inspiration catholique. Parce qu'il n'a de cesse de baliser l'émancipation par la disciplinarisation, le duplessisme projette l'image d'une société qui a peur d'elle-même. Fascinés par le progrès et le bien-être qui adviennent avec la société de consommation, les acteurs sociaux, du moins dans le discours qu'on leur propose, sont en même temps tentés par la parfaite sécurité qu'assure la soumission aux pouvoirs institués. Bien au-delà des qualificatifs de conservatisme et d'obscurantisme, c'est dans l'écartèlement inévitable provoqué par ce discours, certes moderne et libéral, mais en même temps « progressif-régressif », qu'il faut chercher la particularité du discours politique dominant et plus encore sa contribution effective à la production de cette société périphérique et de ce pouvoir libéral cléricalisé qui caractérisaient le Québec de l'après-guerre jusqu'à la Révolution tranquille.

La démarche

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons conçu ce livre de manière à le rendre accessible au public le plus large possible. Le lecteur qui s'intéresse aux dimensions méthodologiques de l'analyse du discours à base lexicale en contexte que nous pratiquons pourra trouver à l'annexe 1 l'exposé systématique de la méthode et des techniques de recherche qui fondent notre démarche. Il est cependant tout à fait possible de lire ce livre en faisant l'économie de ces considérations relativement spécialisées. Beaucoup de lecteurs s'intéresseront sans doute bien davantage aux aspects sociologiques et historiques de nos analyses du duplessisme qu'à la démarche méthodologique qui les ont rendues possibles. Dans une telle perspective, quelques remarques suffiront à rendre pleinement intelligible la lecture de cet ouvrage.

Les analyses que nous proposons dans ce livre s'appuient et font régulièrement référence à des tableaux que l'on peut consulter systématiquement à l'annexe 3. Ces tableaux se donnent invariablement comme une liste de mots ou de *catégories* sociologiques. Il importe d'abord de saisir la différence entre ces deux types de tableaux et, principalement, de comprendre ce que nous entendons par la notion de catégorie sociologique.

L'ensemble des textes que nous avons retenus pour nos analyses (le corpus) a été catégorisé à partir d'une grille de catégories sociologiques que l'on peut consulter à l'annexe 2. Tous les noms et les adjectifs des textes retenus ont été codifiés sur la base de cette grille de 128 catégories. Chacune d'elles représente un objet du monde décrit par le discours. Nous avons, par exemple, réuni sous la catégorie *agriculture* tous les noms et adjectifs des textes qui se rapportent en contexte à l'agriculture et à la colonisation ou encore sous la catégorie *progrès* tous ceux qui renvoient à l'idée générale de *progrès*. Dans ce second cas, toujours à titre d'illustration, la catégorie *progrès* regroupe, outre le mot *progrès*, des notions comme *développement*, *expansion*, *essor*, etc.

Les analyses que nous proposons dans ce livre portent donc, à cet égard, sur le fonctionnement dans le discours soit des catégories, regroupement de mots se rapportant en contexte au même univers socio-sémantique, soit des mots eux-mêmes. S'il est, en effet, intéressant d'analyser l'importance que prend la catégorie *progrès* dans le discours, regroupant tous les noms et adjectifs qui renvoient à cette valeur, il est tout aussi pertinent d'interroger l'apport du seul mot *progrès*. Ainsi, on pourra constater au chapitre 2 que non seulement la catégorie *progrès* se révèle la plus importante de l'univers des valeurs proposées par l'Union nationale, mais aussi que le mot *progrès* lui-même est le plus fréquent des mots de notre corpus

qui ont reçu une catégorie de l'univers des valeurs, l'un des cinq sous-ensembles de notre grille qui s'ajoute aux univers économique, politique, institutionnel et social (annexe 2).

L'analyse cible donc au point de départ des *mots* ou des *catégories*. Les tableaux sur lesquels elle s'appuie se présentent pour l'essentiel sous la forme de relevés de *fréquences* et de *covoisinage*.

Les tableaux de *fréquences absolues* présentent des lexiques de mots ou de catégories, ordonnés en fonction de la fréquence de ces mots ou de ces catégories dans un corpus ou dans un sous-ensemble défini de corpus. Ainsi, par exemple, on pourra constater que la catégorie agriculture représente l'une des catégories les plus fréquentes de l'univers économique dans le discours de l'Union nationale.

Les tableaux de *fréquences comparées* présentent des lexiques de mots ou de catégories et de leurs fréquences comparées dans différentes partitions du corpus. Ainsi la comparaison de la fréquence du mot *ordre* catégorisé comme valeur permet de constater que celui-ci apparaît de façon beaucoup moins fréquente dans le discours de l'Union nationale que dans les mandements des évêques.

Les tableaux de *covoisinage* regroupent le lexique des mots ou des catégories qui co-occurrent avec un mot ou une catégorie pôle au sein de la phrase. Cette liste est ordonnée en fonction de la fréquence de la cooccurrence.

Les tableaux de covoisinage sont certes les plus intéressants puisqu'ils permettent d'analyser l'univers sémantique spécifique au sein duquel apparaît une catégorie ou un mot. Ainsi peut-on se pencher, à partir de tels tableaux, sur la contribution particulière d'un mot ou d'une catégorie à la production de la représentation du monde. On pourra constater, par exemple, au chapitre 2 que l'idée de progrès, dans le discours de l'Union nationale, se projette sur les dimensions les plus larges de la représentation de l'univers social, alors que la notion de justice se spécialise dans l'espace plus restreint des rapports entre les groupes sociaux. Les tableaux de covoisinage ont été construits sur la base d'un test statistique de significativité décrit à l'annexe 1.

Encore une fois ici, le lecteur féru de questions méthodologiques se fera sans doute un devoir de consulter systématiquement plusieurs, sinon la totalité de ces tableaux présentés à l'annexe 3. Il est cependant tout à fait possible de s'épargner un tel aller-retour, puisque à chaque fois que nous renvoyons à un tableau, nous fournissons au lecteur, au fil de l'analyse elle-même, les éléments essentiels du lexique qui permettent de fonder notre démonstration.

Le lecteur trouvera enfin, insérées dans le texte, de nombreuses citations tirées des discours eux-mêmes et qui représentent des illustrations ou, si l'on préfère, des réalisations effectives de l'analyse proposée à partir des tableaux. Outre le fait que

ces citations rendent l'exposé beaucoup moins abstrait, elles ont le mérite d'attirer l'attention sur une autre dimension de notre démarche analytique. Entre parenthèses, à la fin de chaque citation, on trouvera la source et l'année : par exemple (Trône 1955, Électoral 1948).

Bien que notre méthode implique d'évidentes dimensions statistiques et informatiques, nous n'en croyons pas moins totalement dépassée cette querelle qui, au début des années 1980, opposait quantitativistes et qualitativistes, tenants de l'explication et promoteurs de la compréhension. Le déroulement de la recherche qui s'est achevée par la production de ce livre a impliqué la production successive, et nous sommes conservateurs, de près d'un millier de tableaux statistiques. Mais notre démarche analytique s'est en même temps caractérisée par d'incessants retours au texte lui-même, susceptibles de nourrir l'imagination sociologique. Il n'est, en effet, d'analyse du discours sérieuse, quelles qu'en soient la méthode et les techniques, qui n'exige une fréquentation assidue du texte et qui ne cherche à lier compréhension et explication. Les résultats qualitatifs les plus sophistiqués ne pourront jamais satisfaire pleinement à une interprétation des données les mieux construites. Certes, la démarche quantitative constitue une approche, parmi d'autres possibles, qui permet d'assurer que l'analyse porte sur des constats effectivement significatifs, mais le sociologue, comme tout spécialiste des sciences sociales, demeurera toujours confronté à l'exigence ultime de l'interprétation qui, à ce niveau, ne saurait résulter que d'une compréhension, toujours inquiète et jamais sûre d'elle-même, des conditions les plus larges de la production de la société.

CHAPITRE 1

LA CONSTITUTION, LE FÉDÉRALISME ET L'ÉTAT

1. Le duplessisme et la question constitutionnelle

[Retour à la table des matières](#)

Le discours duplessiste est véritablement hanté par la question constitutionnelle ¹. Les enjeux du débat sont bien connus. Dans les méandres d'une discussion portant sur un nouveau partage des juridictions et des sources de revenu, il soulève d'abord le problème de la forme du régime fédératif canadien. Mais plus fondamentalement encore, la réforme constitutionnelle pose la question de la forme de l'État dans la mesure où les modifications proposées par le gouvernement fédéral – dont la réalisation s'étendra au-delà de la période que nous étudions – remettent en cause les modalités générales de la régulation sociale (Boismenu et Drache, 1990 ; Legaré et Morf, 1989 ; Vaillancourt, 1988). En plus du réaménagement des champs de taxation et d'imposition au profit du gouvernement central qu'implique le projet, ces velléités keynésiennes visent à intervenir directement dans la gestion de larges domaines de juridiction provinciale, jusque-là confiés à des institutions de la sphère privée. Au Québec, la santé et l'éducation sont ainsi en grande partie du ressort de l'Église et de la petite-bourgeoisie traditionnelle. Toute intervention fédérale dans ces domaines menace alors la position qu'occupent ces catégories sociales au sein de l'alliance politique caractéristique du duplessisme. Le régime mène ainsi une lutte sans relâche, de 1944 à 1960, en vue de sauvegarder les « droits et prérogatives » du Québec face à l'offensive keynésienne du gouvernement fédéral. Mais on oublie souvent que les enjeux dépassent très largement la seule question constitutionnelle. Pour l'Union nationale, la résistance à la centralisation apparaît comme une condition nécessaire au maintien de l'État libéral. Ce parti mène ainsi à l'intérieur même de la société québécoise un combat contre les forces qui désirent l'adoption d'une régulation providentialiste au niveau de l'État provincial (Roy, 1976). Ainsi s'empressera-t-il,

¹ La catégorie sémantique regroupant les notions afférentes à ce débat se situe au onzième rang des 128 catégories que compte notre grille en termes de fréquence d'apparition dans le corpus regroupé des principales institutions politiques sous le régime Duplessis (discours du trône, électoral, législatif et constitutionnel).

dès 1944, de sabrer dans les mesures d'inspiration keynésiennes que le gouvernement Godbout avait commencé à prendre durant la guerre (Vaillancourt, 1988).

L'analyse du débat constitutionnel paraît alors essentielle du fait que les questions qu'il soulève concernent non seulement le partage des pouvoirs au sens étroitement juridique, mais aussi et surtout la pérennité même du bloc social sur lequel s'appuie le duplessisme ¹. Nous verrons ainsi dans les pages qui suivent que l'analyse de la stratégie constitutionnelle ouvre sur l'univers entier de la représentation duplessiste des rapports sociaux et des modalités étatiques de leur régulation, tant dans l'espace canadien que dans celui des frontières du Québec. Nous ferons ressortir du discours à portée constitutionnelle l'ambivalence en vertu de laquelle la défense de l'autonomie provinciale et l'arsenal discursif qu'elle engendre en vue de préserver droits et prérogatives constituent simultanément la défense d'une certaine forme de régulation des rapports sociaux. L'offensive providentialiste ne se limite pas à la simple remise en cause de la distribution de responsabilités et de ressources, elle vise à éviter la disparition de l'État libéral et du bloc social qui le supporte.

2. Présentation historique

[Retour à la table des matières](#)

Il convient d'abord de rappeler la trame du débat constitutionnel durant la guerre et l'après-guerre au Canada. L'essentiel est assez connu pour qu'une simple esquisse suffise.

La crise économique des années trente et le financement de l'effort de guerre ont fortement contribué à remettre en question le partage des pouvoirs et plus particulièrement celui des champs d'imposition et de taxation prévu par l'Acte de l'Amérique du Nord britannique de 1867. Le gouvernement fédéral est alors l'instigateur d'un vaste projet de réformes dont l'objectif consiste à centraliser au niveau fédéral un ensemble de pouvoirs et de prérogatives dévolus aux provinces en vertu de la Constitution. La crise économique a, en effet cruellement démontré les lacunes d'une économie de marché abandonnée aux effets de sa propre logique. La prise en charge des problèmes sociaux considérables qu'elle entraîne, révèle avec acuité l'inadéquation de certaines dispositions essentielles de l'Acte confédératif. Le secours aux chômeurs et aux démunis incombe aux provinces et

¹ Nous entendons par le concept de bloc social une alliance-hégémonisation entre les classes et les forces sociales dominantes et les classes dominées qui promeut une articulation particulière des rapports entre les institutions au sein d'une société. Voir G. Bourque et J. Duchastel, « L'État canadien et les blocs sociaux », dans Boismenu, 1983.

aux municipalités avec pour conséquence de précipiter ces dernières dans un marasme financier dont l'ampleur s'étend à mesure que la crise s'approfondit. C'est dans ce contexte que le rapport Rowell-Sirois, issu des travaux de la commission royale d'enquête sur les relations entre le Dominion et les provinces mise sur pied par le gouvernement de Mackenzie King en 1937, propose dans son rapport déposé en 1940 la création par le fédéral d'un programme d'assurance-chômage. Il souhaite en même temps que le gouvernement central paie la totalité des coûts des pensions de vieillesse, partagés jusque-là avec les provinces. Sur le plan de la gestion des finances publiques, le même rapport suggère d'accorder au fédéral l'entièreté des impôts sur le revenu des particuliers, sur les profits des compagnies et sur les successions. En contrepartie, celui-ci assumerait la dette des provinces et ces dernières recevraient une subvention annuelle.

Par ailleurs, le gouvernement fédéral parvient à élargir le domaine de ses prérogatives à l'occasion de la guerre. C'est à lui qu'incombe la responsabilité de coordonner « l'effort de guerre » aux niveaux industriel et financier. Le gouvernement fédéral tentera alors de rendre permanentes les dispositions temporaires mises en place durant la guerre, dans le cadre d'une stratégie à long terme visant à redéfinir le partage des responsabilités. Inspiré de l'esprit providentialiste des rapports Rowell-Sirois et Marsh, la conférence de la reconstruction (1945-1946) fut l'occasion pour le gouvernement fédéral de tenter de consolider les premiers éléments de sa stratégie keynésienne mis en place durant la guerre (assurance-chômage, allocations familiales, politiques sociales touchant les anciens combattants, logement création d'un ministère de la Santé et du Bien-être social) (Vaillancourt, 1988).

Le projet fédéral s'inscrit dans la large mouvance du passage de l'État libéral à l'État-providence dont les premières pierres étaient déjà posées dans nombre de pays capitalistes. Aux États-Unis, le *New Deal* amenait l'adoption de mesures sociales destinées à assurer la sécurité du revenu dans une perspective de soutien à la consommation. Les conclusions du rapport Marsh sont limpides à cet égard. Adoptant les thèmes keynésiens de « risques sociaux » et de « besoins sociaux », il s'inscrit de plein pied dans ce vaste mouvement de transformation de l'État libéral dans les pays développés. À partir de ces prémisses keynésiennes, c'est tout un système de sécurité sociale qu'il propose à travers la mise sur pied de programmes d'assurance-chômage, d'assurance-santé, d'assurance-retraite, etc. (*id.*, p. 99). Il envisage en même temps de confier la gestion de ce système au gouvernement fédéral afin que tous les citoyens canadiens puissent en bénéficier. On peut dire à juste titre qu'il s'agit d'une véritable stratégie fédérale visant la transformation de la forme de l'État au Canada. Du rapport Rowell-Sirois (1940) au rapport Marsh (1943) jusqu'aux conférences de la reconstruction (1945-1946), où il propose l'adoption d'une nouvelle politique économique, le gouvernement fédéral déploie une offensive keynésienne tous azimuts.

La participation des provinces est essentielle à la réalisation de ces projets puisque la Constitution prévoit que les domaines que le fédéral entend s'approprier sont de leurs juridictions. Or, un si vaste réaménagement des pouvoirs à l'échelle canadienne ne pouvait aller sans résistance étant donné les effets déstructurants qu'il exerçait sur les communautés régionales dont les dispositions constitutionnelles de 1867 n'avaient pu que renforcer les particularismes. Les conférences de la reconstruction et toutes celles qui jalonnent les années cinquante seront ainsi le théâtre d'une lutte ininterrompue à propos des champs de compétence, des sources de revenus, de la mise en place de programmes sociaux et de la délicate question de leur financement.

Il importe cependant de souligner que, bien au-delà de l'épineuse question du réaménagement des juridictions et des prérogatives résultant de la Constitution de 1867, le projet keynésien du gouvernement fédéral menace la survie même de l'État libéral en raison du fait qu'il redéfinit la place et le rôle de la sphère publique dans la régulation des rapports sociaux. Bien que souvent négligé, cet aspect est essentiel à la compréhension du débat constitutionnel. En effet, l'Acte confédératif de 1867 correspond à une double institutionnalisation : celle de la forme du régime canadien, le fédéralisme, et celle d'un État de forme libérale. La forme du régime renvoie au partage des pouvoirs et des juridictions entre les divers paliers de gouvernement, aux ressources financières qui leur seront attribuées suivant la nature de leurs responsabilités, ainsi qu'aux institutions responsables de l'arbitrage en cas de conflit. La forme de l'État touche aux modalités générales de la régulation des rapports sociaux.

Plus précisément, le nouveau tracé des frontières entre sphères privée et publique qu'entraîne l'offensive providentialiste du gouvernement fédéral signifie purement et simplement la dissolution de la régulation sociale de type libéral, par laquelle la responsabilité du « domaine social » est confiée aux institutions de la sphère privée. C'est l'une des raisons profondes de l'hostilité du discours duplessiste au projet centralisateur du fédéral. L'étroitesse de la position constitutionnelle duplessiste, reconnaissable au ressassement des grands thèmes de la rhétorique autonomiste et anticentralisatrice, a sans doute eu pour effet de masquer en partie la portée du débat constitutionnel. Il faut insister sur le fait que, comme nous le verrons bientôt, les tonitruantes revendications concernant le respect des prescriptions de 1867 constituent également une politique de résistance à l'égard de la transformation de la forme de l'État. La lutte qui a lieu entre 1944 et 1960 porte ainsi simultanément sur deux enjeux : la forme du régime politique canadien et la forme de l'État.

3. Les procédés discursifs

[Retour à la table des matières](#)

Avant de nous pencher sur les positions que défend l'Union nationale, nous nous intéresserons aux procédés qu'utilisent les deux protagonistes, le fédéral et le provincial, dans leur stratégie discursive visant à définir les termes mêmes du débat ¹. Ici chaque mot compte et l'utilisation de notions différentes pour désigner un même objet témoigne déjà de la distance qui sépare les locuteurs.

Les discours fédéral et duplessiste s'opposent d'abord sur la définition de l'univers sémantique directement lié à la question constitutionnelle. Cette lutte adopte souvent la forme de ce que nous appelons la substitution notionnelle. Le procédé consiste à vouloir imposer l'utilisation de référents différents de telle manière que les termes du débat portent en eux-mêmes les positions politiques des protagonistes. Nous constaterons ainsi qu'une référence à la Confédération plutôt qu'à la Constitution sert mieux les visées constitutionnelles duplessistes parce que cette évocation ressuscite l'acte juridique de 1867 et l'intangibilité de l'esprit qui le fonde. Nous nous pencherons ensuite plus précisément sur la conception duplessiste de la confédération. S'agit-il d'un contrat dont les termes peuvent être renégociés au gré des transformations sociales ou au contraire d'un pacte sacré qu'auraient signé les deux grandes races fondatrices du Canada ?

La Confédération contre la Constitution

L'étude du lexique des mots *confédération* et *constitution* révèle une tendance commune aux deux discours à utiliser le mot *constitution*, même si le provincial l'utilise un peu plus fréquemment que le fédéral (tableau 1). C'est déjà l'indice que le discours duplessiste voudra en appeler à la lettre ou à l'esprit du texte fondateur. Il n'en reste pas moins que la relative parenté des deux discours paraît vraisemblable puisqu'il s'agit là de l'objet même pour lequel on se réunit.

¹ Nous utilisons deux corpus constitutionnels différents selon que nous procédons à la comparaison fédéral-Québec ou que nous considérons le discours constitutionnel du Québec lui-même. Dans le premier cas, il s'agit des discours du fédéral et du Québec prononcés dans le cadre des conférences constitutionnelles. Les conditions de production sont donc identiques pour les deux corpus. Dans le second cas, nous retenons pour l'analyse un ensemble de discours constitué, pour une part, du discours du Québec aux conférences constitutionnelles et, pour l'autre, de l'ensemble des énoncés à portée constitutionnelle que comportent les discours du trône, législatif et électoral. Le corpus est habituellement désigné comme corpus à portée constitutionnelle.

Il faut cependant remarquer immédiatement l'attachement que semble avoir le discours duplessiste pour le mot *confédération*. La piste ouverte par cette observation, en apparence triviale, vaut d'être suivie, d'autant que le discours fédéral paraît éviter cette façon de désigner l'entente constitutionnelle de 1867. Il ne s'agit pas ici d'une simple préférence ou d'un artefact stylistique. La discrétion manifestée par le discours fédéral au sujet du mot confédération a pour effet de neutraliser les référents sociohistoriques de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique, en faisant appel à une dénomination générique. À l'inverse, dans le discours duplessiste, le choix du mot confédération n'est que l'un des aspects d'une stratégie discursive qui consiste à mettre en place un ensemble de notions connotées par l'histoire. L'idée de confédération n'étant pas symboliquement neutre, son utilisation suggère le contexte historique dans lequel a été conclue l'entente. L'effet symbolique de l'imposition de l'idée de confédération pose alors la question de savoir si l'on se propose de « modifier la Constitution » ou de « violer l'Acte confédératif ». La stratégie duplessiste consiste ainsi à faire éclater au grand jour l'odieux de propositions que la stratégie fédérale s'applique à présenter sur le mode technocratique et dédramatisé de « modifications constitutionnelles ».

Fédéral

Les voici : [les propositions fédérales] 1, compléter le transfert au Canada, du pouvoir de *modifier* notre propre *Constitution* ; 2, sauvegarder formellement les droits traditionnels des minorités tels que prévus dans la *Constitution* ; 3, garantir suffisamment le caractère fédératif de la *Constitution* en faisant participer les autorités fédérales et les autorités provinciales à une procédure appropriée d'amendement. (Constitutionnel, fédéral, 1950)

Pour conserver les progrès réalisés, au Canada, au prix de grands efforts, il faut que notre *régime constitutionnel* prévoie les moyens d'effectuer les changements que les circonstances peuvent exiger. (Constitutionnel, fédéral, 1950)

Québec

La *confédération* a été préférée à l'union législative et c'est un état de choses définitif qui repose sur la bonne foi des Parties contractantes et sur les intérêts bien compris du Canada. (Constitutionnel, Québec, 1955)

Il importe de bien se rappeler cette circonstance, car elle prouve de façon concluante que la *confédération* est née du libre consentement des quatre provinces pionnières. (Constitutionnel, Québec, 1946)

On peut mesurer encore davantage l'effet de cette stratégie après avoir considéré quelques notions voisines. Si la simple désignation de l'objet pour lequel on se réunit ne parvient pas à faire consensus, on verra maintenant que les transformations politiques entraînées par le développement de l'État-providence soulèvent de bien plus vives controverses. Le gouvernement fédéral invoque à l'appui de ses propositions l'urgente nécessité d'apporter des *modifications* à la

Constitution. L'harmonisation des politiques fiscales, la rationalisation des champs de taxation et la mise sur pied de programmes sociaux universels ne sont que quelques-unes des questions qui exigeraient que la Constitution soit modifiée. Voyons plutôt.

Il nous incombe, en tant que Canadiens, de trouver le moyen d'apporter les *modifications* qui permettront de maintenir un juste équilibre entre le respect de l'autonomie provinciale et les exigences de l'évolution nationale. (Constitutionnel, fédéral, 1950)

Bien que nous ayons fort à faire, une première tâche importante s'impose et c'est de tenter de trouver une méthode qui nous permettra de *modifier* notre Constitution ici, au Canada, avec le concours de tous ceux que pourront atteindre les *modifications* susceptibles d'être adoptées. (Constitutionnel, fédéral, 1950)

Le discours duplessiste remplace la notion de *modification* par celle, péjorative, de *centralisation*. Encore ici, la notion technocratique et dépolitisée de modification est pour ainsi dire, démasquée dans le discours duplessiste et traduite dans un langage polémique qui vise à révéler l'enjeu véritable du débat.

Au dire de nombreux experts que nous avons consultés et, après avoir examiné les propositions fédérales, il n'y a qu'une seule conclusion à tirer : les propositions fédérales actuelles équivalent à une tentative bien définie de *centralisation*, à l'un des plus dangereux assauts contre notre régime fédératif. (Constitutionnel, Québec, 1946)

Plus encore, la centralisation est stigmatisée au nom du totalitarisme. Les « modifications » sont alors associées à l'imagerie avilissante du fascisme.

En absorbant les *gouvernements*, le Canada pourrait rivaliser avec l'hitlérisme. (Constitutionnel, Québec, 1945)

C'est un fait historique que la *centralisation* se rencontre toujours dans les pays totalitaires et qu'elle constitue une condition *sine qua non* du socialisme d'État qui répugne particulièrement, et avec raison, à la province de Québec. (Constitutionnel, Québec, 1955)

Les modifications constitutionnelles proposées dans le discours fédéral en vue d'une meilleure coopération des gouvernements sont donc interprétées par le discours duplessiste comme une tentative d'usurpation des prérogatives provinciales. En quête de légitimité, les deux protagonistes voudront utiliser, chacun pour son profit, les enseignements tirés de la Deuxième Guerre mondiale. Pour le gouvernement fédéral, l'affaire est claire :

Les leçons de la guerre nous ont appris l'importance vitale de la *coopération* dans l'effort vers un but commun. (Constitutionnel, fédéral, 1945)

Tandis que le discours duplessiste s'adonne à de toutes autres réminiscences :

Or, après que nous avons remporté une si glorieuse victoire sur Hitler, Mussolini et les autres bandits, pourquoi ferions-nous comme eux en établissant au Canada un système fondé sur le mépris des pactes sacrés et sur la *centralisation* des droits et des pouvoirs entre les mains du gouvernement fédéral ? (Constitutionnel, Québec, 1946)

La prédilection manifeste du discours duplessistes pour la notion de centralisation a pour effet de discréditer la perspective fédérale en faisant ressortir le caractère potentiellement autocratique de la forme de régime qui résulterait des modifications constitutionnelles proposées. La préférence du terme confédération à celui de constitution s'explique par le fait que la façon de désigner les fondements constitutionnels du Canada fait partie d'une stratégie globale et qu'elle vise à rappeler le contentieux historique que l'Acte confédératif avait pour objet de régler. La référence à la Confédération, on le verra immédiatement, plante le décor d'une scène sur laquelle se dressent les deux grandes « races » fondatrices qui se sont reconnu mutuellement des droits et des prérogatives et ont ainsi scellé un pacte sacré.

La Confédération : un pacte d'honneur

Il s'agit donc d'un même texte : pour l'un, une constitution qu'il est possible de modifier et de parfaire au gré des conjonctures ; pour l'autre, le libellé d'une confédération qui porte tout le poids de l'histoire et dont la modification apparaît pour ainsi dire comme une trahison. Les deux discours empruntent ensuite des voies si différentes qu'ils paraîtront presque s'ignorer. Alors même que sur sa lancée, l'Union nationale ajoutera la notion de *pacte* à son arsenal confédéralisant, le fédéral voudra en faire l'économie (tableau 2).

Pour le duplessisme, la Confédération prend alors la figure d'un pacte d'honneur qui lie deux grandes « races » fondatrices dans l'immutabilité d'un ordre sacré. On comprend pourquoi le fédéral préfère ne pas s'aventurer dans une voie où il aurait à considérer la réalité nationale canadienne-française. On assistera dès lors à un dialogue de sourds à la faveur duquel la nécessité des réformes providentialistes sera défendue dans l'oubli total de la réalité nationale canadienne-française, qui pourtant a permis l'instauration du régime fédéral en 1867 (même si on a refusé de la nommer dans la Constitution) ; alors que le refus de toute transformation de l'État reposera principalement sur le dogme de l'immutabilité du fédéralisme défini en 1867.

Le discours duplessiste témoigne d'une remarquable constance durant toute la période que nous étudions. Sa stratégie, axée principalement sur la défense de l'intégrité de la forme du régime fédératif, paraît pratiquement se limiter à l'unique exigence du respect de l'Acte confédératif. Les appels au maintien de l'esprit et des dispositions de 1867 abondent.

Et cela pour d'excellentes raisons dont la plus importante est que la *confédération* canadienne, depuis son origine, ne constitue pas seulement une entente entre les quatre provinces pionnières, mais un *pacte sacré* conclu entre les deux grandes races dont la coopération amicale et juste est indispensable à l'unité canadienne bien comprise, au progrès et à la prospérité du pays et des provinces. (Constitutionnel, Québec, 1950)

La coopération et la collaboration ne pourront jamais exister s'il y a mépris des engagements sacrés et violation des *pactes*. (Constitutionnel, Québec, 1945)

C'est l'opinion raisonnée et définitive de mon gouvernement que l'Acte de l'Amérique Britannique du Nord constitue un *pacte d'honneur* entre les deux grandes races canadiennes et qu'il ne peut être modifié sans le consentement unanime des parties contractantes. (Trône, 1946)

La confédération a été un *pacte sacré* entre les deux grandes races dont la langue, la religion et les coutumes constituent un actif incomparable pour le pays et jamais Cartier et les autres représentants du Bas-Canada n'auraient consenti à une assimilation. (Législatif, 1954)

Ces concordances ¹ illustrent clairement la conception du fédéralisme canadien défendue par le discours duplessiste. La stratégie, tout entière orientée vers le maintien du statu quo constitutionnel, s'organise autour d'un dispositif notionnel dont l'idée de pacte paraît être le centre. L'analyse du voisinage de cette notion est éclairante à cet égard (tableau 3).

La notion de *Pacte* est centrale dans la représentation de l'acte confédératif. Le discours duplessiste s'applique en effet à présenter l'acte constitutionnel de 1867 comme un *pacte* signé par les deux grandes *races* fondatrices du Canada. Les autres notions présentes dans le contexte font clairement ressortir le caractère contractuel de l'acte fondateur de l'État canadien. La présence de notions telles que *Confédération*, *Constitution*, *contractantes*, *consentement* et 1867, souligne le caractère indissoluble des liens entre les communautés. Mais le rappel du caractère contractuel de l'acte confédératif ne constitue pas l'unique stratégie. Le discours consacre l'immutabilité des dispositions de 1867 en transcendant la seule dimension juridique de la rhétorique du contrat pour élever le débat à des dimensions historique et éthique. Le recensement des termes avoisinant la notion de pacte témoigne de l'étroite association de cette dernière avec les idées significatives de *races* et d'*honneur* (tableau 3). Ainsi, ce pacte ne lie pas que des « parties contractantes », mais aussi et surtout des « races » dont l'histoire a façonné les caractères et les particularités. Il n'inscrit pas leurs rapports uniquement dans l'espace du droit, mais aussi dans le cadre éthique d'une entente fondée sur l'« honneur ». Avec les deux notions de races et d'honneur, l'idée de pacte constitue un dispositif notionnel qui a pour effet global de présenter l'indissolubilité de la conception d'origine du rapport entre les communautés. Nombreuses d'ailleurs sont les allusions au *pacte d'honneur*

¹ Voir l'annexe méthodologique pour la définition du mot concordance.

conclu entre les quatre provinces pionnières, ou plutôt entre les représentants des deux grandes *races* [...]. (Constitutionnel, Québec, 1957)

La stratégie discursive duplessiste en matière constitutionnelle s'appuie fondamentalement sur ce dispositif récurrent groupant autour de l'idée de pacte, celles d'honneur, de races et, dans une moindre mesure, de respect. Le pacte sacré que la communauté canadienne-française a conclu avec l'autre grande race fondatrice est ainsi enclos dans l'immutabilité des choses sacrées. Le relevé du voisinage de la notion de *race* confirme d'ailleurs la forte association des notions formant le triptyque pacte, race et honneur (tableau 4).

La notion de race attire dans son entourage les deux autres notions du dispositif, celles de *pacte* et d'*honneur*. À côté de son étroite association avec les mots faisant directement allusion au débat (*Confédération, provinces, Canada*), l'idée de race voisine avec des notions évoquant les fondements historiques de la Confédération. Cette dernière devient très clairement ici un pacte d'honneur entre deux grandes races différant par leurs *traditions* et quatre provinces *pionnières* qui ont conclu une *entente* pour former ce *pays* qu'est le Canada. La cohésion du dispositif regroupant ces trois notions apparaît encore de façon plus évidente lorsqu'est présente la notion d'honneur.

Dans le discours duplessiste, l'*honneur* n'est lié de façon significative qu'au pacte conclu entre les deux grandes races (tableau 5). Le dispositif pacte-races-honneur circonscrit ainsi une définition à la fois forte, cohérente et imprescriptible de l'identité canadienne-française et de ses rapports avec l'ensemble du Canada. Forte, parce que l'idée de race porte avec elle la conception organiciste d'un ensemble dont la cohérence se situe au-delà des contingences immédiates des rapports politiques. La notion de race véhicule la représentation d'une identité sédimentée génétiquement, et dont les racines plongent dans le sol d'un temps presque sans historicité ou, à tout le moins, d'une temporalité transhistorique. De même, l'idée du pacte d'honneur évoque l'image de l'indissolubilité des liens communautaires fondateurs de l'État canadien.

La représentation de la communauté canadienne-française et de l'Acte constitutionnel de 1867 paraît ainsi s'organiser à partir de catégories quasi fixistes. À ce stade de l'analyse, le discours semble déployer une stratégie essentiellement défensive. En invoquant l'intangibilité de l'acte confédératif et en définissant les protagonistes du débat comme étant des races, il paraît limiter sa résistance aux forces du changement à une tentative essoufflée de sacralisation du pacte et de la race.

Au contraire, le discours fédéral, nous l'avons souligné, évite de se référer à l'idée de pacte (tableau 2), sinon pour s'en démarquer en la présentant comme une thèse parmi d'autres sur la Constitution.

Évidemment, il y a toujours eu divergence d'opinions sur la question de savoir si la *Constitution* repose sur un *pacte* ou sur quelque autre fondement. (Constitutionnel, fédéral, 1950)

Si nous pouvons convenir que certaines choses doivent être respectées, soit parce que les uns soutiennent qu'il s'agit d'un *pacte*, soit parce que les autres jugent qu'ainsi le dictent le droit et la morale, ce qui importe c'est d'atteindre le résultat que nous désirons tous, n'est-ce pas ? (Constitutionnel, fédéral, 1950)

Mais surtout, l'enjeu véritable ne porte pas pour lui sur la dénomination de l'Acte de l'Amérique du Nord britannique. Il importe surtout d'établir qu'il s'agit bien d'une constitution et qu'elle est amendable :

Que ce soit un pacte ou une loi, il s'agit d'une chose qui exerce ses effets à la manière d'une constitution. (Constitutionnel, fédéral, 1950)

Il faudrait que le pacte lui-même comporte une formule qui permettrait d'apporter à la Constitution les changements que les circonstances pourraient suggérer dans l'intérêt général de la population qui s'est donné ce régime. (Constitutionnel, fédéral, 1950)

Le fédéral propose d'amender la Constitution et peut se réclamer de ce qui est alors considéré comme la voie de l'avenir pour les sociétés développées. Le Québec résiste obstinément. Il est dès lors permis de nous demander si la stratégie constitutionnelle duplessiste ne se limite pas à cette politique de résistance acharnée dont les éléments, répétés avec une rare insistance, paraissent plus proches du rite incantatoire que de l'argumentation.

Pour répondre à une telle question, il est nécessaire de quitter le terrain des procédés discursifs et d'aborder le discours dans ses dimensions programmatiques.

4. Les dimensions hétérogènes du discours de l'Union nationale

[Retour à la table des matières](#)

Les chemins que nous avons parcourus et qui nous ont mené de la Confédération au pacte sacré, à l'honneur et à la race, paraissent nous amener directement et sans nul détour dans les espaces bucoliques de la société traditionnelle. On aura tôt fait de constater cependant que le discours duplessiste ne se réduit nullement à une lecture aussi étroite. Il nous faudra pourtant démêler un écheveau qui, du moins dès l'abord, semble lié par un fil tout aussi traditionnel.

L'autonomie provinciale

Il convient d'abord d'insister sur le fait que la notion d'autonomie, à laquelle on a l'habitude de réduire la rhétorique constitutionnelle duplessiste, est d'abord et avant tout un thème du discours électoral. Ce thème si cher à l'Union nationale n'est nulle part ailleurs en aussi bonne position en terme de fréquence d'apparition (tableau 6). Il est le fer de lance du discours constitutionnel duplessiste, et la récurrente évocation de l'autonomie provinciale dans le discours électoral semble représenter la traduction programmatique et militante centrale de la stratégie constitutionnelle duplessiste.

Cette notion résume à elle seule l'enjeu de la question constitutionnelle dans le discours électoral. Alors que les autres sous-corpus abordent cette problématique en favorisant l'utilisation des mots constitution et confédération (qui s'appliquent aux divers paliers de gouvernement) et qu'ils situent le débat dans l'espace du droit, le discours électoral opère une traduction à la fois simplificatrice et mobilisatrice du problème constitutionnel.

Cette année encore je vais faire de l'*autonomie* provinciale mon principal cheval de bataille de la campagne électorale qui commence. (Électoral, 1956)

L'*autonomie* est aussi indispensable à la survie d'une province que le sont les poumons à la vie d'un homme. (Électoral, 1948)

En ces circonstances, uniquement une législature provinciale forte et jouissant de toute son *autonomie* pourrait sauver Québec du communisme. (Électoral, 1948)

Le fonctionnement de la notion d'autonomie est particulièrement intéressant, aussi bien dans le discours électoral qu'ailleurs dans le corpus. On remarquera d'abord au tableau 7 que peu de valeurs sont significativement associées à cette notion. Seules les notions d'*unité* (3 occurrences), de *fidélité* (2 occurrences) et de *respect* (3 occurrences), figurent à plus d'une reprise à côté de la notion d'autonomie.

Dans un domaine important entre tous, mon gouvernement réaffirme que le facteur qui assurera le mieux l'*unité* canadienne et sauvegardera l'avenir de la Confédération réside dans le *respect* de l'autonomie provinciale et dans la *fidélité* à l'esprit comme à la lettre du pacte fédératif. (Trône, 1949)

L'autonomie apparaît ainsi comme une notion autoportante dont la seule invocation devient le symbole même de la résistance duplessiste. Elle constitue d'abord une position politique tellement limpide, semble-t-il, que le discours ne s'attarde pas à la définir. Mais, bien au-delà, l'autonomie s'élève au niveau d'une valeur pleine, saturée de sens, et en même temps close, refermée sur elle-même. L'autonomie devient une véritable forteresse, la première et ultime barrière face

aux projets de réforme fédéraux : il suffit de l'invoquer pour que toute autre discussion devienne inutile. Les dimensions électoralistes et mobilisatrices de l'idée ne sauraient donc nous échapper.

Au reste, le tableau 7 nous permet de reconnaître au moins un espace discursif qui nous soit déjà familier dans le voisinage de l'idée d'autonomie : celui d'une représentation traditionalo-religieuse de l'existence sociale (*héritier, héros, martyrs, sacrifiés, survivance, ancêtres, religion*). La notion est ainsi associée à une définition traditionaliste de l'identité canadienne-française. Les incidences stratégiques de cette association sont très importantes. Les notions traditionalistes auxquelles est associée la revendication de l'autonomie provinciale remplissent deux rôles : elles forment la base de la référence identitaire et elles permettent de légitimer la politique de résistance aux intrusions fédérales dans les champs de compétence provinciale. Qu'il suffise d'écouter ces vibrants plaidoyers en faveur de la survivance du Québec traditionnel dans le cadre de la Confédération canadienne.

Notre santé constitutionnelle c'était notre *autonomie*, c'est-à-dire, notre droit de parler notre *langue*, de pratiquer notre *religion* et de nous administrer nous-mêmes. (Électoral, 1948)

Les *ancêtres*, les morts, le sang versé, la *foi catholique*, la *langue* française, nos écoles, pour sauvegarder tout cela il vaut mieux se fier à ceux qui ont combattu pour l'*autonomie* qu'à ceux qui ont trahi. (Électoral, 1956)

L'*autonomie*, ce mot que l'on a ridiculisé en 1939 est un symbole qui représente les conditions essentielles de notre *survivance* comme peuple. (Électoral, 1948)

Malgré ses dimensions politiques indiscutables, puisqu'il s'agit de défendre les juridictions d'un niveau de gouvernement au sein d'un État démocratique, l'idée d'autonomie n'en paraît pas moins liée à la représentation traditionaliste (pacte, honneur, race, tradition et religion). Il y a donc lieu de porter une attention particulière au fonctionnement de l'idée de tradition.

Des traditions et non des disparités

Même si elle n'est pas dominante, la notion de tradition constitue une valeur importante dans le discours unioniste (tableau 8). Le fait qu'elle se situe au septième rang, derrière des valeurs modernes émancipatrices (justice, progrès, droit), indique bien que l'exploration de son univers discursif ne constitue pas la clé de voûte de l'analyse. Néanmoins nous pouvons compléter avec elle notre description du fonctionnement des dimensions traditionalistes du discours constitutionnel duplessiste.

Si le respect des dispositions constitutionnelles de 1867 revêt une telle importance dans le discours duplessiste, c'est qu'au-delà de son engagement en faveur de l'unité du Canada tout entier, il considère la conformité à ces règles

comme le seul garant véritable de la diversité canadienne et, partant, des intérêts qu'il défend. Dans ce contexte, le discours duplessiste rappelle inlassablement les exhortations des Pères de la Confédération au respect des traditions de chacune des communautés. On loue avec d'autant plus d'insistance la clairvoyance des promoteurs du pacte de 1867 que la diversité des traditions est toujours vivante et qu'elle bloque toute possibilité d'un régime fortement centralisé :

D'innombrables hommes d'État de races, d'allégeances politiques et de religions différentes ont, depuis la confédération, reconnu que le régime fédératif est le mieux approprié au Canada, en raison de la vaste étendue de son territoire, de la multiplicité et de la variété de ses problèmes et des divers esprits et *traditions* de sa population. (Constitutionnel, Québec, 1946)

On a voulu la forme fédérative de gouvernement afin d'assurer à Québec de pouvoir être gouverné dans le sens de ses *traditions*. (Électoral, 1956)

De cela découle tout naturellement le devoir pour le gouvernement québécois de préserver l'intégrité de l'héritage traditionnel, cela d'autant plus que l'on s'efforce de démontrer que ce dernier a contribué à l'enrichissement de la vie nationale canadienne.

C'était surtout et d'abord une convention entre deux grandes races dont les *traditions* et la culture procurent au Canada d'énormes avantages que ne possède aucun autre pays au monde ; des avantages qui, loin de l'appauvrir, enrichissent considérablement notre pays. (Constitutionnel, Québec, 1950)

C'est le bastion qui sauvera la confédération parce que le peuple du Québec ne perd pas la tête et demeure attaché à ses *traditions*. (Électoral, 1946)

L'idée de tradition constitue donc bel et bien l'une des notions fondamentales du discours unioniste. Nous devons y revenir à plusieurs reprises, mais chaque fois, il faudra nous interroger sur la véritable signification de cette notion. Situons d'abord le lieu du questionnement, même si nous ne pourrons y apporter de réponse pleinement satisfaisante qu'au terme de notre analyse du discours unioniste.

On sait qu'avec l'idée de Dieu la tradition a constitué l'une des notions centrales des sociétés dominées par la représentation religieuse et traditionnelle du monde. Durant le Moyen Âge occidental, par exemple, le diktat de la tradition, c'est-à-dire la répétition inlassable des pratiques ancestrales, s'imposait à la représentation des rapports sociaux, au sein d'une société conçue comme le résultat de la volonté originelle et actuelle de Dieu. Certes, au Québec durant les années 1950, nous ne sommes plus au Moyen Âge et les tenants des thèses qui présentent celui-ci comme une société paysanne ou traditionnelle en conviendront facilement. On arguera alors que le Québec, ou la nation canadienne-française, constitue une société traditionnelle intégrée à une société politique et moderne. Sur le plan de l'analyse du discours, on pourra ainsi soutenir que les acteurs empruntent le

langage de la modernité sans véritablement l'adopter, à seule fin de défendre la société traditionnelle.

À ce stade de notre analyse, cette dernière thèse demeure encore plausible. Comme on a pu le constater dans les citations données plus haut, la notion de tradition renvoie à l'univers relativement clos et fortement homogène de la race et de la religion. À un premier niveau, elle paraît donc s'inscrire de façon univoque et restrictive dans une représentation religieuse du monde, puisque la religion catholique constitue l'un des axes fondamentaux de la référence identitaire : la « race canadienne-française et catholique ». Dans une telle perspective, le thème de l'autonomie provinciale ne constituerait qu'un emprunt formel au discours moderne et démocratique imposé par la nécessité de défendre la société traditionnelle.

Malgré son aspect séduisant, cette thèse pose déjà un problème. Nous avons montré plus haut que les notions traditionalistes qui se trouvent dans l'orbite de celle d'autonomie servaient précisément à asseoir la référence identitaire canadienne-française en même temps qu'à alimenter l'opposition du provincial aux transformations de la forme de régime. Le fonctionnement de la notion de tradition confirme dans la totalité du discours constitutionnel nos premières observations. Non seulement très présente, elle possède ici encore sa double vocation ; l'identité canadienne-française trouve en elle l'indéracinable originalité que toute modification constitutionnelle doit prendre en compte et respecter. Ainsi, dans les faits, la moindre volonté de changement constitutionnel se trouve condamnée.

Nous, de la province de Québec, estimons que notre droit d'exister au sein de la confédération, notre droit de vivre suivant nos propres *traditions*, est de la plus haute importance. (Constitutionnel, Québec, 1946)

[...] Attendu que la Constitution canadienne reconnaît à la province des droits et des pouvoirs nécessaires à la sauvegarde de ses *traditions* religieuses et nationales auxquelles elle tient de tout cœur, [...]. (Législatif, 1955)

La législation sociale comporte des éléments basiques qui touchent profondément aux *traditions*, aux habitudes, aux *ways-of-life*. (Constitutionnel, Québec, 1950)

Nous sommes extrêmement favorables à un programme national de santé qui tiendra compte de la mentalité, des *traditions* et des prérogatives du peuple de la province de Québec. (Électoral 1948)

Nous retrouvons ici le double rôle de la notion de tradition. Elle définit la référence identitaire canadienne-française et constitue une arme redoutable (manifestement anti-providentialiste ici) puisque le respect des traditions communautaires canadiennes paraît avoir inspiré l'essence même de la Confédération. Déjà à ce premier niveau, il nous faut donc noter une tendance à la politisation de l'idée de *tradition* et de celle de *race* canadienne-française et catholique. C'est au nom d'une communauté que l'on défend les pouvoirs politiques d'une province ainsi que l'État libéral. D'autre part, on

peut supposer que la cohérence de cette prétendue représentation traditionnelle est loin d'être parfaite. Un regard sur le discours fédéral nous permettra d'ailleurs de constater que les enjeux des débats constitutionnels qui portent sur la définition de l'identité sont éminemment politiques.

Le discours fédéral réserve d'abord un tout autre traitement à l'idée de tradition. Outre qu'il utilise beaucoup moins la notion de tradition, le discours fédéral prive cette dernière de toute référence identitaire qui puisse affermir la représentation d'une communauté nationale. Il banalise la notion en la réduisant à l'idée d'« usage ».

De plus, il est de *tradition* que la responsabilité relative à l'allègement de la misère attribuable à une cause quelconque, souvent au chômage, incombe aux provinces et aux municipalités. (Constitutionnel, fédéral, 1945)

Je désire déclarer, si vous me le permettez, que la conférence est ouverte ; si vous jugez à propos que nous suivions la *coutume*, je prononcerai une allocution d'ouverture et inviterai ensuite chacun de vous à faire de même. (Constitutionnel, fédéral, 1950)

La banalisation de l'idée de tradition ne se limite cependant pas à cette dilution. Les identités nationales et régionales sont trop fortement ancrées dans l'histoire canadienne pour que le discours fédéral puisse les effacer au nom d'un pan-canadianisme qui nivelle la différence. Le discours est forcé de reconnaître ces différences, mais il évitera soigneusement de les associer à l'idée de tradition. Le Québec et les diverses régions du Canada seront alors considérées comme un ensemble de *disparités* à harmoniser au sein d'une seule et même nation.

J'irais même jusqu'à dire qu'en élaborant une méthode d'amendement, il ne suffit pas d'admettre la réalité des *disparités* existant entre les attitudes, les opinions et les coutumes des diverses provinces et des diverses parties du Canada ; il importe au plus haut point, je crois, que nous comprenions parfaitement combien ces *disparités* mêmes enrichissent notre vie nationale. (Constitutionnel, fédéral, 1950)

Et pourtant tout en respectant les éléments de *disparité* qui sont à la base de notre régime fédératif, notre intérêt empêche que nous les érigeons en obstacles au progrès constant et sain de la nation, considérée dans son ensemble. (Constitutionnel, fédéral, 1950)

Depuis le début de ce chapitre, nous avons exploré les aspects sans doute les plus connus du discours constitutionnel de l'Union nationale. À la faveur de ces proclamations de la sacralité d'un pacte d'honneur qui lia jadis deux grandes races de traditions et de religions différentes, nous avons certes déterminé la présence effective d'un espace discursif qui, pris isolément, semble procéder d'une représentation religieuse et traditionnelle. Mais déjà, il nous a fallu nuancer l'analyse puisque cet espace traditionaliste ne prend son sens que par rapport à cette autonomie politique qui est le fer de lance de la protection des traditions particulières d'une communauté nationale. Nous examinerons maintenant cet autre espace discursif dont nous avons au passage signalé la présence et qui est en fait

un espace dominant (tableau 8), celui de la modernité et des valeurs émancipatrices.

Les valeurs modernistes

Nous étudierons d'abord les grandes valeurs de la modernité que sont les idées de droit, de liberté, de justice et de progrès sous l'angle de leurs rapports avec l'espace traditionaliste que nous venons d'étudier. Plus largement, nous tenterons de déterminer la nature de leur contribution au discours sur la forme du régime, celui qui exige le respect de l'autonomie provinciale au nom de la race canadienne-française et catholique.

Le progrès et les traditions

L'idée de tradition, nous l'avons vu, ne prend tout son sens dans le discours de l'Union nationale que si on la rattache à celle d'autonomie politique. On est donc ici en présence d'un véritable déplacement de cette notion canonique de la représentation traditionnelle et religieuse puisque cette dernière exclut l'existence d'une sphère politique autonome dans un monde créé par Dieu (Gauchet, 1985). Il se produit donc ici un travail de politisation. Mais là n'est pas le dernier mot sur la question. En même temps qu'il défend les traditions de la race canadienne-française et catholique, le discours de l'Union nationale déclare du même souffle que ces dernières ne sont pas hostiles au progrès. Le dispositif progrès-tradition est fort révélateur en ce qu'il permet de constater que l'espace discursif traditionaliste ne peut fonctionner de façon autonome. C'est le plus souvent lorsqu'ils ne sont pas opposés au progrès que l'on fait valoir les mérites de la tradition.

La tradition n'est pas opposée au progrès. (Constitutionnel, Québec, 1950) *Les traditions* de la province de Québec sont immuables mais elles ne sont pas immobiles. (Constitutionnel, Québec, 1950)

Nos traditions ne sont pas un obstacle au progrès. (Constitutionnel, Québec, 1950)

Loin de là, *les traditions* de la province de Québec ont contribué et contribuent puissamment au bien-être du pays, à son *progrès* et à sa prospérité durables. (Constitutionnel, Québec, 1950)

Le discours cherche ici à faire la preuve que les positions du Québec ne constituent pas un frein au mieux-être que tous appellent de leurs vœux. Il s'agit dès lors de légitimer la notion de tradition en l'associant à celle de progrès, de sorte qu'elle puisse servir dans la lutte contre les menées centralisatrices du gouvernement fédéral.

Soulignons ici que ce dispositif notionnel subordonne l'idée de tradition, puisque celle-ci ne saurait fonctionner dans le discours duplessiste lui-même sans

la validation que lui confère son rapport à la notion de progrès ¹. La légitimité de la tradition devient conditionnelle à sa soumission au progrès : associée ainsi à l'une des valeurs centrales de la modernité, elle est soumise à une notion en principe étrangère à l'univers auquel elle appartient. L'analyse de la notion de tradition dans ses rapports avec celle de progrès révèle donc sa position paradoxale : élément central de l'argumentation anticentralisatrice, la tradition est en même temps balisée du fait de son rapport à l'idée de progrès qui lui sert de garde-fou.

Il faut ajouter que le procédé discursif à l'œuvre dans les énoncés présentés plus haut ne constitue nullement, comme on pourrait le croire, une sorte de maquillage progressiste d'une position fondamentalement et essentiellement traditionaliste. On pourrait en effet penser que le discours duplessiste emprunte au fédéral l'idée de progrès et s'en sert pour atténuer ses positions réactionnaires : le progrès viendrait ici enjoliver la tradition. Une telle interprétation ne peut être qu'erronée lorsque, considérant aussi bien l'ensemble du discours constitutionnel (comme nous le ferons) que la totalité de notre corpus, nous découvrons à quel point l'idée de progrès est capitale. Aussi importe-t-il de prendre au sérieux la présence constitutive de deux univers sémantiques et de saisir le sens du travail qui s'opère dans le jeu des combinaisons.

Le discours constitutionnel unioniste effectue un double travail sur la notion de tradition. Premièrement il faut parler d'une véritable réification des fondements même de cette idée qui, dans la représentation traditionnelle, s'oppose radicalement au progrès et à la transformation. La tradition et les traditions que défend l'Union nationale ne sont donc pas celles de la société traditionnelle. La promotion extensive du progrès et de la prospérité de la province, sur laquelle nous reviendrons, constitue nécessairement un rejet du traditionalisme, dans le discours comme dans la pratique. Mais cette réification n'est pas le dernier mot de l'analyse, puisque le discours, débarrassé des fondements de l'idée de tradition dans la représentation traditionnelle, opère sur elle un travail de politisation. Dans leurs rapports avec la défense de l'autonomie provinciale, les traditions deviennent une notion éminemment et essentiellement politique.

Les droits, les libertés et la justice

Nous venons d'affirmer que, par sa défense de l'autonomie, le discours unioniste politisait le traditionalisme. À vrai dire, nous n'avons fait qu'effleurer un phénomène qui ne se limite pas au seul rapport entre les notions d'autonomie et de tradition. Cette politisation ne peut avoir lieu que si elle fait intervenir les grandes

¹ Dans *Restons traditionnels et progressifs*, nous avons dans une même perspective montré comment les aspects traditionalistes se renforcent dans l'univers syntaxique de la détermination des énoncés budgétaires, alors que les dimensions modernistes du discours occupent proportionnellement davantage celui du propos. En somme, si le traditionalisme tient une place significative dans la dénomination du monde, le discours fait surtout appel au modernisme dans ce qu'il propose, c'est-à-dire dans son ouverture au monde.

valeurs de la modernité politique. Notons d'ailleurs que, même si nous ne les avons pas retenues parce qu'elles n'atteignent pas une fréquence significative, certaines grandes notions de la modernité politique sont associées à l'idée d'autonomie (*droit(s)*, *justice*, *liberté* et *démocratique*). Mais ce n'est pas dans le voisinage immédiat de cette dernière que l'on retrouvera principalement ces grandes valeurs émancipatrices qui, comme nous l'avons indiqué, comptent parmi les notions dominantes du discours unioniste (tableaux 8 et 9) et qui apparaissent même de façon plus fréquente que dans celui du fédéral.

Nous avons vu au début du chapitre que le dispositif notionnel pacte-races-honneur tendait à présenter l'Acte de l'Amérique du Nord britannique dans des termes quasi essentialistes. La Confédération, ce pacte sacré conclu dans l'honneur, paraît avoir scellé pour l'éternité un accord respectueux des traditions des deux races canadiennes. Le discours duplessiste ne peut cependant se satisfaire indéfiniment d'une argumentation aussi mince et, pour ainsi dire, prémoderne. Si l'argument permet de faire valoir la profondeur de l'enracinement historique de ce pacte entre deux races et de légitimer la défense du statu quo constitutionnel, c'est toutefois en invoquant les droits, les libertés, la justice et, ultimement, la démocratie que le discours duplessiste prendra l'offensive. En somme, l'Union nationale et son chef défendront leurs positions conservatrices en se réclamant des grandes valeurs émancipatrices de la modernité politique.

L'Acte confédératif reconnaît aux provinces des *droits* et des *libertés* que le discours ne cesse de revendiquer au nom de la *justice* et en vue du *progrès* de la province. Les valeurs politiques émancipatrices surgissent dans le discours toutes les fois que ce dernier cesse de traiter de la représentation du mythe fondateur et qu'il s'intéresse aux conséquences de l'Acte confédératif sur les plans constitutionnel et politique. Le respect du pacte d'honneur liant les deux grandes races se traduit alors en termes de droits et de prérogatives. Le discours duplessiste recourt ainsi aux notions de droit, de liberté et de justice dans leur acception la plus émancipatrice et comme principe actif de revendication.

La province de Québec ne demande pas de faveurs, elle réclame simplement *justice* et le respect de ses *droits* et de ses *libertés*. (Trône, 1953)

Nos *droits* et *prérogatives*, les autorités fédérales veulent les obtenir pour toujours, mais tant que je serai là, tant que l'Union nationale sera là, ils ne les auront jamais. (Électoral, 1948)

Troisièmement, les *droits*, *prérogatives* et *libertés* des provinces en matière d'éducation, de législation sociale, de droit civil et de propriété, etc., doivent être, quoi qu'il arrive, intégralement conservés et sauvegardés. (Constitutionnel, Québec, 1946)

Nos pères ont opté pour le régime fédératif parce que dans un pays comme le nôtre c'est la seule formule qui soit conciliable avec la *liberté* et la *démocratie*. (Constitutionnel, Québec, 1955)

Si la représentation des fondements de la Constitution fait largement appel aux valeurs religieuses et traditionnelles, l'exercice concret de son application se traduit dans les notions émancipatrices de droit, de liberté, de justice et de démocratie. Le pacte d'honneur est dès lors défendu non seulement parce qu'il est sacré au sens quasi religieux du terme, mais aussi parce qu'il incarne les valeurs politiques les plus hautes : le droit, la justice et la démocratie. Ces valeurs sont assurément incontournables dans le débat constitutionnel, et l'importance que leur accorde la modernité fait d'elles les plus sûrs garants de l'argumentation politique. Le discours fédéral peut toujours nier que la Confédération soit un pacte et donner une interprétation plus legaliste, mais il ne peut en aucune façon inscrire son projet en marge de ces valeurs modernistes. Le potentiel de légitimité qu'elles portent avec elles fait des notions de droit, de liberté, de justice et de démocratie, de précieux éléments stratégiques du discours duplessiste à portée constitutionnelle.

Les grandes valeurs de la modernité politique ne peuvent cependant être utilisées dans le cadre d'une stratégie purement formelle, en quelque sorte étrangère à la « pensée profonde » de Maurice Duplessis. Si la démonstration définitive d'une telle thèse ne peut être complètement achevée immédiatement, il est à tout le moins possible de montrer l'extensivité et la très grande cohérence du fonctionnement des valeurs modernes dans le discours constitutionnel unioniste.

Les droits constitutionnels dont le discours revendique la pleine jouissance mobilisent en effet dans leur entourage un ensemble pleinement articulé de valeurs émancipatrices. Outre les notions de progrès, de justice et de prospérité, la réunion des idées de droit, de liberté et de respect forme un dispositif notionnel émancipateur très serré à partir duquel on revendiquera le *statu quo* constitutionnel. Notons qu'à l'exception des mots immédiatement associés aux termes et aux enjeux du débat (*provinces, gouvernement, Constitution, pouvoirs*, etc.), les valeurs les plus significativement présentes dans l'entourage de la notion de droit sont *libertés* et *respect* (tableau 10). Ces trois notions s'appellent mutuellement puisque le relevé du covoisinage de *libertés* indique clairement que cette dernière notion est fortement associée au mot *droits* et, à un moindre degré, à celui de *respect* (tableau 11). De même, le voisinage de *respect* révèle la présence marquée de *droits* et, dans une moindre mesure, de *libertés* (tableau 12).

Ce dispositif tend à poser le débat dans l'espace émancipateur des valeurs fondamentales de la modernité. La Confédération constitue, bien sûr, ce pacte d'honneur que nous avons évoqué, mais elle s'avère aussi affaire de droits et de libertés :

[...] il réitère que la province ne demande pas de faveurs mais bien le *respect* intégral de ses *droits*, *prérogatives* et *libertés*. (Trône, 1954)

C'est notre sincère désir de coopérer au progrès et à la prospérité de la patrie canadienne dans le *respect* intégral des *libertés*, *prérogatives* et *droits* essentiels des autorités provinciales et de l'autorité fédérale. (Constitutionnel, Québec, 1955)

[...] elle réclame purement et simplement le *respect* de ses *droits* et de ses *libertés*. (Constitutionnel, Québec, 1957)

Les dispositifs droits-libertés-respect et pacte-races-honneur constituent donc la cheville ouvrière de la stratégie discursive en matière constitutionnelle. Les énoncés qui combinent les éléments des deux dispositifs sont d'ailleurs nombreux. Le pacte est alors directement défendu sur la base des valeurs émancipatrices.

Il est juste et nécessaire que la province de Québec puisse exercer, dans leur plénitude, les *droits*, *prérogatives* et *libertés* qui lui appartiennent, dont dépend son avenir et qui lui sont, par surcroît, reconnus par le *pacte* fédératif. (Trône, 1956)

Je dis bien reconnues, car je n'admets pas que ces *droits* fussent une conséquence de l'adhésion au *pacte* fédératif. (Constitutionnel, Québec, 1946)

Les deux grandes races sont regroupées autour d'un contrat social, plus précisément d'un pacte, dont tous sont en droit d'exiger le respect intégral. Le Québec ne demande, à ce titre, que ce qui lui est dû, en toute justice, en vertu de l'Acte confédératif de 1867. Les notions de droit, de justice et de liberté représentent ainsi un fondement majeur de la légitimité de la position constitutionnelle provinciale et un principe actif de revendication.

La stratégie constitutionnelle duplessiste est ainsi fondamentalement structurée par cette tendance à poser dans l'absolu deux grandes races unies par un pacte sacré dont la défense s'appuie sur les grandes valeurs émancipatrices de la modernité politique. Si donc l'idée de progrès cautionne le recours à la notion de tradition, celle d'autonomie et des autres grandes valeurs politiques modernes contribuent à un même mouvement de politisation du traditionalisme. Dans notre analyse des positions constitutionnelles de l'Union nationale et de sa résistance acharnée à la transformation du régime, nous sommes ainsi passés d'un espace discursif en apparence essentiellement traditionaliste aux avant-postes de la modernité politique. Le conservatisme duplessiste, quelque réactionnaire qu'il apparaisse dans la conjoncture, s'inscrit parfaitement dans le monde moderne. Encore faudrait-il nous interroger sur la nature de la modernité dont il se réclame.

L'État libéral contre l'État-providence

Des débats constitutionnels, nous avons jusqu'ici abordé les aspects relatifs à la forme du régime. Au nom du pacte sacré de 1867, Maurice Duplessis s'oppose alors à toute réforme constitutionnelle qui impliquerait le transfert au fédéral de juridictions provinciales que la Constitution avait confiées aux provinces. En se réclamant de l'autonomie provinciale, il s'oppose à une centralisation des pouvoirs qui, selon lui, changerait la nature du fédéralisme et transformerait le Canada en

une sorte de pays totalitaire. En réponse aux propositions fédérales, la contre-offensive duplessiste se situe principalement sur le terrain de la forme du régime, c'est-à-dire sur la question du partage des pouvoirs dans le cadre du fédéralisme. Mais il existe un autre aspect du débat qui ne doit pas être négligé, même si le chef de l'Union nationale tend à le tenir pour secondaire dans son discours à portée constitutionnelle.

Il s'agit, bien entendu, du passage de l'État libéral à l'État-providence, la grande question à l'ordre du jour dans la plupart des pays industrialisés. Les propositions fédérales sont centralisatrices d'abord et avant tout parce qu'elles s'inspirent d'une volonté de transformation profonde des modalités de la régulation des rapports sociaux, c'est-à-dire de la forme de l'État. Fort schématiquement le fédéral propose de rompre avec les règles qui prévalaient jusque-là dans l'État libéral canadien. Il abandonne le principe de l'autorégulation du marché et se détourne d'une politique économique qui ne permettait à la sphère publique d'intervenir que pour aménager les conditions générales du développement du capitalisme (subventions, aménagement d'infrastructures, etc.). Il entend dorénavant mener une action beaucoup plus directive : développement d'une politique contra-cyclique à l'aide de la monnaie et du taux d'intérêt, création de sociétés d'État, stimulation de l'économie par diverses mesures comme le soutien à l'exportation, la protection du marché national, etc. Tout en favorisant le développement du syndicalisme par le régime de la convention collective, le fédéral propose une réforme profonde des politiques sociales dans la perspective du soutien de la demande : il élabore un programme de sécurité sociale géré par l'État, ce qui rompt radicalement avec la pratique libérale qui consistait à confier à la sphère privée la gestion des problèmes sociaux (Boismenu et Drache, 1990). Le fédéral propose dans ce dernier cas d'intervenir dans un domaine de juridiction provinciale aussi bien dans un but d'équité (rendre les bénéfices et les services accessibles à tous les Canadiens) que d'efficacité (stimuler l'économie en assurant partout au Canada un revenu minimal).

Les positions centralisatrices du fédéral sont incompréhensibles sans cette mise en perspective. De même, les résistances provinciales à la centralisation apparaissent en même temps comme un refus du passage à l'État-providence. Nous l'avons souligné au début de ce chapitre, le Canada s'est donné du même coup comme un État fédéral et libéral. Il ne faut pas oublier qu'en cédant aux provinces la juridiction des domaines social et culturel, la Constitution les confiait par le fait même à la sphère privée, du moins dans la conjoncture de 1867. L'accord constitutionnel a créé deux des caractéristiques principales de l'État canadien jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale : la très nette dominance de la sphère publique fédérale, les provinces ne pouvant constituer que des pouvoirs politiques relativement faibles ; l'affirmation de potentats régionaux qui ont dominé principalement dans la sphère privée (par exemple, l'Église au Québec, les bourgeoisies régionales non monopolistes, etc.).

Étant donné la double nature de l'État canadien en 1944, le discours duplessiste pouvait ainsi, et il le fera jusqu'en 1960, mener deux luttes de front en centrant son discours constitutionnel sur le problème de la centralisation (et en le rattachant, bien sûr, à la question nationale). Empêcher le fédéral de centraliser les pouvoirs à Ottawa, c'était en même temps, du moins pouvait-on l'espérer, bloquer le passage à l'État-providence.

La priorité accordée à la question du partage des pouvoirs et la relative mise à l'écart du projet de transformation du rôle de l'État sont fort révélateurs. Au lieu d'opposer à la volonté centralisatrice du fédéral cette sorte de providentialisme à la fois provincialiste et nationaliste qui fera les choux gras de la Révolution tranquille, Maurice Duplessis s'en tient principalement à la défense de l'autonomie provinciale et se réclame de la race canadienne-française et catholique. Une telle stratégie qui vise deux objectifs simultanément ne doit cependant faire illusion ni sur les enjeux du débat ni sur les positions fondamentales des acteurs. Le duplessisme apparaît tout aussi clairement comme un discours nationaliste et libéral que la Révolution tranquille s'est affichée à l'enseigne de la québécoisité et du providentialisme. Bien qu'il ne le publicise pas, on pourra aisément constater que Maurice Duplessis continue de défendre contre vents et marées une conception essentiellement libérale du rôle de l'État.

Une modernité libérale : quel progrès ?

Nous nous étendrons longuement dans le prochain chapitre sur le fonctionnement des grandes valeurs émancipatrices de la modernité dans l'ensemble du discours duplessiste. Nous nous contenterons ici de montrer comment les débats constitutionnels opposent deux conceptions nettement différentes de la modernité. La représentation moderne du monde s'est présentée, rappelons-le, sous au moins deux visages qui correspondent d'ailleurs à deux formes de l'État et que l'on peut aisément repérer dans le discours politique. Nous limiterons notre analyse à ce qui nous paraît essentiel à la compréhension de la nature profonde du débat.

L'idée de progrès s'impose comme l'un des opérateurs fondamentaux de la représentation moderne du monde. Du progrès (économique) libéral, individualiste et utilitariste, fondé sur les bienfaits de l'accumulation jusqu'au progrès (social) providentialiste qui découle de l'encadrement de la consommation et des politiques redistributives, cette idée dynamise la société moderne (Ewald, 1986).

La notion constitue une valeur importante dans les deux discours si l'on considère aussi bien le mot progrès lui-même que la catégorie de notre grille qui regroupe tous les lexèmes qui renvoient en contexte à la notion. À titre de mot catégorisé comme valeur, le progrès arrive au troisième rang dans le discours unioniste et au quatrième dans celui du fédéral, tandis que la catégorie elle-même, qui regroupe tous les mots se référant à cette idée, se situe au onzième rang dans le premier cas et au quatrième dans le second (tableau 13).

Notons d'abord que le vocabulaire (lexique des mots regroupés sous la catégorie) est plus diversifié dans le cas du fédéral (tableau 14). Alors que le discours unioniste privilégie le mot progrès lui-même et ses formes dérivées, le fédéral utilise de façon significative plusieurs autres notions (*développement, amélioration, expansion, essor*). Il paraît clair que le discours fédéral met l'accent sur la signification potentiellement transformationniste de la notion de progrès en l'associant étroitement aux modifications constitutionnelles qu'il propose.

Le jour viendra peut-être où le *développement* et les progrès de notre pays mettront tout le monde d'accord sur la nécessité de modifier les relations fédérales-provinciales sous certains aspects. (Constitutionnel, fédéral, 1950)

Les propositions fédérales iraient ainsi dans le sens du progrès. On ne s'étonnera pas par ailleurs de ce que le discours fédéral manifeste un rapport au progrès qui soit traversé par la représentation de la modernité socialisée. Ici aucune ambiguïté n'est possible : dans la perspective providentialiste, le progrès passe par la planification et la prise en charge par l'État de nombreux secteurs d'activités.

Notre tâche principale consiste à dresser des plans en vue de notre progrès : accroissement de notre population, essor de notre économie, développement de notre capital social et public et même amélioration de notre mode de vie. (Constitutionnel, fédéral, 1950)

Ce but vise au maintien, en temps de paix, du haut niveau d'embauchage et de revenu national atteint pendant la guerre, ainsi qu'à l'utilisation de la puissance productrice que nous avons créée, pour assurer un progrès rapide dans la voie de la sécurité sociale et de la hausse du niveau d'existence de la population. (Constitutionnel, fédéral, 1945)

Comme partie intégrante de la charte, on verra au maintien de la collaboration économique entre nations et à un effort coordonné afin d'atteindre un plus haut niveau d'existence, l'emploi intégral de la main d'œuvre et le progrès économique et social à travers le monde. (Constitutionnel, fédéral, 1945)

Le progrès dans le discours fédéral, c'est donc celui qui résulte de l'action concertée visant à étendre à toute la société les bénéfices de l'investissement et à assurer à tous et à toutes une sécurité minimale. En somme, c'est le progrès « social ».

Outre le fait que le progrès lui-même est le plus souvent associé aux retombées des réformes keynésiennes proposées, il faut noter que les notions à connotation transformationniste dont le discours fédéral fait largement usage renvoient à ce même projet providentialiste. Dans cette perspective gestionnaire, les notions préférées du discours fédéral sous la thématique du progrès appellent dans leur entourage immédiat une constellation d'idées liées à l'interventionnisme et à la planification étatiques. Le regroupement des mots *développement, expansion, essor, amélioration*, mobilise dans son voisinage de nombreux termes relevant du

projet keynésien du gouvernement fédéral (*services, hygiène, programme, subventions, santé, niveau de vie, sécurité sociale, etc.*) (Tableau 15).

Il est par ailleurs frappant de constater que l'idée de progrès ne s'appuie pas fortement dans ce discours, sur les autres grandes valeurs politiques de la modernité classique. Le relevé du covoisinage des notions transformationnistes se distingue par la portée relativement technique des mots qui y apparaissent. Un pragmatisme relatif caractérise ainsi la manière du fédéral d'envisager le progrès. Ici pointe déjà la vision technocratique qui s'emparera de la modernité socialisée. Subventions et services servent de fer de lance dans la promotion de l'hygiène et de la santé, ainsi que pour le maintien ou la hausse du niveau de vie.

Elles visent aussi à favoriser les occasions de développement particulier et général et à encourager au plus haut point l'entreprise, qu'il s'agisse, dans leurs sphères respectives, d'entreprises publiques ou privées, sans exclure les initiatives de l'État, le *programme* de rétablissement a été systématiquement conçu de façon à encourager et à seconder les particuliers et les sociétés privées dans leurs entreprises créatrices d'emploi. (Constitutionnel, fédéral, 1945)

Le Dominion est d'avis que les nouvelles lois sur les prix minima des produits de la ferme et de la pêche, l'aide très considérable accordée au commerce extérieur, les mesures prises en application de la loi sur l'assistance à l'agriculture des prairies et de la loi sur le rétablissement agricole des prairies, *l'expansion* projetée de placements d'états durant les périodes difficiles, ainsi que *l'amélioration* sensible de la situation financière des provinces et de leurs municipalités résultant des propositions fédérales, constituent autant de facteurs qui contribueront, dans une mesure appréciable, à subvenir aux besoins des indigents et de ceux qui, travaillant pour leur compte, se trouvent inopinément sans ressources. (Constitutionnel, fédéral, 1945)

Troisièmement, *subventions aux services de santé* : dans le but de favoriser la médecine préventive, d'assurer des *services hospitaliers* plus complets et d'aider à *l'expansion* des *services d'hygiène* publique, le gouvernement fédéral versera aux provinces des *subventions* conditionnelles relativement à *l'hygiène publique* en général, au traitement de la tuberculose, à *l'hygiène mentale*, à la lutte contre les maladies vénériennes, au soin des enfants infirmes et prendra d'autres dispositions pour favoriser la formation professionnelle et les recherches dans le domaine de *l'hygiène publique*. (Constitutionnel, fédéral, 1946)

Le discours unioniste réserve un tout autre traitement à l'idée de progrès. Nous avons déjà noté qu'il fait une grande place au mot progrès lui-même (voir les mots regroupés sous la catégorie « progrès ») (tableau 14). Voilà l'indice que Maurice Duplessis entend faire porter le débat sur la conception même du progrès dont il voudra se réclamer tout autant que le fédéral, mais dans une optique fort différente. Si, comme nous l'avons vu, le progrès (social) impose, selon le fédéral, l'urgence des transformations qu'il soutient, le discours duplessiste s'emploie, quant à lui, à porter le débat sur un autre terrain.

Nous avons déjà montré plus haut comment l'idée de progrès servait de pôle de référence à celle de tradition. Nous avons aussi avancé que ce rapport tend à produire la soumission et ultimement la réification de l'idée de tradition (du moins si on considère ses fondements prémodernes). Mais, il y a plus, car le rapport entre *progrès* et *tradition* renvoie plus largement aux *droits* de la *race* au sein de la Confédération et à la conception même de l'idée de progrès. Cette confédération qui a scellé un pacte sacré entre deux races jouissant de droits est elle aussi facteur de progrès. Qui plus est, les traditions canadiennes-françaises favorisent le progrès tout autant que les projets fédéraux. Autrement dit, le progrès n'est pas uniquement encouragé par le projet de réformes providentialistes fédéral puisque la régulation libérale qui, au Québec, confie les politiques sociales et l'éducation au clergé catholique, dans la sphère privée, l'assure tout autant.

Il est impossible de respecter comme il convient les droits des deux grandes races sans en même temps respecter les traditions fondamentales des deux grandes races dont la coopération est essentielle au *progrès* du pays et au bien-être de sa population. (Constitutionnel, Québec, 1950)

Bien plus, comme l'indique le covoisinage du mot progrès, Maurice Duplessis prendra l'offensive en proclamant que seule la conception québécoise correspond au véritable progrès, le seul qui soit réel et durable.

Il importe de se pencher sur certaines vérités fondamentales sur lesquelles tout *progrès réel* et *durable* doit être fondé, si nous devons apprécier à leur juste valeur le sens et la portée de ces questions fiscales ou financières. (Constitutionnel, Québec, 1957)

Ce sont là des vérités fondamentales que le *véritable progrès* ne peut jamais nous autoriser à mépriser. (Constitutionnel, Québec, 1955)

Pour apprécier à leur juste valeur le sens et la portée de ces questions fiscales ou financières, il importe de souligner certaines vérités fondamentales sur lesquelles doit être basé tout *progrès réel* et *durable*. (Constitutionnel, Québec, 1955)

Ce progrès *véritable* et *durable*, loin des velléités centralisatrices d'Ottawa, assure dans la *collaboration*, le *progrès* et la *prospérité* de tout le Canada.

En d'autres termes, *coopérons* et *collaborons* toujours dans l'intérêt du pays conformément aux droits de chacun, ayant toujours en vue le *progrès* du pays en général et des provinces en particulier. (Constitutionnel, Québec, 1945)

J'estime que, avec les rayons merveilleux du soleil levant et l'embrasement magnifique du soleil couchant, nous pouvons produire une lumière qui éclairera puissamment les voies d'un *progrès*, d'une *prospérité* et d'une *collaboration* fraternelle sans fin. (Constitutionnel, Québec, 1950)

De telles envolées lyriques témoignent de la précarité relative des positions que défend l'Union nationale. Le discours paraît ici acculé à une position

essentiellement défensive. Obligé de s'opposer à cette nouvelle conception de l'idée de progrès qui s'affirme alors dans la très grande majorité des pays occidentaux, il ne sait lui opposer que de grandes déclarations relativement abstraites sur la prospérité qui naîtrait d'une coopération respectueuse de l'autonomie provinciale et de la reconnaissance des vertus « progressives » des traditions. Aussi serait-il tentant de ne voir ici qu'une stratégie sinon une tactique en vertu de laquelle Maurice Duplessis utiliserait sans vraiment la partager l'idée de progrès dans le seul but de consolider ses positions anti-centralisatrices et traditionalistes.

Une telle interprétation serait cependant inexacte, car le discours duplessiste, comme on pourra le voir dans le prochain chapitre, témoigne ici de la même conception du progrès que celle qui apparaît partout ailleurs dans notre corpus. Comme le montre d'ailleurs le tableau 16, le duplessisme propose une vision libérale qui rattache la *prospérité* et le *bien-être* au progrès économique résultant de l'industrialisation. Plutôt que de refléter son peu d'attrance pour le progrès, sa position défensive témoigne de la précarité du libéralisme qui, après la crise des années trente, ne sait pas opposer une alternative crédible à la marée keynésienne et providentialiste. Voilà d'ailleurs pourquoi le progrès libéral duplessiste qui profitera d'abord de la prospérité de l'après-guerre, ne pourra résister à la récession de la fin des années cinquante. Alors s'affirmera un providentialisme québécois qui reprendra sur une autre base la lutte anticentralisatrice.

La stabilité contre la sécurité

On sait que les programmes universels de sécurité sociale constituent une pièce centrale de la régulation keynésienne. En assurant un revenu minimum, ils permettent de maintenir une demande solvable et d'élargir ainsi la société de consommation. Mais bien au-delà des programmes eux-mêmes, la sécurité deviendra une des valeurs dominantes de la modernité socialisée. C'est la société elle-même qui devient responsable de la sécurité de chacun de ses membres. Sur la base de la nécessaire solidarité de tous les citoyens, l'État deviendra cette providence qui assurera chacun et chacune contre les risques sociaux (Donzelot, 1984).

Un tel discours était radicalement étranger au libéralisme qui refusait absolument que des droits sociaux puissent être reconnus. Nulle sécurité ne pouvait être assurée aux pauvres, sinon le fragile espoir de cette sollicitude et de cette bienfaisance que le riche devait lui témoigner sous l'inspiration de la morale. Au-delà du rapport de personne à personne qu'impliquait fondamentalement l'action charitable et qui éludait les dimensions sociales des problèmes individuels, l'État libéral niait que les groupes et les catégories sociales puissent avoir des droits. C'est donc sur la base du contrôle social que le discours politique libéral traitera des rapports entre les groupes sociaux : la nécessité de la collaboration entre les classes, les vertus de l'ordre, l'obligation de justice (non juridique). De ce point de vue, la notion de stabilité apparaît comme une notion centrale du discours

libéral. En même temps qu'il encourage l'industrialisation et l'accumulation, le discours rappelle sans cesse l'importance de la stabilité sociale. Toute revendication tend à être perçue comme une menace pour le développement harmonieux du capitalisme. En l'absence du compromis keynésien qu'a constitué le régime de la convention collective, la stabilité de l'ordre social demeure la condition essentielle à la validité des prévisions d'investissement et de reproduction du capital ¹.

En somme, si dans l'État-providence le progrès procure la sécurité, dans l'État libéral, il résulte de la stabilité. Le fonctionnement du couple stabilité-sécurité dans le discours duplessiste est ainsi fort révélateur. Le covoisinage des deux mots montre comment ils s'appellent mutuellement (tableaux 17 et 18). C'est déjà le signe que les deux notions font l'objet d'un important travail discursif. On constate rapidement que la stratégie duplessiste consiste à discréditer le projet de réformes fédéral en arguant que seule la stabilité constitutionnelle pourrait garantir la prospérité du Canada.

La stratégie se déploie ici en deux temps. Il s'agira d'abord d'associer l'idée de sécurité (capitale dans le discours fédéral) à celle de stabilité.

Tout arrangement conclu devrait donc, il nous semble, se fonder sur des contrats autorisés et par l'assemblée législative et par le parlement fédéral afin qu'il n'y ait pas de doute au sujet de leur *stabilité* et de leur *sécurité*. (Constitutionnel, Québec, 1950)

Puisque nous aspirons tous à la *stabilité* et à la *sécurité*, le meilleur moyen d'y atteindre, à mon avis, est de nous assurer qu'il existe un contrat ou une entente. (Constitutionnel, Québec, 1950)

La *sécurité* et la *stabilité* ne pourront exister que si elles ont pour fondement le respect de la Constitution et la sécurité du contribuable. (Constitutionnel, Québec, 1946)

Ainsi, le discours duplessiste ne s'oppose pas à la nécessité de la sécurité, mais il la place à la même enseigne que la stabilité. À cet égard, les deux notions semblent même presque synonymes. Mais le deuxième volet de la stratégie consiste à introduire un principe d'ordre en vertu duquel la sécurité dépend de la stabilité, ce qui implique que cette dernière doit prévaloir dans les discussions portant sur les réformes proposées.

¹ Nous ne prétendons en aucune manière que la référence à la notion de stabilité se limite à l'État libéral. Même dans l'État-providence le pouvoir politique en appelle à cette valeur dès lors que les rapports sociaux menacent d'être perturbés. Ainsi, au Québec durant les années soixante-dix, la nécessité de la stabilité a été invoquée à l'encontre du mouvement souverainiste. Il n'en reste pas moins que, dans ce dernier cas, la notion ne constitue pas un élément central du discours politique, du moins en dehors des conjonctures particulièrement agitées. Au contraire, le discours libéral fait de la stabilité la condition même du développement économique, en tous lieux et en toutes circonstances.

Nous ne devons pas oublier, quelque nombreuses que soient les propositions relatives à la *sécurité* sociale, qu'il ne peut y avoir de sécurité sociale sans *stabilité*. (Constitutionnel, Québec, 1950)

La *sécurité* sociale ne peut se réaliser et ne se réalisera jamais tant que nous ne jouirons pas de la *stabilité*. (Constitutionnel, Québec, 1946)

La *sécurité* est impossible sans la *stabilité*. (Constitutionnel, Québec, 1950)

Le projet fédéral de sécurité sociale peut ainsi être invalidé au nom de l'impératif supérieur de la stabilité. En menaçant la stabilité constitutionnelle, le gouvernement fédéral force donc le Québec, suivant une implacable logique, à rejeter les réformes proposées.

[...] parce que nous sommes convaincus que les propositions fédérales, si elles sont mises à exécution, créeront de l'instabilité et de l'incertitude à un moment où la *stabilité* et la *certitude* s'imposent, nous ne pouvons accepter ces propositions. (Constitutionnel, Québec, 1946)

On connaît bien sûr les enjeux. La généralisation de mesures de sécurité sociale menace les intérêts des notables québécois, la petite-bourgeoisie traditionnelle et le clergé catholique qui ne sauraient être préservés que dans le cadre de la reconduction de l'État libéral. Mais le fait que le projet émane du fédéral et qu'il s'accompagne d'une volonté de centralisation permet au duplessisme de lui opposer la nécessité de la stabilité constitutionnelle. Il ne faut cependant pas perdre de vue que cette opposition entre stabilité et sécurité dépasse largement les seuls enjeux constitutionnels. Elle touche aux modalités de la régulation sociale elle-même, qu'elle soit gérée par Ottawa ou par Québec. L'une, libérale, n'arrête pas de réitérer la nécessité de la stabilité à l'encontre des revendications du mouvement ouvrier ; l'autre, providentialiste, trouve dans la sécurité sociale aussi bien un discours de légitimation que des mesures de régulation économique.

La démocratie, la justice et la liberté contre la bureaucratie

Le caractère libéral du discours unioniste apparaît encore plus clairement lorsque celui-ci invoque les grandes valeurs modernes que sont la démocratie, la justice et la liberté pour s'opposer aux projets de réforme fédéraux. Ainsi, c'est au nom de la démocratie qu'il se dressera contre la bureaucratisation de la régulation étatique des rapports sociaux.

Le centralisme fédéral n'est pas seulement ostracisé en raison de la violation du pacte sacré qu'il représente, mais également en raison de l'atteinte à la démocratie qu'il implique. La *bureaucratie* fédérale est ainsi stigmatisée et opposée aux institutions parlementaires de même qu'à l'esprit de la Constitution. L'appel à cette valeur cardinale des sociétés modernes dresse une bureaucratie aveugle, niveleuse de différences, ignorante des traditions nationales et profanatrices du pacte sacré

contre une alliance sociale dont la survie dépend précisément de sa capacité à réguler elle-même les rapports sociaux qu'elle constitue.

Je fais appel à l'union de tous les groupes au-dessus de toute considération partisane, pour mettre un frein aux manœuvres centralisatrices de la bureaucratie fédérale qui est la première responsable des tentatives d'accaparement dont nous sommes aujourd'hui les témoins. (Législatif, 1947)

[...] parce qu'elle(s) établirait(ent) le règne de la bureaucratie contre la démocratie, les droits parlementaires, les institutions établies et le gouvernement autonome. (Constitutionnel, Québec, 1946)

On constate ainsi comment la critique du projet de réformes constitutionnelles s'alimente à ces thèmes si chers au discours libéral, et plus tard néo-libéral, qui oppose à l'État-providence l'hydre bureaucratique. De la même façon, c'est au nom des grandes valeurs de justice et de liberté que l'on s'opposera aux réformes fédérales : la liberté contre l'interventionnisme d'État, la justice protectrice des droits, des individus et des provinces contre la sécurité sociale et la péréquation.

L'histoire de la *liberté* est l'histoire de la restriction et non de l'accroissement du pouvoir gouvernemental. (Woodrow Wilson) (Constitutionnel, Québec, 1957)

La *justice* et le sens commun posent des limites à la *sécurité sociale* fondée sur les biens d'autrui. (Constitutionnel, Québec, 1950)

À mon avis *justice* constitutionnelle prime *justice sociale*, car c'est elle qui est la mère de toutes les autres justices. (Électoral, 1952)

Assurément il convient de venir en aide aux provinces pauvres, dont le nombre a sans doute diminué, mais cette aide doit s'effectuer avec *justice* pour tous, pour celui qui reçoit comme pour celui qui donne. (Constitutionnel, Québec, 1955)

Bien qu'ils s'imbriquent dans son discours sur la forme de régime et sa résistance à la centralisation, les appels duplessistes au véritable progrès, à la stabilité, à la démocratie, à la justice et à la liberté s'inspirent donc clairement de l'idéologie libérale. Tout doute disparaît quand on envisage sa conception du rôle de l'État.

Nous sommes d'avis que le véritable rôle de l'État, ce n'est pas de se substituer à la providence et de détruire, par le fait même, l'initiative personnelle et le sens de la responsabilité individuelle, qui sont autant de facteurs de progrès solide et durable. (Constitutionnel, Québec, 1957)

La capacité de paiement du contribuable n'est pas illimitée et il importe de répartir convenablement, entre les pouvoirs qu'il soutient et dont il dépend, les impôts qu'il peut verser sans que soit détruit par des taux trop élevés son esprit d'initiative. (Constitutionnel, Québec, 1955)

Ailleurs dans notre corpus, on s'apercevra que les traditions dont se réclame le discours duplessiste ne sont pas seulement celles de la race canadienne-française catholique, mais aussi celles du libéralisme et de l'État libéral.

Nos saines traditions s'opposent, avec raison, au paternalisme d'État que nous considérons comme une menace pour le régime démocratique et une source de désastres irréparables. (Trône, 1951)

Le gouvernement est irrévocablement convaincu que le sens de la responsabilité personnelle est essentiel et que l'initiative individuelle, c'est-à-dire l'entreprise privée, est le système économique le mieux adapté à nos traditions, aux besoins de notre province et le seul capable de garantir à notre jeunesse de fertiles et riches carrières. (Trône, 1952)

5. Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

Les enjeux du débat constitutionnel qui s'amorce avec l'examen du rapport Rowell-Sirois en 1940, et dont les grandes orientations sont reprises lors des conférences dites de la reconstruction de 1945 et 1946 sont d'une importance vitale pour le régime Duplessis en regard de la survie même du bloc social qu'il incarne. Nous avons vu que derrière un indéfectible attachement aux termes ainsi qu'à l'esprit de la Confédération, le discours duplessiste s'attache à défendre une certaine forme de régulation sociale. La séparation toute libérale des sphères privée et publique à l'encontre du « paternalisme d'État » et le credo non interventionniste que le discours duplessiste fait sien dans le cadre d'une promotion de l'« initiative personnelle » sont autant de manifestations de la lutte que mène le duplessisme sur la scène constitutionnelle pour la défense de l'État libéral. Ce n'est cependant pas sur ce front que l'on a le plus souvent situé la bataille menée tambour battant par le régime. Les thèmes de l'autonomie provinciale, de la centralisation et de la sauvegarde des traditions du Québec ont été rapportés aux effets rétrogrades d'un nationalisme traditionaliste jaloux des prérogatives de l'Église et de la petite-bourgeoisie traditionnelle. Nous avons bien sûr examiné cet aspect du débat constitutionnel sous le rapport de la forme du régime. Mais nous avons avancé que le recours à ces thèmes centraux recouvre en les confondant les questions de la forme du régime et de la forme de l'État. À côté de l'obsédante question de l'autonomie provinciale, la récurrente évocation d'un progrès véritable et durable, l'appel aux droits, à la démocratie, à la liberté et à la justice constitue une autre manifestation d'un discours défensif tout entier porté par cette volonté de sauvegarder les bases de l'État libéral face à l'offensive providentialiste fédérale.

Le déploiement de la stratégie discursive tend à inhiber la discussion sur la transformation de la forme de l'État au profit d'une centration sur la forme de régime. C'est ainsi au nom des droits et libertés reconnus par l'Acte confédératif,

de l'imprescriptible autonomie provinciale ou de la stabilité constitutionnelle du Canada que s'échine le discours duplessiste. Mais nous l'avons vu si souvent louvoyer, tantôt esquissant les contours d'un progrès respectueux des traditions et ceux de la tradition facteur de progrès, tantôt jouant de la proximité sémantique des notions de stabilité et de sécurité, ou tantôt construisant de savantes équations dans lesquelles les modifications constitutionnelles aboutissent à la centralisation, qui n'est elle-même rien d'autre que de l'hitlérisme, qu'on a pu le soupçonner de vouloir autre chose que de simplement s'opposer à des réaménagements de juridictions et de pouvoirs. En effet, la question fondamentale du maintien de la régulation sociale libérale se trouve mêlée aux enjeux relatifs à la modification du régime canadien.

La défense de l'État libéral s'appuie sur une définition traditionnelle de l'identité canadienne-française, mais nous avons vu que le rôle important joué par les notions politiques émancipatrices ainsi que la politisation de la référence aux traditions viennent tempérer le traditionalisme allégué des positions duplessistes. Une autre lecture, qui fait ressortir l'importance des valeurs émancipatrices de la modernité, paraît ainsi tout à fait légitime. La résistance qu'oppose le Québec ne se fonde-t-elle pas sur les grandes idées de justice, de progrès, de liberté, de démocratie, et de droit ? Mais « l'ombre portée du traditionalisme » (Laurin-Frenette, Juteau et Duchesne, 1991 : 333-339), que nous avons trouvée dans la définition de la communauté canadienne-française et dans celle de la nature même de l'Acte confédératif incite à la prudence face à ce qui pourrait constituer un renversement de paradigme trop enthousiaste. En effet, la coexistence de deux univers de représentation au sein de la stratégie discursive peut encore soulever le doute sur l'authenticité des valeurs modernistes. Compte tenu de la définition traditionaliste de la communauté canadienne-française et de la tentative d'élever les dispositions constitutionnelles de 1867 au rang de pacte sacré, sinon de dogme, ne faut-il pas soupçonner le discours de n'adhérer aux valeurs émancipatrices de la modernité que par opportunisme ? En d'autres termes, ne sommes-nous pas en présence d'un discours enfermé dans le traditionalisme et qui ne défendrait les grandes valeurs émancipatrices que pour servir ses fins réactionnaires ?

CHAPITRE 2

LA MODERNITÉ ÉMANCIPATRICE

[Retour à la table des matières](#)

La stratégie constitutionnelle duplessiste, on vient de le voir, au-delà de la défense inconditionnelle de la répartition des pouvoirs définie dans la Constitution de 1867, s'acharne à la reconduction de l'État libéral. Malgré leur importance, on ne saurait cependant limiter le duplessisme aux questions constitutionnelles. Aussi commencerons-nous à aborder les aspects du discours qui touchent la totalité de la représentation politique de la société québécoise. Cette démarche est essentielle, car elle permettra de dégager les principes qui guident l'Union nationale en matière de constitution. À ce stade de l'analyse on pourrait en effet arguer que la promotion et la défense du libéralisme et de l'État libéral ne constitue somme toute qu'une stratégie de conservation de la société traditionnelle dans l'État moderne, limitée aux seuls aspects constitutionnels du discours duplessiste. L'appel aux droits, à la liberté et à la démocratie ne serait, dans une telle perspective, que la concession, imposée par les structures du fédéralisme canadien, d'un discours qui resterait dominé par une représentation traditionnelle du monde.

Il importe donc d'analyser la nature du discours politique duplessiste et en premier lieu, son rapport aux principales notions de la modernité. Dans l'introduction de ce livre, nous avons défini le discours politique comme une forme discursive liée à l'affirmation et à la reproduction de l'État et de la représentation modernes du monde. Le discours politique se définit comme une discussion laïque, ouverte et polémique (puisque sans garant extra-social) sur le pouvoir et les conditions de production de la société dans une histoire particulière. Il constitue une interrogation toujours inquiète et jamais sûre de ses fondements sur la production, l'organisation, la conservation et la transformation d'un espace sociétal historiquement donné (ou à faire advenir). Ainsi que nous l'avons indiqué, il contribue de façon prévalante à la représentation de l'espace (l'insertion historico-spatiale), de la communauté « l'identité communautaire au sein de laquelle s'exerce le pouvoir), des rapports sociaux (rapports de forces entre les groupes sociaux, les classes, les sexes, les générations, etc.) et du rapport de l'individu à la société (l'éthique).

Dans notre analyse des débats constitutionnels, nous avons déjà commencé à interroger le discours duplessiste sous au moins deux de ces aspects. La défense inconditionnelle de l'autonomie provinciale produit, nous l'avons souligné, la très nette politisation d'une référence identitaire, la race et les traditions canadiennes-françaises et catholiques, qui n'en demeure pas moins considérée sous les traits culturels et religieux du traditionalisme. L'autonomie provinciale et l'appel concomitant aux droits, à la justice et à la démocratie entraînent en même temps, nous y reviendrons, la politisation non moins décisive de la représentation de l'espace-Québec. Les droits reconnus à la communauté canadienne-française dans le pacte sacré de 1867 sont défendus sur la base de l'autonomie de la province, c'est-à-dire des juridictions attribuées à un niveau de gouvernement par une institution. L'espace de la province de Québec devient ainsi le lieu privilégié et, par le fait même, politique de la promotion des droits d'une communauté nationale. La politisation de l'espace et de la communauté constitue ainsi l'un des traits majeurs du travail du discours politique duplessiste dans les débats constitutionnels. Nous devons maintenant étendre notre analyse à l'ensemble de la contribution du discours politique duplessiste à la représentation de la société québécoise.

Cependant la question du véritable rapport de ce discours à la modernité reste entière. Sommes-nous en présence d'un travestissement moderniste ou, au sens fort, devant un discours moderne ? Tout en ne perdant pas de vue sa contribution à la représentation de la société, il nous faudra donc interroger immédiatement le fonctionnement des grandes valeurs émancipatrices de la modernité dans le discours duplessiste. Un tel regard est indispensable à ce stade de l'analyse puisque la plupart des travaux sur le duplessisme et même sur toute cette période de l'histoire du Québec de 1840 à 1960, posent implicitement ou explicitement l'existence d'un hiatus, d'une coupure ou d'une séparation qui s'accroît progressivement entre ce que l'on pourrait appeler ici les infrastructures de la modernité et les instances du pouvoir au sein de la communauté canadienne-française : les élites traditionnelles, la culture, l'idéologie dominante, l'Église, etc.

Rien de plus manifeste dans le cas du duplessisme. Nous ne reprendrons pas ici la démonstration de l'importance du développement économique durant la période qui fait l'unanimité des travaux sur la question et qui se mesure à l'aune de la très vaste majorité des indicateurs économiques : industrialisation, urbanisation, consommation etc. (Bélanger et Fournier, 1987 ; Boismenu, 1981 ; Bourque et Duchastel, 1988 ; Lebel, 1970 ; Raynauld, 1961). Il nous faudra peut-être insister davantage sur cet autre fait, démontré et tout aussi indéniable, mais sans doute moins connu que, malgré les positions libérales et antikeynésiennes de l'Union nationale, les structures du gouvernement provincial croissent et prennent de plus en plus de place dans la société québécoise (Gow, 1981 ; Hamelin et Gagnon, 1984 ; Vaillancourt et Pelletier, 1988).

L'interventionnisme de la sphère publique ne naît pas avec la Révolution tranquille, même s'il prend dès lors cette nature fort différente que lui confère le

passage à l'État-providence. James Ian Gow et Daniel Latouche ont très bien montré que, de l'après-guerre à la fin des années cinquante, le régime de l'Union nationale continue à s'inscrire dans cette tendance de fond qui, depuis 1867, donne lieu au développement de l'interventionnisme. Gow note d'abord une forte augmentation des dépenses publiques : « Les dépenses totales ont augmenté de façon impressionnante depuis 1945. Elles ont triplé pour les décennies 1940 et 1950 ¹. » Pour sa part, Latouche (1974) établit à 10,4 % l'augmentation annuelle des dépenses de la sphère publique provinciale de 1945 à 1960. Même si elle est moins importante, Gow relève en même temps une hausse significative des effectifs du secteur public qui, entre 1944 et 1960 augmentent de 56 %, passant de 16 198 à 36 766 personnes ². Le nombre de fonctionnaires par mille habitants passe ainsi de 4,57 à 7,13. Au chapitre des dépenses et des effectifs, il faut donc souligner cet accroissement, bien qu'il soit moins spectaculaire que durant les années soixante. Mais de tels constats ne nous renseignent guère sur la nature de l'interventionnisme sous le gouvernement de l'Union nationale.

Latouche (1974) note d'abord, à ce propos, que c'est durant la période 1945-1950, et non durant la Révolution tranquille, que l'on assiste à ce changement majeur des priorités gouvernementales qui orientera dorénavant les activités de la sphère publique vers les secteurs de la santé, du bien-être et de l'éducation. Il n'en reste pas moins que, sous l'Union nationale, une telle transformation, même si elle s'accompagne d'une augmentation des dépenses et des effectifs, n'entraînera pas la remise en question de la nature des rapports entre la sphère privée et la sphère publique. Le discours du trône le précise d'ailleurs lui-même à propos du secteur de l'éducation :

Comme toujours, mon gouvernement est d'opinion qu'en matière d'éducation les droits des parents et ceux du conseil de l'instruction publique doivent être intégralement sauvegardés. (Trône, 1952)

Ce rôle supplétif de l'État se vérifie, selon Gow, par la propension à créer des régies plutôt que des ministères, ce qui « témoigne souvent d'un refus d'assumer pleinement l'ensemble des rôles administratifs » ³. Ainsi, le régime Duplessis créera cinq ministères, dont deux seulement demeureront stables (le ministère de l'Industrie et du Commerce et celui de la Santé), une seule entreprise publique, mais huit régies.

Cette volonté de conservation du rôle supplétif de l'espace public et du primat de la sphère privée eut certes des conséquences sur l'organisation administrative au Québec. À la fin des années cinquante, l'administration publique demeure « assez développée à certains égards, mais toujours très décentralisée, peu développée dans

¹ Gow, 1982 ; J. I. Gow, « L'évolution de l'administration publique du Québec, 1867-1972 », dans Latouche et Cloutier, 1979 : 90.

² *Id.*, p. 94

³ *Id.*, p. 92.

ses structures supérieures et dans ses méthodes et enfin, peu connue »¹. Dans la perspective de Gow, l'Administration au Québec ne constitue donc pas une bureaucratie pleinement moderne et rationnelle, du moins au sens wébérien du terme². Cela implique-t-il que nous nous retrouverions encore une fois devant un autre trait prémoderne d'une société traditionnelle, en somme à un « avant-système administratif »³ que l'on s'empresserait d'associer à l'Ancien Régime ? Rien n'est moins sûr. Gow écrit ailleurs : « En somme, comme *la plupart des provinces canadiennes*, le Québec en 1960 a une administration paternaliste, soumise au parti au pouvoir⁴. »

On oublie en effet trop souvent que le Québec constitue alors une province au sein d'un régime fédéral qui, depuis 1867, prend la forme d'un État libéral. En même temps qu'il laisse aux provinces la juridiction des domaines social et culturel, l'État fédéral libéral confie ces derniers à la sphère privée. Voilà pourquoi les provinces ne pourront jouer qu'un rôle secondaire dans un espace politique relativement restreint. Ce n'est qu'au fédéral, au Canada et plus largement auprès de l'État central de la très vaste majorité des sociétés libérales, que pourra se développer une bureaucratie pleinement rationnelle. Cette administration québécoise décentralisée, paternaliste et patronneuse s'explique par le fait qu'elle dépend d'un pouvoir libéral régional, qui entend par ailleurs le demeurer.

Nous sommes donc très loin de la société traditionnelle, mais devant une instance politique régionale dont la sphère publique intervient de plus en plus dans les rapports sociaux, même si l'on entend préserver la sacro-sainte séparation libérale entre le privé et le public.

On ne saurait donc l'éluder, que l'on envisage l'institutionnalisation économique ou politique, les infrastructures de la modernité dominant et traversent la totalité de la société québécoise de cette période. Et pourtant elle n'en croupirait pas moins dans la grande noirceur et dans une sorte de limbes prémodernes. Il existe au moins deux façons de vérifier l'existence d'une telle ubiquité qui aurait permis à la société québécoise de se situer, simultanément, en pleine modernité et dans un genre de Moyen Âge. On pourrait étudier chaque politique de l'Union nationale et interroger son rapport à l'État moderne. Une telle étude a été réalisée systématiquement par Gérard Boismenu (1981) pour ce qui concerne la politique économique. Il en ressort clairement que cette dernière se présente comme une stratégie certes dépendante, mais classiquement libérale et non moins moderne. Il serait possible d'étendre la recherche à toutes les autres politiques de l'État. On découvrirait certes des politiques nettement répressives (par exemple les bills 19 et

¹ J. I. Gow, « La modernisation et l'administration publique », dans Orban, 1976 : 165.

² J. I. Gow, « L'évolution de l'administration publique du Québec, 1867-1972 », dans Latouche et Cloutier, 1979 : 157.

³ L'expression est de Gow, *id.*, p. 102.

⁴ J. I. Gow, « La modernisation et l'administration publique », dans Orban, 1976 : 159.

20 adoptés en 1954 contre l'influence des communistes dans les syndicats et la grève dans la fonction publique), ainsi que des pratiques petitement démocratiques (par exemple, le refus de réformer la carte électorale) (Black, 1977 ; Denis, 1979), mais, dans chaque cas, il serait possible de trouver des lois et des mesures équivalentes dans d'autres États et dans d'autres gouvernements dont on n'interrogerait même pas le rapport à la modernité (par exemple le maccarthysme aux États-Unis ou la loi Taft-Hartley, adoptée en juin 1947 et dont les amendements subséquents devaient en faire un puissant instrument de répression) (Smith, Saint-Antoine et Menifield, 1974 : 44-55).

La deuxième façon d'envisager la question consiste à analyser systématiquement la place et le travail des grandes notions de la modernité dans le discours de l'Union nationale. Notre démarche, il faut le souligner, ne consistera pas à nous demander si les duplessistes disent vrai lorsqu'ils invoquent la démocratie, le progrès, la liberté et la justice en rapportant leurs discours à leurs actes dits « véritables et réels ». En plus de reposer sur une conception archaïque de l'idéologie et du discours, une telle position du problème ne pourrait conduire que dans un cul-de-sac. Une telle recherche de la vérité du discours qui consiste, comme on dit, à juger l'acteur à ses actes, loin de nous rapprocher de la prétendue réalité des « choses », ne fait que déplacer la question du discours du locuteur vers celui de l'analyste. Car l'établissement de la vérité du discours par la référence aux pratiques dites matérielles du locuteur renvoie nécessairement à la pluralité des jugements de valeur posés par tous les analystes possibles. Nous nous déplacerions donc du discours lui-même (ici le duplessisme) à tous les métadiscours dont il est susceptible de faire l'objet et, au bout de l'impasse analytique que nous évoquions plus haut nous découvririons une véritable boîte de Pandore.

Nous ne prétendons évidemment pas que la question de la « véritable nature » du discours duplessiste soit impertinente. Nous affirmons toutefois que l'on ne saurait y répondre qu'en prenant ce dernier au sérieux, c'est-à-dire en l'analysant rigoureusement et patiemment avant de se précipiter vers un quelconque garant extérieur, dépositaire de sa vérité. Il nous sera certes facile de démontrer que les grandes valeurs émancipatrices de la modernité libérale sont évoquées très souvent dans le discours de l'Union nationale. Mais au-delà de ce constat, il importera surtout de déterminer quelle est leur contribution à la production de la représentation de la société québécoise. Seule une telle approche nous permettra d'établir de façon satisfaisante si les appels au progrès, aux droits, à la justice ou à la liberté ne sont que des invocations de convenance imposées de l'extérieur par les infrastructures de la modernité ou si, au contraire, ils informent et modèlent la production du discours. Nous pourrions constater dans ce chapitre que les grandes valeurs émancipatrices de la modernité interviennent de façon décisive dans la représentation de l'espace et des rapports sociaux. Bien plus, on découvrirait que celles-ci constituent l'un des pôles majeurs de la structuration du discours duplessiste. Nous avons déjà constaté au premier chapitre que la notion de traditions elle-même est soumise à cette caution que représente pour elle l'idée de

progrès. On verra qu'il ne s'agit là que de l'un des indices, parmi bien d'autres, de la prégnance de la représentation moderne au sein du discours unioniste.

Nous analyserons donc dans ce chapitre les grandes notions de la modernité qui figurent en tête de chapitre des ouvrages consacrés au libéralisme et à l'idéologie libérale : raison, droit, liberté et progrès (Vachet, 1988 ; Burdeau, 1987). Nous les saisissons dans ce livre sous le concept de valeurs émancipatrices pour deux raisons fondamentales. Le qualificatif distingue d'abord ce type de notions d'un autre univers de valeurs tout aussi moderne, non moins important dans le discours politique et que nous appellerons les valeurs disciplinaires. Nous les analyserons aux chapitres 3 et 4. Le concept de valeurs émancipatrices nous permet aussi de nommer cette dimension essentiellement projective et transformationniste de ces notions idéologiques qui, loin de se limiter au libéralisme lui-même, se rapportent à la représentation moderne du monde et s'imposent à l'ensemble des discours. Chacune de ces valeurs constitue un projet d'émancipation, toujours à parfaire, sans cesse à réaliser qui risque perpétuellement de faire éclater les cadres trop étroits des idéologies particulières qui en présentent une acception spécifique. L'idéologie libérale, par exemple, propose une interprétation clairement restrictive de l'idée d'égalité, puisqu'elle limite cette dernière au formalisme du contrat et à un commun partage de la liberté : « Ce qu'ils (les libéraux) voulaient, c'est la liberté égale pour tous au départ. Quant aux inégalités que provoque son exercice, ils n'étaient pas loin d'y voir une condition du progrès social » (Burdeau, 1987 : 88). Voilà pourquoi la promotion de l'idée d'égalité constitue en même temps un risque pour l'idéologie libérale, puisqu'elle implique une promesse d'émancipation qui la dépasse.

Dans ce chapitre, nous interrogerons donc le fonctionnement des grandes valeurs émancipatrices dans le discours de l'Union nationale. Cette démarche nous permettra d'établir que l'unionisme est dominé par la représentation moderne du monde et qu'il se situe plus précisément dans la grande mouvance de la modernité libérale.

1. De la raison et du raisonnable

[Retour à la table des matières](#)

On sait que la raison devient le garant ultime et transcendantal de la modernité par suite de son refus de trouver en Dieu l'explication dernière et définitive de la production de la société et de l'organisation des rapports sociaux. C'est dorénavant en se fondant sur la seule raison que l'on voudra comprendre et expliquer les lois de la nature, et celles du fonctionnement de la société et de l'histoire (Freitag, 1987). La discussion du pouvoir, dans l'espace public, implique d'inlassables et d'interminables débats entre des individus-citoyens qui ne pourront finalement

invoquer que l'exercice de la raison (Habermas, 1978a). Il est impossible au discours moderne d'éluder la question de la rationalité.

Dans ses célèbres analyses sur la modernité, Max Weber (1971) distingue deux types d'actions rationnelles : la rationalité par rapport aux valeurs est déterminée par la croyance en des valeurs dont le fondement peut aussi bien être éthique, esthétique, religieux ou autre ; la rationalité instrumentale se caractérise par l'attente de résultats et l'adéquation des moyens et des fins. Ces deux types d'actions rationnelles, par opposition aux types affectif ou traditionnel, se réalisent dans des relations associatives par opposition aux relations communautaires. L'ensemble de l'œuvre de Weber tend à montrer la croissance des actions et des relations rationnelles. Cette rationalisation croissante se réalisera dans le développement de l'économie, du droit, de la bureaucratie et, plus généralement, du rapport de domination qui s'appuie désormais sur l'État.

L'analyse du fonctionnement de l'idée de raison dans le discours unioniste s'impose donc dès le départ, puisqu'il s'agit là d'une condition sine qua non de son possible rapport à la modernité. Or, malgré ses appels à la religion et sa défense des traditions canadiennes-françaises, le discours unioniste ne s'en réfère pas moins de façon significative à la rationalité puisque cette dernière figure au deuxième rang des valeurs de notre grille de catégories (tableau 1). Nous avons sous-catégorisé à ce niveau deux types de mots qui, dans l'énoncé, soit invoquaient ou appelaient des pratiques rationnelles, soit représentaient l'adoption de ces mêmes pratiques. Dans le premier cas, le gouvernement soutiendra, par exemple, qu'il adopte ou favorise des pratiques rationnelles ; dans le second, il affirmera qu'il prend tels *moyens* pour arriver à telles *fins*.

Deux cents des trois cent vingt-six mots renvoient de façon claire à des pratiques placées sous le signe de la rationalité instrumentale. Il ne fait à cet égard aucun doute que le discours duplessiste place son action et celle de son gouvernement sous la domination de la rationalité instrumentale. Nous pourrions multiplier les exemples d'énoncés qui, après avoir fixé des objectifs, définissent les moyens pour les atteindre :

[...] le gouvernement de la province de Québec collabore avec le gouvernement central et les gouvernements des autres provinces dans le *but* de rechercher et d'appliquer les meilleurs *moyens* propres à atteindre les fins de la confédération et de trouver les meilleures formules d'entente mutuelles adaptables à notre époque. (Trône, 1946)

Aussi continuera-t-il [le gouvernement] d'adopter les *mesures* nécessaires à ces *fins*. (Trône, 1955)

Ce *plan* a pour *but* d'empêcher un exode de nos jeunes gens vers les villes. (Législatif, 1951)

Parce que la province connaît des développements gigantesques il nous faut prendre les *moyens* de donner des écoles, d'assurer la santé et de donner une politique sociale progressive. (Législatif, 1954)

On reconnaît ici tout le poids de l'institutionnalisation politique de la société moderne dont les appareils étatiques sont posés comme le centre de régulation d'une société qui se produit elle-même sur des bases essentiellement laïques et rationnelles. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que, dans notre corpus, ce soit dans le discours législatif que l'on retrouve le plus d'énoncés de ce type, puisque la loi, par définition soumise à des objectifs spécifiques, indique toujours des moyens pour les atteindre. À ce stade de l'analyse nous pouvons à tout le moins conclure que le duplessisme parle la langue, moderne, de l'institution politique.

Un nombre significatif d'énoncés, plus d'une centaine, militent cette fois ouvertement pour le développement de pratiques rationnelles. Nous nous restreignons bien sûr ici essentiellement à ces phrases qui en appellent à la rationalité, puisque les valeurs que le discours propose à l'éthicisation de la pratique sont longuement étudiées partout ailleurs dans ce livre. Le discours invoquera la nécessité, par exemple, d'une « expansion progressive et rationnelle », d'une « exploitation rationnelle de nos bois », ou encore, il indiquera :

Nous voulons que nos cultivateurs puissent bénéficier du développement et des progrès scientifiques dans le domaine hydroélectrique, grâce à une politique qui offrira les meilleures garanties possibles de succès et d'expansion progressive et *rationnelle*. (Trône, 1945)

C'est la confusion et la contradiction au lieu du *raisonnement* et de la *logique*. (Électoral, 1956)

Le discours duplessiste fonctionne donc à la raison et en appelle à la rationalité. Il sera cependant plus intéressant de circonscrire davantage le type de rationalité que le discours propose. Dans le duplessisme, deux mots de l'univers de la rationalisation sont significativement utilisés, l'un principalement dans le discours législatif (raisonnable), l'autre dans les énoncés constitutionnels (logique). Dans ce dernier cas, le premier ministre Duplessis invoque constamment la logique à la défense de sa thèse tandis que, dans le premier cas, se dessine l'horizon approximatif de ce qui est et devrait être raisonnable.

La logique

L'opposition manque de *logique*. (Législatif, 1958)

Sans blâmer personne et sans vouloir blesser personne, je crois tout simplement équitable d'exiger une franchise et une *logique* absolues. (Constitutionnel, Québec, 1946)

De plus, il n'est que juste et *logique* que la Constitution canadienne soit rédigée dans les deux langues officielles. (Constitutionnel, Québec, 1950)

Au Canada, le régime fédératif est basé sur le bon sens et la *logique*. (Constitutionnel, Québec, 1955)

Le raisonnable

Mon gouvernement entend sans cesse pratiquer, par tous les moyens *raisonnables* dont il dispose, sa politique de mise en valeur de toutes les régions minières de la province. (Trône, 1947)

Il n'est pas *raisonnable* que ce soit le petit propriétaire qui paie seul en vertu de notre système fiscal. (Législatif, 1945)

Les questions *raisonnables* et raisonnées pourront être posées quand nous étudierons en comité général la résolution [...]. (Législatif, 1948)

Il n'est pas *raisonnable* de revenir ce soir simplement pour entendre la lecture d'un mémoire qui peut être déposé. (Constitutionnel, Québec, 1945)

Un champ sémantique apparaît ici clairement : *logique, bon sens, équitable, juste, raisonnable, raisonnée*. Nous reviendrons plus loin dans ce chapitre sur les liens entre *justice, raisonnable et équitable*. Concentrons-nous ici sur la conception de la rationalité que manifestent les termes pivots, logique et raisonnable.

Rappelons d'abord que les premières citations faites ci-dessus sur la promotion de la rationalité et qui portaient sur l'utilisation du qualificatif rationnel opéraient de façon prévalante dans le champ de l'économie. Voilà en fait l'indice que le duplessisme spécialise son univers sémantique lié à la rationalité en deux espaces de prédilection : l'un, lié à l'économie, utilise les notions les plus classiques (la rationalité, le rationnel) ; l'autre, lié au politique, ou plus précisément à la représentation des rapports sociaux, préfère le langage de la logique et du raisonnable.

Nous croyons être ici devant une conception essentiellement libérale de la rationalité. Dans le champ de l'économie, elle peut se déployer pour ainsi dire sans entrave, ayant affaire à l'éthique du capitalisme qui s'affirme dans la sphère privée. Au contraire, au niveau politique, la rationalité s'inscrit dans la gestion des rapports de forces entre les groupes sociaux (les nations, les classes, etc.). Ici, la rationalité se manifestera par un appel à la logique et au bon sens, au raisonnable et à l'équitable (ou, pourrions-nous dire, au sage, à l'acceptable, au modéré). Pourquoi en est-il ainsi ?

Un détour par l'État-providence et la modernité socialisée nous le fera mieux comprendre. On sait que dans cette forme de l'État s'affirme le droit social, un droit

des groupes en conflit qui vise à corriger les inégalités (Donzelot, 1984 ; Ewald, 1986 ; Rosanvallon, 1984). L'affirmation du droit social, sous la pression des luttes populaires, se double du côté du pouvoir, du développement de la bureaucratie qui gère et administre un univers social constitué de rapports de force sanctionnés par le droit (social et administratif) (Boismenu et Gleizal, 1988 ; Boismenu et Drache, 1990). En ce sens, l'univers sémantique de la raison sur le plan politique devient celui de la rationalité bureaucratique, soumis au langage de la fonctionnalité.

Rien de tel dans l'État libéral. Le refus de reconnaître pleinement que le droit puisse s'appliquer à la gestion des rapports entre les groupes invalide la prégnance extensive de la rationalité au niveau politique, puisqu'une telle gestion ne saurait être codifiée et donc pleinement rationalisée. Comme François Ewald (1986) l'a très bien montré, pour le discours politique libéral, le droit ne peut fonder que l'égalité formelle des individus dans le contrat. Essentiellement négatif, il impose l'obligation de ne pas nuire aux autres en ne respectant pas ses engagements. Le droit n'est donc pas positif et ne vise pas à atténuer des inégalités, celles des pauvres par exemple. L'idée que le droit est susceptible de s'appliquer à la gestion des rapports de forces entre les groupes sociaux est tout à fait étrangère au discours libéral. C'est à son corps défendant que l'État libéral, sous la pression des luttes populaires, a dû faire des accroc à son propre principe d'institutionnalisation des rapports sociaux en reconnaissant par exemple, le droit d'association ouvrière ou en légiférant sur le travail des femmes et des enfants (Burdeau, 1987 ; Polanyi, 1983).

Cette impossible codification juridique de la gestion des rapports entre les groupes sociaux empêche le plein développement du procès de rationalisation au niveau politique. Ceci n'exclut nullement l'emploi d'une sémantique rationalisatrice, mais celle-ci s'appuiera plutôt sur le bon sens et la modération des protagonistes appelés à s'entendre à la lumière de la justice qui elle aussi, nous le verrons, invoquera l'idée du raisonnable et de l'équitable, puisque le discours libéral classique refuse la justice sociale d'inspiration providentialiste. En dessinant cet univers de la raison, de la logique, du raisonnable et du juste, le discours duplessiste semble se situer sur le plan de la rationalité dans cet espace caractéristique de la modernité libérale.

2. Le progrès

[Retour à la table des matières](#)

Le progrès, est-il besoin de le rappeler, constitue l'une des notions dominantes de la modernité. Fer de lance de la lutte à la tradition qui occupait une place centrale dans la représentation prémoderne du monde, l'idée de progrès imprègne toutes les idéologies et tous les discours de la modernité, jusque dans leurs versions les plus

critiques. Le marxisme, par exemple, baigne dans ce qu'il a été convenu d'appeler le progressisme.

Le discours politique n'échappe pas à cette règle. Centré sur la représentation des conditions historiques de la production profane de la société, il porte constamment sur la transformation de l'espace sociétal, soit qu'il faille le réformer ou le révolutionner, soit qu'il importe de restaurer ce qui est en train de disparaître, soit qu'il cherche à faire les deux (en étant par exemple, progressiste-conservateur).

L'idée de progrès s'est, bien sûr, transformée dans l'histoire de la modernité, du libéralisme étroitement circonscrit à l'univers des besoins et de l'accumulation des biens, au providentialisme axé sur la promotion du progrès social, jusqu'à sa remise en question des trente dernières années. Qu'en est-il du duplessisme ?

Dans *Restons traditionnels et progressifs*, nous avons démontré que le discours du budget de l'Union nationale était dominé par l'idée de progrès et que, plus largement, le discours duplessiste y opérait un procès de soumission du traditionalisme à la représentation moderne. En conclusion de ce livre, nous ne nous en demandions pas moins, comme nous venons de le faire dans le premier chapitre à propos du discours constitutionnel, s'il ne s'agissait pas là d'une exception, nécessaire et inévitable dans le contexte de l'accélération de l'industrialisation du Québec et de son passage à la société de consommation. Comment, en effet, un discours du budget pouvait-il, à l'époque, favoriser autre chose que le progrès et le développement du capitalisme et de l'économie de marché ?

Nous sommes maintenant en mesure de démontrer que, loin de se limiter au seul discours du budget, la place dominante occupée par l'idée de progrès constitue une caractéristique du discours duplessiste. La référence au progrès domine l'univers des valeurs du discours, non seulement en tant que catégorie (ensemble de mots catégorisés sous l'idée de progrès) (tableau 1), mais aussi comme mot quelle qu'en soit la catégorie dans l'univers des valeurs (tableau 2). La promotion du progrès constitue donc, à ce premier niveau étroitement quantitatif, l'une des caractéristiques incontournables du duplessisme.

Il sera plus intéressant d'analyser le fonctionnement de cette notion centrale de la modernité. Il importe d'abord de souligner que le progrès constitue une valeur canonique, en ce sens qu'elle construit un univers circulaire qui ne saurait se justifier que par lui-même. Somme toute, il s'agit d'une valeur transcendante qui ne peut être validée en dehors de son autoproclamation. En somme, le progrès renvoie au développement et le développement au progrès, et la politique progressive du gouvernement dans un secteur particulier se justifie elle-même par un appel au progrès général.

Une politique de colonisation réaliste et *progressive* est un complément indispensable à l'agriculture, à l'équilibre de notre population et au *progrès* de la province. (Trône, 1948)

Mon gouvernement est d'opinion que le succès et le *progrès* de nos pêcheries maritimes, la conservation et *l'amélioration* de nos pêcheries sportives sont nécessaires au *progrès* de la province. (Trône, 1950)

Depuis quelques années, elle bénéficie d'un *développement* gigantesque, qui va s'accroissant, et offre l'assurance d'un *progrès* extraordinaire et solidement établi. (Trône, 1953)

Depuis quelques années, l'utilisation intégrale de nos ressources forestières, les *développements* miniers gigantesques et l'expansion extraordinaire de nos forces hydroélectriques ont puissamment contribué au *progrès* et à la *prospérité* de la province. (Trône, 1957)

Il y a eu beaucoup de fait mais il reste encore beaucoup à faire à cause du *développement* gigantesque de la province de Québec et de la politique *progressive* du gouvernement. (Législatif, 1956)

Il n'en reste pas moins que le discours propose non pas, au sens fort, une définition, mais une substantification de l'idée, une délimitation empirique. Ainsi, le mot *progrès* renvoie de façon très significative à la *prospérité* et au *bien-être* (tableau 3).

Nous désirons faire servir les ressources naturelles au *bien-être*, au *progrès* et à la *prospérité* de la population. (Trône, 1947)

Mon gouvernement s'occupe avec beaucoup d'attention à compléter son programme bienfaisant d'électrification rurale qui garantit le *bien-être* et le *progrès* de notre classe agricole et le développement de notre petite industrie. (Trône, 1948)

[...] c'est pourquoi, il accorde une attention toute particulière au *bien-être*, au *progrès* et à la *prospérité* de la population de la province et spécialement de la jeunesse. (Trône, 1957)

Le *progrès*, la *prospérité* et le *bien-être* baignent en même temps dans un champ sémantique très nettement dominé par l'univers économique : *agriculture*, *développement*, *économique*, *capital*, *expansion*, *petite industrie*, *travail*, etc. (tableau 3). Même l'éducation dont, paraît-il, « les progrès sont énormes » (Trône, 1950), le gouvernement le réaffirme à plusieurs reprises, est directement liée au développement de l'industrialisation et de l'économie de marché.

C'est pourquoi l'essor prodigieux, dont bénéficie la province depuis quelques années, a été précédé et accompagné de développements et de progrès extraordinaires dans le domaine de l'éducation, à tous les paliers. (Trône, 1952)

Ce constat est décisif. Défini en termes essentiellement économiques, le progrès se mesure au développement de l'industrialisation et il implique un monde dont le bien-être est exclusivement mesuré par la référence à l'accumulation capitaliste et à l'économie de marché. Nous sommes manifestement en présence d'une conception libérale de l'idée de progrès. Mais il y a lieu d'introduire ici certaines nuances. On sait que la notion de besoin a constitué à l'origine un thème significatif du libéralisme. La promotion de l'économie de marché y était liée à la promesse d'une progression plus étendue de la satisfaction des *besoins*¹. L'idée de

¹ L'histoire du concept de besoin, aussi ancien que la réflexion économique, confirme d'ailleurs ce déplacement. Ainsi le trouve-t-on déjà formulé, en liaison avec la valeur des biens et l'utilisation de la monnaie, dans *Éthique à Nicomaque* d'Aristote (1959). Mais ce n'est qu'avec la révolution marginaliste, suivie du développement de la théorie néoclassique, à partir des années 1870, qu'il acquiert une place centrale dans l'analyse économique. L'Anglais William Stanley Jevons (1965), l'Autrichien Carl Menger (1981), et surtout le Français Léon Walras (1952), jouent le rôle principal dans la création, sur le modèle de la physique classique, de la théorie économique moderne. C'était, jusque-là, la croissance économique, l'accumulation et le développement que Adam Smith (1976) appelait la « Richesse des Nations », ainsi que la répartition de cette richesse entre des classes sociales aux intérêts antagonistes, qui constituaient à la fois le centre de l'analyse théorique et le but de la politique économique. Avec la révolution marginaliste, les classes disparaissent, et l'individu rationnel, doté de besoins innés, maximisant sa satisfaction sous la contrainte de la rareté, occupe désormais la place centrale dans l'analyse ; ainsi, pour Jevons, « satisfaire le maximum de nos besoins avec le moindre effort – nous procurer la plus grande somme de ce qui est désirable avec la moindre dépense de ce qui est non désirable – en d'autres termes, rendre le plaisir maximum, tel est le problème de l'Économie » (Jevons, 1965 : 99). Le marché, libre de toutes entraves, où se confrontent acheteurs et vendeurs de biens et de services producteurs, est le mécanisme qui permet de satisfaire le maximum de besoins au moindre coût. Walras en est le théoricien le plus subtil, avec son modèle d'équilibre général qui demeure toujours à la base de la micro-économie contemporaine. Walras a écrit que l'économie politique pure n'a pas à se préoccuper de la justice dans la répartition des ressources entre les agents, qu'elle doit prendre comme données.

Très rapidement, toutefois, des théoriciens néoclassiques importants, tels qu'Alfred Marshall, et surtout Arthur Pigou (1950), ont étudié les conditions dans lesquelles l'État devait intervenir pour corriger dysfonctionnements et injustices provoqués par le libre jeu du marché. Avec Keynes (1969), élève de ces derniers, et la révolution keynésienne, la perspective est totalement renversée. Keynes ne s'intéresse pas à la question des besoins et ne croit pas que l'économie est composée d'une somme d'agents rationnels. Le plein emploi, la justice sociale – en particulier par une répartition plus équitable des revenus – et, pour certains disciples de Keynes, la croissance équilibrée deviennent les objectifs primordiaux que marché et laisser-faire sont incapables de réaliser. L'intervention de l'État devient essentielle pour assurer la survie du système capitaliste.

Dans les années cinquante et soixante, la synthèse néoclassique, sous l'impulsion d'auteurs tels que Samuelson, vise à concilier une macro-économie keynésienne poursuivant l'objectif du plein emploi et de la stabilité économique et une micro-économie néoclassique centrée sur le marché et la satisfaction des besoins. L'échec de cette synthèse et les développements économiques des années soixante-dix ont préparé le triomphe du monétarisme et de la nouvelle macroéconomie classique, qui rejettent les thèses de Keynes et réaffirment le point de vue walrasien, y compris en macro-économie, en faisant de l'agent rationnel le noyau de l'analyse et en proclamant la supériorité du marché libre sur l'intervention étatique. Voir Beaud et Dostaler, 1993.

besoin est effectivement présente dans le discours et même plus fréquente que celle de bien-être (tableau 2).

Nous préférons appliquer l'argent aux *besoins* du peuple. (Législatif, 1945) Il y a des *besoins* énormes et pressants dans les domaines de l'enseignement et de la santé publique. (Législatif, 1945)

Les cultivateurs tout comme les industriels et les commerçants ont *besoin* de bonnes routes [...]. (Législatif, 1952)

Pour s'épanouir, la personne humaine a *besoin* d'un niveau de vie matérielle adéquat. (Législatif, 1960).

La notion de *besoin*, certaines des citations précédentes en témoignent, fonctionne le plus souvent sur un mode relativement sédimenté, comme une sorte d'idée reçue. Le besoin ou les besoins se rapportent aux individus, aux choses, au gouvernement, aux institutions, bref à presque toute réalité sociale. Dans l'ensemble du discours pourtant cette idée n'intervient pas de façon significative dans le travail de la production discursive, excepté dans la mise en œuvre d'un discours patriarcal, comme nous le verrons au chapitre 4.

Ainsi, ce n'est pas l'univers du besoin mais celui du bien-être et de la prospérité qui se rattache à l'idée de *progrès*. C'est bien sûr, principalement dans le discours du trône et secondairement, dans les débats constitutionnels que cette association s'effectue. Nous sommes au niveau des hauteurs de l'État où s'élaborent les principales dimensions projectives des politiques et des stratégies. Dans le domaine de l'agriculture, pour ne prendre qu'un exemple, le duplessisme ne liera pas l'électrification rurale aux besoins des agriculteurs, mais il chantera les vertus du bien-être que la mesure permet d'apporter à la campagne. De quelque côté que l'on regarde, le progrès surgit et avec lui le bien-être et la prospérité, et l'on va du « bien-être réel » et du « progrès durable » (Trône, 1948) au « bien-être et à la prospérité de la nation » (Trône, 1945).

À vrai dire, on peut se demander si, en définitive, cette définition et cette sorte de mesure du progrès n'opèrent pas seulement un déplacement à l'intérieur même de la circularité autoréférentielle de la notion. Si l'on examine le fonctionnement de l'idée de bien-être elle-même, en effet, on constate que jamais le discours ne tente d'en spécifier les contours.

Le salutaire programme d'électrification rurale instauré en 1945 favorise grandement l'activité agricole et contribue beaucoup au *bien-être* du cultivateur et de sa famille ainsi qu'au règlement de plusieurs de ses problèmes. (Trône, 1953)

Dans ce plan d'ensemble, le gouvernement a toujours considéré qu'une agriculture prospère est essentielle à la province et favorise le *bien-être* de toutes les classes de la société. (Trône, 1955)

Pour atteindre entièrement cet objectif il emploiera les procédés les meilleurs et les plus conformes aux intérêts de la province et au *bien-être* de sa population. (Trône, 1951)

En somme, si le progrès implique le bien-être, ce dernier ne saurait ultimement renvoyer qu'au premier. Mais, au-delà de la recherche d'une véritable définition, cette chaîne qui lie progrès, bien-être et prospérité constitue d'abord un lieu : celui de l'économie. On aura aussi compris que les liens qui se forment ici sont l'indice d'un discours qui opère au sein d'un espace sociétal où s'effectue le passage à la société de consommation. C'est, bien entendu, sur l'idée progressiste (ou progressive, disait le duplessisme) du bien-être et de la prospérité que le discours insiste et qui s'impose dans le Québec de l'après-guerre, comme dans toutes les sociétés occidentales. L'Union nationale adhère avec enthousiasme au bien-être que procurera la société de consommation et qui, dans ce Québec de l'après-guerre, sera symbolisée par l'automobile, l'électroménager, le « bungalow » et les médias. Mais il est un pas qu'il refusera toujours de franchir, celui précisément du *welfare state*. Il s'opposera obstinément à cette socialisation des grands thèmes de la modernité (progrès social, bien-être social, etc.) typique du passage à l'État-providence. Dans sa promotion envahissante et obsessionnelle de l'idée de progrès, le duplessisme apparaît ainsi comme un discours libéral dans sa phase ultime, celle de l'affirmation de la société de consommation, au moment où, pour lui, le monde commence à basculer. En se faisant l'apôtre d'un progrès axé sur le bien-être, le duplessisme contribue lui-même à l'expansion des bases économiques d'une société québécoise qui, bientôt le condamnera sans appel.

Le covoisinage du mot progrès nous incite aussi à définir la particularité de sa contribution à la représentation de la société québécoise. C'est la totalité de l'espace social et politique qu'il englobe (tableau 3). Le *gouvernement* s'en fait le plus ardent propagandiste et sa *politique* est entièrement axée sur lui. Plus encore, l'idée de *progrès* est projetée dans toutes les directions de l'espace géographique : *province, provinces, pays, rurale, paroisses, canadienne, nationale, régions, Nouveau-Québec, Amérique, Patrie, Saguenay*. Quand la notion se réfère aux acteurs sociaux, ce sera encore une fois dans leur configuration la plus étendue : la population, la jeunesse...

La mise en valeur du Nouveau-Québec et des richesses minières du Saguenay, la construction de la route de Chibougamau et de celle de Senneterre-Mont-Laurier sont de puissants facteurs de merveilleux progrès que mon gouvernement, suivant sa politique, prendra les moyens de multiplier à l'avantage de la population. (Trône, 1950)

Il va sans dire que mon gouvernement est toujours convaincu que notre plus grande richesse est le capital humain et c'est pourquoi il accorde une attention toute particulière au bien-être, au progrès et à la prospérité de la population de la province en général, et de la jeunesse en particulier. (Trône, 1953)

Elle est désireuse de coopérer amicalement au règlement de ces problèmes, de la solution desquels dépendent la véritable unité nationale et le progrès et la prospérité durable de notre pays que tous nous désirons. (Trône, 1953) Il le fait en coopérant au progrès de toutes les régions de la province, en encourageant la petite industrie en particulier et en permettant à l'initiative privée de recevoir une juste rémunération pour son travail et sa contribution au bien-être. (Trône, 1955)

Nous avons la certitude que dans peu d'années Québec battra la marche dans la voie du progrès sur tout le continent nord-américain. (Législatif, 1959)

L'idée de progrès constitue ainsi l'opérateur principal dans la représentation de l'espace. La généralité de l'univers de la référence (le gouvernement comme institution, le pays comme espace géographique, la population comme ensemble socio-démographique) est l'indice même de l'importance et de la centralité d'une notion dont les dimensions projectives atteignent l'espace sociétal comme totalité. En somme, tout ce qui est significatif ne peut échapper au progrès et ne peut être posé que par rapport à lui.

Une lecture plus attentive du tableau 3 nous permettra de reconnaître au passage le rapport au progrès de deux des thèmes centraux du duplessisme que nous aborderons dans ce livre : l'agriculture et le rapport capital-travail sont significativement associés dans le covoisinage. Nous aurons plus loin l'occasion d'étudier l'étroite association de l'idée de progrès et de la question du rapport salarial. Soulignons pour l'instant que la promotion du progrès constitue l'un des aspects primordiaux du discours duplessiste sur l'agriculture.

Seront accélérés et multipliés les énormes progrès réalisés dans le domaine de l'électrification rurale, du drainage des fermes et de la mécanisation des travaux agricoles, des moyens de communications rurales, ainsi que dans celui de la construction et de l'agrandissement des écoles d'agriculture et autres écoles contribuant à la prospérité agricole. (Trône, 1952)

C'est l'intime désir de mon gouvernement de continuer et de perfectionner les initiatives bienfaisantes et susceptibles d'assurer le progrès et la prospérité de l'agriculture. (Trône, 1953)

Nous démontrerons dans le chapitre 5 que, bien qu'ils leurs soient liés, les aspects ruralistes du discours de l'Union nationale ne peuvent en aucune manière être unilatéralement invoqués comme une preuve de traditionalisme.

L'idée de progrès imprègne donc de part en part la configuration de l'espace sociétal. Elle se situe au cœur même des dimensions projectives du discours unioniste. C'est l'ensemble de la province et toute la population du Québec qui paraissent ainsi soumises à la nécessité et à l'inexorable marche du progrès, du bien-être et de la prospérité. Pour le discours unioniste, contrairement aux nuances que font à ce propos les évêques, nous le verrons au chapitre 6, il s'agit là d'un fait

constaté, souhaité et indiscuté. L'Union nationale voit le progrès, le loue, s'en réclame et le favorise.

La notion de progrès constitue la valeur centrale du duplessisme. Tout, finalement, s'y rapporte et rien de significatif ne saurait être défini en dehors d'elle. Dans *Restons traditionnels* et progressifs, nous avons analysé de façon très minutieuse le fonctionnement de cette notion dans les discours du budget de l'Union nationale (Bourque et Duchastel, 1988 : 280-288). Nous avons démontré qu'elle y constituait la valeur centrale. Il serait inutile de répéter ici de façon exhaustive l'analyse que nous avons réalisée. À titre d'illustration, il nous suffira donc de montrer comment, parmi les valeurs charnières du discours unioniste analysées ici, l'idée de progrès apparaît bel et bien comme la notion centrale et incontournable des interventions de l'Union nationale. Les valeurs de progrès, de droit, de justice, de tradition, de devoir, de stabilité et de coopération-collaboration, nous le verrons tout au long de ce livre, constituent les valeurs principales du discours de l'Union nationale. Il s'agit de notions charnières autour desquelles s'organise la discursivité et qui interviennent de façon plus marquée dans la représentation de la société québécoise. Or, on pourra constater au tableau 4 que l'idée de progrès est liée de façon significative à toutes les autres valeurs que nous avons mentionnées ci-dessus. En d'autres termes, alors que dans le voisinage de progrès apparaissent les notions de *coopération-collaboration*, de *stabilité*, de *justice*, de *droit*, de *tradition* et de *devoir*, aucune de ces dernières n'est liée à toutes les autres. Ainsi *stabilité* échappe à *droit* et de la même façon *tradition* et *stabilité* à *justice* ; *stabilité*, *devoir*, *justice* et *coopération-collaboration* à *tradition* ; *tradition* et *stabilité* à *coopération-collaboration* ; *progrès*, *tradition* et *stabilité* à *devoir* ; enfin, seule la notion de *progrès* apparaît avec *stabilité*.

[...] l'entreprise *privée* est essentielle au *progrès* de la province. (Électoral, 1952)

Mon gouvernement est fermement convaincu que le sens de la *responsabilité* personnelle et la grande loi du travail sont des gages nécessaires de *progrès* et de prospérité durable. (Trône, 1951)

Il est d'élémentaire *justice* et nécessaire que notre province en tout temps et spécialement à l'époque des *progrès* extraordinaires dont elle bénéficie et qui s'annoncent de plus en plus grands, puissent jouir, dans leur plénitude, des droits, prérogatives et libertés qui leur appartiennent légitimement et que lui reconnait la Constitution canadienne. (Trône, 1952)

Ces *développements* féconds, de même que les *progrès* énormes réalisés dans notre importante industrie du tourisme, nécessitent l'expansion de nos services publics, et plus spécialement de notre voirie. (Trône, 1951)

Pour que notre *progrès* économique soit fécond, la *coopération* entre le capital et le travail est indispensable. (Trône, 1947)

Le but de la loi, c'est d'assurer la *stabilité* financière de nos universités, de garantir leur avenir pour la relève non seulement des professeurs, mais aussi des étudiants et afin que se poursuivent les *progrès* que nous connaissons et qui créera tellement que nous serons connus plus encore par nos savants que par les richesses que recèle notre sol. (Législatif, 1960)

C'est pourquoi, dans un autre domaine de la plus haute importance, celui de l'éducation, réservé exclusivement à la juridiction provinciale, le gouvernement comme toujours, à la lumière des *droits* et des *devoirs* de tous les intéressés, contribuera généreusement à la diffusion et au *progrès* de l'éducation à tous ses paliers. (Trône, 1957)

Il s'agit là d'une façon parmi beaucoup d'autres de démontrer la centralité de l'idée de progrès. Mais toujours nous aboutirions au même constat. Le progrès qui se rapporte à cette nouvelle ère de prospérité et d'accès au bien-être, rayonne dans toute sa splendeur jusque dans les moindres recoins de la province. Il s'impose, de près ou de loin, à toutes les pratiques en même temps qu'il interpelle chaque individu-citoyen dorénavant fasciné par les bienfaits de la société de consommation qu'il voit naître.

3. Le droit

[Retour à la table des matières](#)

La notion de progrès, ainsi que nous venons de le voir (tableau 4), renvoie de façon significative aux grandes valeurs émancipatrices de la modernité (droit, justice, liberté) et, en outre, elle est intimement liée à la configuration de la sphère privée (l'entreprise *privée*, l'initiative *personnelle*) caractéristique de la société libérale. Nous examinerons d'abord la notion de droit, car il importe de nous interroger sur la place qu'accorde le duplessisme à cette réalité constitutive et centrale de l'État moderne. Dans le discours, l'idée de droit renvoie à l'institution et à la régulation politique typique de l'État moderne (droit civil, droit du travail, droit des compagnies, etc.), et en même temps elle fonctionne comme valeur et proclame la nécessité de se conformer à ses règles.

Le droit comme institution, nous l'avons indiqué dans le chapitre précédent est intimement lié au discours sur la forme du régime. La question constitutionnelle constitue effectivement l'espace de prédilection de la référence au droit (province(s), Québec, Constitution, Ottawa, respect fédéral, prérogatives, succession, etc.) (Tableau 5).

Mon gouvernement reconnaît les *droits* et obligations de *l'autorité fédérale*. (Trône, 1954)

La Constitution a conféré des *droits* bien précis au Québec et ces *droits* ne se conçoivent pas sans les moyens financiers de les exercer. (Électoral, 1956)

À quoi servirait aux provinces le *droit* de bâtir des écoles et des hôpitaux, s'il leur fallait se présenter devant une autre autorité pour obtenir les argents nécessaires ? (Constitutionnel, Québec, 1955)

Ce constat ne saurait cependant nous faire perdre de vue que l'institution juridique est en même temps significativement liée à la promotion d'une régulation étatique de type libéral. Le droit comme institution est en même temps associé à la défense et à l'illustration de la propriété et de la société civile, même si le plus souvent le discours ne semble renvoyer ici qu'à la question constitutionnelle. On ne doit pas oublier que la défense de la juridiction québécoise dans les domaines de la propriété et du droit civil (tableau 5) s'accompagne de la promotion de l'État libéral.

La *Constitution* canadienne reconnaît aux provinces le pouvoir exclusif de légiférer en des matières d'une grande importance, notamment en ce qui concerne l'éducation, les institutions municipales, les travaux publics dans les provinces, les terres publiques, les hôpitaux, asiles, institutions et hospices de charité, l'administration de la justice et en ce qui touche à la *propriété* et au *droit civil*. (Constitutionnel, Québec, 1955)

La province de Québec possède une *juridiction* en matière de *propriété* et de *droit civil*. (Législatif, 1946)

L'analyse de cette notion de droit explicitement reconnue comme une valeur par le discours nous permettra cependant de dépasser le simple niveau du constat et de pénétrer au cœur du fonctionnement discursif. Il importe d'abord de constater que, loin d'être une simple référence institutionnelle, l'appel au droit constitue une valeur quantitativement très importante. Le *droit* et les *droits* apparaissent même, avec « progrès », au premier rang des mots catégorisés comme valeurs, avec 140 occurrences (tableau 2). On doit cependant noter que la catégorie elle-même se situe assez loin derrière celle de progrès (tableau 1). De même, malgré son importance, nous ne pouvons la considérer, contrairement à *progrès*, comme une valeur centrale du duplessisme. Nous avons déjà noté que, à la différence de l'idée de *progrès*, celle de *droit* n'est pas liée à la notion de *stabilité*, notion charnière du duplessisme sur laquelle nous reviendrons. Si l'on compare le covoisinage des deux notions avec les valeurs (tableau 4), on note que la notion de *droit(s)* est plus spécialisée que celle de *progrès*. Alors que la seconde embrasse la totalité de l'univers de la valorisation, l'idée de *droit* demeure principalement concentrée dans le champ de l'éthique (les droits appellent des *devoirs*, nous y reviendrons au chapitre 3) et dans le domaine des débats constitutionnels (le *respect* des *traditions*, la nécessaire *coopération* entre les niveaux de gouvernement etc.).

Il n'en reste pas moins que l'idée de droit constitue une valeur charnière dans l'économie discursive duplessiste. Notons d'abord, avant d'y revenir plus longuement dans le prochain chapitre, l'importance des valeurs disciplinaires qui l'accompagnent (devoir, respect, obligations) (tableau 4).

Est-ce qu'on ne prêche pas trop les *droits* et pas assez les *devoirs* ? (Législatif, 1949)

L'accomplissement d'un *devoir* est toujours la meilleure garantie de l'exercice d'un *droit*. (Trône, 1952)

La coopération produira tous les fruits désirables si, de part et d'autre, l'on reconnaît qu'aux *droits* correspondent des *devoirs* inéluctables. (Trône, 1949)

Il sera cependant plus intéressant d'étudier ici les particularités de l'univers discursif dans lequel s'inscrit l'appel au droit. Nous avons déjà souligné que l'idée de progrès se rapportait à la configuration de l'espace social dans ses dimensions les plus larges. L'idée de droit au-delà de son rapport général à la province, au Québec et au peuple, assigne à la multiplicité des acteurs une place déterminée dans la société : employés, ouvriers, parents, employeurs, etc. (tableau 5).

Les *ouvriers* ont le *droit* de lutter pour faire respecter leurs droits, mais ces luttes, elles doivent se faire dans le respect des lois pour donner justice tant aux *ouvriers* qu'aux *patrons*. (Électoral, 1948)

Je vous avoue que j'ai été contre le *droit* de vote aux *femmes*, parce que j'aurais mieux aimé vous donner d'abord le droit de vivre. (Électoral, 1944)

Nous tenons à ce que les *droits* et des *ouvriers* et des *patrons* soient protégés. (Électoral, 1948)

Il est conforme à la politique et aux réalisations du gouvernement de faire respecter les *droits* légitimes de *tous et chacun*, les *droits* des *cultivateurs* et des *ouvriers* tout spécialement. (Trône, 1958)

Les *minorités* doivent être protégées et respectées, car le *droit* du *faible* doit être le devoir du *fort*. (Électoral, 1952)

Alors que l'idée de progrès contribue à produire la représentation de l'espace social dans ses dimensions projectives, celle de droit s'attarde à la nominalisation des rapports sociaux et profile une société et des acteurs dont les liens sont institués par le juridique. En somme, le duplessisme propose le progrès à « sa » province et interpelle les acteurs sociaux à partir du droit. Voilà donc un discours qui fonctionne pleinement dans l'État de droit.

4. La liberté, les libertés

[Retour à la table des matières](#)

On le sait, le progrès et le droit sont inséparables de la liberté, notion qui est sans doute la plus émancipatrice de la modernité avec celle d'égalité. Le duplessisme lui réserve aussi une bonne place puisque, étant au douzième rang, elle figure parmi les catégories les plus fréquentes de notre grille des valeurs (tableau 1). Cependant parmi les grandes valeurs émancipatrices, elle apparaît loin derrière « progrès », « droit » et « justice » (tableaux 1 et 2). Cette notion phare, il faut le souligner, a toujours été maniée avec circonspection par les ténors de l'idéologie libérale. Rappelons à ce propos le célèbre débat entre Voltaire et Montesquieu, le premier se faisant le chantre de la liberté, dans ces aspects les plus émancipateurs, le second insistant sur la nécessité d'en baliser le déploiement et préférant en appeler aux libertés (Vachet, 1988). On sait que c'est la conception de Montesquieu qui s'affirmera dans l'État libéral. Comme le souligne Burdeau : « Politiquement, économiquement, socialement la liberté s'est incarnée dans cet ordre donnant ainsi naissance à l'État libéral au moment précis où les libertés acquises s'adaptèrent aux intérêts d'une classe. L'unité dans le combat fut de la sorte automatiquement rompue dans la victoire » (Burdeau, 1987 : 88). De même, comment ne pas souligner cette volonté des libéraux du XIX^e siècle de restreindre l'expression de la démocratie représentative aux classes dominantes. Bien plus, « la structure constitutionnelle de l'État libéral obéit nécessairement à la double inspiration qui est celle de la démocratie libérale. C'est un régime de libertés et c'est en cela qu'il est démocratique ; mais c'est aussi un régime de précautions contre la liberté politique et c'est par là que la démocratie y revêt le caractère d'une démocratie gouvernée » (*idem*, p. 62).

À n'en pas douter, en même temps qu'il la promeut, le discours duplessiste semble entretenir le même malaise face à la notion de liberté. On notera d'abord qu'il propose une conception essentiellement institutionnaliste de la liberté et des libertés. Alors que l'idée de progrès s'étendait aux plus larges dimensions de l'espace social et que le droit enserrait la multiplicité des rapports sociaux, la liberté se restreint au champ des institutions.

Elle s'inscrit d'abord, tout comme le droit, dans les débats constitutionnels. La question des libertés est presque exclusivement invoquée dans ce cadre, à la défense de l'autonomie et des sphères de juridiction provinciales (tableau 6). C'est donc la province et son administration, au nom de la race canadienne-française, qui doivent jouir des libertés que leur accorde la Constitution canadienne.

Il est juste et nécessaire que notre province en tout temps et spécialement à l'occasion des développements prodigieux dont elle bénéficie et qui s'annoncent de plus en plus

merveilleux, puisse jouir, dans leur plénitude, des droits, prérogatives et *libertés* qui lui appartiennent légitimement et que lui reconnaît la Constitution canadienne. (Trône, 1953)

Pour donner à l'administration et à la législation de notre province l'orientation familiale, sociale et nationale que le gouvernement a commencé à appliquer et qu'il entend continuer et perfectionner, il est nécessaire que *nous puissions exercer dans leur plénitude, les droits, prérogatives et libertés qui nous appartiennent et qui nous sont reconnues par l'Acte de l'Amérique britannique du Nord*. (Trône, 1946)

Bien qu'elle se déploie dans un univers en grande partie différent, la *liberté* n'en renvoie pas moins aussi aux institutions. Outre l'appel à l'histoire et tout comme la notion de droit, son balisage par la discipline (« la liberté n'est pas licence »), celle-ci renvoie aux grands droits démocratiques de l'espace et de l'opinion publics : liberté de parole, de pensée, syndicale, etc. (tableau 9). Le qualificatif *libre* ne fait que confirmer cette tendance et c'est ici d'abord et avant tout le système de la libre entreprise que *liberté* suggère.

Je puis ajouter, cependant, que le jour n'est pas loin où le peuple du Québec aura sa *liberté* complète en matière de *radio*. (Électoral, 1948)

Il faut que tous respectent la *liberté* de nos foyers, la *liberté de pensée* et la liberté du culte dans notre province. (Législatif, 1954)

Il est conforme à la politique du gouvernement d'accorder à l'entreprise libre la place importante qui lui revient dans l'économie de la province, car l'*entreprise libre* est une excellente garantie de progrès durable et d'ambitions légitimes nécessaires. (Trône, 1956)

Les pères de la confédération ont choisi un régime fédératif, parce que, dans un pays comme le nôtre, c'est la seule formule qui puisse se concilier avec la *liberté* et la *démocratie*. (Constitutionnel, Québec, 1957)

Libertés des provinces, liberté d'expression et d'association dans l'espace public, libre entreprise : nous sommes très loin des acteurs sociaux. La liberté opère au niveau des grandes institutions politiques et économiques de la société libérale. Elle n'en apparaît pas moins en état de surveillance. Le fait que la *liberté* soit balisée par l'invocation de la *licence* constitue l'indice que le discours n'invoque très souvent cette valeur émancipatrice que pour mieux en circonscrire le champ d'application. Ainsi, dans ses envolées antisubversives contre les communistes ou les Témoins de Jéhovah, il admettra certes les grands principes de la liberté de parole ou de culte, mais il ne tolérera jamais les « fauteurs de trouble » et les « révolutionnaires dans l'âme ». Le discours unioniste ne prend véritablement l'offensive qu'en se faisant le promoteur des droits, prérogatives et libertés de la province. Les libertés prennent alors, et presque exclusivement ici, ces dimensions émancipatrices ou à tout le moins revendicatrices que leur confère la modernité.

5. La justice

[Retour à la table des matières](#)

Le fonctionnement de l'idée de justice est particulièrement révélateur du rapport du discours duplessiste à la modernité. On notera d'abord son importance quantitative. Comme catégorie, la justice constitue d'abord la troisième valeur émancipatrice derrière progrès et rationalité (tableau 1). Si l'on additionne les mots juste et justice, la notion vient tout juste après progrès et droit(s) avec 129 occurrences (tableau 2). Il importe donc de lui accorder une attention toute particulière. On retrouve ici encore et toujours le double espace de la question constitutionnelle et des rapports sociaux à l'intérieur du Québec (tableau 8). Même si la première est moins importante, la lutte pour l'autonomie se fait aussi au non de la justice.

La province de Québec ne demande pas de faveur, ni de charité, mais la *justice*, son dû, ce que nos pères ont gagné à la sueur de leur front. (Électoral, 1952)

Qu'Ottawa soit raisonnable et *juste*. (Constitutionnel, Québec, 1946)

L'analyse du fonctionnement de l'idée de justice sera cependant beaucoup plus intéressante si l'on envisage sa contribution à la représentation de l'espace sociétal. On notera d'abord la parenté de son fonctionnement avec la notion de droit. Tout comme cette dernière, c'est bien dans la représentation des rapports sociaux que l'on retrouve son champ de déploiement privilégié. C'est à la panoplie des acteurs sociaux que renvoie la notion de justice : peuple, ouvriers, professions, classe ouvrière, capital, employé, employeur, travail, consommateurs, unions ouvrières (tableau 8). On remarquera aussi que la justice se rapporte ici de façon prévalante au rapport salarial et aux classes fondamentales du capitalisme.

Des usines se seraient installées par milliers dans notre province et le *capital* américain, anglais ou français est le très bienvenu ici, à la condition qu'il respecte les lois et qu'il rende *justice* à la population. (Électoral, 1956)

Le gouvernement apprécie les services signalés que rendent à notre peuple les différentes *professions*, et toutes seront traitées avec justice, mais la classe *agricole* et la classe *ouvrière* seront l'objet d'une sollicitation particulière. (Trône, 1957)

La province de Québec est en faveur de l'initiative individuelle, pourvu que cette initiative privée reste dans les bornes de la *justice* et des convenances. (Législatif, 1944)

Il faut cependant signaler la spécialisation relative des notions de droit et de justice dans leur contribution à la représentation des rapports sociaux. Nous avons déjà noté que l'idée de droit outre les valeurs modernistes qu'elle mobilise, est significativement liée à des valeurs éthiques (*respect, devoir, obligations*). Bien qu'accompagnée du même type de valeurs modernes (*liberté, droits, privée*), la

justice appelle plutôt des notions liées au contrôle social (*coopération, collaboration*) (tableau 4). Alors que le droit interpelle surtout les acteurs sociaux comme des individus susceptibles d'être disciplinés, l'idée de justice les saisit plutôt comme groupes et comme classes appelés à collaborer les uns avec les autres.

La *coopération* entre l'employé et l'employeur est absolument nécessaire mais elle doit être étayée sur la *justice* et sur le respect des droits et devoirs de chacun. (Trône, 1951)

Nous considérons comme un impérieux et patriotique devoir une *coopération juste* et loyale entre le capital et le travail. (Trône, 1950)

Observation tout aussi intéressante, la catégorie de justice s'accompagne de la notion de charité et de celle de Dieu (tableau 4). Cette réunion de la justice et de la charité confirme que nous sommes, à la différence de l'idée de droit, dans l'espace de la représentation des rapports entre les groupes et les forces sociales : la justice-collaboration entre les classes et les races, ainsi que la justice-charité qui doit ennoblir les rapports qu'elles ont entre elles et ceux qu'elles établissent avec les démunis. Quasi absente du discours de l'Union nationale, l'idée de Dieu figure tout de même trois fois sur six dans le voisinage de justice. Il s'agit là d'une piste que nous ne pourrions véritablement explorer qu'au chapitre 6, qui est consacré au discours religieux. La présence significative du qualificatif « sociale » avec la catégorie « justice » nous rappelle, de plus, que la question de la justice sociale constitue un enjeu fondamental durant la période (tableau 8). Mais comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, l'Union nationale ne l'évoque que pour en dénaturer le sens.

L'Union nationale a instauré pour les ouvriers comme pour les autres classes la sécurité, la véritable *justice sociale*. (Électoral, 1952)

Ce n'est pas de la *justice sociale* que fait le député, mais de la lutte de classe, de la démagogie. (Législatif, 1949)

Il peut y avoir de la *justice*, de la *compréhension sociale*, mais les abus des uns ne sont pas guéris par les abus des autres. (Législatif, 1949)

Je demanderais à ceux qui, en mal de popularité, se promènent dans la province en se gargarisant de formules sur la législation sociale et la *justice sociale* d'examiner un peu ce que l'Union nationale a fait dans ce domaine. (Législatif, 1951)

Tout comme dans le débat constitutionnel, le discours duplessiste s'oppose ici à la conception providentialiste de la justice qui est en voie de s'imposer dans toutes les sociétés occidentales. Il tente par tous les moyens de réaffirmer la conception essentiellement libérale qui a dominé depuis l'apparition de l'État moderne, au Québec et au Canada. On a vu que, dans les débats constitutionnels, le duplessisme opposait l'idée de stabilité à celle de sécurité sociale. Ici, ce sont les idées de sécurité et de compréhension sociale qui sont confrontées à celle de justice sociale.

Il nous faudra cependant circonscrire davantage la conception duplessiste de la justice.

Ainsi que nous l'avons indiqué, la justice préside aux rapports entre les groupes sociaux, alors que le droit renvoie de façon prévalante aux individus. Dans le duplessisme, le droit ne s'applique pas dans toute son extension aux rapports entre les groupes, ni d'ailleurs, on le verra, à la gestion de la pauvreté. C'est plutôt l'idée de justice et, dans son orbite, celles de l'*équitable* et du *raisonnable* qui modèlent la représentation des rapports entre des groupes appelés à collaborer et à coopérer (tableau 9). Nous sommes donc dans un espace flou, qui rejette le plein déploiement des droits collectifs qui s'affirmera dans l'État-providence. Les idées du *raisonnable* et de l'*équitable* déjà rencontrées dans l'analyse de la rationalité nous permettront de le confirmer.

Lorsque j'ai été nommé pour représenter les ouvriers du Québec, je me suis mis à la tâche, sachant que toute demande *raisonnable* serait considérée par le premier ministre et accordée. (Électoral, 1948)

Cette loi a assuré du travail et un salaire *raisonnable* à 900 000 ouvriers dans la province. (Électoral, 1948)

Il faut permettre à la société de retirer un profit *raisonnable* de l'énorme mise de fonds nécessaire à l'exploration. (Législatif, 1946)

C'est une question de justice, d'*équité* et de vérité. (Électoral, 1948)

C'est ainsi que nous ferons preuve d'*équité* et que nous pourrons résoudre les problèmes spéciaux du pays dans un esprit vraiment national. (Constitutionnel, Québec, 1946)

Nous sommes en faveur des unions ouvrières pourvu qu'elles soient basées sur l'*équité* et la *justice*. (Électoral, 1948)

Le *raisonnable* et l'*équitable*, on le constate très clairement ici, permettent de définir un espace de justice, essentiellement ouvert et indéfini qui déborde les frontières du droit. Dans le champ des rapports sociaux, le pouvoir, bon père de famille, administrera la justice en fonction de sa perception de l'*équité*, tout entier dévoué à l'usage mesuré et modéré de la raison.

On a pu se rendre compte jusqu'ici que les grandes valeurs émancipatrices se déploient au cœur même du discours duplessiste. Au centre, l'idée de progrès modèle la représentation de l'espace social. Le droit et la justice articulent la figuration des rapports sociaux, la première assurant la régulation des liens entre les individus, la seconde celle des interactions entre les groupes et les classes. Moins omniprésente, la liberté se limite aux institutions de la démocratie représentative. On notera, avant de terminer cette section, la quasi-absence de la notion d'égalité qui apparaît parmi les dernières catégories de valeurs (tableau 1). Cette quasi-amnésie n'est sûrement pas étrangère au fait, sur lequel nous

reviendrons, que le duplessisme propose une vision hiérarchique des rapports sociaux. Il ne s'oppose pas à la mobilité, mais il défend l'ordonnement des rapports entre les acteurs et les groupes sociaux. Remarquons cependant que l'idée d'égalité ne constitue pas une notion centrale dans l'État libéral. Alors qu'elle a été déterminante dans le processus des révolutions bourgeoises, elle se restreint de plus en plus, par la suite, à la promotion de l'égalité formelle sanctionnée par le droit. C'est seulement au moment du passage à l'État-providence qu'elle retrouvera ses dimensions émancipatrices sous le thème de l'égalité des chances qui sera étroitement lié au développement du droit social et de la justice sociale.

6. Un État libéral

[Retour à la table des matières](#)

Il nous reste à aborder la conception générale du rôle de l'État. L'analyse de l'univers des valeurs liées au mot gouvernement ne saurait laisser de doute (tableau 10). C'est bien d'un gouvernement responsable et démocratique dont le discours se réclame et qui est entièrement dévoué à la cause du progrès de la province. On notera en même temps l'importance des autres valeurs émancipatrices que nous avons analysées dans ce chapitre (*droits, bien-être et libertés*), et des notions éthiques (*morale*) et de contrôle social (*stabilité, subversive*) sur lesquelles nous reviendrons dans des chapitres ultérieurs. Nous sommes à l'évidence face à un discours qui se déploie dans l'État moderne et qui se réclame explicitement de la modernité. Mais deux questions surgissent immédiatement, celle, épineuse, de la démocratie et celle de la nature de la forme de l'État.

Le duplessisme a été mille fois stigmatisé par ses opposants et par les hérauts de la Révolution tranquille comme un régime fondamentalement antidémocratique. Durant les années cinquante, Pierre Elliott Trudeau (1967) a même attribué cet antidémocratisme à une tare congénitale des Canadiens français. Patronage, achat des votes, fraude électorale et autoritarisme seraient les signes du mépris que le régime manifestait envers la démocratie, dont il était par ailleurs postulé que l'écrasante majorité de tous les gouvernements démocratiques sous d'autres cieux faisaient un meilleur usage ¹.

La relecture du tableau 1 nous permettra de constater que, malgré sa présence significative, la catégorie démocratie se situe dans la moyenne dans l'univers des valeurs et, surtout, se situe parmi les dernières valeurs de la modernité émancipatrice analysées dans ce chapitre. Bien davantage, on pourra s'apercevoir que les discours du trône et constitutionnel sont ceux qui traitent le plus de la

¹ G. Dion et L. O'Neill, « L'immoralité politique dans la province de Québec », dans Dion et O'Neill, 1960 : 113-123.

démocratie (tableau 11). De même, on est frappé par sa spécialisation au domaine des relations fédérales-provinciales (*confédération, fédéralisme, décentralisation, fédératif*, etc.), tout comme par ses dimensions essentiellement institutionnalistes, à l'image du fonctionnement de la notion de liberté (*gouvernement, fiscaux, administratif, régime législatif, gouvernemental, parlementaire, province*, etc.) (tableau 12). En somme, alors que l'idée de démocratie est peu opérante dans la représentation des rapports sociopolitiques à l'intérieur de la province, si l'on excepte la référence à l'institution, son invocation constitue l'un des traits majeurs de la défense des juridictions provinciales dans le cadre des débats constitutionnels, débats qui portent en même temps, nous l'avons vu, sur la forme de l'État.

À notre avis, le paternalisme d'État constitue un grave danger pour le régime *démocratique*. (Trône, 1950)

Le gouvernement estime que la décentralisation administrative, législative et financière est de l'essence même de la *démocratie*. (Trône, 1953)

Je ne vois pas qu'un pays comme le Canada doive troquer ses institutions parlementaires *démocratiques* contre un régime administratif qui n'a rien de *démocratique*. (Constitutionnel, Québec, 1950)

Le régime fédératif est la garantie d'un régime gouvernemental essentiellement *démocratique* et très rapproché du peuple, comme il convient. (Constitutionnel, Québec, 1955)

L'espace de réalisation de la notion de *démocratie* dans le discours de l'Union nationale paraît ainsi fort étroit. Même si l'analyse ne devrait pas en effacer les traces opérantes et effectives, le fait que cette notion soit concentrée dans le domaine des relations fédérales-provinciales et qu'elle revête un aspect d'abord et avant tout institutionnaliste donnent la mesure d'un discours frileusement et petitement démocratique. La *démocratie* n'est associée à l'émancipation que dans la défense de la communauté nationale. Et encore, la revendication nationalitaire reste étroitement canalisée dans le domaine des institutions. La *liberté*, la *démocratie* et *l'égalité* paraissent à n'en pas douter les parents pauvres de la modernité duplessiste.

7. Contre l'État-providence

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons montré dans le premier chapitre que, malgré la nette prédominance de la discursivité sur la forme du régime (le fédéralisme), la volonté de sauvegarder l'État libéral et le refus obstiné du providentialisme constituaient un aspect fondamental de la position du gouvernement du Québec dans les débats constitutionnels. Notre analyse des grandes valeurs de la modernité permet de confirmer que cette tendance à respecter l'orthodoxie libérale est très caractéristique du discours de l'Union nationale. Nous l'avons souligné dans l'introduction de ce livre, dans ses dimensions les plus larges, le discours politique moderne apparaît comme un débat sans cesse à reprendre sur les rapports entre les sphères publique et privée. L'acte de séparation du privé et du public, qui constitue l'un des traits majeurs de l'État moderne, sinon la condition même de sa naissance et de sa reproduction, amène en même temps cette règle constitutive de la discussion de leurs rapports. Le débat sur les relations entre ces deux sphères, nous l'avons fait remarquer, pose ultimement la question de la forme de l'État elle-même puisque la nature de leurs rapports détermine la régulation des rapports sociaux.

Or, nous trouvons ici l'un des aspects les plus combatifs du discours duplessiste, qui défend l'État libéral dans ce qu'il a de plus fondamental. Alors que la catégorie *privée* appelle celle de *publique*, comme s'il fallait nécessairement traiter du rapport entre les deux sphères, le discours est consacré à la défense et à l'illustration de la sphère privée et, au sein de cette dernière, à la promotion de la propriété et de l'initiative personnelle (tableau 13). L'initiative et la propriété privées constituent pour le gouvernement la condition même du progrès dont il se fait le chantre et dont il loue les vertus auprès de la jeunesse.

Quant au troisième argument, je suis d'avis que nos richesses naturelles doivent demeurer notre *propriété*, mais qu'elles doivent être développées par *l'entreprise privée* et non par le gouvernement. (Législatif, 1946)

Aussi mon gouvernement est-il convaincu que *l'initiative personnelle* et sa meilleure manifestation, *l'entreprise privée*, constituent un système progressif et démocratique bien adapté aux besoins de notre province, conforme à ses meilleurs intérêts et capable d'assurer à notre jeunesse de brillantes et fructueuses carrières. (Trône, 1951)

[...] *l'entreprise privée* est essentielle au *progrès* de la province. (Électoral, 1952)

Il n'y a pas de doute que le système par excellence est celui de *l'entreprise privée*, système dans lequel le gouvernement actuel a toujours cru. (Législatif, 1956)

On pourrait certes poursuivre ici l'analyse. Le seul fait, par exemple, que progrès n'apparaisse qu'avec privé (tableau 13) et charité qu'avec public (tableau 14) témoigne, à lui seul, de la promotion d'une régulation essentiellement libérale qui confie le développement économique au domaine de l'entreprise et de la propriété tout en plaçant sous le primat de la charité et de la bienfaisance l'intervention de la sphère publique dans la gestion des rapports sociaux. Mais il nous suffira de souligner maintenant la très grande cohérence d'un discours qui oppose aux promesses de la régulation libérale le spectre du paternalisme d'État.

Nous sommes d'opinion que le *paternalisme d'État* est l'ennemi du progrès véritable. (Trône, 1948)

Mon gouvernement est d'opinion que le *paternalisme d'État* est un grave danger pour le régime démocratique et une source de désastre irréparable. (Trône, 1949)

C'est l'opinion définitive de mon gouvernement que l'initiative personnelle et l'entreprise privée sont nécessaires au progrès réel et fécond et que le *paternalisme d'État* ne peut engendrer que la paralysie économique et la diminution des libertés populaires auxquelles nous tenons. (Trône, 1954)

L'étatisation, sauf dans des conditions exceptionnelles, ne répond pas aux besoins de la province et n'est pas conforme à ses meilleurs intérêts. (Trône, 1958)

C'est donc, avant l'heure, toute l'histoire de la Révolution tranquille et de l'État-providence au Québec que le discours duplessiste récuse au nom de l'État libéral qu'il espérait voir prospérer durant mille ans !

8. La modernité, le libéralisme, le duplessisme

[Retour à la table des matières](#)

Les grandes valeurs émancipatrices de la modernité participent donc de façon décisive à la représentation de la société québécoise dans le discours de l'Union nationale. Nous ne faisons pas allusion ici à leur importance quantitative, bien que ce fait ne puisse être nié, à moins d'invoquer le mensonge tacticien ou la dénaturation du sens, thèse qui nous relèguerait, bien sûr, dans les bas-fonds de l'analyse du discours politique. Cette forte présence est plutôt l'indice d'un important travail discursif qui s'accomplit dans l'espace de fonctionnement des valeurs émancipatrices.

La raison, nous l'avons vu, s'impose à la représentation de la pratique politique et législative, en même temps qu'elle se déploie dans l'espace économique. De même, le *raisonnable*, ainsi que le *juste* et l'*équitable*, intervient de façon décisive dans la représentation des rapports entre les groupes sociaux. Plus largement, nous avons mis en lumière l'utilisation massive et opérante des notions de *progrès*, de

droit, de *justice*, de *propriété* et de *privé*, aussi bien que la discrétion à l'égard des idées de *liberté*, d'*égalité* et de *démocratie*. Nous avons établi, en même temps, que ces grandes valeurs de la modernité et, plus particulièrement celles de *progrès*, de *droit* et de *justice*, interviennent de façon déterminante dans la représentation de l'espace et des rapports sociaux qui, ainsi que nous l'avons souligné, constituent deux des quatre aspects de la contribution du discours politique à la définition du monde moderne.

De tels constats, même s'ils sont loin de définir à eux seuls le discours duplessiste, permettent de faire ressortir certains des problèmes inhérents à l'étude de la société québécoise de 1848 à 1960.

Il y a lieu d'abord de distinguer sur le plan conceptuel la représentation moderne du monde du libéralisme ou, si l'on préfère, de l'idéologie libérale. Libéralisme et représentation moderne ne sont en effet, nullement des synonymes. Les progrès de la seconde et plus largement de la modernité ne peuvent à ce titre se mesurer aux seules avancées du libéralisme. Le concept de représentation moderne n'implique pas l'idée d'un contenu notionnel et idéologique empirique (le progrès, la liberté, l'égalité, etc.) ; il désigne une matrice, c'est-à-dire un ensemble de règles qui rendront possible la multiplicité des idéologies susceptibles de surgir. La règle principale consiste dans le refus d'en appeler à une quelconque transcendance extérieure aux rapports sociaux pour expliquer la fondation et la reproduction de la société (Gauchet, 1985 ; Lefort, 1978). Cette coupure radicale entre la société et l'au-delà dynamise la totalité de l'univers du dicible. La laïcité intégrale que cette règle fondatrice impose fait reposer l'explication du monde sur des bases profanes : la représentation moderne s'appuiera ainsi sur la raison et la science pour expliquer la nature, la société et l'individu. La nature devient une réalité extérieure à conquérir. Deux questions incontournables nous intéressent toutefois davantage ici : celle de l'être et de l'individu-sujet pensant, l'autre de l'être-ensemble, question qui renvoie nécessairement aux problèmes de l'organisation de la société et de la communauté (Gauchet, 1985).

C'est à partir de cette matrice que s'organisent toutes les idéologies qui ne sont dès lors et ne se reconnaissent que comme un savoir parmi d'autres possibles sur l'individu-sujet et l'organisation de la société. En ce sens, le libéralisme ne saurait en aucune manière être considéré comme l'essence même de la représentation moderne, puisqu'il n'en constitue que l'une des matérialisations et même s'il en a représenté la première grande réalisation. Cette distinction relativement abstraite n'est pas inutile puisque l'on tend souvent à confondre dans l'analyse, progrès du libéralisme et progrès de la modernité. Or, le cas du Québec permet précisément de montrer que la représentation moderne peut dominer au sein d'une société sans qu'un corps d'intellectuels y répande de façon large l'idéologie libérale *stricto sensu*. On ne saurait illustrer cette thèse sans faire cette autre distinction entre le libéralisme et l'État libéral et plus largement le discours politique libéral.

Il n'est sans doute pas de confusion plus grande et plus manifeste que celle qui se produit souvent dans l'analyse de la société québécoise entre l'idéologie libérale, la représentation moderne, la modernité et l'État moderne. Le texte de Fernand Ouellet cité dans l'introduction de ce livre illustre bien notre propos ¹. Après avoir situé le passage à la modernité (des Canadiens français) au moment de la Révolution tranquille, il tente de démontrer l'a-modernisme ou le traditionalisme du Québec prérévolutionnaire. Il invoque, par exemple, le fait que la plupart des politiques sociales libérales ont été adoptées au Québec plus tard qu'ailleurs, que le vote des femmes n'a été exercé qu'en 1944 au niveau provincial, que le syndicalisme y était moins combatif, etc. On pourrait, bien sûr, étendre la liste, mais il importe surtout de retenir ici qu'après avoir considéré le clergé comme responsable de ces retards, il en déduit que le Québec français constituait alors une enclave prémoderne où les grands principes du libéralisme n'avaient pas droit de cité à cause de l'opposition de l'Église à la libre pensée.

Nous n'examinerons pas ici la question de savoir si le libéralisme a jamais sous quelques cieux que ce soit constitué le fer de lance des revendications du mouvement ouvrier (droit d'association, politiques sociales, etc.) et du mouvement féministe (droit de vote, réforme du code civil) ². Nous préférons plutôt nous en tenir à cette distinction essentielle à notre propos entre le libéralisme et l'État libéral, car, contrairement aux prémisses des analyses de Fernand Ouellet, les deux ne sauraient être amalgamés. Burdeau écrit avec justesse à ce propos : « Il reste cependant que tout le libéralisme n'est pas inclus dans l'État libéral et que, pas davantage, l'État libéral ne peut se prétendre la seule réalisation concrète et authentique du libéralisme » (Burdeau, 1987 : 22). À supposer que l'on puisse lier revendications ouvrières et féministes et libéralisme, à tout le moins en raison des promesses d'émancipation que celui-ci renferme, on ne saurait en aucune manière affirmer qu'une société n'est pas libérale en se fondant sur le fait que certaines des demandes populaires sont (partiellement) réalisées plus tard qu'ailleurs. Et ceci pour cette seule et unique raison, donnée entre autres par Polanyi (1983), que les mesures sociales et toutes celles qui élargissaient la démocratie ont été, dans tous les États modernes, arrachées au pouvoir libéral par les forces populaires : « [...] pour reculer encore l'heure de sa déchéance, l'État libéral a dû consentir à se faire l'agent d'une politique d'interventionnisme qui allait directement à l'encontre de son principe » (Burdeau, 1987 : 367).

En somme, le fait que les mesures politiques « progressistes » ont été adoptées plus tard au Québec ne signifie pas qu'il ait été une société prémoderne dominée

¹ F. Ouellet, « La révolution tranquille, tournant révolutionnaire », dans Axworthy et Trudeau, 1990.

² Il faut, selon nous, distinguer très nettement les promesses d'émancipation que le libéralisme comporte des conditions de leur réalisation. Si les idées de liberté et d'égalité ont pu, entre autres déterminations, dynamiser les mouvements ouvrier et féministe dans leurs luttes pour le droit d'association et le droit de vote, c'est finalement contre le primat des droits individuels et l'éthique patriarcale qui caractérise l'idéologie libérale que ceux-ci ont pu être arrachés.

par une représentation traditionnelle et religieuse du monde. Cela témoigne plutôt de la faiblesse des organisations populaires et de la force du pouvoir *libéral*. Voilà bien à tout le moins ce que nous commençons à entrevoir clairement à la fin de ces deux premiers chapitres. Nous avons pu établir jusqu'ici, d'abord, que l'Union nationale s'est fait le défenseur inconditionnel de l'État moderne dans sa forme libérale et ensuite, que son discours était imprégné des grandes valeurs libérales. Il importe de bien saisir les implications de ce constat.

La présence massive des grandes valeurs émancipatrices d'inspiration libérale et surtout leur participation significative à la représentation de la société québécoise permettent de situer le discours de l'Union nationale au cœur même de la modernité. À la fin de ce chapitre, il devient de plus en plus évident que le duplessisme, au moins dans cet espace discursif que nous venons d'explorer, obéit aux règles fondamentales de la représentation moderne du monde. Ce discours tend à définir une société attachée aux grandes valeurs émancipatrices et fondée sur des bases profanes. Même si la présence timide de la notion de *Dieu* à côté de celle de *justice* nous invite à ne pas mettre immédiatement un terme à l'analyse, il n'en reste pas moins qu'à partir de l'idée capitale de *progrès*, l'unionisme fait reposer la société québécoise, son économie, ses rapports sociaux et ses institutions sur une représentation essentiellement moderne et modernisatrice, ce qui est d'ailleurs pléonastique.

Les grandes valeurs émancipatrices que nous venons d'analyser rattachent en même temps le discours de l'Union nationale à la grande mouvance libérale. Nous sommes ici au cœur de la distinction nécessaire entre le libéralisme et le discours politique libéral que nous évoquions plus haut. Si l'Union nationale propose un discours politique libéral, thèse que nous avons entrepris de défendre, cela ne veut en aucune manière dire que le duplessisme peut être regardé comme un grand promoteur de l'essence même du libéralisme, à supposer que l'on puisse clairement définir cette dernière. Répétons-le, le discours politique n'est jamais l'expression pure et simple d'une seule et même idéologie. Le discours politique dominant dans une société constitue toujours une articulation particulière d'une pluralité d'idéologies. Et même si, à l'évidence, le discours politique libéral s'inspire principalement du libéralisme, il ne saurait, à moins d'amener un contresens, comme précisément dans le cas du Québec, être considéré comme un simple décalque. Le discours des acteurs politiques n'est pas le texte de l'idéologie et la question du degré de fidélité du premier au second n'en épuise nullement l'analyse.

Nous avons établi dans ce chapitre que le discours unioniste se présente comme un discours politique à dominante libérale, obéissant aux règles fondamentales de la représentation moderne du monde. Il met en oeuvre les grandes valeurs émancipatrices d'inspiration libérale comme l'ont fait tous les discours politiques dominants dans cette forme de l'État moderne. Le libéralisme ne peut servir ici d'étalon que dans la mesure où, bien au-delà de la lettre de cette idéologie, il a servi d'horizon au discours politique. En tant qu'idéologie dominante dans la

société libérale, le libéralisme constituait certes l'inspiration première au sein du discours politique hégémonique, mais il n'enfermait pas ce dernier dans la seule pureté de ses frontières. Au Québec, malgré d'importantes contradictions dont nous rendrons compte dans le chapitre 6, les interventions des évêques finissaient par s'inscrire dans la discursivité politique libérale dominante, c'est-à-dire dans ce que nous appelons le duplessisme.

En prenant le pouvoir en 1936, l'Union nationale hérite d'un État libéral réformé. L'histoire de cette forme de l'État moderne peut en effet être divisée en deux phases relativement distinctes. La première dite classique et que Burdeau (1987) appelle « optimiste » s'affirme en Angleterre durant les années 1840 et s'étendra aux autres pays capitalistes (Polanyi, 1983). Fondée sur une séparation très nette entre la sphère publique et la sphère privée, elle proclame la radicalité de l'autorégulation du marché et confie aux institutions privées la gestion d'une politique sociale étroitement dominée par la règle de la séparation entre le droit et la morale. La pression des luttes populaires imposera cependant, à partir des années 1880, une révision de la politique sociale libérale. Ainsi sera élaboré un ensemble de mesures qui rompront avec le rigorisme libéral et conduiront l'État à intervenir à la périphérie du rapport salarial et à tout le moins indirectement dans la gestion des problèmes sociaux.

Ainsi, après la reconnaissance du droit d'association ouvrière s'élaborent peu à peu des lois qui touchent des populations cibles : accidents du travail, assurance-maladie et assurance-retraite pour les salariés, réglementation du travail des femmes et des enfants, pension de vieillesse, lois d'assistance publique, etc. (Rosanvallon, 1984). Le passage s'effectuera durant les vingt dernières années du XIX^e siècle et l'État libéral réformé durera jusqu'au début du passage à l'État-providence dans les années trente. Contrairement à ce qu'affirment des auteurs comme Ewald (1986) et Rosanvallon (1984), nous ne croyons pas que ce que nous appelons l'État libéral réformé, et que Burdeau considère comme sa phase défensive, puisse être déjà considéré comme l'État-providence. Malgré les réformes que nous évoquions plus haut, les règles fondamentales de l'État libéral demeurent jusqu'aux années 1930 : la séparation entre le privé et le public reste nette, sinon rigoureuse : le marché continue de primer, en dépit des interventions de la sphère publique à la périphérie du rapport salarial, en même temps que l'intervention de cette dernière dans la prise en charge de la pauvreté et la gestion des problèmes sociaux reste dominée par l'assistance et le refus de la reconnaissance du droit social. Seul l'État-providence rompra définitivement et fondamentalement avec les règles de la régulation libérale. À partir du régime de la convention collective, on assistera à une interpénétration des sphères publique et privée qui non seulement favorisera l'intervention directe de la sphère publique dans l'économie et le rapport salarial, mais aussi, sur la base de l'affirmation du droit social, soumettra la politique sociale aux impératifs de la régulation économique (programmes de sécurité sociale et soutien de la demande) (Boismenu et Drache, 1990).

C'est cet État libéral réformé qu'entend défendre contre vents et marées le gouvernement de l'Union nationale. Sa pratique législative en témoignera jusqu'en 1960. Sa politique sociale reconduira la loi d'assistance publique, même si son financement imposera que l'État provincial prenne de plus en plus de place : des lois comme celle des mères nécessiteuses et des pensions de vieillesse demeurent des mesures d'assistance qui visent des populations cibles ; plutôt que de favoriser des politiques d'assurance universelle dans le domaine de la santé, le régime profitera des programmes fédéraux à frais partagés pour subventionner l'entreprise privée, par exemple dans la construction d'hôpitaux (Vaillancourt, 1988). Alors que la politique économique de l'Union nationale paraît on ne peut plus classiquement libérale, en ce qu'elle favorise l'entreprise privée et qu'elle se contente d'aménager les conditions générales de la reproduction élargie du capital, sa gestion du rapport salarial demeure beaucoup plus ambiguë que certains ne le croient. Ainsi, durant son premier mandat, la loi du salaire raisonnable permet de hausser le revenu disponible dans la province. Selon certains cependant, cette loi, qui prendrait une allure quasi keynésienne, a surtout permis de neutraliser l'effet d'entraînement qu'auraient pu exercer les syndicats les plus combatifs, en fixant comme seuil des salaires minimaux très faibles. Le *raisonnable*, contrairement aux principes keynésiens, exerça donc plutôt une pression toute libérale à la baisse des salaires¹ ! De même, après la guerre, l'Union nationale héritera du Code du travail adopté par le gouvernement Godbout en 1944, pièce clé, on le sait, du passage ultérieur à l'État-providence au Canada, comme au Québec. Il ne le révoquera pas bien au contraire, car l'une de ses premières mesures consistera à abaisser le pourcentage requis de 60 % à 50 % plus 1 pour qu'un syndicat obtienne son accréditation. Certains affirment que cette loi ne visait pas surtout à étendre la syndicalisation, mais qu'elle cherchait plutôt à favoriser le développement du syndicalisme catholique dans le milieu ouvrier multiethnique et multiconfessionnel de Montréal (Rumilly, 1978 : 64). Il s'agissait en somme de créer les conditions nécessaires à l'affirmation d'un syndicalisme de collaboration de classes.

L'ambiguïté de telles mesures et plus largement les tendances pro-patronales de l'Union nationale témoignent finalement d'une stratégie libérale aux abois dans le domaine du rapport salarial (Denis, 1979). Ici, il ne s'agit pas de refuser tout simplement le programme de sécurité sociale proposé par le fédéral et les forces progressistes au Québec. Tant s'en faut, depuis l'adoption du Code du travail en

¹ « "La loi des salaires raisonnables" permet au gouvernement de fixer par ordonnance les salaires et certaines conditions de travail dans toute industrie, commerce ou service... Peu après son adoption, le gouvernement Duplessis amende la loi pour y soustraire tous les travaux publics faits pour le compte de l'État, soit un large secteur d'emploi (construction, voirie, etc.). Cette mesure est vivement dénoncée par l'ensemble du mouvement syndical. Les syndicats protestent également contre l'utilisation que font les employeurs de la loi du salaire minimum, avec l'appui du gouvernement duplessiste, pour faire fixer des conditions minimales de salaire au lieu de négocier des conventions collectives qui seraient plus avantageuses pour les travailleuses et travailleurs ». Voir CEQ et CSN, 1984 : 134-135.

1944 par le gouvernement Godbout, le loup est pour ainsi dire dans la bergerie. Il s'agira donc non pas d'empêcher, mais de contrer les effets de cette pièce clé de la nouvelle forme de l'État en voie de se mettre en place. En vantant les mérites de la collaboration de classes, en interdisant les grèves dans le secteur public et parapublic, en réprimant le mouvement ouvrier le plus combatif, le duplessisme tente de maintenir une gestion libérale des relations de travail dans un monde qui a commencé à basculer.

L'analyse du discours que nous avons proposée dans ce chapitre témoigne de cette sorte d'écartèlement auquel était condamné le régime. Le duplessisme reconnaît formellement les droits de certains groupes sociaux : les ouvriers, les patrons, les employés, les employeurs. Mais cette reconnaissance est en même temps compensée par un appel incessant aux devoirs de chacun et à la nécessité d'être raisonnable. Le groupe des ouvriers et des employés, bien sûr, se décompose en une multiplicité de sujets individuels qu'il s'agit de discipliner. Car, lorsqu'elles prennent la figure du raisonnable, du moins dans un tel contexte discursif, la justice et la raison risquent fort de s'exercer principalement sur le plus faible en s'opposant à l'extension de ses droits.

Le discours de l'Union nationale ne reconnaît pas les droits sociaux dans toute leur extension. Même lorsqu'il semble le plus près de le faire, par exemple dans le domaine de la question nationale, ce n'est guère que des droits politiques qu'il se réclame dans une perspective étroitement institutionnaliste ; en l'occurrence des droits de la race qui, selon lui, avaient été inscrits dans la Constitution à travers la reconnaissance de juridictions provinciales.

L'Union nationale proclame bien haut le progrès, la raison, le droit, la justice ; elle invoque souvent la démocratie, les libertés, l'égalité. La « démocratie gouvernée » proposée par le discours duplessiste est certes conservatrice et même parfois réactionnaire, mais un tel constat ne saurait permettre de le situer dans un quelconque magma prémoderne. Il convient à cet égard de considérer l'histoire de l'idée de démocratie dans l'État moderne et la modernité. La démocratie comme la liberté et l'égalité ont constitué des thèmes majeurs du discours révolutionnaire dans le passage à l'État moderne. Toutefois, après avoir été institutionnalisée dans l'État libéral, l'idée de démocratie a été maniée avec circonspection par les représentants du pouvoir et les idéologues libéraux. Comme le souligne Burdeau : « Historiquement, au point de départ de l'État libéral, il y a la révolution non seulement vaincue, mais discréditée » (Burdeau, 1987 : 84). La méfiance s'est au contraire réinstallée face aux revendications des mouvements sociaux et ce sont les forces populaires qui ont imposé l'extension de la démocratie (droit d'association, suffrage universel masculin, vote des femmes, premières législations sociales, etc.). Dans les études consacrées à l'idéologie libérale, l'idée de démocratie ne compte d'ailleurs pas parmi les plus grandes valeurs du libéralisme. Il faudra attendre le passage à l'État-providence et l'affirmation de la modernité socialisée pour que le discours politique dominant renoue avec les dimensions

émancipatrices de la notion de démocratie sous les thèmes de l'égalité des chances et de la démocratisation (de l'éducation, de la culture, de l'accès à la santé, etc.).

Le faible rayonnement et la spécialisation de l'idée de démocratie dans le discours duplessiste, loin de mettre celui-ci en marge de la modernité, le situent dans l'espace même de la discursivité libérale. Il nous reste, bien sûr, à spécifier sa particularité dans le large éventail des discours libéraux qui ont dominé les sociétés occidentales durant plus d'un siècle. Mais, pour être en mesure de le faire, il nous faudra encore poursuivre notre analyse.

CHAPITRE 3

LE DISCOURS DISCIPLINAIRE – L'ÉTHIQUE

[Retour à la table des matières](#)

Autoritarisme, antiouvriérisme, grande noirceur, voilà autant d'images qui paraissent faire l'unanimité à propos du duplessisme, du moins si l'on se réfère à la perception héritée de la Révolution tranquille. Nous n'avons nullement l'intention de nier le caractère répressif du régime, qui tient de l'évidence. Il est cependant étonnant de constater à quel point les analyses demeurent superficielles et descriptives quand il s'agit de comprendre le phénomène. Certes, l'énumération des pratiques douteuses de l'Union nationale ne manque pas de s'étaler au fil des pages, mais le plus souvent, leur simple addition paraît suffire. La paresse n'est ici qu'apparente puisqu'elle résulte d'une explication *a priori* ou, si l'on préfère, d'une analyse *ex ante*. Le Québec pré-révolutionnaire constitue une enclave prémoderne ou du moins essentiellement rétrograde, et l'étude des pratiques, du discours comme des idéologies de ces temps révolus ne consiste qu'à illustrer l'attardement des Anciens.

Ces idées reçues, nous l'avons souligné d'entrée de jeu dans l'introduction de ce livre, ne résistent pas à une analyse attentive du discours politique duplessiste. Cela dit, toute tentative de sortir des sentiers battus soulève de redoutables problèmes théorico-analytiques, particulièrement quand il s'agit d'expliquer l'autoritarisme du régime. Nous avons insisté à la fin du chapitre 2 sur la nécessité de distinguer les notions de libéralisme, de discours politique libéral et de représentation moderne. Il nous faudra maintenant définir la nature même du discours politique moderne et libéral, car nous sommes ici au cœur de l'un des problèmes fondamentaux de l'analyse de la société québécoise de 1848 à 1960.

Nous avons démontré dans le chapitre 2 que les grandes valeurs émancipatrices de la modernité, et particulièrement celles de progrès, de droit et de justice, dominaient le discours de l'Union nationale. À ce stade de l'analyse, une lecture critique pourrait cependant nous amener à conclure que cette prédominance des valeurs émancipatrices n'est somme toute qu'un artefact, puisqu'elle est contredite par la prégnance de l'autoritarisme et du conservatisme dans ce même discours. Nous n'aurions donc avancé sur les chemins de la modernité que pour mieux

reculer. Une telle contre-thèse ne pourrait cependant être admise que si on arrivait à démontrer que le conservatisme et l'autoritarisme (ce que nous appellerons dans ce chapitre le discours disciplinaire) relèvent nécessairement et exclusivement d'une représentation prémoderne du monde. Voilà précisément ce que laisse entendre Pierre Elliott Trudeau :

Peuple conquis, non seulement les Canadiens français devaient-ils faire face à un État redouté parce qu'il était la créature d'une nation étrangère, mais encore appartenaient-ils à une Église qui se méfiait de cet État, puissance rivale, enfant de la Révolution, siège possible de la domination des anticléricaux, des protestants ou même des socialistes. Le peuple, sous cette influence, contracta donc des habitudes de superstition politique et de conservatisme social ; il regarda l'État, – n'importe quel État, – comme une puissance inquiétante et capable tout aussi bien d'écraser les familles et de détruire les crucifix que d'aider les citoyens dans le besoin et de maintenir l'ordre. Pour la masse du peuple, tout le formalisme électoral continua de paraître une collection de rites mystérieux et d'origine étrangère (Trudeau, 1967 : 113).

Une telle position, sans doute représentative de l'antinationalisme viscéral de l'auteur, repose sur une méconnaissance profonde de la société moderne dans sa forme libérale : elle occulte les dimensions disciplinaires du discours politique moderne lui-même, ainsi que le peu d'étendue de la démocratisation des rapports sociaux à l'intérieur de la société libérale ; elle réduit à un cas d'espèce, celui du catholicisme, la question certes complexe mais constitutive du rapport entre religion et modernité, ainsi que celle de la coexistence d'institutions modernes et prémodernes dans l'État libéral. Voilà quelques-unes des questions qu'il nous faudra examiner dans les prochains chapitres. Considérons d'abord les aspects disciplinaires du discours de l'Union nationale.

1. La modernité et la discipline

[Retour à la table des matières](#)

La difficulté de l'analyse tient en grande partie à cette tendance à restreindre l'examen de la société libérale à ses seules dimensions émancipatrices. On a vu comment Fernand Ouellet attribue aux vertus du libéralisme les gains sociaux pourtant arrachés au pouvoir libéral par les mouvements populaires. Dans le domaine du discours politique et, plus largement, dans celui des idéologies, la même approche tend à limiter l'analyse de la modernité libérale à ce que nous avons défini dans le chapitre précédent comme étant les grandes valeurs émancipatrices. Plusieurs travaux sur le libéralisme font d'ailleurs comme si cette idéologie se limitait à la promotion des grandes idées de progrès, de liberté, de justice, etc. Dans une telle perspective, les aspects disciplinaires de tout discours et les politiques autoritaires de tout gouvernement sont, pour ainsi dire, spontanément perçus comme des pratiques non modernes ou prémodernes et comme des entraves

sur la voie royale de la modernisation. Weber, Foucault et Habermas, pour ne nommer que ceux-là, ont pourtant bien montré que l'analyse de la modernité impliquait la prise en compte des dimensions éthiques, disciplinaires, voire même traditionalistes de la société moderne libérale (Foucault, 1975 ; Habermas, 1978b ; Weber, 1971). Avant de revenir sur cette question plus large dans la conclusion de ce livre, nous nous limiterons ici au problème du discours politique dominant dans l'État libéral.

« Recensant les forces qui meuvent l'État libéral, écrit Burdeau (1987 : 317), il me suffit de constater que, dans le moment où il s'adaptait à la démocratie, il n'en reconnut qu'une avec autorité impérative : la loi morale » Exactement dans le même sens, François Ewald (1986) insiste sur le fait que la séparation libérale entre le droit et la morale implique la permanence de campagnes de moralisation qui ne cessent de promouvoir le devoir de la bienfaisance auprès du riche et la nécessité de la responsabilisation du pauvre, sous la figure de la soumission aux pratiques de l'épargne et de l'économie de marché. Gilles Lipovetsky (1992) montre, de son côté, comment la modernité demeure inséparable d'une éthique du devoir qui s'impose dans les mouvements révolutionnaires eux-mêmes.

Morale, discipline et éthique se situent donc au cœur même de la discursivité politique libérale et la présence de dimensions dites conservatrices et autoritaires au sein de tel ou tel discours ne saurait en aucune manière être évoquée pour le mettre en marge de la modernité. Précisons enfin que nous ne prétendons aucunement que le champ de la production de l'éthique dans la modernité se réduit à la contribution du seul discours politique. Ce dernier n'intervient, en effet, que dans ce domaine particulier de l'inculcation des règles et des normes d'insertion de l'individu dans les rapports sociaux et plus largement dans la société : les devoirs que l'on doit remplir, la responsabilité dont il importe de faire preuve pour que, précisément, la totalité sociale fonctionne sans perturbations. On constatera d'ailleurs dans ce chapitre que l'éthique unioniste, en dehors de son appel à la morale chrétienne, ne trouve ses ultimes fondements que dans ses exhortations à la stabilité et à l'ordre.

L'inculcation éthique de la pratique dans le discours libéral pose cependant un redoutable défi à l'analyste puisque s'y superposent et s'y confondent souvent deux questions distinctes. La première renvoie à la laïcité radicale de la morale libérale. « L'éthique bourgeoise, écrit Sartre (1947 : 157), ne dérive pas de la Providence : ses règlements universels et abstraits sont inscrits dans les choses. » Le discours libéral, en d'autres termes, ne peut directement proposer qu'une inculcation disciplinaire inspirée de cette règle fondatrice de la modernité qui pose l'autoproduction de la société sur des bases laïques et profanes. Mais toute la difficulté, et le cas du Québec d'avant 1960 l'illustre bien, tient à la seconde question qui renvoie aux rapports entre l'éthique laïque et la morale religieuse qui constitue une « réserve de traditions » (Habermas, 1978b) au sein de toute société libérale et qui participe au discours politique dominant. Voilà les problèmes que

nous commencerons à aborder dans ce chapitre en étudiant l'univers de la discipline dans le discours de l'Union nationale. Même si nous ne pourrions clore le débat sur cet aspect décisif du discours politique durant la période, nous pourrions déjà faire les distinctions nécessaires pour la remise en question de certaines idées reçues. Un bref détour théorique nous sera cependant nécessaire pour rendre nos analyses pleinement intelligibles.

2. La discipline et le discours politique libéral

[Retour à la table des matières](#)

Nous entendrons par discours disciplinaire ces dimensions de la discursivité qui visent l'encadrement des pratiques individuelles, des rapports entre les groupes sociaux et du fonctionnement de la société comme totalité. Sur le plan de l'analyse, nous distinguerons l'éthique qui prend l'individu directement pour cible et l'invite à soumettre son insertion dans les rapports sociaux à l'exigence d'un jugement moral (le devoir, la morale, la responsabilité, le travail, etc.), le contrôle social qui définit les prescriptions normatives devant présider aux rapports entre les groupes sociaux et au fonctionnement général de la société (ordre, stabilité, collaboration, subversion à titre de contre-valeur), et, enfin, le patriarcalisme qui tend à l'effacement des rapports de domination en représentant l'exercice du pouvoir sous le couvert de relations personalistes et paternalistes circonscrites dans l'univers du besoin, du don et de l'affectivité.

Il importe d'abord de comprendre pourquoi l'inculcation disciplinaire, qu'elle soit laïque ou religieuse, participe pleinement au discours politique libéral. L'analyse renvoie dans son extension la plus large aux différentes phases de la modernité et aux formes successives de l'État moderne : libérale, providentialiste et potentiellement néolibérale. Dans l'État-providence, à seul titre d'exemple, la discipline se rapporte à cette formidable entreprise de normalisation des comportements liée à la solidarité assurancielle (Ewald, 1986) et aux coûts sociaux que cette dernière entraîne ; le discours néolibéral, quant à lui, tente de réinventer une éthique du travail axée sur la productivité et la performance (« excellence, la qualité totale) au sein d'un monde essentiellement incontrôlable (le marché mondial) (Bourque et Duchastel, 1992 ; Bourque et Beauchemin, 1994). Bref, la modernité est dans son espace, disciplinaire. Nous tenterons de circonscrire de façon plus précise quoique schématique cette dynamique émancipation-disciplinarisation dans la société libérale.

La séparation entre le droit et la morale se situe au centre même de l'analyse. La limitation du droit classique aux rapports d'égalité formelle des individus dans le contrat parce qu'elle exclut, du moins dans ses fondements, l'intervention du juridique dans la gestion des rapports entre les groupes et dans l'atténuation des

inégalités, impose la moralisation des relations sociales. Une telle négation du caractère social des rapports d'inégalité implique en effet la promotion d'une inculcation éthique dominée par l'idée de la responsabilité individuelle et naturelle. L'éthique personnelle stigmatisante et individualisante constitue ainsi l'un des aspects essentiels de tout discours libéral.

L'État libéral, nous l'avons souligné avec Burdeau (1987 : 62), présente en même temps toutes les caractéristiques d'une « démocratie gouvernée » qui cherche perpétuellement à soumettre l'expansion des droits et libertés et la politisation des rapports de pouvoir à la dominance du droit de propriété et de la liberté du capital. Une telle politique, au fondement de la dominance de la sphère privée et de l'autorégulation du marché, risque de provoquer l'éclatement de la société, comme l'indique Polanyi (1983). Elle entraîne surtout une crise politique larvée à la faveur de laquelle les mouvements sociaux exigent l'exécution des promesses d'émancipation attachées aux grands thèmes de la modernité proposés par le discours libéral lui-même (droits d'association, suffrage universel, vote des femmes, politiques sociales, etc.). Dans un tel contexte, le discours politique dominant tend à produire un encerclement disciplinaire axé sur le contrôle social : aux revendications populaires, on opposera sans cesse la nécessité de la collaboration de classes, de l'ordre et de la stabilité sociale.

Dernière piste de réflexion et paradoxe ultime, la société libérale paraît condamnée par son développement même. Nous l'avons écrit en introduction, du fait de sa double nature, la société libérale est fondée sur des formes de production (l'agriculture patriarcale) et d'institutions (la famille élargie, les Églises) prémodernes qui permettent le maintien de bas salaires et qui assurent la gestion (privée) des « politiques sociales ». Or, le développement du capitalisme, que le discours appelle de tous ses vœux (progrès, développement, prospérité, etc.), sape les bases mêmes de ces institutions et conséquemment des alliances politiques entre les forces sociales dominantes caractéristiques de la société libérale. Voilà aussi pourquoi le discours politique libéral prend la figure d'un appel inquiet visant à prévenir les effets délétères des transformations qu'il ne cesse lui-même de proposer : le progrès dans la stabilité, la prospérité dans le respect des traditions, etc.

À la croisée même de l'autoritarisme qu'implique le contrôle social et de la bienfaisance qu'appelle l'éthique libérale, s'instaure cette commisération paternaliste que nous avons appelée patriarcalisme. La discipline patriarcale qui se déploie avec le plus d'évidence dans le domaine de la prise en charge des pauvres et des démunis (mères nécessiteuses, disait-on si éloquemment) ne demande qu'à s'étendre à la représentation de l'ensemble des rapports de pouvoir. Bien que son noyau se situe clairement au niveau de la famille, le patriarcalisme n'est assimilable à aucune des institutions prémodernes (famille élargie, Église) ou modernes (entreprise, famille nucléaire, marché, sphère publique, etc.) de la

société libérale et il s'immisce dans toutes les ramifications du réseau des rapports du pouvoir.

Ce sont là quelques-unes des raisons principales pour lesquelles le discours disciplinaire ne peut être regardé comme un corps étranger au sein de la discursivité libérale. Au contraire, les aspects disciplinaires du discours politique libéral constituent une dimension névralgique de la participation de ce dernier à la régulation des rapports sociaux. L'analyse du duplessisme nous permettra de le confirmer.

3. Un ethos disciplinaire

[Retour à la table des matières](#)

Avant d'analyser en détail l'univers de la discipline, il importe de souligner l'existence d'un ethos disciplinaire, d'une sorte de « supplément d'âme » dont même l'étude la plus minutieuse et la plus détaillée ne saurait rendre compte complètement. Nous prendrons ici pour exemple la représentation hiérarchique des rapports sociaux, ainsi que le fonctionnement éthique des institutions.

L'existence de ce type d'ethos peut être illustrée par l'importance de la catégorie *hiérarchie*. Le lexique des mots appartenant à cette catégorie (*chef, autorités, honorable, etc.*) témoigne de la tendance très nette du discours à considérer les rapports sociaux du point de vue de la distinction et de la déférence (tableau 1). Cette tendance est d'ailleurs confirmée par le fait que les mots *respect, honneur, grandeur* et *respectueux* sont parmi les plus fréquents dans le lexique des mots se rapportant à l'une ou l'autre des valeurs éthiques (tableau 2). Voilà manifestement un discours de notables, fiers de l'être et avides de reconnaissance. Tout invite à respecter l'honorable ministre et les autorités légitimes, son éminence, de même que l'on ne manque pas de mentionner, pour leur prestige, les présidents de banque, les rédacteurs en chef de revue et les directeurs de compagnie. Afin d'éviter toute ambiguïté, insistons ici sur le fait que l'Union nationale ne propose pas une vision d'Ancien Régime : il ne s'agit nullement de justifier ouvertement les inégalités en arguant de la fixité de rapports sociaux voulus par Dieu. Le discours ne s'oppose pas à la mobilité sociale, mais il défend le respect dû aux hiérarchies actuellement constituées. Un discours d'ordonnement du monde donc, plutôt que l'affirmation d'un ordre intangible.

L'ethos disciplinaire que nous évoquons plus haut on peut aussi le reconnaître à ce procédé d'exemplification qui consiste à dessiner les contours d'un univers dominé par les préceptes de l'éthique, à partir des pratiques individuelles et des rapports entre les groupes jusqu'au fonctionnement des institutions elles-mêmes. Le discours législatif en constitue l'illustration la plus claire : les honorables

ministres, le gouvernement, la législature elle-même paraissent de parfaits exemples de vertu et de morale.

Le discours législatif s'organise dans les cadres d'une institution singulière. L'institution législative est en effet, le seul lieu politique contraint à l'exemplification permanente. Miroir de la société, la législature représente l'émanation de la volonté collective et des valeurs qui la fondent. À la différence de cette dernière, les autres discours de notre corpus reflètent toujours dans leur représentation des rapports sociaux un point de vue subjectif (le gouvernement, le parti) en vertu duquel ils peuvent projeter leurs aspects éthiques sur un extérieur qu'ils tentent de circonscrire. Or, il faut souligner que cette subjectivité est perçue comme légitime venant d'une institution dont le caractère partisan est reconnu, alors qu'elle rebute lorsqu'il s'agit de la législature ; dont on s'attend à ce qu'elle représente l'intérêt collectif et les valeurs qui font consensus. Ainsi, par exemple, on admet que le gouvernement, dans le discours du trône, inscrive sa vision de l'organisation sociale dans la perspective de ses objectifs développementistes et politiques. De même, le discours électoral dépeint des rapports de classes qu'il voudrait voir correspondre à des objectifs partisans ; les thèmes de l'anticommunisme et de la collaboration des classes renvoient ainsi aux positions que l'Union nationale occupe ou cherche à occuper sur l'échiquier politique. La législature occupe, quant à elle, ce lieu éminent où elle doit, par-delà les débats, incarner la volonté collective.

Le discours législatif donne de la législature l'image d'une conscience individuelle, d'un super-acteur, astreint par conséquent aux mêmes obligations morales et éthiques que le citoyen. La loi elle-même devient alors soumise aux mêmes règles éthiques que celles que doivent respecter les individus. C'est en quelque sorte par mimétisme que l'institution se représente dans le même espace disciplinaire que celui occupé par les acteurs sociaux. Beaucoup d'énoncés rappellent cette tendance à associer l'éthique institutionnelle à la discipline et à la morale individuelle.

Il n'y a pas de doute et je l'ai dit souvent que le meilleur *contrôle de soi-même*, et le *contrôle de l'État* ne doit avoir lieu que lorsqu'il est devenu nécessaire d'appliquer certains *principes fondamentaux* essentiels. (Législatif, 1956)

Or, la façon la plus efficace d'*inculquer un principe*, c'est de le mettre en pratique. (Législatif, 1960)

Le *devoir d'un homme public* n'est donc pas d'augmenter cet exode en excitant des appétits, mais de faire l'éducation du peuple pour bien le lui apprendre que chacun doit faire son *devoir*. (Législatif, 1948)

Et je blâme à ce sujet *l'auditeur de la province* qui ne fait pas son devoir. (Législatif, 1944)

Le tableau 3 permet ainsi de constater que la notion de *devoir* est d'abord liée au mot *gouvernement*.

Cette forte association reflète une tendance à l'anthropomorphisme suivant laquelle l'État, devenu acteur, se trouve soumis aux mêmes exigences disciplinaires que n'importe quel acteur social. Cette tendance apparaît de façon encore plus nette lorsqu'on examine les valeurs associées à la notion de *gouvernement* qui attire dans son entourage les valeurs éthiques *morale*, *courage*, *principes* et *responsable* (tableau 4).

Nous verrons maintenant que ces notions s'organisent en dispositifs notionnels spécifiques suivant que le discours tente d'établir la légitimité des lois qui seront promulguées ou celle de la législature en tant qu'institution.

La morale et les principes

Parmi les quatre valeurs éthiques que nous avons rattachées à l'institution et à son fonctionnement les notions de *morale* et de *principe(s)* forment un dispositif notionnel destiné à légitimer la loi et, plus généralement, à définir les positions de l'institution législative. Le discours législatif associe ainsi régulièrement les valeurs de *morale* et de *principes* aux idées de *loi(s)* et de *législation(s)*, comme l'indique le relevé du voisinage de ces dernières (tableau 5). L'association de la *morale* et des *principes* aux notions renvoyant à la loi paraît d'autant moins fortuite que ces catégories s'appellent mutuellement dans leur entourage respectif et semblent former système ainsi que l'indiquent les tableaux 6 et 7.

Il faut remarquer, outre leur tendance à voisiner, le fait que ces deux notions sont également associées aux idées de *loi*, de *droits* et de *législation*. Par ailleurs, la présence dans leur voisinage respectif de *doctrine* constitue une autre indication de la fonction dévolue à ce type de notions. La loi s'appuie ainsi sur des considérations d'ordre moral dans une perspective de légitimation.

Certes, ces idées sont également associées à *gouvernement* puisque celui-ci doit s'appuyer sur des principes, mais la présence de notions relevant de la morale et de la loi exige que l'on rapporte cette institution à une certaine transcendance.

Je prie le gouvernement de continuer à s'inspirer dans toute la *législation* des principes de *doctrine* et de *morale chrétienne*. (Législatif, 1960)

Sans être en principe opposé à une *charte des libertés* du citoyen, je trouve que la *codification* en serait difficile parce que nous touchons là aux vérités, aux principes immuables et universels, *principes* difficiles à traduire dans toutes les langues et qu'une seule langue peut vraiment traduire, la langue du cœur. (Législatif, 1960)

Au début de la présente session, le discours du Trône exposait le *principe* que dans le domaine de l'éducation, les *droits* des parents et du conseil de l'instruction publique doivent être intégralement sauvegardés. (Législatif, 1946)

Je trouve cette *loi* mauvaise dans son manque de *principe*. (Législatif, 1944)

Principe et morale forment ainsi un dispositif destiné surtout à l'encadrement idéologique de la loi. La loi se réclame donc de la même moralité que celle qui doit régir les comportements individuels.

Le devoir et le courage

La loi a trouvé son encadrement éthique dans les notions combinées de morale et de principe. L'opérateur fondamental de la régulation sociale étant légitimé, le gouvernement se trouve encore dans l'obligation de justifier les actions concrètes qu'il entreprendra en son nom. Encore ici, c'est par rapport à des valeurs liées à la discipline sociale que le gouvernement situe ses actes. Les notions de *devoir* et de *courage* s'organisent en un dispositif destiné à l'encadrement de la législature. Les relevés du voisinage de ces deux valeurs (tableaux 8 et 9) témoignent de la tendance du discours législatif à leur associer la catégorie *gouvernement*. Ces trois notions s'imposent comme les fondements de la législature. C'est en leur nom que l'institution se représente la légitimité de son action.

Le premier *devoir d'un gouvernement* c'est de donner l'exemple de l'observance des lois. (Législatif, 1944)

Quand les conditions exigent l'intervention du *gouvernement*, il a le *devoir* d'intervenir. (Législatif, 1951)

Or, comme c'était notre *devoir*, le *gouvernement* de Québec a fait des représentations qui ont été maintenues non seulement par cette cour, mais également par le conseil privé. (Législatif, 1956)

Si c'est le *gouvernement* qui paye tout, il a le *devoir* de surveiller la dépense. (Législatif, 1958)

Je blâme le *gouvernement* Godbout de n'avoir pas eu le courage d'intervenir pour empêcher l'institution de ce système de délation. (Législatif, 1944)

L'action de l'institution législative est ainsi associée à un dispositif reposant sur la notion centrale de *devoir* et, secondairement, sur celle de *courage*. Il importe d'insister sur le fait que cette tendance à encadrer le fonctionnement de l'institution dans un discours disciplinaire est typique du législatif. La régulation sociale effectuée à partir des institutions politiques dirige normalement ses valeurs éthiques sur un « extérieur », l'individu et le social, posés comme champs à gouverner. Or, le discours législatif réserve à l'institution elle-même l'essentiel de ses aspects éthiques ; c'est là sa caractéristique la plus évidente.

Le discours produit ici un « effet miroir » tout à fait remarquable. La législation, la législation, le législateur incarnent les vertus que d'autres discours tentent d'inculquer en prenant l'individu pour cible. L'exemplification ne manque pas de contribuer à l'ethos disciplinaire.

4. Une éthique libérale paradoxale

[Retour à la table des matières](#)

On sait que l'éthique libérale classique, fondamentalement utilitariste, est en même temps dominée par la disciplinarisation à l'épargne et au travail (Ewald, 1986). Le lexique des mots codés sous l'une ou l'autre de nos valeurs éthiques, s'il indique l'absence d'un discours structuré sur l'épargne, suggère l'importance de la notion de travail (tableau 2). Une analyse attentive du fonctionnement de cette dernière permet cependant de constater sa banalité relative. Certes on peut repérer de rares énoncés d'inspiration classiquement libérale.

Il tient à rappeler à tous que les droits sont toujours accompagnés de devoirs et que le travail, malgré les transformations de la société moderne, demeure une obligation fondamentale. (Trône, 1956)

Mais il s'agit là de très rares exceptions et le fonctionnement de l'idée de travail relève plutôt du procédé d'exemplification dont nous avons parlé plus haut. Il s'agit de montrer comment le gouvernement et ses représentants travaillent sans relâche : « Duplessis fait du bon travail » (électoral, 1944) ; « C'est grâce au ministre de l'industrie et du commerce et à son travail » (électoral, 1948) ; « Il ne nous a pas toujours été très commode de venir à a date convenue, car le travail ne manquait pas à Québec » (constitutionnel, Québec, 1946). L'inculcation éthique au travail et à l'épargne demeure donc fort marginale, dans le discours de l'Union nationale, ce qui paraît paradoxal compte tenu de ce que nous venons de dire de l'éthique libérale classique. Ceci ne veut pas dire qu'elle soit absente du discours politique au sens où nous entendons ce dernier terme dans ce livre. Nous constaterons dans le dernier chapitre que les mandements proposent une éthique sacrificielle du travail. De plus, notre corpus élargi permet d'avancer l'hypothèse que le Mouvement Desjardins, avant 1960, a constitué l'une des institutions principales de l'idéologisation à l'épargne et à l'économie de marché en milieu canadien-français.

Il n'en demeure pas moins que le discours unioniste ne semble pas asseoir ses dimensions éthiques sur la valorisation du travail. L'éthicisation emprunte une autre voie. Le lexique des principaux mots codés sous une valeur éthique (tableau 2) permet en effet de reconnaître ce que nous appellerons l'inculcation éthique à la soumission ou, peut-être davantage, à l'ordonnancement du monde. Tous et toutes,

individus comme institutions, doivent se soumettre et s'inscrire dans l'ordre d'un monde fortement structuré et hiérarchisé. Tout doit en être ainsi et tout en témoigne : le *respect* de l'autorité, des traditions, du pacte sacré ; le *devoir* et les *devoirs* qui toujours accompagnent les droits ; la *responsabilité* individuelle, les *obligations* et les *responsabilités* de chacun, mais aussi un gouvernement *sincère* et *honnête* qui ne manque jamais de *travail* ; tout cela bien sûr dans *l'honneur* et la *grandeur*. Charmant programme.

Prenant exemple sur les pratiques institutionnelles, l'ethos disciplinaire, au nom d'une éthique de la soumission et de l'ordonnement du monde, s'étend ainsi à l'individu. La lecture du tableau 10 que nous analyserons longuement dans ce chapitre nous permettra d'avancer. Ce tableau rassemble les mots (codifiés dans les autres familles de valeurs) qui apparaissent significativement dans le voisinage des valeurs éthiques. Nous ne retiendrons provisoirement que la présence hautement significative du mot *prospérité*. L'atteinte et la réalisation de la *prospérité* paraissent ici clairement liées à l'éthique de la soumission. Le constat est précieux.

Nous avons vu au chapitre précédent que l'idée centrale et dominante de progrès dans le discours unioniste est précisément associée, contrairement au libéralisme classique, à celle de bien-être et de prospérité. Nous en avons conclu que, sur ce plan, nous avons affaire à un discours libéral dans sa phase ultime, au moment où commençait à s'affirmer la société de consommation et la culture de masse. Nous constatons maintenant que, dans le discours de l'Union nationale, l'éthique libérale du travail et de l'épargne se déplace vers une éthique de la soumission et de l'ordonnement du monde qui se donne comme une condition d'accession à la prospérité.

Nous avons longuement discuté, dans *Restons traditionnels et progressistes*, de cette conjugaison paradoxale de ce que nous appelons ici une éthique de la soumission (et nous le verrons plus loin d'un discours disciplinaire qui fait aussi fortement appel au contrôle social) avec la promotion sous tous azimuts d'une idée de progrès défini dans les termes du bien-être et de la prospérité. Nous nous plaçons alors du point de vue de l'efficacité du discours ou, si l'on veut, de la réceptivité des acteurs en nous demandant comment un tel discours pouvait être accueilli. Nous avons suivi deux pistes d'analyse : la première renvoie à la culture encore en grande partie rurale sinon agricole d'une importante proportion de la classe ouvrière, et sans doute devrions-nous étendre l'analyse aux classes moyennes. En somme, cette éthique de la soumission caractéristique de la société libérale québécoise depuis le XIX^e siècle, est encore en partie admise par une grande partie de la population. La deuxième piste d'analyse, s'inspirant de Marcuse (1970), insistait sur les dimensions disciplinaires de l'idée de *progrès* (ici de *prospérité*) elle-même dans le contexte de la formation et de l'affirmation de la société de

consommation et de la culture de masse ¹. Les individus y marchent tous seuls, souligne Marcuse, ils s'auto-disciplinent dans une course effrénée à l'accumulation des biens et à la jouissance passive, sans qu'il soit nécessaire de surimposer une éthique du travail. Ici plusieurs remarques s'imposent.

Le discours de l'Union nationale ne propose pas d'éthique du travail. Il ne s'agit pas moins, nous le verrons clairement plus loin, d'un discours libéral qui lie ses pratiques d'inculcation éthique au primat de la propriété privée et à la promesse de la prospérité. Nous nous trouvons ici devant un procès disciplinaire qui opère à deux niveaux. Le premier tient précisément à cette promotion intensive du *progrès*, du *développement*, de la *prospérité* et du *bien-être*, qui sont définis en termes étroitement et exclusivement économiques. Ce discours contribue à lancer cette course effrénée qui bientôt n'aura besoin d'aucun autre soutien que son autoperpétuation. Cette course, au Québec, a pris la figure privilégiée du « set de cuisine chromé » et, dans les milieux aisés, du « bungalow ». Ces nouvelles pratiques suscitérent d'ailleurs la critique spontanée, non exempte de mépris, des jeunes intellectuels qui réinventèrent l'anti-américanisme séculaire des intellectuels cléricaux.

Cette discipline liée à l'idée de progrès, typique du fordisme, s'accompagne de cet autre discours disciplinaire (éthique, contrôle social et patriarcalisme) que nous étudierons maintenant. Voilà pourquoi nous avons parlé plus haut d'un véritable ethos qui lie discipline implicite (le progrès et ses fruits luxuriants) et explicite (la nécessité du respect de l'autorité et de ses devoirs). Cet ethos disciplinaire, à ce stade de l'analyse, paraît le fait d'un discours libéral essoufflé qui tente de s'inscrire dans la société de consommation, mais veut en même temps freiner le providentialisme et reconduire une régulation libérale, exercée par des notables au sein d'une société périphérique. Voilà qui peut sans doute expliquer la radicalité de la critique de cette nouvelle génération d'intellectuels, et plus globalement de la nouvelle petite-bourgeoisie qui refusait cet économicisme étroit et, encore plus fondamentalement, rejetait cette régulation libérale « attardée » dont elle mesurait l'inconséquence et qui avait le grand désavantage de l'exclure (Guindon, 1990).

Nous analyserons maintenant de façon systématique le discours disciplinaire dans ses dimensions éthiques, avant d'aborder, dans le chapitre 4, les aspects complémentaires de cet encadrement qui prennent la forme du contrôle social et du patriarcalisme.

¹ H. Marcuse, « La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse », dans Marcuse, 1970.

5. La discipline et l'éthique

[Retour à la table des matières](#)

L'étude du fonctionnement des pratiques d'inculcation éthique dans le discours de l'Union nationale s'avère particulièrement intéressante. Contrairement aux idées reçues qui poseraient en ce domaine l'*a priori* d'un univers fortement homogène et stéréotypé, nous nous retrouvons face à un espace discursif relativement complexe dont ne pourra rendre compte aucune approche simplificatrice. Un seul regard sur la famille des mots qui apparaissent de façon significative dans le voisinage des valeurs éthiques permet de constater que l'analyse devra être réalisée avec rigueur si elle veut rendre compte des multiples facettes du travail discursif qui s'opère ici (tableau 10).

Ce tableau permet de saisir du regard la particularité de l'intervention des valeurs éthiques dans le procès de valorisation. On y retrouve les mots (catégorisés comme valeurs) qui apparaissent significativement dans les phrases au sein desquelles existe au moins un autre mot qui a reçu une catégorie de valeur éthique (morale, responsabilité, travail, vertus, etc.). Un tel exercice permet d'abord de délimiter le jeu des associations notionnelles qu'engendrent les valeurs éthiques dans le discours. On notera d'abord que la représentation de la sphère économique ne constitue pas le lieu de prédilection des valeurs éthiques puisque, sauf *prospérité*, aucun mot n'y est directement rattaché. Ceci ne veut pas dire, nous le verrons, que la question économique soit écartée du travail d'inculcation éthique. Mais l'absence de mots comme progrès, bien-être, expansion, développement, nous invite à penser la particularité du rapport à l'économie. Déjà, on peut avancer que cette dernière ne semble pas considérée comme une sphère, une structure ou une instance.

Une lecture attentive du tableau 10 nous permettra de circonscrire cinq sous-ensembles, ou si l'on préfère, cinq questions que paraissent soulever les valeurs éthiques : l'individu (*privée, personnelle, initiative, intimes, individuelle*), les droits et libertés (*droits, libertés*), le contrôle social (*autorité, coopération, ordre*), la tradition (*traditions, ancêtres, traditionnelle, passé*), la religion (*chrétienne, religieux*). Un tel foisonnement on le devine, nécessitera une analyse minutieuse, il nous faudra y consacrer le présent chapitre. Car il en va tout aussi bien de l'étude de chacun de ces sous-univers que des prolongements analytiques que plusieurs d'entre eux nécessitent.

Nous commencerons par ce qui paraît aller de soi. Mais méfions-nous de ces évidences immédiates qui ont pour effet d'entraver l'analyse. Les valeurs éthiques, avons-nous dit prennent l'individu pour cible. Quoi de plus naturel donc que de

retrouver parmi les mots qui leur sont liés le sous-univers de la personne (*personnelle, individuelle*) et de l'espace privé (*privée, intimes, initiative*). À l'évidence, l'éthique se rapporte manifestement ici à l'individu et concerne l'initiative personnelle ainsi que la propriété privée. Élémentaire, bien sûr, mais tout à fait fondamental. Nous voilà face à une éthique rigoureusement libérale qui chante les vertus premières de l'entreprise privée et de la liberté du capital. L'éthique dans le champ de l'économie ne s'intéresse pas de façon prévalante au développement d'une sphère ou d'un champ d'activité, elle lie la vertu d'un état, la *prospérité*, à celle d'une pratique : *l'initiative* et la propriété *privée*. La promesse de la jouissance des fruits de la prospérité est ici liée aux bienfaits de la propriété.

Mon gouvernement continuera de promouvoir, par tous les moyens à sa disposition, les initiatives saines ayant pour but d'assurer à la province de Québec plus de bien-être et de prospérité durables. (Trône, 1947)

La suite de l'analyse nous permettra de dépasser ce domaine relativement classique, mais, en revanche, elle exigera des développements beaucoup plus longs.

Baliser l'émancipation

Le tableau 10 permet de constater que la question des *droits et libertés* constitue sans doute le champ de prédilection des valeurs éthiques. Rappelons que nous avons déjà souligné au passage au chapitre précédent cette présence significative des valeurs éthiques dans le covoisinage de *droit* et des valeurs de contrôle social dans celui de *justice*. L'analyse des valeurs éthiques constituera à cet égard le premier jalon du dévoilement d'une des règles constitutives de la production du discours duplessiste qui consiste à baliser les valeurs émancipatrices par des notions relevant de l'éthique, du contrôle social et de la tradition. Commençons par la question de l'éthique.

Les droits et les devoirs

Le tableau 10 montre que l'univers des *droits et libertés* constitue le lieu d'intervention privilégié de l'éthique. Dans l'analyse des débats constitutionnels, nous avons constaté que le discours duplessiste en appelle sans relâche à la nécessité du respect des droits, des libertés et des prérogatives des provinces. Les droits, les libertés et, nous l'avons vu au chapitre 2, la démocratie ainsi que le respect qui leur est dû trouvent ici sans entraves leurs dimensions émancipatrices, du moins dans le champ étroit de la défense des droits politiques et nationaux. À peu près partout ailleurs, le droit et les droits, la liberté et les libertés sont placés en état de surveillance. Ils s'accompagnent presque invariablement de garants éthiques et s'inscrivent ainsi dans des dispositifs discursifs qui visent clairement à contrôler leur potentiel émancipateur. Commençons par l'analyse de ce dispositif qui proclame sans cesse la nécessité du respect des droits et des devoirs. Même s'il

est récurrent dans tout notre corpus, nous centrerons l'analyse sur le discours du trône, afin d'en saisir l'articulation.

Les notions éthiques de *respect* et de *devoirs* encerclent pour ainsi dire l'espace du déploiement des droits. Tout se passe comme s'il s'agissait d'empêcher les droits de s'étendre par l'imposition des devoirs. Le discours du trône paraît exemplaire sous ce rapport. Les catégories entourant *devoir(s)* (tableau 11) relèvent clairement de l'obsédante question des rapports de classes particulièrement présente dans le discours du trône.

Le discours appelle de ses vœux la collaboration de tous les groupes sociaux en vue du progrès général. Nous verrons plus loin que la stabilité sociale, fortement associée au progrès de la province, trouve ici son complément naturel dans ce constant rappel au respect des devoirs.

Les employés et les employeurs ont des *droits* et des *devoirs* incontestables les uns envers les autres et tous les deux envers le public. (Trône, 1957)

L'employé et l'employeur on tous deux des *droits* incontestables, mais tous deux doivent se souvenir qu'ils ont aussi des *devoirs* non moins incontestables. (Trône, 1950)

Au cours de cette session des lois vous seront soumises dans le but et avec l'effet de favoriser la coopération indispensable entre l'employé et l'employeur, et cela dans le respect des *droits* et des *devoirs* de chacun. (Trône, 1953)

Les employeurs et les employés ont des *droits*, mais ils ont aussi des *devoirs*. (Trône, 1947)

On aura remarqué que l'idée de *devoir* est fortement associée à celle de *droits*, ainsi qu'en témoigne le relevé du covoisinage de *devoir(s)*, de même que les quelques extraits que l'on vient de lire. *Droits* et *devoir(s)* forment un doublet dont le fonctionnement est à ce point récurrent qu'il y a tout lieu de croire que nous sommes ici en face d'un élément central de la stratégie duplessiste d'encadrement éthique. La reconnaissance du droit comme point d'ancrage normal et légitime des revendications sociales ramène le discours à un paradoxe fondateur. L'idée de droit contient en effet, un potentiel émancipateur dont le discours doit contrer les effets. La brèche ouverte à la dissension et à la contestation par l'idée de droit doit être colmatée dans le mouvement même d'affirmation de cette grande valeur émancipatrice. Le fonctionnement du doublet droits et devoirs dans le discours du trône reflète comme dans un microcosme la contradiction fondamentale qui traverse de part en part le discours duplessiste. L'analyse du relevé du covoisinage de *Droit* et des valeurs, dans un sous-texte ne réunissant que les concordances relatives aux acteurs sociaux, confirme l'étroite association des notions de droits et de devoirs (tableau 12).

La régulation et la représentation des rapports sociaux s'élaborent dans cette tension permanente entre les droits accordés aux différents groupes (pour la classe ouvrière : droits d'association, de grève ; pour les patrons : droit de gérance, etc.) et l'esprit de coopération qui, malgré cette latitude, devrait imprégner leurs rapports et donc contribuer au maintien de l'ordre. Il faut rappeler que nous sommes au sein d'une société libérale dans laquelle, non seulement le droit d'association ouvrière a été reconnu et assez largement exercé, mais où, depuis peu (1944), le pouvoir doit composer avec un Code du travail qui constituera l'une des assises de l'État-providence qui commence à être mis en place. L'affirmation incessante des devoirs vise nettement à empêcher l'expansion du mouvement ouvrier que favorise la loi des relations ouvrières (Loi 3). L'éthique du devoir constitue ici le pendant discursif des réformes pro-patronales de la commission des relations ouvrières apportées en 1945 et 1946 ainsi que les pratiques répressives du régime durant les conflits ouvriers ¹.

Les formes de l'encerclement disciplinaire varient d'ailleurs suivant les groupes sociaux. Le relevé du covoisinage des valeurs éthiques et de contrôle social en référence aux classes agricole, ouvrière et patronale (tableau 13) dans tout le corpus montre clairement que l'arsenal disciplinaire n'est déployé qu'à propos des classes ouvrière et patronale.

La classe agricole qui, nous le verrons, constitue la classe appui du régime, ne mobilise aucune valeur disciplinaire dans son voisinage. L'encadrement de cette classe n'appelle pratiquement aucun recours à la discipline dans la mesure où elle incarne la référence à la fois abstraite et universelle à la stabilité et au maintien de l'ordre.

Il en va tout autrement du traitement réservé aux deux classes centrales du capitalisme. L'évidente méfiance à l'égard de la classe ouvrière ne doit cependant pas nous faire sous-estimer celle qui pèse sur le patronat. Le discours du trône rappelle ainsi inlassablement le grand capital à ses devoirs sociaux.

Nous croyons que notre province sera développée de façon plus rationnelle et plus rapide par *l'initiative privée* bien entendue, c'est-à-dire saine, juste, consciente de ses *devoirs* et de ses droits, *respectueuse* de ses obligations envers le peuple, envers la province, envers la nation. (Trône, 1947)

Le gouvernement considère que les *capitaux* étrangers sont nécessaires au développement de la province et de ses ressources pourvu que leurs détenteurs soient *respectueux de nos lois* et répondent aux légitimes ambitions de notre peuple. (Trône, 1956)

Le patronat est partout invité à se comporter en bon citoyen, respectueux, lui aussi, de ses devoirs. Bien sûr, on ne peut s'empêcher de sourire devant un tel

¹ *Loi modifiant la loi des relations ouvrières*, Statut de Québec, 1945, c. 44 ; *id.*, 1946, c. 37.

discours qui se targue de distribuer les admonitions dans l'équité la plus stricte : les devoirs de la classe ouvrière sont les mêmes que ceux du patronat. Mais on doit éviter l'analyse trop rapide. Nous sommes certes devant le même procédé d'exemplification rencontré plus haut à propos de la législature et qui vise la production d'un effet miroir : les devoirs des uns appellent ceux des autres au-delà des politiques effectives du gouvernement. Mais bien au-delà, il faut souligner que ce gouvernement, comme tous les pouvoirs politiques au sein de l'État démocratique, se tient à bonne distance du bloc formé par les forces sociales dominantes. Ainsi, il n'est nullement illégitime de soutenir que le gouvernement souhaite réellement que le grand capital, force sociale hégémonique, remplisse ses devoirs, de manière que le plus de conflits sociaux possibles soient évités. Le fait de savoir que ces souhaits n'impliquaient pas d'interventions effectives constitue certes une donnée pertinente, mais il s'agit au sens strict d'une autre question. Reconnaissons plutôt ici, entre autres éléments d'analyse, l'indice d'une crainte implicite des effets du développement économique sur la structure sociale et les alliances au sein du bloc social duplessiste. Notons ainsi cet intérêt du discours du trône pour la petite propriété et, à un moindre degré, pour le mouvement coopératif, tandis que, par ailleurs, il brûle d'enthousiasme pour le progrès économique placé sous le signe de la grande entreprise. L'inquiétude est présente, en filigrane, dans ces appels répétés en faveur de la petite propriété.

Le gouvernement considère que la *centralisation de la richesse* entre les mains d'un petit nombre constitue une injustice flagrante, un danger social. (Trône, 1945)

Nous favorisons les progrès de la *petite industrie*, convaincus que la décentralisation industrielle et la diversité de nos entreprises faciliteront l'établissement de la jeunesse. (Trône, 1948)

À notre avis, il convient de protéger, contre un système de taxation trop lourd, la petite propriété, facteur de *bien-être* et de *paix sociale*. (Trône, 1950)

Mon gouvernement continuera à généraliser et encourager la *petite propriété*, un des facteurs les plus efficaces et les plus solides de *paix sociale* et de réels progrès. (Trône, 1951)

Bref, même si l'on sait que les politiques de l'Union nationale et l'ensemble de son discours visent d'abord à discipliner l'employé et l'ouvrier, un tel constat ne permet pas de gommer tout le reste de ses interventions en invoquant la fourberie et la duplicité. À moins, bien sûr, que le jugement moral ne prime sur l'analyse.

La liberté n'est pas licence

Nous avons vu que le discours de l'Union nationale manie avec circonspection la notion de liberté. Utilisée dans une perspective étroitement institutionnaliste, l'idée renvoie d'abord aux libertés (droits et prérogatives) des provinces. La liberté n'est cependant pas absente. On la retrouve principalement à l'œuvre dans le discours

législatif où l'on pourra trouver le même procédé de balisage que celui que nous avons décrit à propos des droits.

Le discours législatif considère, en effet, la liberté comme une valeur politique capitale. La prédominance de cette notion s'explique par la nature même de l'institution législative au sein de la société libérale. En même temps qu'elle est soumise au primat du libre marché et de la liberté du capital, l'assemblée fonctionne selon les règles de la démocratie représentative et de la souveraineté nationale populaire. En ce sens, le discours s'articule dans le cadre d'un débat dont la légitimité tout entière tient au principe de la libre expression de l'opinion. En effet l'idée de liberté représente le référent idéologique majeur à partir duquel ce débat peut être mené.

La prédominance de l'idée de liberté dans le discours législatif est en partie liée aux nécessités intrinsèques de l'institution elle-même. La présence importante de la notion de liberté renvoie au libre arbitre et, de façon générale, aux attributs juridiques de l'individu dans la société moderne. Le discours législatif utilise, en effet, la notion dans tous les contextes.

Il faut respecter la *liberté* de parole chez les collectivités comme chez les individus et si un particulier possède la *liberté* d'exprimer ses idées, à plus forte raison, un peuple a-t-il le droit d'exprimer les siennes et de faire entendre ses revendications. (Législatif, 1945)

Le bill 22 consacre le principe de la *liberté* des contrats. (Législatif, 1951) On a commencé par dire que le bill était dirigé contre la *liberté* de la presse puis on a dit que le bill favorisait la presse au détriment de la masse. (Législatif, 1956)

La diversité des objets recouverts par l'idée de liberté peut encore être illustrée par le fonctionnement du covoisinage global de la notion (tableau 14). Le relevé montre que les univers de la pensée, de la presse, de la parole sont les principaux aspects de l'existence sociale placés à l'enseigne de cette grande valeur de la modernité.

Il faut maintenant remarquer le fait qu'outre les mots attendus renvoyant au fonctionnement de l'institution (*Québec* et *province*), c'est le mot *licence* qui domine en termes de fréquence dans l'entourage de *liberté*. Voilà qui nous ramène au dilemme qui confronte le discours législatif et qui en oriente les aspects éthiques. Si, en effet le discours peut être le défenseur de la liberté, il rappelle aussi que la liberté n'est pas licence. La liberté est ainsi principe sacré, mais elle ne doit pas être le prétexte d'abus et de manquements à la morale. « Dans le Québec, on sait faire la différence entre la *liberté* et la *licence*, entre l'erreur et la vérité » (législatif, 1954). On perçoit ainsi l'inconfort avec lequel le discours manipule la catégorie politique de liberté qu'il promeut pourtant. Le discours est truffé de ces énoncés ambivalents où liberté et licence se côtoient. La liberté est à ce point solidement ancrée comme principe fondamental du discours que jamais elle ne

sera remise en cause. On tentera cependant par la juxtaposition d'autres considérations d'en juguler les effets trop émancipateurs. Le procédé expose presque ses contradictions au grand jour : le Québec est ainsi le château fort de la liberté et celui de l'ordre public et de la décence. La liberté de culte est pleinement reconnue dans la mesure où elle n'entraîne pas l'adhésion à de quelconques religions non officielles et, de ce fait, suspectes. On reconnaît bien ici la lutte contre les Témoins de Jéhovah (Sarra-Bournet, 1986).

Le discours législatif, en reconnaissant la liberté comme modalité d'action sur le monde est donc directement confronté aux conséquences de l'usage de cette grande valeur émancipatrice. Les options politiques et les convictions religieuses « déviantes » sont pourfendues en raison de la menace qu'elles représentent pour l'ordre social. Mais, fait remarquable, les acteurs individuels que la liberté de choix aura amené à adhérer aux idées subversives honnies du régime sont rappelés à l'ordre sans que le discours puisse éluder l'encombrante question de la place et du rôle de la liberté. Il devra toujours renouveler d'abord sa profession de foi en faveur de la liberté avant d'avoir recours à la censure et à la répression.

Nous ne voulons pas entraver l'exercice de la *liberté* bien comprise, mais nous voulons débarrasser la province des ennemis de la *liberté*, en particulier des *athées* et des *bolchevistes* apparents ou déguisés. (Législatif, 1950)

Quand ces gens publient et font circuler des *pamphlets injurieux*, qu'ils entrent de force dans les maisons, ils abusent de cette *liberté*. (Législatif, 1954)

Parmi ceux qui ne paraissent pas se rendre compte de la nécessité de respecter ces *libertés*, il y a entre autres, les *Témoins de Jéhovah*, qui ont été internés dans les camps de concentration durant la guerre et qui sont devenus, par leurs agissements, des *nuisances publiques*. (Législatif, 1954)

Éthique, tradition et religion

Nous nous sommes déplacés jusqu'ici, du champ de l'économie (initiative privée et prospérité) à l'espace politique des droits et libertés, au sein d'un discours d'inculcation éthique essentiellement laïc. Nous n'avons rencontré aucun appel à un garant transcendantal extérieur aux rapports sociaux qui viendrait fonder l'éthique proposée. On note, au contraire, la tendance à la circularité du discours : ainsi, le devoir de l'un appelle celui de l'autre, de l'employé à l'employeur, au gouvernement. Mais, nous l'avons déjà noté, l'éthique appelle tout de même l'univers traditionalo-religieux (*traditionnelle, traditions, chrétienne, religion*) (tableau 10). Nous sommes, on le devine, au cœur de l'une des questions centrales de l'analyse du duplessisme, du moins dans cet espace discursif de la discipline : celui du rapport au traditionalisme. Une hypothèse séduisante surgit spontanément : ce serait finalement dans la référence à la religion et à la tradition que l'on trouverait les véritables fondements de l'éthique unioniste. L'incitation au devoir s'inscrirait ainsi dans la voie sacrificielle du salut et dans le respect des

traditions au sein d'un monde voulu par Dieu. Nous retrouverons certes cette éthique d'inspiration religieuse dans le chapitre 6, consacré à l'analyse des mandements des évêques. Mais il nous faudra d'abord établir le rapport entre l'éthique et la représentation religieuse et traditionnelle du monde dans le discours de l'Union nationale.

Même si les énoncés en jeu ne sont pas très nombreux (17 pour l'idée de tradition et 7 pour la religion), il n'en reste pas moins qu'il existe un rapport nettement significatif entre l'éthique, la tradition et la religion. En d'autres termes, même si les mots qui guident l'analyse sont ici très peu fréquents dans tout le discours (sauf *traditions*), il est malgré tout très significatif que des mots comme *chrétienne* et *religieux* sont principalement liés à des valeurs éthiques. Commençons par explorer ce domaine, envers et malgré son peu d'étendue.

À la croisée des valeurs éthiques et religieuses, on passera d'abord rapidement sur des énoncés de circonstances qui consistent, par exemple, à « offrir à Sa Sainteté le pape Jean XXIII nos religieux hommages, nos souhaits respectueux et l'assurance de notre filiale soumission » (trône, 1958). Tout en rappelant l'importance de l'Église catholique durant la période, ce type d'énoncé s'inscrit parfaitement dans ce procédé d'exemplification par l'institution que nous avons analysé plus haut. Beaucoup plus intéressants sont ces énoncés dans lesquels le gouvernement et le législateur se réclament de la philosophie et de la morale chrétiennes.

Les législateurs québécois se sont toujours inspirés de la philosophie *traditionnelle chrétienne* qui fait apprécier véritablement le sens des valeurs et qui repose sur la dignité de la personne humaine. (Législatif, 1960)

Cette chambre prie le gouvernement de continuer à s'inspirer dans toute sa législation des principes de la doctrine et de la *morale chrétienne* et de considérer l'opportunité de préparer un projet instituant une charte de droits et libertés des citoyens et spécialement de la famille dans les limites exclusivement de la juridiction constitutionnelle de la province de Québec. (Législatif, 1960)

Le gouvernement ne peut pas non plus accepter la proposition du chef de l'opposition d'enlever les mots « continuer à » parce que ce serait admettre que dans le passé le gouvernement ne s'est pas toujours inspiré des principes de la doctrine et de la morale chrétienne. (Législatif, 1960)

Ne retenons provisoirement que ce constat : le gouvernement de l'Union nationale indique que son action législative adhère aux principes de la morale chrétienne. Avant d'y revenir, explorons les rapports qu'établit le discours entre l'éthique et la tradition.

Si l'on exclut le rapport flou posé dans cet énoncé cité plus haut qui se réclame de la « philosophie traditionnelle chrétienne », la rencontre entre les valeurs

éthiques et l'idée de tradition se situe clairement en d'autres lieux que celui de la morale chrétienne. Le seul énoncé qui lie morale et traditions paraît d'ailleurs les dessiner en deux espaces relativement disjoints, celui de la morale et celui de la tradition.

Depuis quelques années, la province de Québec connaît une prospérité extraordinaire que lui méritent les qualités morales et traditionnelles de son peuple. (Trône, 1956)

Nous ne prétendons évidemment pas que religion et tradition s'excluent ultimement dans le discours, mais les indices qui nous font croire à l'existence de deux espaces discursifs autonomes sont trop nombreux pour que nous ne suivions pas la piste. Les valeurs éthiques ici en jeu ne sont pas celles de la morale chrétienne, mais ces grands thèmes de l'inculcation éthique unioniste (*licence, devoirs, responsabilité*) de même que des appels à la *prudence*, des proclamations au sujet du caractère sain des traditions et l'invocation de la fierté, des idéaux ainsi que de la *grandeur* qui leur sont directement ou indirectement liés. D'autre part, dans le propos l'association de l'éthique et de la tradition se rapporte aux grands thèmes du duplessisme : la prospérité, l'entreprise privée, le fédéralisme et la forme de l'État, thèmes intimement liés comme nous l'avons vu au premier chapitre.

Tout se passe comme si, dans le champ de l'éthique tout au moins, les traditions intervenaient de façon décisive dans les grands domaines de la production discursive et de la représentation de la société québécoise, alors que la religion se limitait au soutien des grandes valeurs morales. Seule l'analyse du fonctionnement général et global des idées de religion et de traditions nous permettra d'éclairer de façon satisfaisante les particularités du travail discursif qui s'opère ici dans l'espace de l'éthique.

De la religion à la tradition

Nous commencerons par nous interroger sur la place de la référence au religieux dans le discours de la sphère publique, ce qui, nous le verrons, nous permettra de définir celle de la tradition. Le tableau 15 donne d'abord la mesure de l'appel à l'univers religieux (la religion, le clergé, l'Église et ses institutions) dans le discours de l'Union nationale. La référence à la religion y constitue manifestement un phénomène marginal. On peut cependant constater que l'on retrouve l'invocation la plus significative du religieux dans le discours du trône et le discours législatif. Cette référence au religieux, on la trouve principalement dans le discours du trône, dans lequel le pouvoir envisage de la façon la plus générale et la plus abstraite le rapport entre les institutions. On la retrouve également dans le discours législatif qui fonde l'organisation de ces dernières dans l'État de droit. Malgré sa marginalité relative, cette question est donc significative pour le discours du pouvoir dans la sphère publique. Mais il sera plus intéressant de déterminer la nature de cette référence au religieux.

Le tableau 15 nous permet de constater la très nette domination des aspects institutionnels du discours sur la religion. C'est d'abord et surtout aux institutions de l'Église, à l'organisation hiérarchique de celle-ci (paroisse, Église) et aux acteurs en présence (jésuites, pape, cardinal, évêques) que l'on se rapporte. À cet égard, il est intéressant de noter que la paroisse apparaît comme une institution de la sphère publique au même titre que les gouvernements provincial et municipal.

Déjà mon gouvernement a donné aux cultivateurs le prêt agricole provincial qui les a puissamment aidés à traverser les périodes de crise d'avant et d'après guerre et qui a stabilisé les finances des individus des *paroisses* et des corporations municipales et scolaires. (Trône, 1947)

Il convient de plus d'avoir à l'esprit le problème des corporations municipales et aussi ceux des corporations scolaires et *paroissiales*. (Constitutionnel, Québec, 1945)

De plus, nous devons nous préoccuper particulièrement des problèmes sérieux auxquels doivent faire face les municipalités, les commissions scolaires et les *paroisses*. (Constitutionnel, Québec, 1957)

La référence à la religion elle-même s'inscrit dans la même perspective. On constate d'abord que la représentation religieuse paraît, au sens fort, quasi inopérante dans le discours de la sphère publique. L'idée d'un Dieu ou d'une providence créateur du monde, bien que présente, n'apparaît que sur le mode ritualisé de l'invocation.

À l'aube de la seconde session de la vingt-deuxième législature, le gouvernement désire remercier la divine *providence* d'avoir daigné permettre la fin du conflit terrible qui a décimé l'humanité et causé des perturbations économiques dont l'univers subit encore les violents contrecoups. (Trône, 1946)

Demandons au *bon Dieu* de donner au monde la paix définitive dans la justice et la charité. (Trône, 1949)

La *providence* nous a dotés de merveilleuses richesses naturelles dont la mise en valeur en ces dernières années contribue puissamment au développement et au progrès de la province en particulier et du pays en général. (Trône, 1956)

Bien que présente, comme d'ailleurs dans les constitutions et le discours public de plusieurs États modernes, l'idée d'un Être suprême créateur du monde apparaît comme un lointain garant, surimposé et postulé, mais qui n'intervient pas de façon décisive dans le travail de la représentation d'une société dont les conditions de production sont essentiellement profanes.

Il en va tout autrement de la représentation des institutions et des acteurs, comme nous l'indiquent la forte présence des mots *religieuses*, *catholique*, *religion*, au tableau 15. L'insistance, même légère, sur les traditions religieuses, la religion et les institutions catholiques colore d'une façon particulière ce discours

que l'on a jusqu'ici qualifié de libéral. S'il n'est pas surprenant de trouver des énoncés sur les commissions scolaires catholiques, il est certes significatif de lire des discours qui associent clairement gouvernement et religion catholique.

Comme il convient le *gouvernement catholique de Québec* a délégué deux membres de notre conseil exécutif à ces mémorables cérémonies dans la ville éternelle. (Trône, 1950)

Un vote pour monsieur Bernatchez est un vote pour le progrès, un vote pour un gouvernement qui entend défendre nos écoles, nos *traditions catholiques* et françaises. (Électoral, 1956)

Dans la province de Québec, le système d'assurance-santé comporte des *traditions religieuses* et nationales auxquelles nous tenons résolument. (Constitutionnel, Québec, 1950)

Voilà donc un parti qui, tout en se réclamant de l'État libéral, se présente en même temps comme un gouvernement catholique qui se porte à la défense d'institutions catholiques au sein d'une province et au nom d'un peuple qui se caractérisent par leurs traditions catholiques, religieuses, nationales et française. Nous serions, somme toute, en présence d'un gouvernement libéral catholique ! On soupçonne, bien sûr, les enjeux constitutionnels d'un tel appel à la religion. Mais avant d'aborder cette question, mesurons l'importance de ce renvoi à la religion au sein de la politique provinciale elle-même.

C'est autour des questions de l'athéisme et de la morale, dans le covoisinage de la catégorie religieuse, que l'on pourra le mieux saisir ici le plein efficace des aspects religieux du discours de l'Union nationale. On le sait, ce gouvernement a pourfendu, jusqu'en 1960, le communisme et le socialisme. Cette croisade, qui a d'ailleurs mobilisé tous les pouvoirs en Amérique du Nord, représente durant la période un archétype de cette grande peur de la révolution et de la classe ouvrière qui a caractérisé l'État libéral jusqu'à la mise en place définitive de l'État-providence. Mais outre l'horreur de la lutte des classes, ferment d'instabilité sociale, c'est aussi celui de l'athéisme qui suscite la répulsion. Au Québec, l'importance de cette dimension de la lutte anticommuniste, sur laquelle nous reviendrons, ne fait aucun doute.

Mon gouvernement maintiendra, avec énergie et sans compromis, sa lutte efficace contre les idéologies et les *propagandes subversives d'inspiration athée* qui n'ont plus leur place dans notre province. (Trône, 1949)

Avec une sage prévoyance, que d'autres pays lui envient, mon gouvernement mène depuis longtemps la lutte contre le *communisme athée* et ennemi de la démocratie et des valeurs spirituelles qui font la richesse de notre *civilisation chrétienne*. (Trône, 1951)

Le Projet de loi est néfaste, injuste, indigne, la législature, perfide, *athée*, et ne protège pas réellement l'enfance et met de côté nos *principes* sur la famille et la société. (Législatif, 1944)

La rhétorique anticommuniste a permis au régime, on le sait, de museler l'opposition toujours soupçonnée de sympathie avec le communisme et le socialisme ou encore de faire inconsciemment le jeu de l'ennemi. Dans les débats constitutionnels, on l'a vu, elle a suscité l'amalgame de la centralisation et ultimement du passage à l'État-providence avec le bolchevisme. Mais au-delà des tactiques et des stratégies, le communisme est pourfendu pour son athéisme et la menace qu'il représente pour les principes et la morale chrétienne.

Le fonctionnement de l'idée de morale paraît encore plus révélateur. Nous l'avons vu, alors que les notions de Dieu et de Providence apparaissent sur le mode ritualisé de l'incantation, la référence à la religion catholique permet de spécifier les particularités historiques des institutions, des traditions et du peuple canadien-français. Or le fonctionnement de la notion de morale est bien différent. Contrairement à l'idée de Dieu, elle se donne au sens fort comme une valeur dont le gouvernement se réclame et qu'il entend défendre. De plus, à l'encontre de la dénomination des institutions et des acteurs, ce n'est plus surtout à la religion catholique que l'on se réfère, mais bien à la chrétienté. Ainsi, tout comme il affirme croire « à la puissance morale de l'Église catholique » (législatif, 1946), le gouvernement assure que sa législation se conforme aux principes de la morale chrétienne. Dans les citations faites plus haut sur l'idée de morale, nous l'avons vu soumettre sa législation aux « grands principes de la doctrine et de la morale chrétiennes ». Le nombre très restreint d'énoncés de ce type ne doit pas nous faire oublier que le duplessisme se réclame des grandes valeurs de la chrétienté et qu'il semble ici quitter la contingence historique pour accéder à l'universel. Fait d'autre part hautement significatif, le couple athée-morale fonctionne dans les énoncés liant les mots référant aux catégories gouvernement, religion, Église et clergé et encore plus étroitement dans le discours législatif.

Il est maintenant temps d'étendre l'analyse du fonctionnement de l'univers religieux à l'ensemble du discours de la sphère publique. Jusqu'ici nous ne nous sommes limités qu'au lexique des catégories religieuses (tableau 15), à leur covoisinage et à la question de la morale. Outre ces éléments d'analyse, le tableau 16, qui renferme la totalité des cooccurrences liées aux catégories religieuses, permet de circonscrire clairement le champ de prédilection de l'intervention de l'univers religieux. Nous sommes, il est vrai, en terrain si connu, puisqu'il a été largement exploré au chapitre un, qu'il suffira de quelques remarques. L'univers religieux intervient de façon prévalante dans ces espaces du discours duplessiste consacrés aux débats constitutionnels et, nous le verrons, à la représentation du bloc social. L'agriculture et la classe agricole (colons, terre, colonisation), la dialectique progrès-tradition, l'appel au respect de la Constitution de 1867 (Constitution, Confédération) au nom de la défense des traditions religieuses et nationales, la défense du pouvoir de l'Église catholique dans la sphère privée

(*hôpital, scolaire(s), enfants*), voilà autant de thèmes que nous avons déjà abordés et dont il sera inutile de refaire l'analyse. Cette reconnaissance nous permettra cependant d'avancer dans l'étude du fonctionnement du religieux dans le discours de la sphère publique.

On aura constaté que c'est dans le champ de la représentation de l'espace (le Québec, la province et son gouvernement), de la communauté (la race et ses traditions nationales et religieuses) et des rapports sociaux (lutttes constitutionnelles axées sur le statu quo fédératif, le maintien de l'État libéral et la défense des pouvoirs du clergé dans la sphère privée) que la référence au religieux intervient de la façon la plus significative. Les notions à portée religieuse se rapportent donc principalement à l'historicité d'un groupe d'acteurs, d'institutions et d'alliances sociales qu'elles permettent de situer et de particulariser dans un espace-temps qui leur est propre. La notion de tradition joue ici un rôle déterminant. Elle apparaît avant tout comme une expression essentiellement politique de la dimension religieuse et cléricale qui spécifie la nature des alliances entre les forces sociales dans le cadre de l'État libéral au Québec. Il est d'ailleurs intéressant de noter que l'idée de tradition demeure au contraire marginale dans les mandements des évêques. On y aborde directement les valeurs religieuses dans leur foisonnement, sans que l'on sente la nécessité de les retraduire dans de tels termes. On le verra, ce ne sont pas les traditions d'un peuple et d'une province que les évêques défendent avant tout, mais bien les valeurs religieuses elles-mêmes.

On a vu au début de cette section que la représentation religieuse du monde, en ce qu'elle explique par l'ordre divin la production de la société, n'opère pas dans le discours de la sphère publique. Le Dieu créateur, principe ultime de l'explication du monde, n'y apparaît finalement que sous la forme de l'invocation ritualisée. Nous pouvons donc affirmer maintenant que l'ensemble de l'univers de la représentation du religieux est entièrement soumis aux règles de production et de fonctionnement du discours politique. Il faut souligner ce processus d'historicisation et de laïcisation des catégories religieuses dans le discours de l'Union nationale, car ces dernières sont entièrement vouées à la détermination des particularités sociales et historiques des institutions d'une communauté, de même qu'à la promotion de ses intérêts, de sa culture et de ses droits.

Une éthique libérale

Résumons notre démarche. Nous avons vu que l'éthique unioniste travaille massivement dans l'espace de la modernité. Liée à l'avènement de la prospérité et à l'essor de l'entreprise privée, elle balise les grandes valeurs émancipatrices du droit et de la liberté. L'essentiel du discours éthique fonctionne dans un univers laïc, fermé sur lui-même et au sein duquel chaque pratique et chaque institution sont soumises à la discipline : les devoirs et la responsabilité de l'individu, des ouvriers, des patrons, du capital étranger, du gouvernement ou des législateurs.

L'exploration des rapports entre l'éthique, les traditions et la religion, et plus largement l'étude du rôle du traditionalisme et de la représentation religieuse dans l'ensemble du discours de l'Union nationale nous ont permis d'apercevoir que, même ici, l'unionisme ne déborde pas les cadres de la modernité. Les traditions dont fait partie la religion catholique définissent la particularité d'un bloc social et d'une communauté nationale. Elles renvoient très clairement à l'historicité d'un mode de régulation institutionnel et politique (Freitag, 1986). Quand il invoque « nos traditions nationales et religieuses », le discours unioniste se porte à la défense d'un complexe institutionnel (le capital, le marché, la petite production agricole, la famille, l'Église, la sphère publique provinciale) ayant pris forme au Québec dans le cadre d'un État libéral fédératif.

Quand les traditions viennent soutenir les pratiques discursives d'inculcation éthique, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'elles apparaissent sous la forme de l'*habitus* (Bourdieu, 1980). Selon nous, ces dernières n'effacent pas toutes les traces de référence religieuse, mais elles les saisissent comme un produit déjà là, comme une prédisposition instituée à la discipline. Les fondements de la représentation religieuse disparaissent dans la célébration d'une éthique de la soumission toute trouvée, qu'il ne s'agira plus que de défendre et de propager.

Le bon sens *traditionnel* des nôtres ne confondra jamais la licence et la liberté [...] (Trône, 1947)

L'invincible attachement à nos saines et excellentes *traditions* et la pratique par le gouvernement d'une politique familiale, sociale et nationale, qui nous convient demeurent de solides garanties de bien-être réel et de prospérité grandissante. (Trône, 1951)

Il faudra procéder avec prudence dans le respect des *traditions* en tenant compte de notre système particulier d'hospitalisation. (Trône, 1959)

Ces *traditions* fondamentales nous y tenons, c'est notre devoir d'y tenir et c'est notre droit de les conserver. (Constitutionnel, Québec, 1950)

Dans quelques rares énoncés, nous l'avons vu, l'Union nationale affirme ouvertement son attachement aux valeurs religieuses et à la morale chrétienne. Nous sommes, à vrai dire, en présence d'une situation où la défense du pouvoir de l'institution et la mise en valeur des fondements de la représentation religieuse du monde sont imbriquées.

Dans ce domaine vital, que la Constitution réserve exclusivement aux provinces, à notre province spécialement, nous, du Québec, avons raison de nous glorifier de notre remarquable système éducationnel que nous entendons conserver jalousement parce qu'il tient compte des valeurs religieuses et morales et qu'il respecte les droits de tous. (Trône, 1955)

Je voudrais que le gouvernement soit prié de s'inspirer, comme dans le passé, dans sa législation des principes de la doctrine et de la morale chrétiennes. (Législatif, 1960)

Malgré leur nette marginalité, ces énoncés qui permettent à l'Union nationale de se présenter comme un « gouvernement catholique » qui soumet sa législation aux grandes « valeurs morales et religieuses chrétiennes », placent-ils l'unionisme en dehors du discours politique libéral ? Ce serait méconnaître le fait que, partout, pouvoir et discours libéraux, tout en défendant une éthique laïque, se sont réclamés des grandes valeurs de la chrétienté.

La culture américaine, ainsi que Daniel Bell (1979) l'a noté, a été jusqu'au début des années soixante tributaire de l'univers rigoriste du protestantisme des petites villes. Loin de situer l'unionisme et le cas québécois dans un particularisme irréductible, le rapport qui s'est établi ici entre morale et religion apparaît comme une caractéristique fondamentale du discours politique libéral. Nous l'avons vu avec Burdeau (1987 – 317), exception faite de l'égalité formelle sanctionnée par le droit, l'État libéral soumet toutes les pratiques à l'exigence de la « loi morale », de la responsabilité individuelle, du devoir de la bienfaisance et du respect de la propriété.

L'étroitesse et la précarité constituent cependant les traits principaux d'une telle morale dominée par une conception essentiellement économiciste des rapports sociaux et par l'affirmation de l'omnipotence du capital. Mue par le mirage d'une accumulation privée inassouvissable, l'éthique libérale, ancrée dans les « choses », ne peut véritablement dépasser l'horizon de l'individu. Responsabilités, obligations et devoirs n'ont d'autres références que la disciplinarisation à l'économie de marché et le fonctionnement harmonieux des rapports sociaux. L'éthique libérale ne peut dès lors s'appuyer sur aucune valeur qui implique l'idée de société comme totalité. Au sens fort, et nous le verrons à propos du discours de l'Union nationale, le discours libéral ne produit de savoir de la société sinon comme un pur mécanisme économique et comme un ensemble institué et fonctionnel.

L'éthique libérale paraît incapable d'imposer une ontologie de la société (de l'être-ensemble) à partir de laquelle ses exhortations au devoir, au travail et à l'ordre prendraient sens aux yeux des acteurs sociaux en deçà de la rationalité économiciste et fonctionnelle dont elle se réclame. Au-delà du contrat qui impose l'obligation de ne pas nuire aux autres, la morale, c'est-à-dire le bien, résulte pour elle de la réunion des intérêts égoïstes qui s'affrontent dans le libre marché. Pour Mandeville et pour Smith, et plus largement pour le discours politique dominant dans l'État libéral, il s'agira toujours de préserver la fonctionnalité d'un marché autorégulé dont on postule qu'il réalisera le bien de tous (Ibériault, 1985). Dans une telle perspective, la loi morale libérale consiste à responsabiliser les individus, c'est-à-dire à discipliner ce qui, dans leur nature (la paresse et l'imprévoyance du pauvre, mais aussi l'égoïsme du riche peu enclin à la bienfaisance), peut représenter une menace pour une société entièrement dominée par l'économie. Il

en résulte un monde livré à lui-même, en proie à la difficulté de produire ce qu'on était arrivé à réaliser jusque-là : un sens du sacrifice, de la souffrance et de la mort qui dépasse la seule combinaison des intérêts égoïstes. Voilà en grande partie pourquoi la société libérale continue à accueillir favorablement les assises existentielles de l'éthique religieuse dont elle nie pourtant les fondements ontologiques.

Seul le discours providentialiste, parce qu'il dépasse la séparation entre le droit et la morale, pourra tirer de la représentation de la société comme une instance supra-individuelle les grandes valeurs transcendantes de solidarité, de progrès social et de justice sociale qui viendront soutenir une éthique extensivement et restrictivement laïque de la responsabilité sociale. Voilà pourquoi d'ailleurs seul le discours providentialiste réussira pleinement à reléguer la représentation religieuse dans la sphère privée au niveau de l'expérience personnelle.

Tout au contraire, le discours libéral aura toujours à s'appuyer sur ce « supplément d'âme » que lui fournit la religion dans le domaine de l'éthique. Bien sûr, il trouve tout naturellement ces « réserves de traditions » dans les institutions religieuses qui participent à la régulation sociale dans la sphère privée. Mais au-delà de la dualité institutionnelle (moderne et prémoderne) qui, nous l'avons souligné, caractérise l'État libéral, c'est la faiblesse même de l'éthique libérale qui amène le discours politique dominant à faire appel aux valeurs religieuses. La morale libérale, c'est là le point essentiel, ne peut produire d'explication crédible de la pauvreté, puisqu'elle n'y reconnaît que la question étroite de la responsabilité naturelle de l'individu et en efface les dimensions sociales.

Cette difficulté de représenter l'« être ensemble » dans l'éthique laïque libérale, le discours politique la résoudra dans la référence à une parole extérieure, la religion, dont il rejette paradoxalement les fondements. Une morale sacrificielle qui s'inscrit dans les voies du salut viendra ainsi soutenir une éthique du devoir soumise aux règles de la propriété et de l'économie de marché. On trouve ici le principal point d'insertion de la représentation religieuse qui retiendra ici bien davantage la nécessité de la soumission et du sacrifice que les promesses de l'au-delà.

Contrôler la société

Hormis cet appel marginal à la religion, l'éthique unioniste renvoie donc à l'économie (la prospérité, la propriété), aux habitus hérités des traditions et au balisage des valeurs émancipatrices. Nous n'avons guère rencontré de traces de la société. Elles existent pourtant : ce sont celles de l'autorité, de l'ordre et de la coopération (tableau 10). Nous sommes dans le domaine du contrôle social que nous analyserons dans le prochain chapitre. Il nous suffira d'indiquer que les dimensions sociétales qui apparaissent ici dans le champ de l'éthique dessinent les contours d'un ensemble fonctionnel et ordonné dans lequel l'individu doit s'insérer.

Alors que tout progresse dans le domaine de l'économie et de la prospérité, tout doit demeurer dans l'ordre de l'institué.

Il s'agit de préserver l'ordre public contre des anarchistes déguisés, qui ne respectent aucune autorité religieuse et civile. (Législatif, 1954)

Notre province, remarquablement prospère, fournit à l'univers le spectacle tonifiant de la stabilité et du respect de l'ordre et de l'autorité. (Trône, 1949)

La stabilité économique est garantie par la stabilité politique et administrative et l'un des principes directeurs de la politique de mon gouvernement est de coopérer, suivant un plan d'ensemble bien mûri, au maintien du sens de la responsabilité personnelle, au respect de la personne humaine, au progrès de l'initiative individuelle, soit, de l'entreprise privée consciente de ses droits et respectueuse de ses devoirs. (Trône, 1953)

Ainsi, l'éthique du devoir débouche ultimement sur la soumission aux pouvoirs institués dans l'exhortation, au respect de l'ordre et de l'autorité. Nous touchons ici aux fondements même d'une éthique laïque essentiellement disciplinaire qui n'invoque les rapports sociaux que pour soumettre les individus à l'ordonnement du monde. Jamais la représentation de la société ne constitue le lieu de formation d'une éthique émancipatrice comme, par exemple, dans les notions de solidarité sociale, d'égalité des chances, etc.

CHAPITRE 4

LE DISCOURS DISCIPLINAIRE LE CONTRÔLE SOCIAL ET LE PATRIARCALISME

[Retour à la table des matières](#)

Après avoir analysé les pratiques discursives d'inculcation éthique qui, de façon prévalante, prennent l'individu directement pour cible, nous nous pencherons sur les aspects du discours disciplinaire dont le déploiement s'inscrit principalement dans le champ de la représentation des rapports sociaux. Le contrôle social, nous avons commencé à le voir, touche à l'organisation et à la configuration générale des rapports sociaux, tandis que le patriarcalisme, pratique secondaire mais significative, se rapporte à la gestion de la pauvreté et de la précarité, ainsi que du rapport du parti à la population. Ce que l'on entend le plus souvent par l'autoritarisme du régime se déploie ici dans toute sa rigueur.

1. Le contrôle social

L'univers des valeurs de contrôle social dans le discours unioniste se divise en quatre champs de spécialisation : par ordre d'importance, la *stabilité-sécurité*, la *coopération-collaboration*, l'*anticommunisme* et l'*ordre* (tableau 1). Il s'agit donc d'un espace discursif à la fois moins riche, car l'essentiel tient ici au travail de six notions, et plus vaste puisqu'il touche aux grandes questions de l'institutionnalisation des rapports sociaux économiques et politiques : la stabilité comme condition du progrès, la coopération capital-travail, la collaboration fédérale-provinciale, la lutte au communisme et le respect de l'ordre.

Cette pauvreté relative apparaît de façon évidente à la lecture du tableau 2, qui présente le lexique des mots qui, catégorisés sous une autre valeur, accompagne de façon significative les valeurs de contrôle social. Il n'y a qu'à le comparer avec le tableau 10 (chapitre 3), relatif aux valeurs éthiques, pour s'en convaincre. Voilà l'indice que, comme dans le cas de la notion centrale de « progrès » au chapitre 2, nous sommes en présence de valeurs relativement autoportantes. La stabilité, la collaboration et le communisme comme antivaleurs apparaissent ainsi comme des canons idéologiques que le discours énonce sans les définir. Aussi le tableau 2

nous apprendra peu de choses, si ce n'est la très nette prédominance de la question du *progrès* et de la *prospérité* dans l'espace discursif du contrôle social ¹. Les valeurs de contrôle social apparaissent ainsi comme des conditions de réalisation du progrès et de la prospérité. La présence de *justice* dans le même tableau permet d'autre part de confirmer l'analyse du fonctionnement de la notion de justice réalisée dans le chapitre 2. Malgré ses dimensions émancipatrices, la justice qui fonctionne principalement dans les champs de la représentation des rapports sociaux, participe à l'idéologie du contrôle social au sein d'un discours libéral peu enclin à reconnaître extensivement les droits collectifs.

Quatre grands sous-univers définissent donc le discours de contrôle social.

Le progrès et la stabilité

Le dispositif stabilité-sécurité représente l'élément dominant de l'univers du contrôle social. Dans le premier chapitre, nous avons analysé l'essentiel du travail qui s'effectue autour de la notion de sécurité. Nous avons vu que le discours unioniste tente de substituer à la notion de sécurité (sociale) utilisée par le fédéral, celle de stabilité. Nous avons soutenu que ce jeu de mots ne pouvait être compris que par référence aux stratégies antagonistes du fédéral et du provincial. La stabilité, mot clé de la régulation libérale, s'oppose à la sécurité providentialiste ². Il est clair, quand on se réfère à l'ensemble du discours, que la stabilité apparaît ici comme la notion centrale et constitue l'une des idées maîtresses de la régulation libérale défendue par l'Union nationale. C'est donc sur elle qu'il faudra nous pencher en priorité.

On constate d'abord qu'avec la notion de stabilité, l'espace discursif du contrôle social réalise cette règle de la contradiction, caractéristique du discours de l'Union nationale, qui consiste à faire en sorte que les valeurs disciplinaires servent de contreponds aux valeurs émancipatrices. On notera, en effet, que les notions de *progrès* et de *prospérité* apparaissent très souvent dans le voisinage de l'idée de *stabilité* (tableau 3).

Le discours se contente le plus souvent de lier les deux notions, comme si la seule juxtaposition du *progrès* (ou de la prospérité) et de la stabilité suffisait à produire la reconnaissance de leurs rapports :

¹ Les autres rapports significatifs qui apparaissent au tableau 2 nous apprennent en effet peu de chose. Ils renvoient à la collaboration *amicale* qu'offre généreusement le Québec au fédéral (dans le cadre du statu quo, bien sûr), à la coopération *loyale* entre le capital et le travail. Le couple *liberté-licence* est lié à ces « fauteurs de trouble » que seraient les Témoins de Jéhovah. Le mot *athée* caractérise le communisme, nous avons déjà abordé la question.

² La notion de *sécurité* n'est certes pas absente du discours et de l'idéologie libérale, surtout à l'origine. Mais elle porte d'abord et avant tout sur la sécurité du capital. En ce sens, le providentialisme opère un déplacement significatif au sein de la modernité politique quand il socialise la conception de la sécurité.

Elle [la classe ouvrière] fait preuve d'exceptionnelles qualités qui contribuent grandement à la *stabilité* et au *progrès* de notre province et au bon renom de notre population. (Trône, 1946)

À l'heure où plusieurs nations sont rongées par des idéologies malsaines et désastreuses, qui n'ont pas de place dans notre province, Québec jouit d'une prodigieuse *prospérité* et donne au monde l'exemple d'une *stabilité* exceptionnelle, solide fondement de la véritable sécurité. (Trône, 1951)

La politique *progressive* de l'Union nationale repose sur des principes *stables* et sains. (Électoral, 1952)

Bien sûr, quelques énoncés posent explicitement ce que la seule juxtaposition des mots se contente de suggérer : la stabilité politique constitue la condition fondamentale du progrès.

C'est l'opinion définitive du gouvernement que la *stabilité* politique et administrative s'inspirant des vérités fondamentales est nécessaire pour assurer le *progrès* durable de la province. (Trône, 1958)

C'est notre profonde conviction que la *stabilité* constitutionnelle et la délimitation claire et précise des droits de chacun sont indispensables au véritable *progrès* du Canada ainsi qu'à l'Union nationale bien comprise. (Constitutionnel, Québec, 1950)

Comme l'indique clairement le tableau 3, la notion de *stabilité*, par-delà son rapport au progrès, renvoie au contexte géo-politique général (*provinces, gouvernement, nationale, politique, constitutionnel, fédéral, municipal, provinciales*) nécessaire au développement économique. C'est la configuration globale des rapports sociaux dans un espace politique particulier qui est évoquée ici :

Notre pays a besoin de *stabilité* et de certitude. (Constitutionnel, Québec, 1946)

Notre *province* à besoin de stabilité ; dans un monde profondément bouleversé par *l'instabilité*, par l'incertitude et par un manque d'orientation, la *province de Québec* offre le spectacle consolant d'un peuple *stable* et assuré grâce à ses administrateurs. (Électoral, Québec, 1948)

Toute perturbation sociale représente donc une menace pour le développement économique, et l'Union nationale l'affirme sans ambages : « Nous faisons en sorte que la *stabilité* soit » (électoral, 1948). Et bien sûr, on le devine, la *stabilité* politique assure le *progrès* et la *prospérité* parce qu'elle permet le plein essor de l'entreprise privée et la venue du capital étranger.

Nous avons garanti la *stabilité* parce que nous avons confiance en *l'entreprise privée* et nous l'encourageons. (Électoral, 1948)

Nous invitons les industriels, mais nous leur disons qu'ils devront respecter leurs obligations sociales et qu'en retour, nous leur offrons la *stabilité* et la collaboration de leurs employés. (Électoral, 1948)

À l'heure où nous voulons créer un climat économique *stable*, ce n'est pas le temps de venir effrayer ceux qui veulent s'établir chez nous en toute confiance. (Législatif, 1946)

La notion de stabilité apparaît donc comme le versant disciplinaire de la dynamique transformationniste que suggère l'idée de progrès. Tout comme nous l'avons montré à propos de cette dernière dans le chapitre 2, la stabilité circonscrit l'espace social dans sa plus grande généralité. Le progrès et la stabilité favorisent l'expansion du capital. Nous nous situons au cœur même d'un discours politique libéral.

La collaboration et la coopération

Alors que l'idée de stabilité embrasse l'espace sociétal dans son ensemble, celle de collaboration (coopération) concerne les rapports entre les groupes et les institutions sociales. La stabilité apparaît comme la condition essentielle du progrès, tandis que la collaboration suppose l'établissement de rapports sociaux stables. La collaboration, en somme, assure la stabilité. À partir des rapports entre la classe ouvrière et le patronat, ainsi que des relations fédérales-provinciales, la collaboration et la coopération s'étendent à la représentation de l'ensemble des rapports sociaux. Sans les nier, ces notions fonctionnent au-delà des droits reconnus aux groupes et aux institutions et entraînent ultimement l'effacement des conflits et des antagonismes. L'idéologie de la collaboration à laquelle, nous le verrons au chapitre 6, participe directement le discours religieux sur des bases presque totalement sécularisées, propose l'image idyllique d'une société intégralement pacifiée. La collaboration consiste en un esprit qui crée des relations *amicales* et *justes* fondées sur la *sincérité* et l'*équité* (tableau 4). Nous reconnaissons ici le même univers flou et approximatif rencontré au chapitre 2 autour des idées de raison et de justice (le raisonnable, l'équitable, le bon sens, etc.). Il n'est donc pas étonnant que la notion de justice apparaisse dans le voisinage de valeurs de contrôle social telles que la coopération et la collaboration (tableaux 2, 4 et 5). Le gouvernement encourage la collaboration et il offre la sienne à tout venant : l'opposition, le fédéral, les municipalités, les recteurs des universités, l'Ontario, etc.). La collaboration, essentielle à la stabilité, apparaîtra, de même que cette dernière, comme une condition nécessaire au progrès et à la prospérité.

La *collaboration* est la contribution de ceux qui veulent travailler de concert à la *prospérité* selon les règles de la justice et de l'équité. (Constitutionnel, Québec, 1946)

Il [le gouvernement] est d'opinion que la véritable *coopération* est une formule et, en particulier, que la *coopération* entre l'employé et l'employeur est indispensable à la *prospérité* provinciale. (Trône, 1949)

Bien qu'elles puissent s'étendre à toutes les relations sociales, les idées de collaboration et de coopération opèrent cependant de préférence dans deux espaces discursifs : le rapport salarial et les relations fédérales-provinciales. Comme le démontre son covoisinage, le mot *coopération* apparaît principalement dans le domaine des relations de travail (*capital, travail, employé, employeur*) (tableau 5). La collaboration est utilisée surtout dans les débats constitutionnels (*Québec, conférence, constitutionnel, centralisation*) (tableau 4). Ces notions constituent un aspect décisif de la stratégie discursive dans ces deux domaines privilégiés du discours unioniste.

Au gouvernement fédéral qui cherche à imposer la centralisation, Maurice Duplessis offrira son *amicale collaboration*. Collaboration et centralisation sont ainsi posées comme des notions antithétiques : « La *collaboration* n'est pas la centralisation ; la *collaboration* n'est pas l'assimilation ; la collaboration n'est pas la bureaucratie » (constitutionnel, Québec, 1950). En définitive, il s'agit de l'antinomie même des positions fédérales puisque la *collaboration* ne peut s'installer que dans le cadre du statu quo : « Notre *collaboration* doit demeurer dans le cadre des principes constitutionnels fondamentaux » (constitutionnel, Québec, 1946).

La stratégie est ici on ne peut plus claire. Au spectre de l'instabilité que ne manqueraient pas de créer les propositions fédérales, le gouvernement du Québec oppose les relations harmonieuses et porteuses de progrès qui découleraient nécessairement de la collaboration dans le statu quo.

Il est encore possible de pratiquer la collaboration et l'entente amicales, reposant sur les principes fondamentaux de la Constitution, tout en tenant compte du passé, du présent et de l'avenir. (Constitutionnel, Québec, 1946)

La notion de collaboration trouve un autre lieu de prédilection. La collaboration de classes domine massivement la question des relations de travail et du rapport salarial. Bien qu'elle n'apparaisse pas directement dans la plupart des énoncés qui chantent les vertus de la coopération entre les employeurs et les employés, la crainte du communisme, des idéologies subversives et, plus immédiatement, d'un syndicalisme revendicateur représente la face cachée du discours de la collaboration. Nous l'avons déjà souligné, le duplessisme tente de maintenir une régulation typiquement libérale des relations de travail, alors même qu'un code du travail d'inspiration providentialiste existe depuis 1944. Rien de plus révélateur à cet égard que cet appel à la coopération pour justifier la formation d'une commission des relations ouvrières dont les pratiques pro-patronales visent essentiellement à contrer les effets du Code du travail de 1944.

Pour aider à cette *coopération* désirée et désirable, les membres de l'assemblée législative seront appelés à établir un *comité de relations industrielles*. (Trône, 1954)

Dans l'ensemble, l'appel à la coopération des classes fondamentales du capitalisme prend le plus souvent l'allure d'un slogan dont on se contente de modifier légèrement la formulation :

Nous considérons comme un impérieux et patriotique devoir une coopération juste et loyale entre le capital et le travail. (Trône, 1954)

La coopération entre le capital et le travail est indispensable au véritable progrès. (Trône, 1954)

L'anticommunisme et la subversion

Parmi les images qui surgissent spontanément à la mémoire de ceux et celles qui ont vécu durant les années cinquante, celle de la « phobie » antesubversive de l'Union nationale se situe certes parmi les toutes premières. La chasse aux fauteurs de trouble, on le sait, se donna deux figures archétypales : les communistes et les Témoins de Jéhovah (Sarra-Bournet, 1986). Nous concentrerons notre analyse sur l'anticommunisme, car il domine très largement l'espace du discours antesubversif et il permet d'en faire ressortir les caractéristiques principales. Soulignons seulement ici que le dispositif liberté-licence présenté au chapitre précédent, à la frontière de l'inculcation éthique et du contrôle social, porte en partie sur la question des Témoins de Jéhovah. La liberté soit, rappelle alors l'Union nationale, mais elle ne doit pas tourner à la licence et servir de prétexte à la violation du domicile et à la perturbation de l'ordre public.

Mais récemment, la cour suprême a déclaré illégal le pouvoir donné aux chefs de police de surveiller la distribution des tracts religieux, tout en reconnaissant que la *liberté* des cultes ne doit pas être entravée par la *licence*. (Législatif, 1954)

Quand des gens sonnent aux portes et tentent d'entrer de force dans les foyers pour y imposer leurs tracts et leurs vues, il est temps de faire cesser ces abus. (Législatif, 1954)

L'une des principales caractéristiques du traitement réservé aux « Témoins » dans le discours antesubversif tient au fait, paradoxal, que ceux-ci s'attaquent à l'Église catholique sur la base d'une représentation religieuse du monde et que, d'autre part, en réponse aux mesures répressives dont ils sont victimes, ils se livrent à une propagande contre la société québécoise et son pouvoir politique dans le reste du Canada (Sarra-Bournet, 1986 : 41). Les Témoins de Jéhovah prennent ainsi directement et spécifiquement pour cible le bloc social duplessiste. Ils devaient être mal accueillis, comme ils le furent d'ailleurs aux États-Unis et au Canada anglais (Sarra-Bournet, 1986 : 16).

Les communistes n'étaient certes pas non plus des êtres imaginaires et il devenait alors possible d'en faire l'incarnation même de la subversion. Athée et anti-capitaliste, le communisme réunissait toutes les déviations possibles de la pensée.

Le *communisme* nous répugne comme le meurtre répugne aux honnêtes gens. (Électoral, 1944)

Ils sont *révolutionnaires* dans leur esprit et dans leur essence. (Législatif, 1944)

Beau programme et charmante manière d'être ! Le communisme et les communistes représentaient dans le discours de l'Union nationale un véritable spectre et, au sens le plus fort, une image archétypale. Le discours, qui ne varia pas de 1944 à 1960, prit de plus en plus l'allure d'une logomachie et d'une version inversée de la « langue de bois » soviétique, à mesure que l'on s'approchait de la Révolution tranquille. Avant d'analyser les différents aspects du discours antisubversif, il importe donc de le replacer sommairement dans son contexte.

L'anticommunisme, il va sans dire, n'est pas une invention de l'Union nationale. Très largement sinon unanimement partagé au sein des classes dominantes et de l'Église au Québec, l'anticommunisme s'installe dans l'ensemble des sociétés démocratiques occidentales après la Deuxième Guerre mondiale. À la suite du premier choc que représenta la Révolution bolchévique de 1917, les suites de la Deuxième Guerre mondiale renforcèrent l'idée que le monde communiste représentait non seulement une force importante, mais aussi une menace réelle pour le capitalisme et la démocratie libérale. Le traité de Yalta conforta l'opinion que le fascisme n'aurait sans doute pu être vaincu sans la collaboration soviétique (et cela jusqu'au sein même des pays occidentaux). Après 1945 s'installe la guerre froide et, avec elle, le triomphe du communisme en Chine, la guerre de Corée, le mur de Berlin et l'influence soviétique dans le tiers-monde.

Il n'est pas exagéré d'avancer que tout le continent nord-américain vécut alors une véritable psychose anticommuniste. Le maccarthysme aux États-Unis n'eut rien à envier aux pratiques de l'Union nationale et la chasse aux communistes dans le monde syndical rallia, au Canada comme outre-frontière, le pouvoir politique (loi Taft-Hartley, bill 19) et les forces policières (FBI, RCMP et polices provinciales). Au Québec, une troisième force, celle de l'Église catholique, confia aux Jésuites la direction de l'opération cléricale. En somme, tous les pouvoirs en Amérique du Nord s'engagèrent dans la croisade anticommuniste. Et si les forces sociales dominantes s'acharnèrent à débusquer les communistes, c'est que les partis communistes exerçaient une influence certes limitée mais réelle, particulièrement dans le mouvement syndical. Voilà d'ailleurs ce qui permit à ces derniers de contribuer à l'effort de guerre après que l'Allemagne eut ouvert les hostilités contre la Russie, en favorisant la conciliation dans les usines de guerre. Certes, les dangers que représenta la menace communiste furent largement surestimés, particulièrement au Québec, mais on ne saurait comprendre cette hantise générale, sans mettre en rapport ces timides avancées survenues durant les années trente et

quarante avec l'affirmation du communisme sur la scène mondiale. À titre de comparaison, ni l'organisation du Front de libération du Québec, ni l'affirmation du terrorisme international durant les années soixante jusqu'à la crise d'octobre (Cardin, 1990), n'avaient durant notre période, de commune mesure avec l'implantation du communisme en Amérique du Nord et son influence dans le monde. N'existait pas davantage, malgré la prospérité qui s'installera, de l'après-guerre au milieu des années cinquante, cette crise larvée de la régulation politique au sein des sociétés occidentales où s'était certes enclenché le passage à l'État-providence, mais au sein desquelles la réaction libérale demeurait encore très forte. L'amalgame entre l'interventionnisme d'inspiration keynésienne, le socialisme et le communisme était d'ailleurs l'un des procédés favoris des partis de droite dans la plupart des pays.

Le duplessisme ne constitue pas sous ce rapport une exception à la règle, honteuse et caricaturale. On pourrait certes ici disserter longtemps sur le degré de spécificité du duplessisme, mais notre intention n'est pas de situer le discours unioniste quelque part sur un continuum. Certes, on pourrait souligner l'écart encore plus grand qu'ailleurs entre la menace appréhendée et la puissance réelle du communisme. Il paraît plus important de nous attarder au fait que le discours antilibéral demeure un trait majeur de la stratégie discursive unioniste jusqu'en 1960, alors qu'ailleurs en Amérique du Nord¹, il tend à s'atténuer dans le discours politique dominant (sinon à droite et à l'extrême droite). Le succès de la répression anticommuniste, la détente relative à la suite du congrès du Parti communiste de l'Union soviétique de 1956, ainsi que l'affirmation de plus en plus nette de la stratégie providentialiste rendaient caduc l'anticommunisme tous azimuts. Rien de tel au Québec où l'Union nationale continua de tenir le même discours. René Lévesque, candidat libéral dans le comté de Laurier, fut l'une des dernières cibles du régime qui pratiqua contre lui l'amalgame habituel : interventionnisme, idées socialisantes, socialisme, communisme. Mais quel était donc cet anticommunisme québécois ?

On notera d'abord que la discursivité antilibérale, nettement dominée par l'anticommunisme, se concentre très nettement dans le discours électoral où, avec la question de l'autonomie provinciale, nous l'avons vu dans le premier chapitre, elle constitue un thème dominant (tableau 6). On est, d'autre part, frappé par l'insignifiance relative du discours sur la subversion. L'examen du voisinage des mots *communiste(s)* et *communisme*, très largement dominant dans cet univers, paraît fort pauvre (tableau 7). À l'exception des mots liés à la scène politique (*Lapalme, Godbout, Lapointe, législature, loi du cadenas*), on se retrouve devant un environnement relativement vide dont on peut apparemment tirer peu de chose, sinon pour souligner que la notion semble en grande partie opérer, comme la notion de *progrès*, sur le plan de l'espace sociétal dans ses dimensions les plus

¹ « Le maccarthysme s'éteint en 1954 au moment où le sénat américain désavoue le sénateur McCarthy ». Voir Schoell, 1985 : 298.

larges (*gens, pays*). Mais là s'arrête la comparaison, car, à l'exception de la scène politique, le reste du covoisinage n'offre guère d'intérêt. Ainsi, à la différence du fonctionnement de l'idée de *progrès*, si remarquable à cet égard, la notion de *communisme* n'est liée de façon significative à aucune autre valeur.

La pauvreté du covoisinage de la notion est cependant révélatrice. Tout se passe comme si le discours sur la subversion fonctionnait dans un univers clos, comme dans l'envers du monde idéal, où ne règnent que des anti-valeurs et surtout celle qui les contient et les résume toutes, le communisme. La négativité règne ici en maîtresse quasi absolue. Très rares sont les énoncés dans lesquels, au-delà du rejet radical et absolu, on peut trouver une contre-argumentation ouverte sur un projet positif.

Sans l'initiative privée, il ne pourrait y avoir d'unions car dans les pays socialistes c'est le gouvernement qui mène et les ouvriers qui ne sont pas satisfaits de leur sort sont envoyés dans des camps de concentration ou simplement fusillés. (Électoral, 1948)

Le meilleur moyen de combattre le communisme, c'est d'en faire disparaître la cause, de donner à l'ouvrier cette modeste aisance qui le rendra heureux. (Législatif, 1949)

Bref, le communisme apparaît comme un spectre, un épouvantail et un repoussoir, comme l'envers absolu de la stabilité, de la collaboration et de l'ordre. Il permet de fonder par la négative le discours de contrôle social.

Au point de départ le chaos, les idéologies subversives et la misère « Le progrès et l'existence même de plusieurs nations sont actuellement ébranlés par le chaos économique et menacés par des *idéologies malsaines* qui causent des misères sans nombre » (trône, 1948). Des révolutionnaires « dans leur essence » ne peuvent produire autre chose que le chaos. Des idéologies « malsaines », donc ; on remarque ici la métaphore biologique caractéristique du discours politique de droite (Fridman, 1991). Soulignons aussi la généralité de l'apocalypse appréhendée. Si l'identification de la source du mal donne lieu à un discours prolix, la description de ses effets apparaît comme une esquisse on ne peut plus approximative. On cherche à la loupe les quelques énoncés qui indiquent les conséquences d'un tel branle-bas. Ces conséquences sont au nombre de trois : le désordre international, la dissolution des institutions et des traditions, la négation de Dieu et la victoire de l'athéisme.

Le gouvernement est fier de n'avoir jamais fait de compromis avec les *communistes* ou leurs auxiliaires qui sont à la source de presque toutes les *difficultés internationales*. (Trône, 1956)

Inutile d'ajouter qu'il ne saurait être question de transiger avec le *communisme* et que la *lutte* exemplaire engagée contre cet ennemi de nos institutions et de nos traditions sera poursuivi avec énergie et sans relâche. (Trône, 1953)

L'Union nationale veut que la loi du cadenas redevienne en vigueur pour empêcher le *communisme* sans Dieu et sans entrailles de faire de la propagande dans la province. (Électoral, 1944)

C'est l'*athéisme*, c'est la *négation* de tout. (Législatif, 1949)

Il faudra dès lors « nous » protéger contre les dangers de ce *big bang* à rebours, contre ce mal totalisant qui, on l'aura deviné, vient toujours d'ailleurs. Ainsi, il est nécessaire de « chasser ces étrangers qui jettent chez nous des semences révolutionnaires » (législatif, 1949). L'anticommunisme duplessiste paraît, somme toute, des plus classiques. La stratégie discursive produit l'image d'un monstre, à la frontière de l'innommable dont l'incarnation prend invariablement la figure de l'étranger. L'horreur et ses effets appréhendés n'ayant rien de mesurable, il ne s'agira que de les invoquer pour justifier l'adoption des mesures de guerre. La répétition constitue, à cet égard, le procédé discursif central d'une stratégie qui, une fois posé l'enfer, en rappellera sans cesse l'existence.

Il nous [l'Union nationale] suffit de répondre à ces questions pour constater le *danger du communisme* chez nous. (Électoral, 1948)

Et pourtant la menace *communiste* demeure toujours. (Électoral, 1956)

L'exemple de la Hongrie, où les *communistes*, après n'avoir recueilli que dix pourcent du vote, sont parvenus pourtant à s'emparer de l'administration, devrait nous faire réfléchir. (Électoral, 1956)

Devant ce mortel danger qui frappe à nos portes et s'immisce en nos murs, il faudra bien que, quelque part, se dressent les plus vaillants des guerriers. Bien sûr, ils sont tout trouvés et toujours déjà là : Maurice Duplessis et l'Union nationale. L'anticommunisme, avec l'autonomisme et le patriarcalisme que nous aborderons plus loin, constitue l'une des trois grandes thématiques du discours unioniste. Champion de l'autonomie, le parti et son chef se donnent en même temps comme l'unique rempart, sinon le seul solide, contre le communisme. Nous pourrions ici multiplier les citations de l'un ou l'autre sous-corpus. Ainsi dans les discours du trône, le gouvernement réaffirme régulièrement son intention de faire une « lutte énergique et sans compromis aux *théories subversives* et aux *idéologies malsaines* qui n'ont pas leur place dans la province de Québec » (trône, 1948) ou encore que « la lutte *anticommuniste* sera poussée avec plus de vigueur que jamais, si possible » (trône, 1951). Mais les pièces de résistance se trouvent bien sûr dans l'électoral.

Cependant, avec l'Union nationale, il n'y aura pas de *communisme* chez nous, parce que notre parti est l'ennemi acharné des *communistes*. (Électoral, 1948)

La menace du *communisme* existe véritablement chez nous, mais elle n'est pas à craindre, tant qu'à la législature de Québec, il y aura un homme capable de se tenir debout pour protéger les droits chèrement acquis par nos ancêtres. (Électoral, 1948)

L'acteur principal ayant été encensé, il s'agira ensuite de disqualifier l'adversaire, toujours moins militant dans l'anticommunisme. Et l'on sait que l'Union nationale mène ici la bataille sur deux fronts : le fédéral et le provincial. Sa cible de prédilection sera cependant toujours, sur les deux scènes, le parti libéral et, la provincialisation étant l'un des traits dominants de la politique, les Godbout, Lapalme, Lapointe, etc. Il s'agira toujours de stigmatiser l'adversaire en l'accusant de tiédeur dans la lutte acharnée qui doit être menée.

Libéraux provinciaux

Du temps de monsieur *Godbout*, les *communistes* ont fait ce qu'ils voulaient. (Électoral, 1944)

Monsieur *Lapalme* n'a pas à s'étonner si on l'accuse de flirter avec les *communistes*, quand il s'engage, lui ou ses lieutenants, à abolir le bill 19 et la loi du cadenas, deux lois qui font mal aux communistes. (Électoral, 1956)

Si l'*opposition* veut prendre fait et cause pour le gouvernement *communiste* de Pologne, c'est son affaire. (Législatif, 1948)

Libéraux-fédéraux

Sont-ce encore *ces gens* qui donnent des passeports aux agents *communistes* pour leur permettre d'aller à l'école de Moscou et de revenir chez nous enseigner l'athéisme, le mensonge et la doctrine communiste. (Électoral, 1948)

Si monsieur *Lapointe* ne s'occupait pas tant des affaires provinciales, il pourrait s'occuper de son ministère, et empêcher que de la littérature *communiste*, dont l'on empêche la publication chez nous, nous parvienne par la poste de l'extérieur. (Électoral, 1956)

On l'aura peut-être noté au fil des citations, le discours antisubversif met en œuvre deux procédés discursifs particulièrement insidieux. Nous appellerons le premier : procédé de ségrégation. Il consiste à opposer les communistes nécessairement étrangers et propagateurs d'idéologies malsaines à un nous par définition « non contaminé ». Ségrégationnisme qui ne manque pas de provoquer la suspicion devant le phénomène plus large de l'immigration :

Pourtant, s'ils ont placé en Europe des médecins qui vérifient l'état de santé des immigrés qui s'en viennent au Canada, ils ne s'occupent aucunement des communistes, des anarchistes, de ces varioleux de l'âme qui entrent au Canada. (Électoral, 1948)

Le second procédé est celui de l'amalgame, qui consiste à assimiler la plupart de ses adversaires directement ou indirectement au communisme. Dans l'une des premières citations données plus haut, le gouvernement affirmait « n'avoir jamais fait de compromis avec les communistes ou leurs auxiliaires ». Or la notion d'*auxiliaires* ouvre un univers si vaste qu'il paraît inépuisable.

Le procédé discursif de l'amalgame permet de créer une atmosphère de suspicion particulièrement insidieuse et difficile à supporter pour les forces d'opposition et toute forme de pensée critique. S'ouvre, en effet, une liste interminable d'amalgames divers : par exemple, accuser l'adversaire d'être communiste ou socialiste, antichambre du communisme, ou d'avoir des idées socialisantes qui préparent la voie au socialisme lequel..., ou de favoriser l'expansion du communisme, ou de faire inconsciemment le jeu des communistes, etc. Bref, toutes les combinaisons sont possibles.

Dans ces comtés, la CCF qui, à cause de ses *tendances socialistes* est le *vestibule du communisme*, a remporté la victoire dans ces trois comtés. (Électoral, 1948)

Lors de la saisie effectuée au bureau du journal *Le Combat*, organe communiste, la police a découvert des lettres écrites à des chefs notoires et provenant de chefs libéraux. (Électoral, 1948)

Nous sommes tous opposés au communisme, mais il y en a qui *l'aident inconsciemment*. (Électoral, 1956)

Je ne crois pas qu'il soit communiste, mais il n'agirait pas autrement s'il l'était. (Électoral, 1956)

Et bien sûr, les grandes hantises de l'Union nationale sont associées aux mêmes procédés : le syndicalisme revendicateur, la centralisation et l'État-providence.

La province de Québec ne veut pas de capitalisme d'État qui ressemble au bolchevisme. (Législatif, 1944)

Le gouvernement Godbout s'est emparé de la Montréal Light d'une façon bolcheviste, en s'appropriant ses biens sans verser un sou. (Législatif, 1946)

Mais les communistes sont sûrement enchantés quand ils entendent monsieur Lapalme dire qu'il va rappeler le Bill 19 adopté par la législature pour libérer les syndicats des communistes qui dirigeaient certains locaux. (Électoral, 1956)

L'anticommunisme et plus généralement la phobie de la subversion, nous l'avons souligné, ne sont pas des particularités du discours unioniste. Ils ont touché l'ensemble de l'Amérique du Nord, de l'après-guerre jusqu'au milieu des années cinquante. C'est plutôt la persistance et l'incessante répétition du discours durant la deuxième moitié des années cinquante qui est caractéristique de l'unionisme. L'anticommunisme y devient surtout une arme offensive contre le passage à l'État-providence, tous les réformistes pouvant être assimilés, peu ou prou, à des socialistes ou à des communistes. Le matraquage anticommuniste est l'indice de la grande peur qui s'empare de ce pouvoir libéral périphérique, alors que le bloc social qui le constitue s'effrite de toutes parts. La grande bourgeoisie canadienne favorise de plus en plus le passage à l'État-providence (Boismenu, 1981), le capital québécois préconise l'intervention de l'État (Brunelle, 1978), la nouvelle

petite-bourgeoisie et le mouvement ouvrier contestent radicalement la gestion libérale que continuent de soutenir contre vents et marées la petite-bourgeoisie traditionnelle et l'Église (Roy, 1976). Le monde s'apprête à basculer, il ne faut guère s'étonner si nos notables voient partout l'Antéchrist.

L'ordre

La notion d'ordre tient une place paradoxale non seulement dans le domaine du contrôle social, mais dans l'ensemble du discours disciplinaire. Invoquée marginalement l'idée d'ordre n'y joue pas moins un rôle central (tableau 1). Elle permet à l'unionisme de fonder ultimement son discours disciplinaire à partir d'une notion qui, auto-porteuse et auto-référentielle, représente la société comme totalité dans une perspective tout aussi fonctionnelle que laïque.

Malgré un nombre d'occurrences relativement faible, l'idée d'ordre touche aux grandes questions de la discursivité duplessiste : les classes ouvrière et agricole, la législature, le Québec. Le discours emprunte ici largement à la métaphore militaire : *forteresse, bastion, château fort*.

Malgré les perturbations qui se produisent ailleurs notre *classe ouvrière*, comme toujours, se montre soucieuse du respect de l'*ordre* et de l'autorité constituée. (Trône, 1946)

Nous savons que l'*agriculture* est le réservoir de nos forces vives et la *forteresse* de l'*ordre*. (Trône, 1948)

La *législature*, c'est le bastion par excellence de l'*ordre*, du sens commun, du respect de l'autorité. (Électoral, 1948)

Ainsi la province de Québec, « château fort de l'ordre public » (législatif, 1954), possède une « réputation traditionnelle d'ordre et de stabilité » (trône, 1951), que lui vaut son peu de sympathie pour les « anarchistes déguisés qui ne respectent aucune autorité religieuse et civile » (législatif, 1954). L'idée d'ordre fonctionne en liaison très étroite avec les notions de stabilité et d'autorité. Elle apparaît en dernière analyse comme le référent central du discours disciplinaire, ainsi que le démontre cette citation dans laquelle se concentre la plupart des grandes thématiques unionistes, du moins sur le plan de l'univers des valeurs.

Fait remarquable, notre province jouit d'une *prospérité* constante et donne au monde l'exemple de la *stabilité*, résultat du *respect* de l'*ordre* et de l'*autorité*, car, dans Québec, l'attachement invincible à nos *traditions* et la pratique d'une saine politique familiale, sociale, et nationale, ont été et demeurent une excellente garantie de *bien-être* réel et de *progrès* durable. (Trône, 1948)

Stabilité et *ordre*, *respect* et *autorité* : ici s'associent éthique et contrôle social. L'exhortation au *respect* prend l'individu pour cible sur la base de la déférence qu'il

doit à l'*autorité*, celle des pouvoirs institués, religieux et civil. *Stabilité* et *ordre* sont des notions plus englobantes. La première définit un état (de la société), et *prospérité*, une manière d'être (de l'économie). La notion d'ordre est capitale, car elle profile l'image de la société comme totalité : elle est à la *stabilité*, ce que le *progrès* est à la prospérité, la référence ultime et fondatrice. L'éthique du devoir, la *stabilité*, la collaboration, tout converge vers ce point canonique que constitue la nécessité de l'*ordre*. Nous nous trouvons ici au cœur du discours disciplinaire duplessiste et, on l'aura remarqué, d'une représentation essentiellement laïque de la société, comme en témoigne cette phrase lapidaire : « Qu'ils croient ce qu'ils veulent mais qu'ils respectent l'*ordre* » (législatif, 1954).

En somme, nous nous trouvons en pleine modernité, certes à droite de l'échiquier politique de la société libérale, mais néanmoins devant un discours qui présente la société comme un ensemble institutionnalisé sur des bases profanes et historiques. Que l'on renvoie aux « autorités religieuses » ou qu'on dénonce l'athéisme des communistes, c'est l'institution et le pouvoir de l'Église que l'on veut défendre. Car l'athéisme n'est une menace que s'il lui est possible de renverser le pouvoir institué. Et pour le reste, dans la sphère privée, « qu'ils croient ce qu'ils veulent ».

Le duplessisme apparaît ici comme un discours dont les fondements sont clairement modernes et libéraux. Dominé par l'idée de progrès qui, sur la base de la promotion de l'entreprise privée, façonne un monde défini par les promesses de l'accumulation capitaliste, il soumet l'univers social à un discours disciplinaire que soutient une éthique du devoir et une idéologie de la stabilité trouvant son unité dans l'idée d'ordre. Il importe cependant de souligner que cette dernière notion, quoique centrale dans la saisie des rapports sociaux dans leur globalité, demeure marginale dans l'ensemble du discours. Ce dernier point est essentiel, car il permet de souligner que l'unionisme ne constitue pas un discours d'extrême droite, mais bien un exemple typique de la droite libérale. Le discours politique libéral, parce qu'il est fondamentalement dynamisé par le primat du marché ne conçoit la société que comme résultante fonctionnelle des règles de l'économie. Dans une telle perspective, la société actuelle, si tant est qu'elle reconnaisse l'autorégulation du marché, est toujours considérée comme une entité instituée et fonctionnelle qu'il faut éviter de perturber. Dans les grands centres dynamiques des pays libéraux (New York, Paris, Londres), le discours libéral et la société se caractérisent par le déploiement plus large des dimensions émancipatrices du libéralisme, mais dès lors que l'on se transporte vers les régions et les pays périphériques, ou encore que l'on est en présence d'une conjoncture de crise ouverte ou larvée, ce sont les dimensions disciplinaires inhérentes au discours politique libéral qui s'affirment. L'unionisme constitue précisément un discours libéral de notables provinciaux dans une société périphérique parmi beaucoup d'autres. De droite certes, mais moderne et libéral ; fier de ses traditions et de la religion, bien sûr, mais en tant qu'institutions qui permettent ici et maintenant le libre déploiement du capital et l'éclosion de la consommation au sein d'une société disciplinée.

2. Le patriarcalisme

[Retour à la table des matières](#)

Parmi ceux et celles qui ont connu les années quarante et cinquante, qui ne se rappelle pas cette propagande électorale unioniste qui présentait Maurice Duplessis comme un homme « marié à sa province » et qui énumérait longuement ce que l'homme et son parti lui avait « donné » ? Qui, d'autre part, ne garde pas en mémoire ses élans de compassion et de sollicitude qui animaient les « œuvres » consacrées à la gestion sociale de la pauvreté ?

Ce que nous appellerons le patriarcalisme constitue la troisième dimension du discours disciplinaire. Avec l'autonomie provinciale et l'anticommunisme, nous retrouvons en même temps ici la troisième caractéristique du discours électorale en ce qui concerne les valeurs (*besoins, homme(s), œuvres*, dans le tableau 8). Notre analyse se concentrera donc sur ce sous-corpus puisque, même si on peut en trouver des traces partout ailleurs, c'est dans le discours électorale que le patriarcalisme se déploie de la façon la plus assurée.

Nous entendons par patriarcalisme ces aspects de la discursivité politique qui tendent à l'effacement des rapports de domination en représentant l'exercice du pouvoir sous le couvert de relations personalistes et paternalistes, circonscrites dans l'univers du besoin, du don et de l'affectivité. Dans l'État libéral, le patriarcalisme prend forme dans la famille élargie soumise comme toutes les autres institutions à la scission entre le droit et la morale : dans le droit civil classique, on le sait, la femme et les enfants ne sont pas reconnus comme personnes juridiques. La famille constitue donc le noyau d'un pouvoir et d'une représentation disciplinaire modernistes et paternalistes qui s'étendra à l'ensemble des rapports sociaux ; d'abord à la gestion de la pauvreté et plus largement à la politique sociale libérale soumise aux règles de la charité et de la bienfaisance. Du point de vue de l'analyse du discours disciplinaire, le patriarcalisme, du moins dans le domaine de la gestion de la pauvreté, apparaît en quelque sorte comme la face inversée de l'éthique : ce qui s'impose au riche comme une éthique de la bienfaisance s'administre au pauvre sous la forme d'une sollicitude personnelle toute magnanime. On sait, d'autre part que l'État libéral a transporté le patriarcalisme dans le domaine des relations de travail qui, au début, interdisait le droit d'association ouvrière. Ewald (1986) a bien montré comment l'idée du patronage chez LePlay était hantée par cette volonté d'importer et de maintenir le patriarcalisme dans la gestion libérale du rapport salarial.

Le patriarcalisme tend donc à l'oblitération des rapports de domination : il entraîne nécessairement l'infantilisation puisque, exclue des rapports juridiques, la

personne dominée, définie essentiellement par ses besoins, dépend du bon vouloir d'un pourvoyeur, qu'il soit mari, patron ou dame patronnesse. De même, la relation patriarcale implique la définition d'un univers dominé par l'affectivité : la règle du don, déterminée ici sur la base de rapports politiquement et juridiquement inégaux, produit un univers de convivialité fondé sur l'amour, la magnanimité, la sollicitude et la gratitude. L'effet des luttes des mouvements sociaux, envisagé sous cet angle, a été de faire reculer progressivement le patriarcalisme en imposant l'élargissement de la reconnaissance des droits : ceux des femmes, des ouvriers, des retraités, des accidentés du travail, etc. Mais nulle part le patriarcalisme n'est complètement disparu des sociétés libérales puisque, entre autres déterminations, la scission constitutive entre le droit et la morale n'a jamais été abandonnée.

Une dernière remarque avant d'aborder le discours de l'Union nationale. On s'étonnera peut-être que nous considérons le patriarcalisme comme une dimension du discours disciplinaire puisqu'il ne paraît pas viser le même objet que l'éthique ou le contrôle social. Dans ces deux derniers cas, en effet, la discursivité porte sur le faire : remplir ses devoirs, collaborer avec son patron, ne pas perturber l'ordre social, etc. Au contraire, le discours patriarcal s'impose principalement à l'être : la sollicitude que l'on peut avoir, la joie de se montrer charitable, la reconnaissance et l'affection devant tant de bonté et de magnificence, etc. Il n'en reste pas moins que manière d'être et façon de faire représentent la double face d'une même pratique discursive qui soumet à la « loi morale » l'espace sociétal non quadrillé par le droit et qui, dans un État libéral comme celui du Québec des années cinquante, s'acharne à annuler les effets de la progression des droits malgré tout réalisée envers et à l'encontre du pouvoir.

C'est d'abord dans l'électoral et ensuite dans le législatif que le patriarcalisme opère avec le plus de netteté. Il n'y a là rien d'étonnant, car le discours politique doit aborder ici le plus directement la question de la gestion des rapports sociaux. Dans le discours législatif, le parti au pouvoir défend dans une polémique incessante les lois qu'il propose. Durant les élections, son discours doit s'adapter aux règles particulières de la scène électorale¹. Devant contribuer à la prise du pouvoir, la parole électorale est obligée de séduire et, par conséquent d'adopter une forme plus ou moins exacerbée de clientélisme. Le discours se livre alors à un véritable balayage de l'univers social à la faveur duquel les groupes et les classes sociales voient leur appui sollicité et sont interpellés à titre de témoins de la compétence du parti ou de la carence du gouvernement.

¹ Voir Braud, 1980. Malgré son intérêt, l'analyse de Braud, qui paraît d'ailleurs réduire le discours politique à ses dimensions électorales, insiste à ce point sur le clientélisme et les pratiques de manipulation qu'il en oublie d'étudier sa contribution à la production de la société. Dans d'autres perspectives, voir Ghiglione, 1989 ; Ansart, 1974.

Un univers de besoin

Nous avons souligné plus haut l'importance que prennent dans l'univers des valeurs les notions de *besoins*, *d'homme(s)* et d'œuvre dans le discours électoral (tableau 8). C'est autour d'elles que s'organise le discours patriarcal unioniste. La notion de *besoin* paraît être ici la porte d'entrée idéale, en raison de la diversité des objets qu'elle recouvre. Les discours électoral et législatif considèrent l'univers social sous l'angle du besoin. Tous les aspects de l'existence sociale sont ainsi posés dans une problématique du manque, de l'insuffisance ou de l'urgence du changement.

Le covoisinage de la notion de besoin (tableau 9) révèle le caractère multiforme des objets de la réalité sociale inscrit sous le règne du besoin. On notera surtout la présence d'un ensemble hétérogène d'acteurs sociaux : le *peuple*, les *aveugles*, les *élèves*, les *femmes*, les *ingénieurs*, la *personne*, les *professeurs*, les *techniciens*, les *vieillards*. Et autour d'eux s'agglomère l'ensemble des institutions que le gouvernement soutient, des mesures qu'il prend et des politiques qu'il adopte : *écoles*, *universités*, *agriculture*, *argent*, *travaux*, *construction*, *commerce*, *logis*, *machines*, *sommes*. L'Union nationale prend ainsi une panoplie de mesures pour la multitude des acteurs sociaux. On notera entre autres sa sollicitude toute particulière pour les démunis.

Nous ne regrettons pas non plus l'argent que nous avons dépensé pour soulager les pauvres *gens*, ceux qui avaient absolument *besoin*. (Électoral, 1944)

Toutes les lois que nous avons adoptées ne sont que le reflet des *besoins* et des *demandes* de la *population*, l'opposition libérale, au cours de la dernière session a voté en faveur de 35 lois gouvernementales sur le total de 99 qui ont été soumises à la législature. (Électoral, 1960)

C'est une preuve que nous nous préoccupons d'aider davantage ceux qui sont dans un plus grand *besoin*. (Électoral, 1960)

Cette société du besoin est bien sûr prise en charge par l'Union nationale. L'analyse des rapports entre l'univers social et le parti nous permettra de faire ressortir plus clairement le lieu de prédilection du discours patriarcal.

Duplessis et ses hommes, l'Union nationale et ses œuvres

Les notions de *chef* et *homme(s)* figurent au nombre des notions les plus importantes du discours électoral et législatif (tableau 8). Elles s'inscrivent dans la problématique générale du besoin. La figure du « chef » fait déjà partie de l'histoire politique du Québec. Elle profile avant tout l'image de la personnalité autoritaire de Maurice Duplessis (Laporte, 1960 ; Roberts, 1963). Il importe en effet de souligner l'importance quantitative de ce terme dans le discours électoral. Observons cependant que cette notion est principalement utilisée par l'Union

nationale pour désigner l'adversaire en s'attachant à sa figure dominante. Le Parti libéral est l'objet d'attaques constantes au sujet de la mollesse de ses chefs successifs, principalement en ce qui touche les relations qu'ils entretiennent avec leur vis-à-vis fédéraux. Le procédé d'exemplification déjà noté à propos d'autres notions est particulièrement évident ici. Il s'agit de montrer que les autres partis ont de mauvais chefs, contrairement à l'Union nationale.

Ceux qui sont au courant des faits savent pourtant que monsieur Godbout n'était que le *chef* apparent des libéraux du Québec, et que des gens d'ailleurs tiraient les ficelles. (Électoral, 1956)

L'opposition a à sa tête un soi-disant *chef*, qui est dirigé par remote-control. (Électoral, 1956)

L'histoire de monsieur Godbout se répéterait avec monsieur Lapalme, cet homme qui a si peu la force d'un *chef* qu'il doit marcher avec des béquilles fédérales sur le sol du Québec. (Électoral, 1956)

Le chef libéral est un *chef* artificiel, sans expérience, qui remplace un programme politique sérieux par des injures. (Électoral, 1952)

Duplessis lui-même est à l'occasion présenté sous la figure du chef. Ainsi la jeunesse peut-elle compter sur sa bienveillance.

Le *chef* de l'Union nationale se penchait sur la jeunesse de sa province pour l'aider à résoudre ses problèmes, cette jeunesse à laquelle il destinait les premiers rôles. (Électoral, 1944)

Ces élans de bonté ne sont pas tant rapportés au *chef* de l'Union nationale qu'à la magnanimité et la générosité de Maurice Duplessis lui-même dans une perspective patriarcale et personnaliste. On peut compter sur Duplessis en cas de besoin. Le discours fourmille d'exemples de la sollicitude de l'homme et de la grandiloquente célébration de sa personne.

En 1942, monsieur *Duplessis* était cloué sur un lit d'hôpital et n'a malheureusement pas pu venir nous voir lors des élections partielles, mais nous le voyons aujourd'hui aussi vigoureux que jamais, aussi ferme devant les puissants et les riches et aussi *tendre* pour les petits et les pauvres. (Électoral, 1944)

Monsieur *Duplessis*, vous êtes un homme d'État, vous en avez la trempe et l'étoffe, vous avez donné à notre province de grandes choses : des *hôpitaux*, des *sanatoriums* [...]. (Électoral, 1944)

À l'encontre de celle des libéraux, la politique de monsieur Duplessis s'est penchée avec *sollicitude* sur les *femmes* et les *vieillards*, sur les *enfants* et sur les *aveugles*, enfin sur tous ceux qui avaient besoin de secours. (Électoral, 1944)

Tel monsieur *Duplessis* était en 1939 tel il est en 1944 et *les monuments qu'il a édifiés*, à la gloire de notre peuple resteront toujours, car ils sont dans le cœur des patriotes. (Électoral, 1944)

Monsieur Duplessis est le premier ministre qui a le plus donné aux cultivateurs depuis la confédération. (Législatif, 1951)

Le discours construit autour du personnage charismatique de Maurice Duplessis un dispositif que nous qualifierons de personnaliste et dont l'efficace consiste à découper l'univers social en un certain nombre de clientèles passives auxquelles on adresse un discours disciplinaire particulier. Le personnage de Duplessis est ainsi entouré *d'hommes*, qui forment une équipe valeureuse (tableau 10). L'utilisation de la notion d'hommes n'est pas fortuite dans un discours personnaliste dans le cadre duquel la société se voit prise en charge non pas dans l'anonymat des appareils ou de vastes structures politiques, mais par des hommes, singuliers et repérables, groupés autour de Duplessis, mais identifiables à la pluralité des groupes sociaux.

Parmi les candidats de monsieur Duplessis, il y a des *hommes* spécialisés dans toutes les branches tel monsieur le notaire Poirier, qui est un spécialiste dans les caisses populaires, organismes appelés à jouer un grand rôle dans la vie économique future de notre pays et que monsieur *Duplessis* s'engage à préconiser. (Électoral, 1944)

Monsieur *Duplessis* a nommé à des postes importants des *hommes* tels que messieurs Édouard Montpetit et Esdras Minville et je défie le bloc de prouver qu'il y a dans les statuts du Québec une loi familiale qui n'a pas été passée par l'Union nationale. (Électoral, 1944)

Je dis à cette jeunesse que j'ai si ardemment défendue, donnez-nous des *hommes* comme *Duplessis* à Québec et non pas des marionnettes. (Électoral, 1944)

Sous la gouverne éclairée de Maurice Duplessis, ce groupe d'hommes forme *l'Union nationale*, parti dont on ne compte plus les réalisations que l'on appelle plutôt des œuvres. La notion d'œuvres n'est pas banale. Tout comme dans l'expression «œuvres de charité», elle dénote une vision essentiellement personnaliste où l'action est considérée comme l'expression de l'individu dans l'univers de l'affectivité (l'œuvre d'art, de charité, de bien...) et comme la manifestation de la magnanimité, du don et du désintéressement. Cette représentation de l'Union nationale et de ses œuvres s'avère ainsi rigoureusement congruente avec celle qui se dégage autour des notions *d'hommes* et de *besoin*.

Aujourd'hui, vous pouvez comparez les *œuvres* de *l'Union nationale*, accomplies pendant trois ans, et celles du gouvernement Godbout, pendant cinq ans. (Électoral, 1944)

Je suis confiant que le 28 juillet prochain le peuple de la province de Québec se rendra aux urnes en reconnaissant toutes les *œuvres* de *l'Union nationale*. (Électoral, 1948)

[...] vous [Duplessis] vous êtes employés à soulager la souffrance, tant physique que morale, vous avez donné du travail aux chômeurs et pour ce faire, vous avez fait construire le jardin botanique, un grand monument qui crie votre nom, vous avez fait transformer l'Île Sainte-Hélène et construire les ponts de Charlemagne et de Caughnawaga, enfin, vous avez accompli des *œuvres* qui resteront et qui sont autant de monuments à la gloire de notre peuple. (Électoral, 1944)

Mais l'*Union nationale* est désireuse non seulement de maintenir ces *œuvres*, mais encore de les améliorer (électoral, 1956)

Duplessis et *hommes*, d'une part, l'*Union nationale* et *œuvres* d'autre part forment ainsi deux dispositifs puisque les premières notions et les secondes s'appellent mutuellement (tableaux 10, 11, 12, 13). Ce double dispositif aux accents nettement personnalistes fait apparaître le parti comme un groupe d'hommes consacrés à leurs œuvres et dirigé par un personnage puissamment typé. Un parti aux traits humanisés se multiplie ainsi auprès d'une panoplie d'acteurs et de groupes aux attentes diverses. On notera en particulier la présence significative des *mères nécessiteuses*, des *aveugles*, des *vieillards*, des *invalides*, des *orphelins* au tableau 13, de la jeunesse au tableau 10, ainsi que de l'*hôpital* et du *sanatorium* au tableau 12. Duplessis, ses hommes et son parti paraissent accorder une attention toute particulière et toute empreinte de magnanimité aux femmes, aux jeunes, aux handicapés et aux malades. Nous les suivrons dans cette voie.

Les catégories sociales démunies : les groupes d'âge et de sexe

Nous avons noté la présence dans l'entourage de l'idée de *besoin* d'une constellation hétérogène regroupant notamment des *aveugles*, des femmes et des *vieillards* (tableau 9). Ce regroupement d'acteurs que le discours paraît particulièrement placer sous l'emprise du besoin est l'objet d'un discours aux accents patriarcaux très nets. La représentation de cette catégorie d'acteurs s'organise de manière tout à fait originale en regard du traitement réservé aux acteurs de la communauté nationale, de même qu'aux classes sociales. Le découpage de l'univers social effectué sur la base de l'identité sexuelle ou de l'appartenance à une catégorie d'âge pose des acteurs à la fois démunis et, semble-t-il, soustraits aux déterminations des rapports sociaux. Le discours arrache ces groupes au tissu social et les place en marge de la communauté nationale, des classes sociales et de la catégorie socio-démographique de population. Éléves et vieillards (tableau 9), jeunesse et mères (tableau 10) forment le contingent des démunis à la rescousse desquels se porte l'Union nationale. Le type de régulation sociale qui leur est destiné paraît par conséquent défini en dehors des rapports de forces et du temps social. L'étude du fonctionnement des valeurs qui leur sont associées vient appuyer cette première hypothèse (tableau 14).

Remarquons d'abord la présence de la notion de *besoin* dans l'entourage des catégories correspondant aux groupes d'âge et de sexe. Plus que tout autre groupe d'acteurs, ces derniers sont définis par rapport à la problématique générale du

besoin. L'idée que ces groupes sont assimilés à des démunis semble ainsi accréditée par leur étroite association à la notion de besoin. De même, la présence de valeurs comme celles de *l'amour* et de la générosité (*généreux*), ainsi que de la notion *d'hommes indiquent* bien que, tout comme avec *Duplessis, l'Union nationale* et ses *œuvres*, nous sommes au cœur d'une représentation personnaliste typique du patriarcalisme. Le discours unioniste ne cesse de rappeler les bontés de l'Union nationale à l'égard des démunis.

Monsieur *Duplessis* a aussi établi les pensions aux *vieillards*, il a aidé la *jeunesse* en fondant des écoles de filature, de mines, de commerce, de pêcheries et d'autres encore. (Électoral, 1944)

Aussi, l'Union nationale a-t-elle pensé aux *vieillards*, aux *mères nécessiteuses* et aux *orphelins*, ainsi qu'aux *aveugles*, à qui, dès notre première administration, nous avons versé des pensions. (Électoral, 1948)

Les *mères nécessiteuses*, les *vieillards*, les *invalides*, ont tous bénéficié sans favoritisme des largesses du gouvernement de l'Union nationale. (Électoral, 1960)

L'Union nationale a mis à la disposition de la *jeunesse* toutes les facilités nécessaires pour qu'elle se taille un bel avenir. (Électoral, 1952)

La prise en compte des catégories absentes du relevé est tout aussi révélatrice que l'analyse des notions présentes. L'absence des valeurs émancipatrices et traditionalistes doit en effet être notée. La non-présence de l'idée de tradition témoigne du fait que la quasi-totalité du discours n'associe pas les groupes de démunis aux grandes catégories de la représentation historique de la communauté. Le discours ne se livre pas à leur propos à de vibrantes célébrations du passé ou de la grandeur de la culture française en terre d'Amérique, pas plus qu'il ne chante les hauts faits d'armes des héros de l'histoire. De même, l'absence des notions émancipatrices dans leur entourage tend à les situer en marge des grandes thématiques du discours unioniste. Ni le progrès ni le droit ne paraissent entrer dans les préoccupations qu'on leur manifeste. Enfin, l'absence de valeurs éthiques et de contrôle social dans l'entourage des groupes d'âge et de sexe consacre la marginalité sociale à laquelle le discours électoral condamne ces groupes sociaux considérés comme des objets passifs.

Le discours unioniste tend ainsi à écarter les démunis du cadre identitaire à l'intérieur duquel sont habituellement représentés les acteurs, pour les enfermer dans les limites d'un rapport patriarcal. Les indigents, les femmes, les jeunes, les vieux, les malades et les handicapés constituent un ensemble flou dont la prise en charge paraît se faire à la périphérie des rapports sociaux. La satisfaction de leurs besoins passe par le parti de l'Union nationale, et, plus particulièrement, par la personne de Maurice Duplessis. La représentation de ces acteurs les pose paradoxalement hors du social entendu au sens où un tel travail de représentation suppose habituellement la mise en place de référents identitaires et la mise en

œuvre d'une stratégie régulatrice situant les groupes dans le jeu des rapports sociaux. Les démunis sont ainsi placés dans le contexte apolitique d'une relation de dépendance vis-à-vis d'un bienfaiteur. En fait, cette relation trouve ses fondements dans la séparation du droit et de la charité. Les membres de ces groupes sont exclus de l'espace juridique et même de l'espace politique, puisque faire obéir la gestion de la pauvreté aux prescriptions de la morale, c'est fondamentalement nier que la question des inégalités sociales puisse être résolue dans le champ du droit et s'ouvrir ainsi aux potentialités de la politisation. En somme, la gestion duplessiste de la pauvreté, qui n'est rien d'autre qu'une version particulière de la régulation libérale, consiste à dépolitiser la question des rapports d'inégalités. La caractéristique principale de ce discours éminemment politique est la dépolitisation de la représentation des démunis.

L'étude des covoisinages des mots catégorisés dans l'univers institutionnel dans l'orbite des catégories d'âge et de sexe permet de préciser encore davantage le statut de ces groupes. La forte présence de l'*Union nationale* en première position des catégories institutionnelles inscrites dans l'orbite des acteurs sociaux les plus fortement associés à l'univers du besoin indique une nouvelle fois la dimension patriarcale du rapport qu'entretient le parti aux groupes d'âge et de sexe. Aucun autre groupe d'acteurs ne mobilise autant cette référence au parti dans son voisinage (tableau 15).

Il est par ailleurs intéressant de remarquer que ces groupes démunis semblent être associés à d'autres catégories sociales indigentes. Les *aveugles*, les *orphelins*, *l'accidenté*, les *infirmes* gravitent autour de ces groupes. Les groupes d'âge et de sexe baignent ainsi dans cet univers de besoins et de problèmes dont la solution dépend de l'intervention de l'Union nationale. Cette problématique enveloppe totalement le discours relatif à ce type d'acteurs. Si l'analyse de la présence des valeurs dans leur entourage a pu révéler leur faible participation à la dynamique sociale, le relevé des catégories institutionnelles montre de même la faible présence de notions correspondant aux grands champs institutionnels auxquels le discours duplessiste réserve habituellement une plus large place. L'éducation, la santé et le domaine social ne sont ainsi jamais présents comme tels dans le covoisinage de ces notions au profit de préoccupations plus locales comme en témoigne la présence de *écoles*, *hôpitaux*, *bien-être social*, *instruction*, *commission scolaire*, *foyers* (tableau 15). L'évocation de ces notions traduit évidemment la réponse apportée aux besoins exprimés par les démunis. Les écoles et les hôpitaux répondent ainsi aux nécessités les plus urgentes. Mais il est visible que le discours touchant cette catégorie d'acteurs sociaux n'est pas l'occasion d'un débat de fond concernant ces champs de l'action gouvernementale comme c'est le cas autour du discours portant sur les acteurs de la communauté nationale, par exemple.

Même s'il constitue une caractéristique moins importante que l'éthique et le contrôle social au sein du discours disciplinaire, le patriarcalisme n'en représente pas moins une dimension significative de l'unionisme. Le fait qu'au-delà des

démunis, il imprègne la représentation du parti lui-même, plus particulièrement dans le discours électoral, nécessite un examen attentif.

3. La discipline et l'électoral

[Retour à la table des matières](#)

Au-delà des trois domaines de la discipline que nous avons explorés dans les deux derniers chapitres, on comprend sans doute mieux pourquoi nous avons parlé d'entrée de jeu d'un ethos disciplinaire. L'horizon de la discipline dépasse en effet la seule addition de ces trois domaines. Il n'y a pas là l'espace de l'émancipation, ici celui de la discipline, et seul le désir de rendre notre exposé le plus clair possible nous a amenés à les séparer. On pourrait comparer le discours disciplinaire à un mur d'une place forte qui s'élève autour d'un foyer émancipateur dont non seulement il délimite l'espace (la liberté n'est pas la licence) et son extériorité (le communisme), mais dont il contrôle la moindre attisée (les droits et les devoirs). L'individu, la classe, l'âge, le sexe, la pauvreté, l'institution, voire même la province, rien n'échappe à ce projet disciplinaire intégral. Et nous excluons provisoirement de l'analyse la contribution du discours religieux qui se spécialisera dans le renforcement de ces balises déjà fortement bétonnées. Voilà précisément l'un des points essentiels de l'analyse du discours unioniste. Dans la poursuite de notre métaphore maçonnique, il importe de souligner que la fondation, les pierres, le mortier et l'architecture de notre mur disciplinaire existent et s'élèvent sur leur propre base en dehors du discours religieux.

Une analyse serrée et attentive nous a permis de faire ressortir le caractère laïc, moderne et libéral du discours disciplinaire unioniste. Ici, il n'y a donc pas, d'un côté, un espace émancipateur, celui de la modernité, et de l'autre, un domaine disciplinaire, chasse-gardée prémoderne de la tradition et de la religion. Bref, ce que l'on appelle l'autoritarisme et l'obscurantisme de ce régime de grande noirceur constitue une caractéristique fondamentalement moderne et laïque de la société libérale québécoise de cette période. Certes, nous l'avons souligné et entrevu dans l'appel unioniste aux grandes valeurs chrétiennes, cette modernité n'exclut pas la participation de la parole religieuse au discours politique dominant, mais, nous le verrons, cette dernière ne pouvait s'y insérer que sur la base des règles du discours politique moderne et libéral.

Il n'en demeure pas moins que le discours électoral doit faire l'objet d'une attention particulière, non pas parce que nous nous situerions en marge de la modernité, mais à cause de l'originalité de l'univers des valeurs qu'il propose (et nous incluons ici les énoncés budgétaires étudiés ailleurs) (Bourque et Duchastel, 1988). Même si les grandes valeurs émancipatrices analysées dans le chapitre 2 y

prennent moins de place que dans l'ensemble du corpus (*droit, justice, progrès*), nul ne saurait nier que celles d'*autonomie*, de *besoin, d'homme(s)* et l'anti-valeur du *communisme* font partie intégrante de la modernité (tableau 8). L'originalité de l'électoral tient plutôt à ses tendances à la simplification et à la propagande. Les campagnes électorales de l'Union nationale se caractérisaient surtout par le martellement de trois grands thèmes : l'autonomie provinciale, l'anticommunisme et la célébration toute patriarcale des œuvres et de la magnanimité du régime.

Or, il faut d'abord le souligner, cette triple thématique, malgré son réductionnisme, traduisait sur le mode de la mobilisation les éléments essentiels du discours unioniste : la lutte à la centralisation, le refus du passage à l'État-providence et la promotion de l'industrialisation et de la société de consommation dans le statu quo institutionnel. Au risque de choquer, d'autre part, on doit noter qu'il n'est guère de différence qualitative entre « l'autonomie provinciale » des années cinquante, le « maître chez nous » de 1962 et les « cent mille emplois » de 1970. Ces slogans électoraux obéissent aux mêmes règles. Ce qui intéressant, c'est la persistance de la propagande anticommuniste jusqu'aux élections de 1960, alors que celle-ci tend à disparaître du discours politique dominant dans la plupart des sociétés occidentales. Ainsi que nous l'avons dit, c'est là la marque d'un régime aux abois qui ne sait plus rien opposer au providentialisme de plus en plus hégémonique au sein même des classes dominantes. Les traits patriarcaux sous lesquels se présentent Maurice Duplessis et son parti, cependant, témoignent encore plus du caractère particulier du régime. Cette propension au paternalisme et à la personnalisation de relations de pouvoir qui prennent l'allure de la sollicitude et du don peuvent être spontanément rapportés aux aspects les plus rétrogrades du régime et à cette inclination toute duplessiste à l'achat des votes et au patronage. Le parti n'a d'ailleurs jamais caché le fait que sa magnanimité devait trouver sa contrepartie dans l'appui électoral des bénéficiaires de ses largesses ou dans la contribution à la caisse électorale.

Il est tentant de voir dans ces pratiques la manifestation archaïque d'une mentalité a-politique au sens strict c'est-à-dire comme une perversion de la politique issue de la reconduction de relations de pouvoir d'Ancien Régime. Le patriarcalisme et le patronage découleraient ainsi de la survivance de traits prémodernes à l'intérieur même de cette institution qu'est le parti politique. Mais, répétons-le, ce patriarcalisme ne constitue nullement un trait prémoderne, non pas que le patriarcat soit une créature de la modernité, loin de là, mais parce que l'unionisme apparaît très nettement comme une variante du patriarcalisme libéral. Il se construit principalement dans ce domaine très particulier du rapport aux démunis, fidèle en cela à la gestion libérale de la pauvreté et en même temps, nous le verrons dans le prochain chapitre, il est inséparable de la promotion de la famille comme institution fondamentale de la société (trait tout aussi libéral, avec le primat du marché, évidemment) (Habermas, 1978a).

Cette propension à présenter Maurice Duplessis, ses hommes et son parti dans le cadre d'une relation toute patriarcale non seulement avec les démunis mais à l'égard de toute la province avec laquelle le chef est marié, à qui il donne et pour laquelle l'Union nationale produit des œuvres, une telle tendance donc n'est certes pas fortuite, même s'il faut tenir compte des règles de construction particulières du discours électoral. Si l'on considère la totalité du discours, on pourrait imaginer d'autres stratégies communicationnelles, étant donné le rôle important joué par l'idée de progrès. L'Union nationale, par exemple, aurait tout aussi bien pu apparaître comme l'entrepreneur ou le « développeur ». Cette pratique discursive patriarcale tient à l'essence même de l'Union nationale, question qui renvoie ultimement à l'histoire des partis politiques québécois.

Cette histoire n'est malheureusement pas encore pleinement constituée. Quelques travaux nous permettront d'esquisser certains des traits généraux nécessaires à notre réflexion (Pelletier, 1989). L'arrivée au pouvoir de l'Union nationale en 1936, et encore plus clairement en 1944, consacre l'affirmation sur la scène politique d'un nouveau personnel politique plus directement lié aux élites et à la petite-bourgeoisie traditionnelle locale, c'est-à-dire des régions excentriques de Montréal et de Québec. Il importe cependant d'être prudent dans l'interprétation, car un parti politique n'est jamais l'instrument d'une seule et même classe, ni dans sa composition, ni dans son électorat, ni dans les intérêts qu'il sert ¹.

Si l'on exclut les questions liées à l'évolution de la conjoncture, au développement économique et aux transformations de l'État libéral, l'Union nationale, des années trente aux années soixante, a pratiqué le même type de politique que la très vaste majorité des prédécesseurs. C'est avec l'interrègne du gouvernement Godbout et ses velléités keynésiennes qu'elle se démarque avec le plus de clarté. Comme la plupart des partis depuis 1848, surtout ceux qui ont gouverné après 1867, le parti de l'Union nationale a promu l'une des politiques les plus classiquement libérales de tous les gouvernements canadiens ². Sa gestion, comme celle de tous les autres, tentait de concilier les intérêts contradictoires des différentes composantes du bloc au pouvoir qui ont peu varié depuis le début du siècle : la grande bourgeoisie canadienne et américaine (cette dernière principalement après la Première Guerre mondiale), la bourgeoisie de la petite et moyenne entreprise québécoise, la petite-bourgeoisie traditionnelle et l'Église catholique.

Bien sûr, en reniant une partie de ses origines, l'Union nationale n'inventa rien en soumettant sa politique à l'hégémonie de la bourgeoisie monopoliste. Ses accents plus nettement pro-américains s'expliquent en très grande partie par la

¹ G. Bourque, « Petite-bourgeoisie envahissante et bourgeoisie ténébreuse », dans Bourque et Dostaler, 1980.

² Voir F.-A. Angers, « Naissance de la pensée économique au Canada français », dans Paquet, 1989 ; Ryan, 1966.

situation économique qui, après la Deuxième Guerre mondiale, a favorisé les investissements américains dans les richesses naturelles. D'autre part même si les rapports entre la tradition conservatrice et l'Église furent plus harmonieux que sous les gouvernements libéraux, ils furent essentiellement les mêmes que chez ses prédécesseurs : comme les gouvernements qui l'avaient précédée, l'Union nationale laissa à l'Église les coudées franches dans la sphère privée d'un État libéral.

La particularité de l'Union nationale et ce qui nous intéresse ici davantage, sa tendance au patriarcalisme, doivent être recherchées dans la composition du parti au pouvoir et son aire d'influence, où si l'on préfère auprès de sa base sociale. Encore ici le tableau se brosse en demi-tons au sein de cette société « tricotée serrée », car la rupture qu'opère l'Union nationale avec le passé, certes significative, n'est pas spectaculaire. Tout se passe, du moins l'essentiel, dans les rapports entre la bourgeoisie québécoise et la petite-bourgeoisie traditionnelle sur la scène politique. Ni l'une ni l'autre n'est exclue et l'Union nationale continue de mener une politique favorable à la bourgeoisie. Mais on assiste, avec la prise du pouvoir de l'Union nationale, à la fin de l'hégémonie d'un personnel issu des grandes familles bourgeoises canadiennes-françaises. Ces grandes familles dont plusieurs encore dans les années trente s'étaient distinguées sous l'Ancien Régime ou, si l'on préfère, dans cette société coloniale féodale et prémoderne que fut le Québec jusqu'en 1848-1854¹. Ainsi que Bernier et Salée (1992) l'ont bien montré, ces grandes familles issues de la classe des seigneurs et/ou de la bourgeoisie financière et d'affaires, comme d'ailleurs les classes dominantes du Haut-Canada, ont amorcé un passage conservateur à l'État libéral en 1848, puis en 1867. Comme le souligne Boily (1967 : 616), cette classe s'assurera « le contrôle des institutions politiques québécoises et du personnel politique canadien-français jusqu'aux années vingt environ ». Le gouvernement Taschereau constituerait alors un régime de transition qui enclencherait un processus de substitution des élites. « C'est à la fin de ce régime et avec les deux gouvernements Godbout que les représentants des classes moyennes arrivent au pouvoir ; c'est avec Duplessis qu'elles s'y installent et l'exploitent » (Boily, 1967 : 616 ; Hamelin et Beaudoin, 1967). La formation et l'essor de l'Union nationale, et la marginalisation de Gouin en est le témoin, marque la fin d'une époque dans l'histoire de la scène politique québécoise. Ceci ne veut certes pas dire que des individus liés à cette tradition ne continueront pas à jouer un rôle au fédéral ou au provincial, mais, il faut le constater, c'est le poids politique de cette grande lignée familiale elle-même qui tend à disparaître.

De la même manière et avec les mêmes nuances, à partir de la crise des années trente, la petite-bourgeoisie sera appelée à occuper une plus grande place sur la scène politique québécoise. Il ne s'agit en aucune manière d'une irruption soudaine, car il faudrait ici remonter à l'acte constitutionnel de 1791. Si l'on se situe dans le

¹ L'année 1848 marque l'obtention du gouvernement responsable et 1854 l'abolition du régime seigneurial. Sur l'Ancien Régime et la société féodale, voir Bernier et Salée, 1992, Bourque et Légaré, 1979 ; Delâge, 1985 ; Fecteau, 1989.

cadre de l'État moderne, soit depuis 1848, on peut soutenir qu'à partir des années trente, la petite-bourgeoisie traditionnelle jusqu'aux années soixante, puis la nouvelle petite-bourgeoisie tiendront une place plus importante sur la scène politique et au sein des partis. Cette nouvelle importance tient sans doute en partie à la complexification de la société québécoise et aux fonctions plus importantes qu'est appelé à assumer l'État québécois, même libéral, et dont l'un des premiers grands signes consiste dans l'adoption de la Loi de l'assistance publique en 1921. Ce plus grand interventionnisme s'est d'ailleurs accompagné, à partir de la crise des années trente, d'une autonomisation plus nette de l'exercice du pouvoir par rapport à l'une ou l'autre fraction du bloc au pouvoir ¹.

Une telle assertion paraîtra étonnante à propos de cette Union nationale « patronneuse » et grande promotrice d'une politique économique dépendante. On oublie trop souvent que, jusqu'aux années trente, la sphère publique québécoise prenait l'allure d'une « grosse municipalité » et que le parti au pouvoir fonctionnait en symbiose avec les fractions de la bourgeoisie : en témoigne le fait que le premier ministre Taschereau comme plusieurs de ses ministres siégeaient aux conseils d'administration de différentes compagnies alors même qu'ils gouvernaient la province. Comme le montre très bien Vigod (1986), Taschereau n'a jamais fait mystère du rôle qu'il jouait dans de nombreux conseils d'administration. Il estimait que les revenus qu'il en tirait sous forme de rétributions ou de dividendes constituaient un apport légitime dont il aurait besoin parvenu à la retraite ! Par ailleurs, ceci est plus intéressant et nous renseigne sur les rapports du régime avec les classes dominantes, Taschereau considérait que sa présence assidue dans les cercles de la haute finance et de la grande industrie lui permettait d'être immédiatement informé des grandes décisions en matière économique. Il pouvait ainsi faire en sorte, disait-il, qu'un plus grand nombre d'entrepreneurs canadiens-français puissent bénéficier des retombées des investissements du grand capital dont les Canadiens français étaient exclus. Taschereau n'y voyait aucun conflit d'intérêts, puisque le gouvernement provincial n'avait pas juridiction sur ces entreprises dont l'encadrement juridique dépendait du gouvernement fédéral. Du reste, la présence du premier ministre de la province à ces conseils d'administration n'était que le prolongement d'une pratique répandue depuis fort longtemps et admise, sans réserve par exemple, par son prédécesseur Sir Lomer Gouin.

Ce que nous entendons ici par l'autonomie relative de l'État québécois n'a rien à voir avec la pratique de la vertu politique. Elle consiste, entre autres, en une rupture avec cette symbiose entre le personnel des institutions publiques et privées. L'Union nationale opère manifestement à distance des différentes fractions du bloc au pouvoir et principalement de la bourgeoisie et même de l'Église (la fameuse boutade attribuée à Duplessis sur les évêques qui « mangeaient dans sa main » était bien davantage qu'une figure de style). Voilà précisément ce que tente

¹ Sur le concept d'autonomie relative, voir Poulantzas, 1978 ; 1968.

d'appréhender McRoberts et Postgate (1983) quand ils soulignent que le gouvernement de l'Union nationale était coupé des élites et qu'ils reprennent le concept de partitocratie proposé par Robert Boily. Mais leur analyse demeure à ce point dominée par le « grand récit de la Révolution tranquille » et par l'image d'horreur qu'elle impose du duplessisme que les auteurs sont incapables de saisir le sens profond des transformations qui s'opèrent alors.

La complexification de la société québécoise que les évêques constatent d'ailleurs eux-mêmes avec perplexité, ainsi que l'interventionnisme croissant de la sphère publique québécoise favorisent une autonomisation de l'État québécois, laquelle sera accélérée par la crise politique et économique des années trente. Tout se conjugue ici : les élites politiques traditionnelles que représente Taschereau sont désavouées ; la sphère publique québécoise doit largement intervenir (secours direct, retour à la terre, etc.) et, au Québec comme dans plusieurs sociétés occidentales (faut-il rappeler le fascisme), on assiste à l'augmentation significative du poids politique de la petite-bourgeoisie traditionnelle.

Il se produit alors, non pas une coupure comme le soutiennent McRoberts et Postgate, mais une séparation entre le personnel politique dirigeant et les grandes élites, celles-là même qui définissaient les critères de la « distinction » (Bourdieu, 1979). Ni elles, ni leurs descendants, ni l'intelligentsia laïque qui se forme sous le régime ne se sont encore remis de l'intrusion ! La différence que nous posons ici entre coupure et séparation n'a rien d'une figure de style. Le régime Duplessis n'instaure en effet aucune coupure ni avec les élites du bloc au pouvoir ni avec le passé puisque l'essentiel de sa politique consistera à reconduire la même politique libérale placée sous la même hégémonie du capital monopoliste qui se pratique au Québec depuis le début du siècle. Mais séparation certes il y a et elle s'analyse à deux niveaux : celui d'abord de l'autonomisation relative d'une sphère publique un tant soit peu développée. Nous avons déjà noté dans le chapitre 2 l'augmentation importante des dépenses et du personnel bureaucratique du gouvernement provincial. Soulignons aussi, à titre illustratif, plusieurs mesures qui élargiront la place de la sphère publique provinciale au sein de la société québécoise : durant les années trente, l'importance qu'accorde le régime Duplessis à la colonisation, la loi des salaires raisonnables, la loi des mères nécessiteuses ; dans l'après-guerre, le nouveau Code du travail qui, même s'il a été adopté sous Godbout et même si l'Union nationale tentera d'en contrer les effets, conduira la sphère publique à prendre de plus en plus de place, sans oublier ce fait majeur : l'instauration de l'impôt provincial. Un gouvernement donc, même d'inspiration libérale, qui occupe de plus en plus de place et qui affirme son autonomie face aux classes dominantes. Soulignons encore ici, à seul titre d'exemple, le fait que le régime force les compagnies étrangères à s'incorporer au Québec et qu'il interdit aux ministres de siéger aux conseils d'administration de compagnies qui font affaire avec le gouvernement ; tout inféodé qu'il soit au capital, c'est dorénavant un État qui traite avec lui. On pourrait aussi invoquer cette pratique peu reluisante des subventions discrétionnaires qui, même si elle tend à confondre le parti et le gouvernement,

tient les deux à distance des forces sociales dominantes (ce qui est on ne peut plus clair face à l'Église).

La séparation entre le personnel politique de la sphère publique et les forces sociales dominantes s'analyse aussi à ce deuxième niveau que Robert Boily a appelé la partitocratie :

Avec celles-ci [les grandes familles de la « haute bourgeoisie » canadienne-française], c'était une classe socialement dominante qui occupait le pouvoir politique par suite même du contrôle qu'elle détenait sur cette société. Avec l'élite politique nouvelle, il s'agit de dirigeants d'un appareil politique qui ne sont en aucune manière des détenteurs d'un pouvoir social ou économique dominant mais des hommes qui choisissent comme métier de s'emparer du pouvoir politique et de l'exploiter dans l'intérêt général dans la mesure où celui-ci correspond à l'intérêt du parti sans parler de leur intérêt personnel. Ce n'est plus l'aristocratie au pouvoir, mais la partitocratie (Boily, 1967 : 626).

Ce mouvement, amorcé selon l'auteur dès 1920, se réalise pleinement sous l'Union nationale. La politique devient une carrière, c'est-à-dire une occupation à plein temps, en raison de la place de plus en plus grande occupée par l'État dans une société toujours plus diversifiée et complexe. Bien plus qu'un simple parti de droite aux mœurs douteuses, le duplessisme représente un pouvoir politique qui, si l'on exclut l'interrègne Godbout durant cette période exceptionnelle qu'était la guerre, s'est affirmé durant la crise des années trente, c'est-à-dire la crise du capitalisme et de l'État libéral, jusqu'en 1960, au moment où un consensus entre les principales fractions des classes dominantes permet l'affirmation de l'État-providence sur la scène politique québécoise. Quelle était la nature de ce pouvoir ?

Pour le comprendre, il faut se replacer dans le contexte de la crise des années trente. Au moins deux grandes options étaient alors possibles : celle, bien sûr, que l'on a connue avec le duplessisme, mais aussi cette autre que Godbout a tenté d'adopter durant la guerre. Il s'agissait d'accompagner le fédéral en jetant les bases d'un providentialisme provincial. Il y aurait lieu de déterminer les causes de l'échec de cette seconde option. Il serait inutile alors d'invoquer les méfaits et l'obscurantisme de l'Union nationale, puisque, envisagé sous cet angle, son triomphe ne constitue que l'envers de cet échec. Comment donc expliquer l'échec d'une stratégie québécoise plus hâtive de passage au providentialisme ? Pour répondre à cette question, il faudrait sans doute invoquer l'Église catholique, le fédéralisme et la coupure entre le social et le national, la petite-bourgeoisie traditionnelle. Mais ne serait-il pas opportun de nous intéresser sérieusement aussi aux positions politiques des différentes fractions de la bourgeoisie, de celles de nos grandes familles québécoises jusqu'au capital monopoliste canadien et américain. Il n'est pas impossible que l'on découvre que ladite grande noirceur est aussi en partie l'envers d'un engouement fort mitigé de ces cercles pour un providentialisme québécois, du moins jusqu'au milieu des années cinquante...

On sait que c'est la stratégie unioniste qui a triomphé. Or, sur qui s'appuyait-elle principalement et que représentait l'Union nationale, celles des années quarante et cinquante, quand les comptes furent réglés à l'intérieur du parti ? L'Union nationale constitue le véhicule politique d'un pouvoir plus large, le duplessisme, qui s'affirme au niveau régional québécois. Exemple type d'un parti et d'un pouvoir de notables, le duplessisme a consacré, au niveau de l'exercice du pouvoir, l'hégémonie d'une coalition issue de la petite-bourgeoisie traditionnelle, des petits et moyens entrepreneurs locaux, des agriculteurs aisés et de l'Église. Même si les professions libérales exercent l'hégémonie au sein du parti, 33 % de ses députés ont été recrutés parmi « les petits commerçants, petits administrateurs de toute sorte » (*idem*, p. 621). Selon Boily, c'est sous le régime Duplessis que le commerçant le marchand et le petit industriel local « eurent l'accès le plus large » aux responsabilités ministérielles : « Sur 34 ministres canadiens-français qui siégèrent au Conseil des ministres pendant cette période, et sur lesquels nous avons des renseignements, douze appartenaient à cette classe, alors qu'ils furent tout au plus deux sous Taschereau et quatre sous Godbout. » Ce parti, ce gouvernement et ce pouvoir ont réussi à imposer au niveau provincial une stratégie essentiellement axée sur une politique économique dépendante qui confirmait la primauté du marché et le projet de reconduction inconditionnelle de l'État libéral. Cette politique favorisera certes l'essor rapide de l'économie de marché et du capitalisme au niveau régional.

À travers le maintien de l'hégémonie de la grande bourgeoisie, ce qu'il ne faut jamais perdre de vue, le duplessisme a constitué un pouvoir qui, pour l'essentiel, s'appuyait sur un double patronage. Le premier a fait couler beaucoup d'encre, mais il ne sera pas inutile d'y revenir. Rappelons d'abord que ce que l'on a appelé le patronage, loin d'être particulier au régime de l'Union nationale, constitue un trait dominant de la vie politique québécoise depuis 1848 (et d'ailleurs depuis les débuts de la colonie). Comme l'écrivait Jean-Charles Falardeau : « Le pouvoir politique est autocratique. Il personnalise à la fois ses contacts avec le peuple-électeur en institutionnalisant ses forces arbitraires, par l'intermédiaire du patronage. Ce sera l'ère du député-entrepreneur-homme d'affaire-commanditaire-distributeur de largesses : l'État-providence à l'heure des anciens clochers d'autrefois ¹. » Mais il importe surtout d'expliquer ce patronage libéral. Trouve-t-on là une autre preuve d'une mentalité prémoderne qui travestirait la noblesse de la culture démocratique ? Ralph Heintzman ne partage pas ce point de vue. Le Québec avant 1960 ne représente, selon lui, qu'un exemple d'une société dépendante au sein de laquelle le patronage permet aux classes dominantes de remédier partiellement à leur exclusion des grands réseaux économiques (Heintzman, 1983 : 40). Contrairement à Vincent Lemieux qui apparente le patronage québécois de l'époque à celui des sociétés méditerranéennes (Lemieux, 1977 ; Lemieux et Hudon, 1975), Heintzman croit plus pertinent de considérer ce patronage comme une « variation régionale d'un pattern général nord-américain »

¹ J.-C. Falardeau, « Des élites traditionnelles aux élites nouvelles », dans Desrosiers, 1972 : 27.

(Heintzman, 1983 : 47). Sous ce rapport, le Québec occuperait une place intermédiaire entre le patronage pratiqué dans les provinces de l'Atlantique et celui qui est particulier aux Prairies (*idem*, p. 33).

On peut donc affirmer que le régime duplessiste ne confère qu'une inclination régionale (au sein du Québec) à une pratique politique au moins centenaire. Ainsi, tout en se servant du fonctionnarisme comme outil de patronage, sans pour autant négliger les grands centres comme Montréal et Québec, il s'agissait de distribuer aux amis du parti, contributeurs à la caisse électorale, les contrats de l'État résultant, d'une part, de l'ouverture des régions où investissait le capital étranger et, d'autre part, de la nécessité de créer des infrastructures (routes, ponts, écoles, hôpitaux) régionales dans un contexte de développement économique accéléré. L'image d'un chef et d'un parti pourvoyeur n'apparaît certes pas incompatible avec les fonctions et l'organisation que se donnait le parti. Si l'on exclut ici le jugement moral, dont il n'est d'ailleurs pas question de nier la pertinence, on doit saisir l'importance de la place que tient le parti comme lieu de production de la convergence des intérêts des notables au niveau local et sous-régional (le Québec représentant ici la région dans l'ensemble canadien). Notons l'essor du petit et du moyen capital lié à la construction et à l'entretien des routes, ainsi qu'au transport résultant de l'exploitation des richesses naturelles ; l'entreprise favorisée par la construction d'hôpitaux (en partie grâce aux subventions fédérales !) et d'écoles tant souhaitées par le clergé catholique ; le crédit agricole favorable aux cultivateurs aisés et, bien sûr, aux Caisses populaires Desjardins qui prêtaient avec la garantie du gouvernement ; la promotion de la petite-bourgeoisie qui profitait des retombées des investissements (notaires, avocats et médecins) ; mais aussi, on l'oublie trop souvent, la célébration de ces nouvelles professions liées à l'agriculture, les agronomes, et aux richesses naturelles, les ingénieurs (le discours du budget est éloquent à cet égard) (Bourque et Duchastel, 1988).

Nous pourrions certes allonger la liste, mais elle nous suffira pour illustrer le rôle que tint cette institution qu'est l'Union nationale à titre d'organisatrice et de promotrice des intérêts des notables régionaux au Québec dans le cadre de l'État libéral. Ce parti tient en quelque sorte, au niveau local et sous-régional, le même rôle pour les notables que celui que jouent les réseaux économiques pour la moyenne et la grande bourgeoisie au niveau national et international, dans le contexte d'une politique économique dominée par le primat et l'auto-régulation du marché. La métaphore du père pourvoyeur (Maurice Duplessis) et de la zélée donatrice (l'Union nationale) n'est certes pas incompatible avec ce parti, ses hommes et ses œuvres, qui, au-delà du patronage électoral, tentait de ménager le plus d'espace possible aux notables et de maintenir les pouvoirs de l'Église dans le cadre plus général de sa contribution à la reproduction d'un bloc au pouvoir placé sous l'hégémonie de la bourgeoisie monopoliste.

Nous l'avons vu, cependant, au sein du discours lui-même, le patriarcalisme prend forme dans cet espace particulier de la représentation de la pauvreté et des

démunis. Or il s'agit d'une pratique discursive authentiquement, essentiellement et intégralement libérale à propos de laquelle, sur les plans tant discursif que non discursif, on peut utiliser le concept de patronage. La politique sociale libérale en séparant le droit de la morale, instaure le règne de la bienfaisance et avec elle de pratiques étiquetantes rigoureusement voyeuristes : cette politique oblige le pauvre à se montrer démuné et inférieur et permet au riche de publiciser sa générosité. Dès lors, la politique sociale libérale (comme d'ailleurs le néolibéralisme qui tend aujourd'hui à l'hégémonie) établit une relation profondément patriarcale dans le domaine de la représentation, ainsi que de la gestion de la réalité et des effets des inégalités sociales (lors même qu'elle serait assurée par des dames patronnesses, le qualificatif n'est pas fortuit).

Or, pour revenir au duplessisme, on ne doit pas oublier que la prise en charge de la pauvreté, au Québec comme ailleurs, s'exerce alors nécessairement sur une base locale ou sous-régionale par les notables et plus particulièrement par la petite-bourgeoisie traditionnelle et l'Église, c'est-à-dire par le curé de la paroisse et les œuvres de charité paroissiales (même si ces dernières étaient rattachées à un réseau plus large). Le rôle et l'importance de la petite-bourgeoisie dans la gestion des politiques sociales libérales est, à cet égard, trop souvent négligé sous le prétexte que l'Église catholique avait la main haute sur la gestion du secteur de la santé et de la charité. On oublie trop facilement que, même à cette époque, la gestion de la pauvreté constituait une politique étatique au sens plein et entier du terme qui associait les pratiques des acteurs et des institutions tant de la sphère publique que de la sphère privée. Ainsi, le pauvre et la mère devaient démontrer qu'ils étaient dans un état de « nécessité » et pour ce faire, ils devaient se soumettre à une enquête qui allait jusque dans leur vie la plus privée (était-il sans famille, alcoolique, dépravé ? Était-elle sans mari, divorcée, bonne mère ?) (Vaillancourt, 1988). Il faut rappeler que ce n'était pas seulement le clergé qui décidait, mais l'ensemble des élites locales qui, entre autres activités du maire, du médecin, du notaire, signaient les formulaires d'attestation de respectabilité et d'admissibilité. Il s'agissait de fonctions cléricales d'administration du pouvoir et d'étalement du prestige.

Donc, il n'est pas étonnant que l'Union nationale ait voulu projeter l'image patriarcale du pourvoyeur, puisque le patronage économique et le patronage social constituaient deux des fondements principaux du pouvoir de ces notables locaux et sous-régionaux. L'Union nationale apparaissait elle-même comme une pourvoyeuse nécessaire tant pour la promotion des intérêts que pour la protection du capital culturel dans un monde de plus en plus menaçant.

CHAPITRE 5

LE BLOC SOCIAL DUPLESSISTE

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'introduction de ce livre, nous avons défini le discours politique comme une forme discursive qui contribue de façon prévalante à la représentation de l'espace, de la communauté, des rapports de forces et du rapport de l'individu à la société « l'éthique). À partir du premier chapitre, nous avons analysé à de multiples reprises le travail du duplessisme sous l'un ou l'autre des aspects suivants : définition de la communauté sous les traits des traditions nationales et religieuses ; soumission de l'espace (de la province) à l'envahissement du progrès ; représentation de rapports entre les groupes sociaux gouvernés par l'idée approximative de la justice, du raisonnable et de l'équitable ; enserrement de l'individu dans une éthique rigide du devoir et du respect de l'autorité ; régime de surveillance qui s'abat sur une société tout entière contenue dans les cadres étroits de la collaboration, de la stabilité et de l'ordre, etc. Dans ce dernier chapitre consacré au discours de l'Union nationale, nous examinerons plus globalement le duplessisme en tentant de cerner les particularités du bloc social sur lequel il s'appuie et que soutient sa politique. Suivant la définition que nous en avons donnée, le bloc social consiste en une alliance entre les forces sociales dominantes et dominées qui se réalise dans un complexe institutionnalisé dont la logique ultime dépend de la forme de l'État moderne.

L'analyse du bloc social exige que l'on prenne en considération une multiplicité de pratiques liées à l'exercice du pouvoir politique. Sur le plan du discours, il convient d'être attentif aux alliances entre les forces sociales explicitement ou implicitement favorisées, à la délimitation d'un espace territorial de prédilection et à la production d'une communauté d'appartenance.

Plus encore, on s'attachera à la promotion qui est faite de certaines institutions, aux rapports que le discours établit entre eues, et alors, commencera à se préciser la forme de l'État ou, si l'on préfère, les modalités de la régulation politique.

Dans *Restons traditionnels et progressifs*, nous avons procédé à une analyse minutieuse et détaillée de la configuration du bloc social duplessiste qui se dessine

dans les discours du budget. Nous avons dressé le tableau d'un régime de notables qui, placé sous l'hégémonie du grand capital, constitue la paysannerie en classe appui et pose l'entreprise privée, le marché, le parti (« Union nationale), la famille et l'Église catholique comme les institutions sociales fondamentales d'une société inscrite dans l'espace de la province de Québec. L'espace provincial constitue de plus le lieu privilégié de la reproduction en sol canadien de cette communauté politico-culturelle que représente la nation ou la race canadienne-française et catholique. Puisque les autres discours unionistes dont nous traitons dans ce livre confirment l'essentiel de cette description, nous tenterons d'approfondir cette première analyse.

1. Le capital et l'agriculture

[Retour à la table des matières](#)

Au cœur du bloc social s'organise la particularité historique d'une alliance entre des forces sociales. Il est certes illusoire de rechercher dans un discours politique une sorte d'idéologie théorique qui définirait clairement et explicitement l'entière configuration des alliances sur lesquelles le pouvoir s'appuie. L'impossibilité d'une telle lecture semble d'autant plus évidente que le discours, dans une sorte de dénégation *a priori*, paraît attacher autant d'importance aux catégories, aux classes et aux forces sociales objectivement exclues du bloc social qu'à celles qui en font partie. N'avons-nous pas reconnu dans les chapitres précédents que le pouvoir duplessiste montrait de la sollicitude envers la classe ouvrière, les femmes et les démunis, ces groupes sociaux qu'il a pourtant toujours cherché à marginaliser? Le discours politique présente autant de traces que l'analyse sociologique s'attardera à décrypter.

Rappelons d'abord, puisqu'il s'agit d'un trait essentiel du duplessisme, l'importance que le discours accorde à la place des notables dans la reproduction des rapports sociaux. L'attention accordée aux *personnages* et aux *professions* dans la représentation de l'univers social (tableau 1) confirme nettement ce que nous avons fait ressortir dans l'analyse des discours du budget. L'unionisme ne peut concevoir l'univers social que sous la gouverne des « hommes en autorité ». Il exalte les mérites de la classe politique définie au sens le plus large, c'est-à-dire de ceux qui exercent le pouvoir dans les institutions publiques et privées les plus directement reliées à la régulation. Dans le Québec des années cinquante, il s'agissait bien sûr de ceux que nous avons appelés les notables : le député, l'avocat, le médecin, le curé, autour desquels s'aggloméraient le petit et le moyen entrepreneur, l'agriculteur aisé, le gérant de banque, etc.

Ces notables ne représentaient, bien sûr, que le personnel ou la classe qui, au sens le plus strict, exerçait le pouvoir politique. Cet exercice consiste, en effet, à

reproduire des pouvoirs et des alliances qui les dépassent très largement. Les pouvoirs du grand capital (monopoliste), de la moyenne bourgeoisie régionale (non monopoliste), du clergé comme catégorie et force sociale, du père de la famille patriarcale élargie, voilà autant de « données » à partir desquelles se construira le bloc social duplessiste (Bourque et Duchastel, 1988 ; Dion, 1993). Nous nous pencherons d'abord sur les deux principaux lieux d'articulation de la société unioniste : l'hégémonie du grand capital et du marché, parmi les forces sociales dominantes, la constitution de la paysannerie en classe-appui et de l'agriculture comme fondement de la reproduction de l'État libéral.

L'hégémonie du grand capital : le progrès dans la collaboration de classes

S'il est une particularité du duplessisme qui fait l'unanimité, c'est bien sa politique dépendante dominée par le primat de l'économie de marché. Toutefois, il importe d'abord de mentionner que la stratégie économique unioniste ne fait nullement exception à la règle dans l'ensemble canadien. La très grande majorité des gouvernements provinciaux, de même que l'État fédéral et la fraction dominante de la grande bourgeoisie canadienne soutiennent une politique économique dépendante à l'égard d'un capital américain de plus en plus envahissant dans l'après-guerre (Boismenu, 1981).

On peut certes discuter du degré de servilité du duplessisme, mesurable, entre autres, par le taux de redevance consenti dans le domaine des richesses naturelles. Il n'en reste pas moins qu'il faudra toujours finir par reconnaître que la politique de l'Union nationale ne diffère pas essentiellement de celle de la plupart des autres gouvernements canadiens.

On admet généralement que l'Union nationale contribue à l'imposition et à la reproduction de l'hégémonie du capital monopoliste (particulièrement de la fraction américaine) aussi bien parmi les forces sociales dominantes (bloc au pouvoir) que dans l'ensemble du bloc social (*id.*). C'est précisément sur ce dernier plan, celui du rapport entre classes dominantes et dominées, que se situe l'intérêt de l'analyse du discours politique unioniste.

On notera d'abord, ce qui est tout à fait remarquable, que lorsque la notion de « capital » constitue à elle seule le nœud de l'énoncé, le discours se contente de proclamer son ouverture à l'investissement étranger, un capital qui doit respecter, bien sûr, les règles élémentaires du droit et de la vertu :

Le gouvernement reconnaît la nécessité et la valeur indiscutable du *capital* sain. (Trône, 1945)

J'ouvre toutes les portes de la province au *capital* étranger. (Électoral, 1956)

Comme question de fait, on doit encourager dans toute la mesure du possible la venue du *capital* étranger chez nous. (Législatif, 1946)

Le *capital* honnête est toujours le bienvenu dans cette province. (Législatif, 1946)

Il s'agit donc d'un fait brut. Comme à peu près partout ailleurs au Canada, le gouvernement de l'Union nationale accueille, les bras ouverts, le capital « étranger » et il s'attend à ce que ce dernier respecte les lois. C'est l'absence même d'un travail de valorisation le moins élaboré, et particulièrement celle de l'idée de progrès, si importante dans le discours unioniste, qui est ici le plus remarquable. Certes, nous l'avons vu au chapitre 3 et nous venons de la constater de nouveau, le gouvernement distribue équitablement les appels à la vertu : à l'ouvrier respectueux de l'ordre doit correspondre le capital sain et honnête. Il n'en demeure pas moins que seul et en lui-même l'élément central de la stratégie de développement économique unioniste, l'investissement étranger dans le domaine des ressources naturelles, n'apparaît jamais lié au progrès, valeur centrale du duplessisme ou à une notion apparentée. Voilà l'indice que le travail essentiel de l'unionisme se situe ailleurs que dans la référence univoque à une seule force sociale.

On constate, en effet, que la notion de capital apparaît bel et bien avec l'idée de progrès. Mais, on ne retrouve ce rapport que dans les énoncés où le capital est lié au *travail*, tout comme d'ailleurs le plus souvent dans le cas du couple *employeur-employé*.

Le gouvernement est d'opinion qu'une juste et loyale coopération entre le *capital* et le *travail* est synonyme de *progrès* et de prospérité et conforme à l'intérêt public. (Trône, 1951)

La coopération entre le *capital* et le *travail* est indispensable au véritable *progrès* ; les employés et les employeurs ont des droits mais tous deux ont aussi des devoirs. (Trône, 1954)

En somme, c'est la collaboration de classes et, en d'autres termes pour l'unionisme, nous l'avons largement illustré, la discipline de la classe ouvrière qui permet l'investissement étranger et crée les conditions du *progrès*. Cette piste, en apparence anodine, est toutefois décisive, car elle nous permettra de faire ressortir l'une des dimensions centrales de la structuration du discours de l'Union nationale. Nous avons déjà fait état de la règle de la contradiction qui dynamise l'organisation des valeurs : droits et devoirs, progrès et tradition, liberté et licence, etc. L'analyse de la représentation de la classe agricole et plus largement de l'agriculture comme champ d'activité permettra d'établir que la dualité constitue l'une des bases essentielles de la construction de la société duplessiste.

La classe agricole

Nous l'avons montré dans *Restons traditionnels et progressifs*, la paysannerie ou, si l'on préfère, les cultivateurs ou encore les agriculteurs, constitue la classe-appui du régime. Répétons ici que le concept de classe-appui ne se réduit pas au simple rapport qu'entreprendrait le parti à une quelconque base électorale (McRoberts et Postgate, 1983 ; Bourque et Legaré, 1979). Bien sûr, la classe ouvrière elle-même a apporté un soutien électoral important à l'Union nationale et ce parti n'aurait pu se maintenir longtemps au pouvoir s'il n'avait compté que sur les votes des agriculteurs ! Ce concept vise à déterminer sur la base de quelle force, parmi les classes dominées, s'appuie, c'est-à-dire s'organise et s'institutionnalise un pouvoir politique historiquement donné (Poulantzas, 1976). À titre d'exemple, dans l'histoire de l'État moderne, le pouvoir de l'Église catholique s'est appuyé, dans la très vaste majorité des pays, sur la paysannerie et plus largement sur le milieu rural. La socialité rurale constitue en somme l'appui indispensable à l'affirmation large du pouvoir institutionnel de l'Église catholique.

Tout comme pour le capital, le discours unioniste ne fait aucun mystère de l'intérêt particulier qu'il porte à la classe agricole. Au contraire, il proclame la particularité des liens qu'il a toujours tenu à entretenir avec cette dernière : « Les cultivateurs ont été les enfants chéris de l'Union nationale » (électoral, 1960). Il n'en demeure pas moins que la nature des rapports que le parti entretient avec les agriculteurs paraît relativement paradoxale.

À n'en pas douter, le discours unioniste pose d'abord les cultivateurs comme un sujet politique, c'est-à-dire comme un acteur-classe qui participe directement à l'exercice du pouvoir politique. Le fait que la classe ouvrière ne reçoive pas le même traitement que la classe agricole est ici fort significatif. Certes ses propensions clientélistes poussèrent l'Union nationale à montrer que la classe ouvrière est représentée au sein d'un gouvernement qui tient compte de ses intérêts. On pense évidemment à l'image de marque d'Antonio Barrette, cet ancien ouvrier représenté avec sa « boîte à lunch » durant la campagne électorale de 1960. Mais il s'agit ici d'un homme dont les origines permettent de comprendre une situation qu'il ne partage plus. Si Antonio Barrette peut manifester beaucoup de *sollicitude* envers les travailleurs, c'est qu'il n'est déjà plus un ouvrier. Certes Maurice Duplessis se réclamera du fait que trois ouvriers font partie de son gouvernement. Mais comme le souligne Robert Boily (1967 : 617), « deux (seulement) firent une très belle carrière, Antonio Barrette et Maurice Bellemare. Dans les deux cas, il ne s'agissait d'aucune manière d'une représentation de classes. »

Lors même que l'Union nationale tient donc à compter parmi sa députation des hommes qui, d'origine ouvrière ou anciens cadres syndicaux, sont en mesure de saisir la condition ouvrière, il en ira tout autrement de la classe agricole. Il s'agira cette fois d'appeler les cultivateurs eux-mêmes à l'exercice du pouvoir.

Nous avons cru bon de nommer trois *cultivateurs* dans le *cabinet* parce que nous avons conscience que l'agriculture est la pierre angulaire de notre société. (Électoral, 1948)

Les ministres Barré, Élie et Tardif, trois *cultivateurs* forment une trinité merveilleuse dont le *gouvernement* a besoin et qui a déjà rendu de très grands services à la classe *agricole*. (Électoral, 1948)

Cette persécution à l'endroit des *cultivateurs* doit cesser car nous sommes en régime démocratique, et les *cultivateurs* ont le droit d'être *représentés* à Québec par des *cultivateurs*. (Électoral, 1948)

C'est donc au nom de leur classe que l'Union nationale invite des *cultivateurs* à participer à l'exercice du pouvoir. Les Unionistes se distingueraient ainsi des Libéraux, qui paraissent préférer les avocats aux cultivateurs. La perspective s'avère ici nettement classiste en ce qu'un ensemble d'acteurs se présente comme une classe dont les intérêts spécifiques doivent être défendus par des représentants directement issus de ce groupe d'appartenance. Il ne s'agit pas d'individus d'origine agricole ou d'anciens cadres d'une association corporative, mais bel et bien de cultivateurs.

Ce n'est pas que je sois contre les *avocats*, mais il est remarquable et je crois que c'est là une tactique du Parti Libéral, que dans tous les comtés où nous avons des députés *cultivateurs*, on leur oppose des avocats. (Électoral, 1948)

Les libéraux ne semblent pas aimer les *cultivateurs*. (Électoral, 1948)

Cette attaque des *avocats* contre les *cultivateurs* dénote la mentalité de monsieur Godbout qui n'aime pas la *classe agricole*. (Électoral, 1948)

Cette prédilection de l'Union nationale pour les cultivateurs, on peut l'analyser au niveau d'un travail discursif beaucoup moins explicite. Ainsi, contrairement aux classes patronale et ouvrière, les agriculteurs ne constituent pas une cible du discours éthique et de contrôle social qui a été analysé aux chapitres 3 et 4 (tableau 13, chapitre 3).

La classe agricole paraît à ce point irréprochable que le pouvoir ne la prend à peu près jamais directement pour cible de son discours disciplinaire. Incarnation implicite de toutes les vertus, elle n'a pas à être disciplinée comme les ouvriers, cette classe dangereuse, et semble encore moins menaçante que le capital lui-même, pourtant si prisé par le régime. Voilà la première dimension de ce paradoxe que nous évoquions plus haut. Interpellée comme un véritable sujet politique qui participe à l'exercice du pouvoir, la classe agricole apparaît en même temps comme un acteur relativement évanescent, et dont la figure demeure floue. Elle fonctionne comme une sorte de garant ou encore comme l'envers de cette crainte manifeste de la classe ouvrière.

Cette situation paradoxale se manifeste dans les rapports patriarcaux que le discours tisse entre le pouvoir et les cultivateurs. Nous avons vu aux chapitres 3 et 4 que l'éthique, le contrôle social et le patriarcalisme constituent les trois dimensions du discours disciplinaire. Or, si les deux premières sont pratiquement absentes de la représentation de la classe agricole, la troisième y tient une place significative même si on ne saurait la considérer comme dominante. Nous retrouvons ici le même esprit du *don* qui inspire l'*œuvre* de l'Union nationale et de ses *hommes* envers une classe agricole soumise à l'ordre des *besoins*.

C'est nous qui avons *donné* le crédit agricole au *cultivateur*. (Électoral, 1952)

L'Union nationale a compris que le premier moyen de procéder à l'électrification rurale, c'est de *donner* aux *cultivateurs* la propriété de sa terre et de sa maison pour qu'il puisse y installer ensuite l'électricité. (Législatif, 1944)

Par le prêt agricole, nous avons sauvé non seulement les *cultivateurs*, mais la classe agricole tout entière. (Législatif, 1954)

Vous serez donc appelés à voter des sommes additionnelles pour continuer l'œuvre du prêt agricole institué en 1936, et assurer à vos cultivateurs les bienfaits permanents de cette grande institution provinciale. (Trône, 1948)

Le gouvernement estime qu'un système de voirie et de moyens de communication de plus en plus perfectionnés répondant aux besoins de la province en général et de la classe agricole en particulier, sont des facteurs de progrès et comportent des activités indispensables. (Trône, 1956)

Monsieur Duplessis est le premier ministre qui a le plus *donné* aux *cultivateurs* depuis la confédération. (Législatif, 1951)

La classe agricole apparaît ainsi dans cette situation singulière qui la constitue tout à la fois comme véritable sujet et comme simple objet. Elle participe pleinement au bloc social duplessiste puisqu'elle y tient le rôle de classe-appui, mais elle y devient en même temps radicalement dépendante de la magnanimité de ses zélés donateurs. Le crédit agricole est représenté dans ce contexte comme une *mesure sociale*, au même titre que les politiques gérées dans le cadre de la loi de l'assistance publique. Il n'est donc pas étonnant que le rapport à la classe agricole prenne en partie les traits du patriarcalisme, qui, nous l'avons vu, caractérise le discours sur les politiques sociales libérales.

L'analyse de la place de l'agriculture et du monde rural nous permettra de mieux saisir la situation complexe des cultivateurs dans le discours duplessiste.

L'agriculture et le monde rural : un monde de stabilité et d'ordre

La référence au monde agricole en général, est-il besoin de le rappeler, constitue l'une des caractéristiques centrales du duplessisme. La paysannerie est la classe sociale qui est la plus souvent évoquée dans le discours unioniste (tableau 1) et l'agriculture l'une des catégories économiques les plus importantes (tableau 2). Notons que dans le contexte des années cinquante, le fait que l'évocation de la paysannerie soit aussi fréquente que celle de la classe ouvrière (tableau 1) et que l'agriculture soit l'une des catégories économiques les plus importantes (tableau 2) est l'indice de l'attention toute particulière que le discours de l'Union nationale accorde au monde rural. Mais il importe de le souligner très fortement au point de départ, le duplessisme ne présente aucun trait commun avec l'agriculturisme, sauf, à l'évidence, la valorisation de l'agriculture. Rappelons, en effet, que l'agriculturisme ne se ramène nullement à la simple promotion de l'activité agricole. L'un des thèmes majeurs de l'ultramontanisme, ce prétendu trait dominant de la pensée canadienne-française, posait non seulement l'agriculture comme une vocation nationale, mais la considérait en même temps comme une pratique fondamentalement anticapitaliste¹. L'agriculture constituait dans cette perspective, pour la race canadienne-française et catholique, un rempart contre l'envahissement de l'Amérique anglo-saxonne, protestante, matérialiste et capitaliste. À ce stade de l'analyse du discours de l'Union nationale, on aura certainement compris que le duplessisme se situe à mille lieues d'une telle perspective. Il nous reste cependant à définir avec plus de précision la place du monde rural à l'intérieur de la société duplessiste.

Nous l'avons démontré dans nos analyses du discours du budget et tous les éléments de notre corpus le confirment sans équivoque : le discours unioniste soumet radicalement la classe agricole et l'agriculture à l'envahissement de l'économie de marché dominée par le capitalisme. Les tableaux 3 et 4 le montrent si clairement qu'il est inutile de reprendre une analyse déjà faite. Le discours s'applique à produire les conditions générales d'une intégration élargie du monde rural à l'économie de marché : *prêt(s), crédit, somme, électrification, électricité, mécanisation, drainage, machinerie ; coopératives, exploitation, industrie ; marchés, produits, vente*. Bref, en amont comme en aval, se dresse la marchandisation de l'agriculture. Et, pour achever de montrer que la perspective qui se déploie ici est vraiment moderniste il suffit de considérer l'univers des valeurs lié à la classe agricole et à l'agriculture qui est décrit dans les tableaux 5 et 6. La modernité y domine résolument : *progrès, prospère, propriété, besoin(s), bien-être, droits, justice*, etc. On notera en même temps l'absence des grandes notions caractéristiques du traditionalisme et en particulier, celles de tradition et de religion.

¹ M. Brunet, « Trois dominantes de la pensée canadienne-française : L'agriculturisme, l'antiétatisme et le messianisme », dans Brunet, 1964 ; Eid, 1978.

À n'en pas douter, la représentation unioniste du monde rural nous conduit ailleurs qu'aux abords d'une société traditionnelle. Il est vrai que certains énoncés, considérés hors de leur contexte, peuvent donner le change si l'on continue à s'inscrire dans cette perspective continuiste qui fait de l'agriculturerisme un thème dominant de la pensée canadienne-française depuis le milieu du XIX^e siècle jusqu'en 1960.

Il est nécessaire au succès de toute économie saine et réellement progressive, d'accorder à l'*agriculture* la place qui appartient à l'*industrie fondamentale*. (Trône, 1954)

[...] l'*agriculture* est l'*industrie fondamentale* d'un pays et l'industrie laitière en est le cœur. (Législatif, 1956)

Comme toujours, mon gouvernement est d'opinion que l'agriculture doit occuper la *première place dans l'économie* de la province et des mesures adéquates vous seront soumises dans le but et avec l'effet de contribuer encore plus au progrès et à la prospérité durable des cultivateurs. (Trône, 1951)

Une lecture superficielle de tels énoncés pourrait faire croire qu'une telle conception de l'agriculture, « industrie fondamentale qui occupe la première place dans l'économie », est une simple variation sur le thème connu de la vocation agricole des Canadiens français si chère aux agriculturistes. Ce serait pourtant très mal lire une position qui non seulement considère l'agriculture comme une *industrie*, mais aussi l'inscrit dans les voies clairement modernistes du *progrès* et de la *prospérité*. Bref, si l'on veut saisir correctement l'importance déterminante de l'agriculture dans le discours unioniste, il faut quitter définitivement le terrain de la société traditionnelle.

Au-delà du fait que la classe agricole est une classe-appui et que l'agriculture est considérée comme une industrie fondamentale, il importe d'abord de constater que c'est le monde rural dans sa totalité qui apparaît comme un milieu social et comme une entité sociologique relativement autonome. Mais il n'y a pas ici une simple opposition univoque entre le cultivateur et l'ouvrier, la ferme et l'industrie, voire même entre la ville et la campagne, la petite propriété agricole patriarcale et le capitalisme. Toutes ces réalités sont appréhendées dans une même démarche qui consiste à interroger la nature de leurs rapports. En d'autres termes, il n'y a pas d'un côté un monde rural traditionnel et de l'autre, une société urbaine et moderne. Tout au contraire, comme nous le verrons un peu plus loin, le duplessisme s'appuie sur un milieu régional, semi-urbain et rural tout entier traversé par la dynamique de développement du capitalisme et de la modernité, mais dont la préservation apparaît comme le gage d'une industrialisation extensive de l'ensemble du Québec.

Il suffit d'étudier le fonctionnement de notions comme rural, campagne et régions, pour s'apercevoir que la modernisation envahissante déjà entrevue à travers les notions de classe agricole et agriculture s'étend à tout le Québec

régional (tableaux 7 et 8). On y remarque la même propension modernisatrice (voirie, construction, coopératives, minières, forestières) soutenue par le même dispositif associant progrès, bien-être et prospérité. Apparaît ici on ne peut plus clairement cette stratégie de développement économique axée sur l'exploitation des ressources naturelles et la marchandisation de l'agriculture. Mais il sera plus intéressant d'examiner ces dimensions du discours qui saisissent en symbiose ville et campagne, agriculture et industrialisation, monde rural et modernité.

Le discours unioniste ne s'oppose certes pas au milieu urbain. Mais, fait significatif, comme en témoigne le tableau 9, la ville est régulièrement posée dans son rapport au monde rural (cultivateurs, agricole, campagnes). Et, peut-être plus intéressant encore, la seule valeur qui apparaisse significativement dans le covoisinage de la notion de ville défend la nécessité de l'équilibre entre l'agglomération urbaine et la campagne.

La mécanisation des fermes, le drainage des terres, la construction, l'amélioration et l'entretien de la voirie rurale en toutes saisons font partie d'une politique agricole instaurée par le gouvernement actuel, politique qu'il entend compléter et qui contribue puissamment à rendre la vie agréable, ainsi qu'à maintenir un juste *équilibre entre la ville et la campagne*. (Trône, 1955)

Cette volonté de préserver l'*équilibre* entre la ville et la campagne apparaît de façon récurrente. Même dans l'immédiat après-guerre, les derniers projets de colonisation sont défendus dans cette perspective : « Une politique de colonisation réaliste et progressive est un complément indispensable à l'agriculture, à l'*équilibre* de notre population et au progrès de la province » (trône, 1948). De même, le crédit agricole vise à maintenir une base rurale et à freiner l'exode vers les villes : « Le prêt agricole a permis à des milliers de jeunes fils de cultivateurs de s'établir sur des terres » (législatif, 1951). Certes, une telle stratégie favorise l'Union nationale dont la base électorale se situe précisément au niveau des régions rurales et semi-urbaines. Mais, en cette matière comme en bien d'autres, une sociologie des intérêts trop étroite risque de nous laisser à la surface du phénomène.

Le duplessisme propose, en effet, une stratégie globale d'industrialisation qui, soumise à l'économie de marché, ne s'en appuie pas moins sur une conception générale de l'articulation des rapports sociaux. Voilà sans doute ce que veut suggérer le discours du trône, lorsqu'on affirme que les politiques gouvernementales obéissent à un plan d'ensemble. Cette stratégie est centrée sur le rapport entre l'industrie et l'agriculture. Le discours unioniste insiste à plusieurs reprises sur la nécessité de préserver l'agriculture et le milieu rural malgré le rôle prépondérant attribué à l'industrialisation. Il s'agit donc d'un « plan d'ensemble » et le gouvernement dans sa volonté de persuader, n'épargne pas les mises en garde.

Tout en sauvegardant le caractère essentiellement agricole d'une bonne partie de notre province, le gouvernement continuera de coopérer à son développement industriel qui

augmente les marchés agricoles et contribue puissamment à la prospérité de notre population. (Trône, 1958)

J'espère que les industriels de la province de Québec et du pays réaliseront le danger d'établir de grandes industries sur les ruines de l'agriculture. (Législatif, 1951)

[...] la province de Québec ne vivra et ne survivra que si l'agriculture elle-même peut survivre. (Électoral, 1944)

Les dimensions nationales de la dernière citation ne doivent pas voiler ce fait que nous sommes ici en présence d'une stratégie essentiellement libérale de développement économique. Cette stratégie s'est affirmée dans la plupart des pays et la France est sans doute à cet égard l'exemple le plus typique. Dès le début du XIX^e siècle, Chaptal affirmait : « Si nous portons nos regards sur les fabriques qui prospèrent depuis longtemps et dont l'existence a été inaccessible aux rages des révolutions, aux caprices des modes et à la versatilité des lois et des règlements sur le commerce, nous les verrons toutes dans les campagnes. ¹ » Certes, une telle politique allait presque de soi au XIX^e siècle puisque les industries dépendaient des cours d'eau pour pourvoir à leurs besoins en énergie. De même, les théoriciens de la régulation ont bien montré que, dans l'État libéral, l'accumulation extensive et les salaires très bas qu'elle impliquait, souvent au-dessous du coût de la reproduction de la force de travail, appelaient la reproduction du milieu rural et de la famille élargie (Boyer, 1986). Il n'en demeure pas moins que, bien après la deuxième révolution industrielle et les débuts du taylorisme, la stratégie libérale d'alliance avec la classe agricole et le milieu rural a été maintenue. Bien au-delà d'une simple nécessité étroitement économique, elle s'est dès lors affirmée comme une stratégie politico-sociale au sens le plus large. Le pouvoir libéral a voulu chercher appui auprès de cette base rurale conservatrice qui pouvait le prémunir contre le danger de perturbations représenté par la classe ouvrière et le mouvement ouvrier (Dulong, 1978 ; Quéré, 1978). L'alliance avec la classe agricole, la préservation relative du milieu rural et, en outre, la participation à la régulation sociale d'institutions prémodernes comme la famille élargie et les Églises, dans un pays catholique comme dans un pays protestant, a permis au pouvoir libéral de préserver la propriété privée et de promouvoir le développement le plus harmonieux possible de l'industrialisation. Certes, une telle stratégie ne pouvait à long terme que déboucher sur un cul-de-sac puisque le développement de l'industrialisation d'abord et avant tout soutenu par les libéraux sapait les bases même du milieu rural traditionnel. Aussi la crise de société des années trente favorisait-elle le passage à l'État-providence. Mais les Libéraux auraient pu paraphraser Keynes avant la lettre et soutenir qu'à long terme ils étaient tous morts, du moins provisoirement !

¹ J. A. C. Chaptal, *Mes souvenirs sur Napoléon*, cité dans Ewald, 1986 121.

Pour ce qui est de Maurice Duplessis et de ses hommes, ils ont continué à croire aux vertus de la stratégie libérale jusqu'à la fin des années cinquante. Comme dans le cas de la France cité plus haut, c'est autour de la petite propriété agricole ou, encore, de la petite production patriarcale que s'organisera le rapport au monde rural : « Les fermes de grandeur moderne sont préférables, car ce qu'il nous faut, c'est l'agriculture familiale » (législatif, 1951). La famille et l'Église y apparaissent comme des institutions toutes naturelles. Pour préserver l'agriculture familiale, il s'agit de permettre aux *filis* d'agriculteurs de demeurer sur la ferme (tableau 3). De même, la *paroisse* se présente comme un lieu d'encadrement aussi important que le *village* ou la *municipalité* (tableau 4) :

Le prêt agricole provincial, institué en 1936 en vertu des pouvoirs constitutionnels exercés par le gouvernement d'alors, s'est avéré une initiative heureuse et féconde, tant du point de vue familial, paroissial, et municipal que national. (Trône, 1949)

Dans la mise en application de son programme, le gouvernement s'inspire du fait que l'immensité territoriale de notre province exige une politique de voirie appropriée, qui tient compte des besoins de toute la province, en particulier des besoins de nos *villages* et de nos *paroisses* agricoles. (Trône, 1952)

Le monde rural constitue ainsi un lieu toujours déjà institué, ouvert à l'industrialisation et à la marchandisation, mais à préserver à tout prix de la dissolution. Cette volonté de préservation ne correspond nullement à de quelconques conceptions passéistes. Au contraire, ce milieu rural actuel et modernisé tient une place décisive dans la dynamique du discours unioniste et la stratégie politico-sociale de développement qu'il propose. Le discours sur l'agriculture permet d'abord l'illustration et la promotion de l'entreprise privée. Il se produit une symbiose au plan symbolique entre le capitaliste, propriétaire des moyens de production, et le cultivateur, petit propriétaire de sa ferme.

Parmi les *entreprises privées*, aucune n'a plus d'importance que l'*agriculture* qui occupe et doit occuper une place prépondérante dans notre économie. (Trône, 1952)

L'*entreprise libre*, dont notre agriculture est un exemple, consciente de ses droits et respectueuse de ses obligations constitue le moyen le plus efficace pour assurer la prospérité de la province. (Trône, 1958)

La valorisation de la « propriété » représente, en effet, un trait marquant du discours d'un gouvernement qui se targue d'avoir « donné une terre libre aux colons libres » (législatif, 1945) et « donné la propriété du sol » (législatif, 1954) à des milliers de familles. L'amalgame que le discours pratique entre la propriété capitaliste et la ferme transforme la défense de l'agriculture en promotion du capitalisme. Mais c'est à un niveau plus englobant que nous retrouvons les pleines dimensions de la place de l'agriculture et du milieu rural au sein de la stratégie libérale unioniste.

Nous l'avons déjà entrevu au dernier chapitre, l'agriculture et le milieu rural constituent ce lieu privilégié d'exemplification du discours de contrôle social, car ils apparaissent comme le garant ultime de la stabilité.

Mon gouvernement est profondément convaincu que l'agriculture offre des éléments de *stabilité* et de sécurité insurpassables et qu'elle doit occuper une place prépondérante dans l'économie de la province. (Trône, 1953)

Le gouvernement de l'Union nationale a compris que la *stabilité* économique de la province était basée sur l'*agriculture* et c'est pourquoi il s'emploie à encourager ceux qui constituent cette *base*. (Électoral, 1948)

On constate que si, pour l'Union nationale, l'agriculture occupe une place prépondérante, ce n'est pas en tant que vocation privilégiée d'une race, mais bien parce qu'elle permet de constituer une base sociale conservatrice qui assure la stabilité économique et permet ainsi le développement harmonieux du capitalisme. Ainsi, autour de l'agriculture et du milieu rural s'organise l'essentiel du dispositif progrès et stabilité.

[...] attendu que l'agriculture constitue l'une des meilleures garanties de *progrès* et de *stabilité*, tant dans le domaine économique que dans le domaine social et qu'il importe en conséquence de favoriser l'expansion agricole dans la province. (Législatif, 1945)

Depuis quelques années, l'industrialisation de la province a été colossale mais le gouvernement est profondément convaincu qu'une *agriculture* prospère demeure le gage indispensable de la *stabilité* et de la *prospérité* durable de la population. (Trône, 1957)

Certes ce vieux thème qui, traité différemment dans plusieurs discours et diverses idéologies, lie la survivance des Canadiens français à l'agriculture se retrouve dans le discours unioniste. Mais, outre le fait qu'il demeure fort secondaire, il n'apparaît que lié aux grandes thématiques du progrès et de la stabilité.

Le gouvernement se propose d'intensifier les mesures susceptibles de contribuer au *progrès* de l'agriculture, garantie de *survivance* et source de stabilité essentielles. (Trône, 1958)

Mais ce développement ne doit pas faire oublier la mission moins spectaculaire, mais non moins essentielle de l'agriculture, symbole de *stabilité* et de *survivance*. (Trône, 1959)

L'idée d'une survivance liée à l'agriculture demeure d'autant plus marginale dans le discours unioniste que la défense et la promotion de la race canadienne-française et catholique y apparaît on ne peut plus ouvertement comme une question politique construite autour de la lutte pour l'autonomie.

C'est donc comme un garant de *stabilité* devant le danger de perturbations que représente l'accélération du développement du capitalisme qu'il favorise pourtant lui-même, que le discours unioniste fait appel à la classe agricole, à l'agriculture et au milieu rural. La ruralité renvoie à cet idéal d'ordre au sein d'une société conçue comme une organisation fonctionnelle. Nous avons commencé à le voir au chapitre précédent, l'agriculture se présente en dernière analyse comme un rempart contre le désordre.

Nous savons que l'agriculture est le réservoir de nos forces vives et la *forteresse de l'ordre*. (Trône, 1948)

Parmi les entreprises privées, le premier rang revient à l'agriculture, *forteresse de l'ordre* et fondement de tout progrès durable. (Trône, 1951)

On constate donc que l'espace de la ruralité dans le discours unioniste s'inscrit dans une stratégie politique et sociale de développement du capitalisme entièrement soumise à la modernité libérale. Il importe de le répéter, il n'y a pas, d'un côté, représentation d'un monde rural traditionnel et, de l'autre, représentation d'une société urbaine et moderne. Au contraire, le monde rural s'inscrit pleinement et entièrement dans la modernité. Cette insertion se présente de deux manières : d'abord soumis aux larges déterminations de l'économie de marché, la subsistance et le dynamisme du monde rural sont ensuite considérés comme une condition et un facteur de l'extension du développement du capitalisme. La ferme familiale électrifiée et mécanisée, susceptible de vendre de plus en plus sur le marché, apparaît ainsi comme le fondement même, politique et social, de cette forteresse d'ordre et de stabilité nécessaire au développement du capitalisme.

Nous avons souligné plus haut le caractère paradoxal d'un discours qui pose tout à la fois la classe agricole en sujet politique appelé à participer à l'exercice du pouvoir et comme un simple objet auprès duquel s'accumulent les *dons* de l'Union nationale. Le secret d'un tel paradoxe réside en grande partie dans la dualité profonde qui dynamise pouvoir et société duplessiste. Cette dualité ne tient nullement à l'existence de deux mondes extérieurs l'un à l'autre, le premier traditionnel et le second moderne, qui entreraient en contradiction jusqu'à la victoire finale de la modernité en 1960. Tout au contraire, la ruralité et l'urbanité s'intègrent au sein de la seule et même modernité libérale. Nous l'avons vu, l'agriculture et le monde rural sont dominés par le développement de l'industrialisation et de l'économie de marché. De même, pour comprendre la ville et le capitalisme des années cinquante, il est nécessaire de considérer le rôle de ces institutions prémodernes, la famille élargie et les Églises, dans la régulation libérale.

Quand on envisage la question si centrale de l'agriculture, la dualité du discours du pouvoir, comme du Québec duplessiste, tient à ce projet à terme intenable qui consiste à promouvoir en même temps l'accélération du développement du capitalisme à la campagne comme à la ville et le maintien d'une socialité rurale

qui, gardant en réserves certains traits prémodernes, permettait de prévenir l'éclatement de la société libérale. Cette dualité, qui se transforme peu à peu en contradiction insoutenable durant les années cinquante, a été constitutive de la modernité libérale québécoise depuis le milieu de XIX^e siècle. Elle prend certes une figure exemplaire de 1944 à 1960 puisque la société libérale québécoise vit son agonie.

2. L'Union nationale, l'Église et la question nationale

[Retour à la table des matières](#)

L'analyse du bloc social, nous l'avons souligné, renvoie non seulement aux alliances entre les forces sociales, mais aussi aux institutions que le discours privilégie. Ce nouveau questionnement permettra de comprendre les modalités générales de la régulation politique des rapports sociaux, c'est-à-dire la forme de l'État. Au niveau économique, nous avons jusqu'ici fait ressortir la primauté de l'économie de marché et de la propriété privée sous la figure multiforme de la petite, de la moyenne et de la grande entreprise, de même que de la ferme patriarcale. Dans *Restons traditionnels et progressifs*, nous avons établi que, sur le plan social, la régulation s'appuyait sur ces trois grands piliers que constituaient le parti, l'Église et la famille. La saisie de la totalité du discours de l'Union nationale nous permettra d'approfondir l'analyse et peut-être de lever certaines ambiguïtés que le seul énoncé d'un tel triptyque peut susciter.

Rappelons d'abord, ainsi que nous l'avons vu au premier chapitre, que si on l'interroge sur la question fondamentale des rapports qu'entretiennent entre elles les différentes institutions, le discours unioniste se présente sous la facture la plus classique. Nous sommes devant un discours qui tente de préserver une régulation libérale des rapports sociaux qui, fondée sur le primat de l'autorégulation du marché, confie aux institutions privées la gestion des politiques sociales. Au niveau le plus général, le discours favorise ainsi cette séparation stricte et classiquement libérale entre la sphère publique et la sphère privée. Sous le thème du *paternalisme d'État*, que nous avons aperçu au chapitre 2, l'unionisme résiste ainsi avec la dernière énergie à l'interpénétration des deux sphères qui caractérisera bientôt l'État-providence.

On sait assez que de telles positions impliquaient *de facto* la défense du rôle et de la place de l'Église catholique (mais aussi des institutions religieuses protestantes) dans la sphère privée pour qu'il soit nécessaire de nous étendre longuement sur ce sujet. Rappelons seulement ici que le discours unioniste, implicitement ou explicitement s'applique d'abord et avant tout à défendre l'institution cléricale et son intervention majeure dans la régulation sociale, à l'intérieur de la sphère privée. Nous l'avons vu au chapitre précédent, la

représentation religieuse, sauf sur la question de la morale, est radicalement absente du discours unioniste. Ce dernier n'entretient d'abord et avant tout qu'un rapport politique à l'Église en ce sens qu'il la pose comme une institution exerçant un rôle dans la régulation et comme une force sociale qui, nécessairement participe au bloc social. En somme, défendre l'État libéral au Québec durant les années cinquante, c'est en même temps souscrire au rôle de l'Église et défendre ses intérêts.

Mon gouvernement est intimement convaincu que le système scolaire de la province de Québec est le meilleur et, de concert avec les parents et le Conseil de l'instruction publique et dans l'exercice des droits exclusifs qui appartiennent à la province en cette matière d'importance primordiale, il entend augmenter les grandes améliorations réalisées depuis quelques années à tous les paliers de l'éducation, primaire, secondaire, spécialisé et universitaire. (Trône, 1954)

Notre législation sociale n'est pas parfaite, mais elle est avancée. (Constitutionnel, Québec, 1946)

Bien qu'elle n'y apparaisse pas explicitement, l'ombre de l'Église catholique hante ces énoncés qui visent à préserver sa chasse gardée dans le domaine de l'éducation et des politiques sociales. Et à côté d'elle se dresse l'Union nationale qui, tout le corpus le confirme, figure au sein de ce triptyque institutionnel que nous avons reconnu dans les discours du budget : le parti, la famille, l'Église. Mais, il nous faudra mieux cerner la place qu'il occupe au sein de cette trinité institutionnelle que s'appliquent à promouvoir la plupart des discours politiques de droite et d'extrême droite.

La représentation de l'Union nationale ne saurait en aucune manière être assimilée à celle d'un parti d'extrême droite. On n'aperçoit aucune tentative de soumettre l'appareil d'État aux structures du parti comme dans le cas du fascisme, ni aucune volonté de faire de ce parti l'organe même, unique et irremplaçable, de la nation ou de la race (Poulantzas, 1974).

L'Union nationale se présente ainsi comme une institution qui joue pleinement le jeu de la démocratie représentative. Elle se donne comme le meilleur véhicule face à l'opposition parlementaire (*parti, opposition, libéraux*) pour défendre les intérêts et diriger les destinées de la province (tableau 10).

L'Union nationale est un groupement public formé de ces hommes unis et décidés dont le programme ne se compose pas de promesses, mais de réalisations évidentes. (Électoral, 1948)

Au sein de *l'Union nationale* l'on trouve d'anciens libéraux, conservateurs et indépendants qui se sont groupés pour un même idéal. (Électoral, 1948)

L'un est dirigé par un chef réel l'autre par un chef apparent qui est rouge de nom mais non de principes car tous les bons principes libéraux l'*Union nationale* les a mis en pratique. (Électoral, 1948)

L'*Union nationale* est le seul gouvernement qui puisse adéquatement protéger la province de Québec contre les centralisateurs et les périls du communisme. (Électoral, 1948)

En même temps qu'il se fait le champion de l'autonomie et de l'anticommunisme, le parti proclame bien haut que « toutes les classes de la société ont bénéficié des lois » (électoral, 1960) qu'il a fait adopter. Comme en témoigne le tableau 10 et comme nous l'avons vu au chapitre 4, c'est d'abord et avant tout le clientélisme et le patriarcalisme qui caractérisent l'image de l'*Union nationale*. Le parti se présente comme le véhicule institutionnel privilégié d'une régulation sociale libérale et patriarcale qui se multiplie auprès de toutes les clientèles (*mères nécessiteuses, ouvriers, aveugles, vieux, invalides, infirmes, orphelins, etc.*). C'est bien davantage à ce niveau de la régulation politique des rapports sociaux que se dessine l'image de marque du parti qu'à celui de la question nationale. Certes, nous y reviendrons, le discours unioniste contribue de façon décisive à la politisation de l'espace Québec et de la communauté nationale et le parti ne manque pas de se présenter comme un instrument de promotion des intérêts de la province.

L'*Union nationale* est un parti qui ne fait de la politique qu'à Québec. (Électoral, 1948)

S'il y a parmi nos adversaires des gens qui se sentent mineurs, l'*Union nationale* croit que le *peuple du Québec* est majeur et qu'il n'a pas à faire administrer ses biens par Ottawa. (Électoral, 1948)

La route de l'*Union nationale* mène à la *souveraineté* et au *progrès*. (Électoral, 1952)

Il n'en reste pas moins que si le parti prétend être le meilleur et le seul véritable défenseur du Québec, la référence à l'*Union nationale*, comme institution politique, ne donne pas lieu à un discours nationaliste significativement articulé. Malgré les potentialités symboliques de son nom, l'*Union nationale* n'apparaît pas comme une sorte d'émanation organique de la race ou de la nation. Nous l'avons vu, elle se considère comme un *regroupement d'hommes* de tous les horizons politiques soucieux *d'œuvrer* pour la province et de *donner* à tous et à toutes. Dans l'après-guerre, l'histoire tumultueuse de sa formation et de son premier mandat durant les années trente paraît occultée comme si l'on voulait éviter de ranimer d'anciennes querelles. De même, le discours ne cherche manifestement pas à occuper tout le champ politique de la question nationale et à y inscrire intégralement l'image du parti. Nationaliste certes, la formation politique n'entend manifestement pas se poser comme la seule interprète de la réalité nationale. La présence du Bloc populaire aux élections de 1944 et la commission Tremblay durant les années cinquante expliquent sans doute cette propension à se démarquer d'un discours plus radical, sur un échiquier national pluraliste. En dernière analyse, l'image du

parti se construit bien davantage dans l'espace de la régulation politique (libérale) que dans celui de la question nationale.

Une orientation familiale, sociale et nationale

Nous insisterons davantage sur la contribution à la régulation sociale qu'assigne à la famille le discours de l'Union nationale. Cette question est décisive, non seulement parce que l'unionisme lui attribue un rôle primordial, mais peut-être encore davantage à cause de la sous-estimation manifeste dont elle est le plus souvent l'objet dans l'analyse de la société québécoise de 1848 à 1960. Certes, la mémoire historique ne manque pas de s'attarder à cette image quasi folklorique de la famille nombreuse, rurale et agricole, artisanale de la revanche des berceaux et de la sauvegarde de la race canadienne française et catholique. Au-dessus d'elle s'affiche dans toute sa splendeur cette Église manipulatrice qui dresse la famille contre l'État pour assurer son omnipotence. Encore ici une analyse un tant soit peu attentive montre que tout n'est pas aussi simple et que ce type d'approche conduit à l'occultation du rôle déterminant de la famille et de l'État dans la régulation.

Depuis l'apparition de l'État comme de la société de classes, la famille n'impose plus les règles générales de l'organisation sociale. Elle demeure toujours encadrée et dominée par des institutions plus larges qui déterminent en grande partie sa place et son rôle dans la régulation sociale. Mais ceci ne veut en aucune manière dire qu'elle se donne comme un pur objet entièrement manipulé de l'extérieur, dont les particularités n'auraient aucun effet pertinent sur les modalités de la régulation. Bien au contraire, pour ne prendre que cet exemple, la famille a partout occupé une place centrale au sein de la société libérale et l'importance qu'elle prend au Québec ne se réduit nullement à la promotion passive des intérêts de l'Église. Habermas a depuis longtemps fait ressortir le rôle clé que joue la famille bourgeoise, au moment de la formation de l'État moderne, dans la constitution d'une sphère privée qui, face à l'espace public, circonscrit le lieu de la protection de la propriété et de l'économie de marché (Habermas, 1978a). Plus largement, l'ensemble de la production des sciences sociales sur l'État libéral souligne l'importance de la participation familiale à la gestion, tout aussi privée, des politiques sociales. À cet égard, la question de la famille représentera un enjeu politique majeur lors du passage à l'État-providence puisque, contrairement à la problématique libérale, les programmes universels de sécurité sociale impliquaient que des fonctions régulatrices jusque-là confiées à l'institution familiale soient dorénavant assurées par la sphère publique. Et les Unionistes ne s'y trompèrent pas.

Le discours du trône répète sans relâche qu'il entend donner à sa législation une « orientation familiale, sociale et nationale » (trône, 1945). Ni la formule ni son ordre ne sont anodins. Nous procéderons cependant à rebours.

L'orientation législative unioniste doit être *nationale*. Malgré l'évidente polysémie des notions liées à la communauté sur laquelle nous reviendrons, il ne

fait aucun doute que nous sommes renvoyés ici aux juridictions provinciales et aux débats constitutionnels. Les politiques sociales et culturelles de l'Union nationale, puisque c'est bien de cela qu'il s'agit, s'appliquent et s'inscrivent dans le strict respect des juridictions confiées aux provinces par la Constitution de 1867. En d'autres termes, la mise en œuvre de cette législation familiale et sociale d'inspiration nettement libérale implique le rejet d'une centralisation d'inspiration providentialiste et le respect intégral des juridictions provinciales.

Afin de pouvoir donner à l'administration ainsi qu'à la législation provinciale l'orientation *familiale*, sociale et *nationale* que le gouvernement propose, il est nécessaire que la province puisse exercer dans leur intégrité les droits, prérogatives et libertés que lui reconnaît l'Acte de l'Amérique britannique du Nord. (Trône, 1945)

L'indéfectible attachement à ses traditions religieuses et *nationales*, la pratique d'une saine politique *familiale* sociale et progressive assurent son bien-être et sa prospérité. (Trône, 1949)

L'étroit rapport que nous avons établi au premier chapitre entre les luttes constitutionnelles unionistes et la résistance au passage à l'État-providence apparaît ici avec encore plus d'évidence. Le maintien d'une régulation libérale au Québec, liée ici aux traditions religieuses et nationales, implique la défense de l'autonomie provinciale sur une base nationalitaire. Nationalisme et libéralisme mènent ici le même combat anti-providentialiste.

Le fonctionnement du qualificatif *social*, le deuxième de notre triptyque, ne laisse en effet aucun doute sur la nature libérale du type de régulation proposée par l'Union nationale. Nous avons vu dans le premier chapitre que, pour l'Union nationale, la législation *sociale* renvoie aux « traditions, aux habitudes, aux *ways of life* » (constitutionnel, Québec, 1950) ou encore qu'elle « est basée sur des traditions que nous considérons essentielles » (constitutionnel, Québec, 1950). Bien sûr, l'Union nationale défend par le fait même le contrôle d'une grande partie de la gestion des politiques sociales qu'exerce l'Église (et les Églises) au Québec. Mais ce n'est nullement au titre d'un pouvoir hégémonique, mais à celui d'une institution, que l'Église avec la famille et soutenue par le gouvernement provincial, assure une régulation libérale. On retrouve d'ailleurs la même volonté, dans le premier chapitre, de soumettre la politique sociale à la problématique générale de la stabilité : « Parce que nous voulons la *stabilité* sociale, nous avons amélioré la législation *sociale* » (électoral, 1948). En somme, tout comme la préservation de l'agriculture et du milieu rural, la politique sociale qui s'inspire de cette règle toute libérale du devoir, de la bienfaisance et du soulagement des misères du pauvre, vise à assurer la stabilité, c'est-à-dire à prévenir les perturbations sociales. Il est d'ailleurs remarquable de constater que les valeurs qui accompagnent le qualificatif *social(e)* reproduisent, comme en un microcosme, l'essentiel de l'univers de la valorisation lié, au sein du discours unioniste, à la représentation des rapports entre les groupes sociaux (la *justice*), de l'espace et de la société comme totalités (*bien-être, stabilité, progrès, traditions*) (tableau 11).

Sur la base « de la justice, de la compréhension sociale », le discours unioniste veut s'inspirer de « nos traditions », seule démarche qui, dans la « stabilité », contribuera au « bien-être, au progrès et à la prospérité de notre population ». À l'encontre des programmes de sécurité sociale, l'Union nationale entend donc poursuivre cette politique libérale qui cantonne la sphère publique dans des fonctions essentiellement supplétives : subventions aux institutions privées, programme de santé (c'est-à-dire d'hygiène) publique, aménagements d'infrastructures, etc.

L'aide à l'éducation, à tous les paliers, élémentaire, spécialisé, secondaire et universitaire, est une des meilleures formes de *législation sociale* et l'une des plus excellentes méthodes d'assurer l'établissement de notre jeunesse. (Trône, 1955)

Une des plus fécondes manifestations de *véritable sécurité sociale* et de *saine législation sociale* réside dans la protection et l'amélioration de la *santé publique*. (Trône, 1955)

Le gouvernement se propose d'ajouter aux *bienfaits de la législation sociale* qu'il a instauré en vous recommandant d'adopter une loi facilitant la *construction d'établissements* où les personnes âgées et sans foyer pourront demeurer. (Trône, 1958)

La cellule familiale

La dernière citation, qui propose la construction d'établissements pour les personnes âgées *sans foyer*, nous renvoie à l'importance de l'institution familiale dans la régulation libérale. Celle-ci considère la famille comme le centre même de la politique sociale autour duquel s'agglomère un ensemble d'appareils, privés et publics, appelés à exercer une fonction supplétive. La famille constitue ainsi le foyer incontournable et irremplaçable d'une régulation sociale naturalisante puisqu'elle s'appuie, en première et dernière analyse, sur les liens du sang et plus précisément sur les rapports de paternité. La hantise de la plupart des sociétés libérales face à l'enfance illégitime ou, comme on disait si crûment, des « bâtards », trouve ici l'une de ses explications fondamentales.

Ainsi que nous l'avons vu, le discours unioniste donne une « orientation familiale, sociale et nationale » à sa politique qui porte le plus spécifiquement sur la régulation des rapports sociaux. Le fait répétitif que la famille soit en tête des qualificatifs du triptyque n'est pas dû au hasard. Le même ordre apparaît alors même que l'énoncé ne retient que deux des termes de la formule et les joint à un autre adjectif, comme, par exemple, pour promouvoir « une saine politique familiale, sociale et progressive ». Pour l'unionisme, la famille constitue la première de toutes les institutions de régulation sociale.

La famille c'est la cellule essentielle *de* la société (législatif, 1944)

La *famille* selon cette philosophie constitue la *cellule fondamentale de la nation*. (Législatif, 1960)

Le gouvernement n'a pas le droit d'essayer de remplacer la *famille*. (Législatif, 1944)

Encore une fois, comme dans le cas de l'agriculture, cette « industrie fondamentale », le thème de la survivance sera largement dominé par le rôle capital que le discours unioniste entend attribuer à la famille, cette « cellule essentielle, fondamentale et vivante » au sein d'une « société et d'une nation » conçues ici dans une perspective typiquement organiciste (Fridman, 1991). Le parallèle avec l'agriculture n'est d'ailleurs pas inintéressant, même si l'on ne retrouve pas là l'essentiel de l'analyse. Le gouvernement qui veut « encourager les familles nombreuses » (législatif, 1945) les relie aux grandes thématiques de la propriété, de l'ordre et de la stabilité : « Dans la province de Québec, la petite *propriété* est un élément de *stabilité* et d'*ordre* qui est nécessaire à la vie normale de la famille » (législatif, 1956). Tout comme dans le cas de l'agriculture, les traces secondaires mais effectives des vieilles hantises de la « pensée canadienne-française », telles la *survivance* et les *familles nombreuses*, sont nettement soumises à une problématique fondamentalement moderne qui considère l'institution familiale comme le premier des appareils destinés à la régulation sociale au sein d'une société politique.

La famille constitue ainsi l'institution première d'une régulation encadrée par l'Église et l'État.

En matière d'*éducation* ce sont les parents qui ont le premier droit et c'est le comité *catholique* qui doit être le guide. (Électoral, 1948)

Même si le rôle *supplétif* de l'État s'accroît à mesure que se développe notre province, il ne saurait supplanter la responsabilité primordiale des *parents* et des *commissions scolaires*. (Trône, 1957)

De même, lorsqu'il est question plus spécifiquement de ce que l'on entend généralement par politiques sociales, notre triptyque générique donne parfois lieu à une inversion fort significative. Il est dès lors question de mesures *sociales et familiales*.

L'Union nationale a été la première à passer des *mesures sociales et familiales* comme les pensions aux vieillards et aux aveugles, les pensions aux mères nécessiteuses et le prêt agricole. (Électoral, 1944)

On peut être sûr que les *œuvres sociales et familiales* continueront. (Électoral, 1944)

À l'inverse, contrairement à l'expression consacrée, le discours présentera certaines mesures comme une « contribution au bien-être familial et social » (trône, 1945). Ce jeu de déplacement vise manifestement à soumettre le champ des politiques sociales au primat de la famille. On sait que la sécurité sociale

d'inspiration providentialiste fait précisément l'inverse : les allocations familiales, d'ailleurs destinées à la mère, ne constituent que l'un des programmes d'un système qui assure les individus contre les risques sociaux en faisant abstraction de leurs rapports à la famille. Tout au contraire, les politiques sociales unionistes s'inscrivent toutes dans cette problématique libérale qui, même lorsqu'elle ne la nomme pas, s'exercent comme des mesures palliatives au rôle de la famille et, nécessairement, auprès de populations cibles.

Avec l'argent que nous aurons, si nous récupérons nos droits de taxation, le gouvernement de l'Union nationale pourra augmenter sa contribution aux hôpitaux, augmenter les pensions de vieillesse, les pensions aux mères nécessiteuses, aux aveugles et prendre soin des infirmes. (Électoral, 1952)

Sur chaque dollar, nous prenons un cent pour permettre aux enfants pauvres d'avoir des écoles et un cent pour aider les pauvres à se faire soigner dans les hôpitaux. (Électoral, 1956)

Mon gouvernement se propose de faire encore plus pour les vieillards, pour les orphelins, pour les municipalités, qu'il veut décharger complètement du fardeau de l'assistance-publique mais il faut pour cela que les impôts soient répartis équitablement et que toutes nos sources de revenus nous soient rendues. (Électoral, 1956)

Mais quelle est donc la conception de la famille que défend ce parti qui, entre autres, s'empresse de lier le projet d'une charte des droits et libertés à l'institution familiale ?

[...] cette chambre prie le gouvernement de considérer l'opportunité de préparer un projet de loi instituant une charte des droits et libertés des citoyens et *spécialement de la famille* dans les limites exclusivement de la juridiction constitutionnelle de la province de Québec. (Législatif, 1960)

L'importance du mot père(s) dans les énoncés relatifs à la réalité familiale le suggère immédiatement (tableau 12). Et le propos ne manque pas de saveur :

[...] cette pension aux mères nécessiteuses équivaut tout simplement à une police d'assurance de quinze mille dollars que le gouvernement a mise entre les mains de tous les *hommes mariés* et des *pères* de famille. (Électoral, 1944)

Au moyen de cette pension, les mères de familles peuvent nourrir leurs enfants convenablement lorsque le *père* meurt ou est invalide. (Électoral, 1944)

[...] les mères de famille qui avaient eu le malheur de perdre leur *mari* étaient forcées d'aller à l'usine gagner le pain de leurs enfants. (Électoral, 1944)

Si monsieur Lesage connaissait mieux nos femmes rurales, il saurait combien elles ont de distinction et il comprendrait qu'elles n'ont pas besoin de *sortir de leur foyer* pour s'habituer à la vie sociale. (Électoral, 1960)

C'est en dernière analyse face au père pourvoyeur que, pour le discours unioniste, l'État ne doit tenir qu'un rôle supplétif. Nous avons vu à quelques reprises depuis le début de ce livre que la lutte anti-providentialiste menée par l'Union nationale est dirigée contre le paternalisme d'État. La métaphore n'est pas anodine puisque le combat contre l'État-providence vise la reconduction d'une régulation libérale patriarcale.

Constituer le gouvernement *père* de la famille, c'est agir à l'inverse de la morale et du bon sens. (Législatif, 1944)

[...] l'État a trop d'enfants pour être un bon *père* de famille. (Législatif, 1944)

Il [le gouvernement] n'a pas confiance au *paternalisme* d'État non plus qu'à la démagogie. (Trône, 1951)

De l'hégémonie du grand capital au sein du bloc social à la classe agricole comme classe appui, de l'agriculture et du milieu rural comme base sociale garante de la stabilité, jusqu'aux institutions du parti, de l'Église et de la famille qui assurent la primauté de la sphère privée au sein des modalités de la régulation sociale, nous avons considéré les fondements de l'organisation d'une société libérale. Il nous reste à étudier à un point de vue plus général la contribution du discours duplessiste à la production de l'espace et de la communauté, ce lieu privilégié pour circonscrire la spécificité de la société québécoise.

3. L'espace et la communauté

[Retour à la table des matières](#)

Lors même que le discours unioniste travaille à la configuration des alliances entre les forces sociales et à la promotion d'institutions particulières, il produit l'inscription du bloc social dans un espace et une communauté. Ce qu'il est convenu d'appeler la question nationale ne saurait constituer en aucune manière le point de départ de l'analyse, puisque spatialisation et communautarisation apparaissent bien davantage comme les résultantes d'une production discursive éminemment complexe dont les articulations principales se situent en quelque sorte en amont de la célébration de la *province*, de la *race* et du *Québec*. Voilà pourquoi ce n'est qu'en toute fin de course qu'il sera possible de saisir l'essentiel des effets de politisation qu'exercent ici la promotion extensive de l'industrialisation et de l'économie de marché, de même que la résistance toute libérale au passage à l'État-providence. Et même là, ce point d'arrivée que représente l'espace discursif de la communauté se donne bien davantage comme un chantier que comme un édifice parfaitement achevé. Nous sommes manifestement à une époque de transition durant laquelle se créent les conditions du passage à une autre définition de la représentation spatiale et identitaire, de la province à l'État du

Québec, de la race canadienne française et catholique à la nation québécoise. La complexité du travail discursif qui s'opère ici, envisagé extensivement, exigerait de beaucoup plus longs développements que nous ne pouvons lui en consacrer dans le cadre de cet ouvrage. Nous nous limiterons ainsi à l'essentiel.

Le progrès et les traditions

Nous avons abordé à plusieurs reprises le fonctionnement de l'idée de *traditions* depuis le début de ce livre. Dans notre analyse des débats constitutionnels, nous avons montré, au tout début que le discours unioniste produisait une réification de la notion de *traditions* puisqu'elle ne pouvait fonctionner sans la validation de l'idée de *progrès*. Nos *traditions* sont « valables », soutiendra Maurice Duplessis, puisqu'elles ne s'opposent pas au *progrès*, étant entendu implicitement qu'il faudrait les rejeter si tel n'était pas le cas. Nous reprenions ainsi une analyse déjà faite dans *Restons traditionnels et progressifs* où nous avons montré que dans l'univers des valeurs se constituait un espace, certes fort restreint mais tout de même présent, de notions liées au traditionalisme (mentalité, culture), clos sur lui-même et qui n'entretenait de rapports avec les autres valeurs que par l'intermédiaire de l'idée de *progrès*. En d'autres termes, l'analyse faisait parfois ressortir (ou posait implicitement) l'existence de deux univers extérieurs l'un à l'autre, ceux de la modernité et du traditionalisme¹. Dans une telle perspective, il s'agissait de montrer que le second était entièrement soumis et ultimement réifié par le premier.

Or, nous l'avons vu dès le premier chapitre, une telle approche doit être dépassée dans l'analyse du discours de l'Union nationale même si elle peut être fondée sur des constats empiriques réels, comme dans le cas du discours du budget. À l'encontre des mandements des évêques qui, nous le verrons, s'échinent tragiquement à concilier deux représentations du monde antithétiques, l'une religieuse et l'autre moderne, le discours unioniste conçoit massivement et essentiellement les traditions religieuses et nationales comme des parties intégrantes de la modernité libérale québécoise. En ce sens, nous l'avons vu à plusieurs reprises, il n'y a pas ici un monde traditionnel (les traditions, la religion, l'agriculture, la ruralité) et là, des instances de la modernité (le marché, l'industrie, le progrès, l'État), mais une société particulière intégralement libérale. Ainsi que le tableau 13 le montre, les traditions constituent le mode d'être ensemble d'une communauté particulière, la race canadienne française et catholique, au sein d'une société régionale distincte (*province, Québec, nationales, religieuses, races*). Des traditions comme habitus, c'est-à-dire comme prédisposition de la pratique individuelle à la discipline (chapitre 3), aux traditions comme traits et chevilles ouvrières de l'historicité et de la politisation de la communauté nationale (chapitres

¹ Beauchemin, Bourque et Duchastel, 1992 ; J. Beauchemin, G. Bourque et J. Duchastel, « "Les traditions de la province de Québec sont immuables mais elles ne sont pas immobiles" : tradition et modernité dans les discours constitutionnels 1940-1960 », dans Lanthier et Rousseau, 1992 : 99-132 ; Beauchemin, 1992.

1 et 3), nous n'avons jamais véritablement quitté la modernité. Bien plus, quand il s'est agi des traditions qu'exemplifient et matérialisent *nos institutions* et notre *way of life*, il s'est toujours agi des particularités historiques de la régulation libérale dans la *province de Québec*, à l'intérieur de la sphère privée.

La dialectique traditions-modernité que nous avons définie dans *Restons traditionnels et progressifs* et que confirme clairement le tableau 13 (*progrès, bien-être, prospérité*), si l'on envisage la totalité du discours de l'Union nationale, ne renvoie donc pas à l'union de deux mondes extérieurs l'un à l'autre, mais bien aux particularités actantielles et institutionnelles de la modernité libérale québécoise. La dialectique progrès-traditions représente en dernière analyse une des modalités discursives fondamentales de la politisation des rapports sociaux par un pouvoir libéral aux abois, qui entend résister jusqu'à la fin au passage à l'État-providence. Elle débouche sur une transformation significative de la représentation de l'espace et de la communauté.

La dualité nationale

Nous avons vu depuis le début de ce livre, principalement dans le cadre de l'analyse des débats constitutionnels, que l'Union nationale continue de se réclamer de cette représentation ethno-culturalo-religieuse d'une communauté définie comme une race, française et catholique. Les dimensions traditionalistes d'une telle représentation, à la fois organiciste et religieuse, ne doivent pas faire oublier les aspects politiques de la dénomination de la communauté canadienne-française dont la défense et la promotion, depuis l'Union des deux Canadas en 1840, renvoie invariablement et nécessairement à l'organisation de l'État canadien et à ses structures. Mais d'un point de vue québécois, jusqu'en 1960 et principalement à partir des années vingt, cette définition politico-culturelle devient de plus en plus floue et incertaine. Le repli de la « pensée » canadienne-française sur le Québec qu'ont souligné plusieurs historiens (Brunet, 1964 ; Rioux, 1980 ; Bélanger, 1977 ; Gagnon, 1978) et sans doute aussi le début timide d'un interventionnisme un tant soit peu conséquent de l'État provincial, en 1921, avec la Loi de l'assistance publique, n'ont pas manqué de créer un hiatus s'élargissant progressivement au sein de la représentation d'une communauté dont les traits culturels demeureraient identifiés à l'espace pancanadien, mais dont on défendait de plus en plus les tenants politiques sur une base provinciale. Autour du thème de l'autonomie provinciale et dans la foulée des débats constitutionnels liés au passage à l'État-providence, le discours unioniste poussera jusqu'à la limite cet écartèlement entre la canadianisation et la québécoité que représentait ce provincialisme politique canadien-français. Il s'opère ici un très net déplacement de la représentation de la communauté vers l'espace Québec. Ce travail ne sera cependant jamais achevé, sans doute parce que les pouvoirs libéraux québécois se sont toujours satisfaits du fédéralisme défini à l'origine dans la Constitution de 1867.

L'ambiguïté constitue, en conséquence, la caractéristique première du discours de l'Union nationale quand il s'agit de représenter l'espace et la communauté et encore davantage leurs rapports. Notons d'abord cette dualité remarquable que manifeste le fonctionnement de la notion de *nation* à travers les deux énoncés suivants :

Convaincu que nos familles sont les cellules vivantes de notre société et le gage de notre survivance en *territoire canadien*, le gouvernement s'occupera particulièrement de recommander l'adoption de mesures appropriées pour leur venir en aide et reconnaître leur incomparable contribution au bien-être et à la prospérité de la *nation*. (Trône, 1945)

Nous croyons que notre *province* sera développée de façon plus rationnelle et plus rapide par l'initiative privée bien entendue c'est-à-dire saine, juste, consciente de ses devoirs et de ses droits, respectueuse de ses obligations envers le *peuple*, envers la *province*, envers la *nation*. (Trône, 1947)

Dans le cadre du discours unioniste, rien n'est moins sûr qu'une lecture qui, spontanément, conviendrait que l'on renvoie ici à la nation canadienne-française. Au contraire, la présence dans le premier énoncé du « territoire canadien » et cette gradation qui, dans le second, va du peuple à la province, à la nation, rend tout aussi légitime une interprétation qui soutiendrait que l'on envisage ici la communauté canadienne dans son ensemble. Toute tentative d'élucidation serait d'ailleurs hypothéquée par le fait que la notion de nation n'apparaît que treize fois dans notre corpus et, dans plusieurs cas, renvoie à la situation internationale et à des communautés non canadiennes. On pourra cependant mieux comprendre la nature même de cette ambiguïté en nous référant au fonctionnement du qualificatif national(e), quant à lui largement utilisé. Dans plusieurs énoncés, et on ne peut plus clairement le qualificatif évoque la réalité canadienne dans son ensemble.

Le gouvernement entend coopérer à la grandeur et à la prospérité de la Confédération canadienne fondée sur le respect du pacte fédératif essentiel à la véritable unité *nationale*. (Trône, 1945)

Nous sommes persuadés que le respect intégral de l'autonomie provinciale est essentiel à l'unité *nationale* bien comprise. (Trône, 1951)

Nous avons l'intime conviction que le gouvernement responsable et démocratique et la véritable unité *nationale* nécessitent un système confédératif. (Trône, 1951)

Signalons ici que lorsqu'il est utilisé dans le cadre des débats constitutionnels, l'adjectif ne considère pas la réalité nationale comme un regroupement identitaire et un sujet politique. Il renvoie plutôt aux structures générales du fédéralisme canadien et, à la limite, dans l'acception anglophone du terme, à la communauté d'appartenance d'une multitude d'individus et d'une pluralité de groupes culturels (dans le duplessisme de races) aux mêmes institutions politiques. En somme *national*, veut dire pan-étatique :

Mon gouvernement est prêt à collaborer à l'établissement d'un programme *national* de la santé, mais il ne faudrait pas que ce programme de santé corporelle nuise ou porte atteinte à notre santé constitutionnelle. (Électoral, 1948)

L'un des membres de la conférence des universités a déjà déclaré que l'aide aux universités est du domaine *national* et non pas provincial. (Législatif, 1956)

Je crois que tous et chacun peuvent se rendre le témoignage d'avoir travaillé à l'érection d'un nouveau, magnifique et solide édifice *national*. (Constitutionnel, Québec, 1950)

L'adjectif *national* renvoie très nettement ici au fédéral et à ses compétences. Quand il sera explicitement question de la communauté, il y aura une séparation au sein de la nation. La communauté étatique se scindera en des *racés* et des *ethnies* différentes.

La présente conférence ne s'intéresse pas à des questions de races, mais à des questions *nationales*. (Constitutionnel, Québec, 1946)

Nous sommes persuadés que l'unité *nationale* bien comprise doit être basée sur le respect intégral du caractère biethnique de notre pays et des droits essentiels de chacune des parties composant la fédération canadienne. (Constitutionnel, Québec, 1950)

Seul le fédéralisme peut garantir l'harmonie nationale et faire du Canada une *nation* grande et forte en unissant sans les confondre les *racés* et les régions qui les composent. (Constitutionnel, Québec, 1955)

Les distinctions très claires faites dans les deux dernières séries de citations entre *national* et *nation*, *provincial*, *race* et *ethnie* montrent très bien que les deux premiers mots s'inscrivent dans une conception essentiellement fonctionnelle et pragmatique : *national(e)* désigne le niveau fédéral de gouvernement et *nation*, la communauté d'appartenance de deux races dans une même fédération. Mais si l'on se rappelle que la Confédération apparaît, dans le discours unioniste, comme un « pacte sacré entre deux races », on sait très bien où se situent les sujets identitaires et politiques communautaires fondamentaux. Il n'en reste pas moins que si l'on se réfère au fonctionnement de l'idée de *nation* dans les énoncés cités au début de cette section il semblerait, à ce stade de l'analyse, que cette notion ne puisse désigner la race canadienne française et catholique, mais bien plutôt la communauté d'appartenance au Canada. Et pourtant...

Dès que l'on s'éloigne de la question constitutionnelle, l'adjectif *national(e,es)* prend une tout autre signification et il s'inscrit de façon très nettement prévalante dans l'espace sémantique de la race canadienne-française et du Québec.

Nous avons vu plus haut dans le discours du trône que le gouvernement veut donner à ses politiques une « orientation *familiale, sociale, nationale* ». Nous avons montré que les deux premiers termes du triptyque inscrivait les pratiques régulatrices unionistes dans une perspective très nettement libérale. Il nous reste à circonscrire leurs dimensions *nationales*.

Depuis le début de ce livre, dans les débats constitutionnels comme ailleurs, nous avons vu que l'Union nationale proclamait le nécessité de respecter les *traditions* religieuses et nationales, de la race, de la province, du Québec, etc.

Nous savons, bien sûr, qu'une telle formule vise à défendre le rôle et la place de l'Église dans la gestion de l'école et des politiques sociales, à l'intérieur de la sphère privée. Mais l'ajout de l'adjectif *nationales* dans ces énoncés qui renvoient très clairement à la situation québécoise, indique que le discours unioniste quitte la sphère limitée de la défense des intérêts du clergé pour aborder la question de la régulation sociale dans ses dimensions les plus larges. L'adjectif désigne alors les *traditions nationales*, nous l'avons vu au chapitre 3, l'ensemble des particularités historiques et nécessairement communautaires qui définissent au Québec le bloc social et la régulation politique dans le cadre de l'État libéral. L'adjectif *nationales*, qui est relatif aussi bien au niveau de gouvernement qu'à la communauté, renforce et précise la notion de *traditions* dont les aspects politiques ne sont plus à démontrer à ce stade de l'analyse.

Dans la chaîne familiale, sociale et nationale, le dernier terme saisit ainsi dans sa globalité les particularités d'une régulation qui s'effectue dans son espace politique et au nom d'une communauté historiquement constituée. Le déplacement adjectival effectué à l'intérieur d'un énoncé déjà cité dans la section précédente montre d'ailleurs très bien la vocation englobante du qualificatif dans la chaîne sémantique consacrée par le discours du trône :

L'indéfectible attachement à ses traditions religieuses et *nationales*, la pratique d'une saine politique familiale, sociale et *progressive* assurent son bien-être et sa prospérité. (Trône, 1949)

Le sens de l'adjectif est ainsi défini par son déplacement et son couplage avec l'idée de *traditions*, laquelle n'a d'autres lieux véritables de déploiement que dans l'espace Québec.

Mais il y a plus que ce jeu de mots. Il vient délimiter et spécifier les grands axes de la politique unioniste sur lesquels nous avons insisté dans ce livre comme dans *Restons traditionnels et progressifs*. La question constitutionnelle et l'agriculture d'abord :

Il est donc juste et nécessaire que la province de Québec puisse exercer, dans leur plénitude, les droits, prérogatives et libertés qui nous appartiennent, qui sont indispensables à notre avenir *national* et qui nous sont d'ailleurs reconnus par l'*Acte de l'Amérique britannique du nord*. (Trône, 1947)

Nous n'oublierons pas que l'*agriculture* doit rester la pierre angulaire de notre stabilité économique *nationale*. (Trône, 1947)

La politique de développement axée sur les ressources naturelles, si centrale dans le discours unioniste, est elle-même défendue sur une base nationale. Mais plus intéressant encore, elle est quelquefois liée à ce vieux thème de la *survivance*. Au début de ce chapitre, nous avons vu que cette thématique de la « pensée canadienne-française » apparaissait aussi avec la notion d'*agriculture*. Nous avons cependant noté sa marginalité et sa soumission aux idées de *progrès* et surtout de *stabilité*, ce point nodal de la régulation duplessiste des rapports sociaux. Liés à la promotion de l'exploitation des ressources naturelles, les aspects passésistes de l'idée de *survivance* sont proprement liquéfiés par le primat « progressiste » de l'industrialisation.

Mon gouvernement est d'opinion que nos ressources naturelles constituent une garantie matérielle certaine de *sécurité nationale* et qu'il est de son devoir d'en assurer la mise en valeur pour le bénéfice de la population et leur conservation pour les générations futures. (Trône, 1948)

Nos richesses naturelles sont des garanties matérielles de *survivance* nationale et leur mise en valeur doit être rationnelle et juste. (Trône, 1949) Mon gouvernement est fermement convaincu que les richesses naturelles de la province sont des garanties de vie et de *survie nationales*. (Trône, 1950)

La *sécurité*, la *survie* et la *survivance* nationales sont ainsi envisagées dans une perspective toute matérialiste. Les ultramontains, à n'en pas douter, se sont retournés dans leur tombe ! Mais l'adjectif *national*, bien au-delà des grandes politiques économiques et régulatrices du régime, rayonne jusqu'au sein de la représentation de la communauté et de l'espace Québec saisis dans leur globalité.

Nous sommes à l'aurore de *notre fête nationale*, et comme il me fait plaisir de savoir que pour la première fois dans notre histoire, nous pouvons penser que le jour de *notre fête nationale*, enfin, nous aurons un drapeau bien à nous, un drapeau qui flottera fièrement sur les édifices et sur nos maisons, un drapeau qui nous rappellera notre histoire d'épopée, d'abnégation, de luttes et de dévouements constants qui ont servi à nous assurer une liberté de culte, de langue et d'administration. (Électoral, 1948)

C'est à un trifluvien que nous devons notre *hymne national* et c'est aussi à un trifluvien que la province de Québec doit son *drapeau national*. (Législatif, 1950)

Dans la dernière citation, on fait allusion à l'abbé Napoléon Caron, qui aurait été le premier à proposer « de donner à notre peuple un hymne national » (législatif, 1950). Rappelons aussi que le *Ô Canada* fut d'abord considéré comme l'hymne national des Canadiens français (Frères des Écoles chrétiennes, 1947 ; Brown, 1987).

L'ambiguïté caractérise donc la représentation du national. Celle-ci s'explique principalement par l'existence des structures même du fédéralisme canadien et par la concentration au sein d'une province d'une minorité nationale au niveau pan-étatique, qui n'en constitue pas moins une majorité provinciale. Si, jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale, la définition de la minorité comme une communauté, certes politique (canadienne), mais bien davantage comme une race, une ethnie et une culture (française et catholique) ne fera guère problème dans le contexte largement consensuel d'une intervention minimale de la sphère publique, dès le début des années quarante tout allait commencer à basculer. La remise en question du rôle de l'État opposa certes libéralisme et providentialisme, centralisme et provincialisme, mais elle imposa ce problème lancinant au sein de la Confédération que constitue la double légitimité nécessairement liée à l'existence de deux grands paliers de gouvernement. Au niveau provincial québécois où se concentre une minorité, on assista dès lors à une véritable transformation de la représentation de la race canadienne française et catholique. Bien sûr ce processus de transformation ne sera jamais achevé dans le discours unioniste, du moins durant les années cinquante, et le seul fait qu'il porte sur la définition du *national* plutôt que sur celle de la nation elle-même en constitue l'un des indices principaux. Il n'en reste pas moins que l'essentiel de ce procès, nous avons commencé à le constater du *national* aux *traditions*, consiste à secondariser les dimensions ethniques et culturelles de la représentation de la communauté au profit d'une définition de plus en plus ouverte à l'affirmation de considérations politiques circonscrites dans l'espace de la province de Québec.

La province

On sait que l'une des caractéristiques principales du discours de la Révolution tranquille a été de tendre à secondariser l'utilisation du mot province pour désigner le niveau provincial de gouvernement et à lui substituer celui, fort grandiloquent, d'État du Québec. Certes, la substitution notionnelle renvoyait au rôle plus important tenu par la sphère publique québécoise dans le cadre de l'affirmation de l'État-providence, mais rappelons-le, celui-ci s'exerçait encore et toujours à un niveau provincial de gouvernement. Mais ici comme ailleurs la simple opposition entre le « réel » et l'« idéal » ne représente pas l'intérêt principal de l'analyse du discours. Il convient plutôt de considérer le fait que cette transformation de la représentation de la communauté et de l'espace, qui posera dorénavant une nation québécoise identifiable restrictivement au territoire et à l'État du Québec, ne constitue que l'aboutissement d'un phénomène dont l'histoire remonte principalement à celle du passage à l'État-providence au Canada, à tout le moins au niveau du discours politique dominant.

L'une des caractéristiques principales de l'État-providence, nous l'avons déjà souligné, consiste à réaliser pleinement cette tendance à la politisation extensive des rapports sociaux inhérente à l'État moderne. Contrairement à l'État libéral, le *welfare state* reconnaît pleinement l'existence de groupes sociaux susceptibles de

promouvoir et de défendre leurs intérêts dans la sphère publique et de faire ainsi reconnaître leurs droits (sociaux). La société providentialiste se tient ultimement responsable de tous et chacun de ses membres en vertu du grand précepte de la solidarité sociale. On assiste par le fait même à une prolifération des revendications politiques dans le cadre de laquelle une multiplicité de groupes militent pour la reconnaissance de leurs droits (ouvriers, femmes, consommateurs, locataires, handicapés, etc.) (Bell, 1979 ; Ewald, 1986). Les études sur la question s'intéressent cependant assez peu à la réalisation de cette tendance à la politisation dans le champ de la question nationale. Elle est pourtant manifeste, et ce à plusieurs niveaux.

Soulignons d'abord que la régulation providentialiste, économique et sociale s'exerce d'abord et avant tout dans un cadre national. La politique économique vise au premier chef le développement du marché national : banque centrale, politique contra-cyclique et fiscale, sociétés d'État, etc. De la même façon, la politique sociale providentialiste est par définition nationale, c'est-à-dire pan-étatique, et comme elle est universelle, elle doit être accessible à l'ensemble des citoyens. Liée nécessairement à l'extension de la sphère publique, une telle perspective approfondit les dimensions nationales de la légitimité politique et exacerbe la question des rapports identitaires dans les pays où ceux-ci font problème. La résurgence des mouvements nationaux dans plusieurs pays démocratiques occidentaux durant les années soixante n'est certes pas étrangère aux effets de l'affirmation de l'État-providence (Dulong, 1978). Le cas du Québec est exemplaire à cet égard. Durant les années quarante et cinquante, le fédéral propose une très nette « canadianisation » de la régulation économique et sociale. Le duplessisme ne pourra y répondre que par la politisation de l'espace provincial (l'autonomie de la province) et des rapports identitaires (le pacte sacré entre deux races). Le discours libéral n'est déjà plus le même lorsqu'il doit en ce domaine résister politiquement au providentialisme. À partir de la Révolution tranquille, c'est au cœur même de l'État-providence, à travers l'affrontement de deux sphères publiques qui cherchent à occuper le plus de place possible que se déplacera l'affrontement et s'exacerbera la question nationale. Même si nous sommes à des époques différentes, les enjeux porteront sur les mêmes objets : la définition de l'espace et celle de la communauté.

Dans tout discours politique, l'univers lié à la représentation de l'espace et de la communauté mobilise une pluralité de notions fortement polysémiques, dont le sens ultime, par surcroît, ne peut souvent être dégagé que dans la saisie du rapport qu'elles entretiennent les unes avec les autres. Le problème se complique dans le cas du discours unioniste puisque, nous l'avons souligné et déjà vérifié dans le fonctionnement de l'adjectif *national*, nous sommes devant un vaste chantier au sein duquel les mêmes notions se rapportent à des objets différents ou encore se déplacent d'un discours à l'autre. Nous nous pencherons successivement sur le fonctionnement des mots *province*, *peuple*, *Québec*, et du pronom personnel *nous*.

La notion de *province* se partage en deux espaces nettement différenciés, l'un associé à la représentation du territoire (tableau 14), l'autre à celle du niveau de gouvernement (tableau 15). Nous avons déjà noté au chapitre 2 l'importance de l'idée de *progrès* dans la représentation de l'espace : nous l'avons indiqué, rien n'échappe à son emprise et la province-territoire en tout premier lieu. Le développement économique règne ici en maître.

Notre domaine forestier, nos ressources hydrauliques, les métaux de nos mines ont bénéficié, ces dernières années de *développements* gigantesques qui ont puissamment contribué à enrichir la *province* et le pays et à procurer à notre peuple des emplois nombreux et rémunérateurs. (Trône, 1956)

Les concessions n'ont pas été consenties à des étrangers, mais à la famille Timmins, composée de Canadiens français qui ont accumulé des millions dans l'industrie minière et qui veulent aujourd'hui revenir les dépenser dans la *province de Québec*. (Législatif, 1946)

Il y a eu beaucoup de fait, mais il reste beaucoup à faire à cause du *développement* gigantesque de la *province de Québec* et de la politique progressive de son gouvernement. (Législatif, 1956)

Le territoire de la *province* apparaît ainsi soumis à la pleine expansion du capitalisme, nous l'avons déjà vu à de multiples reprises. Il sera beaucoup plus intéressant à ce stade de l'analyse de souligner le travail de construction d'une structure économique provinciale, sinon québécoise, auquel se livre le discours unioniste. Un espace économique particulier, ce que l'on appellera par exemple l'économie française, allemande ou américaine, faut-il le rappeler, n'est jamais une donnée naturelle. Il s'agit invariablement d'un produit qui émerge, dans une histoire spécifique, du travail des institutions économiques certes, mais aussi politiques. Bien plus, il n'est d'*économie* sans qu'elle ne soit constituée comme un objet construit dans le discours, dans l'idéologie et éventuellement dans la science économique et sociale. Arnaud Sales écrivait ainsi, à propos de l'économie québécoise et de la sociologie économique des années soixante et soixante-dix :

C'est donc dans une perspective à la fois comptable, inquiète et critique qu'il faut considérer aujourd'hui les lectures économiques de la société québécoise qui ont identifié, autonomisé et aidé à construire, au moins conceptuellement, une économie du Québec, une économie qui ne soit plus définie comme celle d'une province, mais plutôt comme celle d'une nation malgré la rencontre rapide des limites liées à la dépendance [...] (Sales, 1985).

Le discours politique unioniste se livre manifestement à un même type de travail, en quelque sorte préalable puisqu'il s'agit des réalités économiques de la province. Il n'en contribuera pas moins à la constitution d'un savoir sur l'espace économique représenté comme un objet délimité. Et c'est à travers la comparaison avec les autres provinces, notamment avec l'Ontario, ce thème si privilégié dans

les débats idéologiques et les travaux des sciences sociales des deux décennies suivantes, que l'on peut saisir le plus clairement ce travail de construction.

Je veux que les ouvriers de la *province de Québec* reçoivent des salaires au moins égaux à ceux que l'on donne dans la *province de l'Ontario* pour des besoins semblables. (Électoral, 1944)

J'ai constaté que l'écart entre les salaires payés dans Québec comparativement à ceux des *autres provinces* diminue de plus en plus. (Législatif, 1946)

Je crois qu'il n'est pas dans l'intérêt de la *province de Québec* de rappeler constamment cette différence de salaire, car on nous accuse d'avoir une main-d'œuvre moins qualifiée qu'ailleurs. (Législatif, 1946)

Certes l'économie québécoise comme objet n'est nullement formée dans le discours unioniste : ni les deux termes ni leurs rapports n'y prennent le plein sens qu'ils auront dans les années soixante. Il n'en reste pas moins que la soumission extensive de l'espace provincial au développement de l'industrialisation et de la société de consommation, ainsi que la comparaison interprovinciale sur la base d'« indicateurs économiques » comme les salaires et la qualification de la main-d'œuvre créent certaines des préconditions à l'émergence de ce qu'on appellera bientôt l'économie du Québec. Même le fameux thème du retard semble affleurer : « Monsieur Duplessis avait pris la province de Québec arriérée et il l'a modernisée » (électoral, 1948).

Cependant le mot « province » apparaît très fréquemment dans le contexte politique des débats constitutionnels. Bien sûr, plusieurs énoncés portent sur la gestion interne d'un niveau de gouvernement provincial. Ainsi soutiendra-t-on : « Il n'y a pas d'endroit au monde où la minorité est mieux traitée que dans la *province de Québec* » (législatif, 1954). Mais, à n'en pas douter, le domaine constitutionnel constitue le lieu de prédilection du travail discursif. Puisque nous avons déjà largement traité de cette question, il nous suffira de faire ressortir deux des traits majeurs du fonctionnement politique du mot *province*.

Nous l'avons vu au premier chapitre, Maurice Duplessis défend l'autonomie provinciale au nom du *pacte sacré* contracté entre deux *races*. On pourrait arguer, d'un point de vue théorique, qu'une telle position préserve en même temps les droits des Canadiens français des autres provinces. Mais cette interprétation demeure fort douteuse si l'on se réfère à l'histoire canadienne et encore davantage quand on constate que la situation de la *race* hors du Québec ne donne pas lieu à un discours véritablement significatif. Nous assistons plutôt à une tendance très claire à la provincialisation au niveau québécois de la défense de la nation canadienne-française. Dans un tel contexte, nous sommes témoins d'une transformation de la représentation de ce niveau de gouvernement que constitue la province de Québec. Nous ne prétendons nullement que nous ne pourrions trouver dans des discours politiques antérieurs au duplessisme les traces des mêmes

procédés discursifs que nous allons décrire, par exemple à l'époque du gouvernement de Mercier (Charbonneau, 1980). Mais, étant donné l'état actuel de la connaissance historique, nous pouvons avancer que dans le cadre de la résistance à la centralisation, il s'opère au sein du discours de l'Union nationale un véritable déplacement de la représentation de la province comme instance politique.

Au point de départ, notons une contradiction évidente de cette thèse suivant laquelle la Confédération serait un pacte sacré entre deux *races* pancanadiennes (française et anglaise) qui servirait de fondement à la promotion d'une autonomie provinciale très nettement centrée sur le Québec. La dynamique même des débats et du discours unioniste finit ainsi par représenter la province de Québec comme un sujet institutionnel non seulement autonome, mais *préalable* à la Confédération qui l'a pourtant créé et, pourrions-nous ajouter, *extérieur*, si l'on entend par là que ce sujet existe toujours déjà *avant* les rapports qu'il établit avec les autres gouvernements canadiens. Voilà sans doute pourquoi, même s'il faut éviter les contresens historiques, l'on peut trouver dans ce discours de l'Union nationale plusieurs thèmes des années soixante et soixante-dix : *maîtres chez nous*, *souveraineté*, etc. Nous y reviendrons. Centrons-nous d'abord sur ce sujet institutionnel politique *majeur* qui semble préexister à la Confédération elle-même.

Nous avons refusé (les propositions fédérales), parce que la *province de Québec* a atteint sa majorité. (Législatif, 1954)

La *province de Québec* n'aurait jamais consenti à entrer dans la Confédération si, en 1867, on avait seulement esquissé les tentatives d'accaparement que nous voyons aujourd'hui. (Législatif, 1947)

Nous estimons, dans la *province de Québec*, que l'Acte de l'Amérique du Nord britannique ne donne pas naissance aux droits de la *province de Québec* ; il ne fait que confirmer et constater les droits de la *province*. (Constitutionnel, Québec, 1950)

Bien sûr, Maurice Duplessis et les Unionistes savaient très bien que le Québec avant 1867 n'avait pas constitué une province au sens de la Confédération. Il n'en reste pas moins que cette dernière finit par apparaître dans le discours comme un sujet transhistorique préalable à sa propre formation, instance immémoriale de la défense et de la promotion d'une *race* non moins canadienne. Il suffira ici de larguer les amarres, d'accentuer certains reliefs pour qu'apparaissent l'État du Québec et la nation québécoise.

Le fait même de défendre la *race* canadienne française et catholique sur la base de l'autonomie de la province de Québec ouvre le discours à l'univers des particularités et du particularisme. On ne trouvera pas ailleurs une province qui défende son autonomie au nom d'une nation ou d'une race, fût-elle canadienne. La polysémie découle ici de la représentation de cette *province*, à la fois gouvernement et société, avant la lettre, distincts.

Les remarquables progrès dont bénéficient notre immense *Province* et, spécifiquement de grandes régions autrefois peu favorisées, progrès qui s'avèrent grandissants, nécessitent des dépenses considérables qui exigent l'utilisation plus complète des sources de revenus que la Constitution canadienne reconnaît aux provinces, à la *province de Québec en particulier*. (Trône, 1954)

Aucun principe constitutionnel ne s'oppose à l'institution éventuelle d'un plan d'assurance hospitalisation, mais en ce domaine comme en bien d'autres, la *province* de Québec possède des *caractéristiques* qui lui sont *propres* ; il faudra procéder avec prudence, dans le respect des traditions, en tenant compte de notre système *particulier* d'hospitalisation. (Trône, 1959)

La *province* de Québec est *unique* et elle doit veiller à la conservation de ses droits et Privilèges et elle ne peut tolérer aucun empiètement du fédéral. (Législatif, 1956)

Québec ne sollicite ni faveurs, ni privilèges, mais veut qu'on reconnaisse et admette sa *situation spéciale*. (Constitutionnel, Québec, 1950)

Comme vous le savez monsieur le président dans la *province* de *Québec*, nous avons des traditions *particulières* auxquelles nous avons droit, auxquelles nous attachons une grande importance et dont il faut tenir compte. (Constitutionnel, Québec, 1950)

La province, le peuple

Dans la plus pure tradition de la souveraineté nationale populaire, caractéristique de la démocratie libérale, un sujet une communauté de commettants, doit correspondre, comme par nécessité, à cette institution politique particulière que représente le gouvernement de la province. On sait que dans l'État démocratique deux notions canoniques fondent la légitimité de l'exercice du pouvoir que saisit d'ailleurs explicitement le concept de souveraineté nationale populaire. Si l'on exclut les sens péjoratifs attachés à la notion de peuple (les classes populaires, la populace, le populisme) liés à la crainte du déferlement incontrôlé des masses contre le pouvoir établi, celle-ci, dans son acception la plus fondamentale et la plus abstraite, pose le garant communautaire essentiel à la représentation de la délégation de l'exercice de la souveraineté : le gouvernement administre au nom du peuple. La notion de nation, quant à elle, constitue un référent plus englobant, puisqu'elle représente la communauté politique dans sa globalité, ultimement homogène en ce qu'elle ne sépare pas les dirigeants et les dirigés, les gouvernants et le peuple. La nation symbolise tendanciuellement cette communauté pleine qui occupe l'entièreté du territoire et de l'État. Ces notions centrales du discours politique, nous l'avons souligné, sont cependant polysémiques : comme en un miroir elles renvoient souvent l'une à l'autre et empruntent à leur signification privilégiée. Ainsi la notion de peuple peut aussi bien fonctionner dans son cadre premier (la figuration de la délégation du pouvoir) que comme un référent communautaire et politique lié à un territoire étatique particulier. Or, la notion de

peuple travaille précisément à ce double niveau dans le discours unioniste. Dans sa facture la plus classique, elle renvoie d'abord à la souveraineté populaire.

Les ressources naturelles de la province doivent servir le *peuple* et non pas l'asservir. (Trône, 1945)

Je suis confiant que le 28 juillet prochain le *peuple* de la province de Québec se rendra aux urnes en reconnaissant toutes les œuvres de l'Union nationale. (Électoral, 1948)

Cette attitude a été souvent approuvée par la chambre et par le *peuple* de la province et approuver actuellement la motion du député de Sainte-Marie serait un geste malheureux. (Législatif, 1955)

[...] nous aimerions beaucoup connaître l'opinion ou les propositions du gouvernement fédéral parce qu'autrement le *peuple* pourrait être porté à croire qu'il n'en a pas, ce qui serait très injuste à l'endroit de messieurs distingués comme le président et le ministre de la justice. (Constitutionnel, Québec, 1950)

La notion, fait beaucoup plus intéressant, renvoie cependant à l'existence d'un *peuple* représenté comme une communauté dont l'histoire se déroule dans un espace politique particulier : la province de Québec.

La province de Québec a besoin de sa législature parce que celle-ci assure au *peuple* le droit d'avoir des écoles confessionnelles, des hôpitaux tels que désirés, de parler sa langue et pratiquer sa religion. (Électoral, 1948)

Une *province* et un *peuple* qui se respectent ne peuvent pas être le serviteur d'un autre gouvernement. (Électoral, 1947)

Et quand il s'est agi de faire écho aux sentiments intimes du *peuple québécois* et de donner un drapeau à la *province*, nous n'avons pas hésité non plus. (Législatif, 1955)

Le discours décrit un peuple qui possède une *mentalité*, des *traditions* et des *prérogatives*, une *langue* et une *religion* et qui, par ailleurs, est capable de *sentiments* et de *convictions intimes*, d'être *stable* et de faire preuve de *qualités morales et traditionnelles*. L'histoire de ce peuple est bien sûr liée à celle de la province de Québec. Dans notre corpus, la notion de *peuple* n'est qu'une seule fois directement liée à celle de Canada. Il s'effectue certes ici un travail de production de la représentation d'une communauté politique associée à l'espace Québec. Il s'agit pour être plus précis d'un procès de nationalisation de la figure de la communauté. Il ne reste qu'à nommer la nation québécoise, mais il faut que soit opéré un saut qualitatif.

La province, le peuple, le Québec

Nous avons vu dans une citation présentée plus haut que le discours unioniste voulait « faire écho aux sentiments intimes du peuple québécois ». Prévenons

immédiatement les interprétations trop rapides. La notion de Québécois(e), avec toutes les ambiguïtés qu'elle véhicule, n'est pas encore formée dans le discours de l'Union nationale, ni pour l'État, ni pour la nation, ni pour la société, ni pour le citoyen. Marginale, elle n'apparaît pas comme un objet discursif clairement constitué et relativement circonscrit. Il n'en reste pas moins que l'emploi du mot *Québec* donne lieu à un tel foisonnement de significations qu'on trouve là l'indice d'un espace propice à l'analyse. Mais l'existence même de cette polysémie extensive exige, avant de commencer, que l'on déblaye un peu le terrain.

Soulignons d'abord, puisque la question est nécessairement liée, que le Québec n'apparaît nulle part comme un pays. Le *Canada* constitue bien ce *pays* au sein duquel la *province de Québec*, au nom de la *race* et de la *langue*, réclame le *respect* de ses *droits* reconnus par la *Confédération*. Le Québec fait partie de cet ensemble plus vaste qu'est le pays.

J'ai la conviction que non seulement dans Québec, mais dans tout *le pays*, cette motion recevra le meilleur accueil. (Législatif, 1946)

Au Québec comme ailleurs, la population désire sincèrement la grandeur et la prospérité du *pays* et des provinces. (Constitutionnel, Québec, 1950)

Il ne serait pas complet s'il ne tenait pas compte de l'histoire du *Canada*, des droits des pionniers du *pays* et des deux races. (Législatif, 1945)

Si l'on consulte l'histoire du Canada, on y verra qu'en 1775, après la révolution américaine ce sont les gens du Québec qui ont protégé le pays contre l'invasion étrangère. (Constitutionnel, Québec, 1946)

Le *pays* s'inscrit donc dans cet espace discursif fédéral, avec la première acception du mot *national* analysé au début de cette section et, évidemment avec la notion de race *canadienne-française* (tableau 16). Notons aussi que l'importance même de la fréquence des mots *Québec*, *province* indique le caractère fonctionnel d'une partie significative de leurs occurrences. Dans le cadre du fédéralisme, il est pour ainsi dire naturel que l'on emploie l'expression « province de Québec », aussi bien dans le cadre des débats constitutionnels qu'ailleurs. Le fait, d'ailleurs, que l'on retrouve régulièrement la plupart des grandes thématiques unionistes au niveau macrosocial en témoigne (*progrès*, *stabilité*, *traditions*, *droits*, *constitutions*, *agriculture*, etc.) (Tableaux 15, 17 et 18). Aussi faudra-t-il commencer par circonscire le lieu de l'analyse.

Posons d'abord l'existence d'une expression, celle de *province de Québec*, générique et qui va de soi dans le cadre du fédéralisme canadien : elle apparaît 300 fois dans notre corpus. Envisageons ensuite ces deux grandes transformations que constituent l'ellipse du mot Québec dans la référence à *la province* (520 occurrences) et par extension à *provincial*, *e*, *s* (208 occurrences), ainsi que celle du mot *province* quand on réfère au *Québec* (333 occurrences) et à son prolongement *québécois*, *e*, *s* (28 occurrences). En somme, le discours pourra nommer *la province* ou le *gouvernement provincial*, le *Québec* ou la *population*

québécoise à partir d'une commune référence à la matrice que représente *la province de Québec*. Or, les deux procédés elliptiques, selon nous, ne sont nullement équivalents. *La province* renvoie nécessairement, en fonction du contexte, à l'instance politico-territoriale à laquelle le locuteur réfère implicitement : la province de Québec, d'Ontario, du Nouveau-Brunswick, etc. On peut bien sûr, imaginer un discours général et abstrait sur le partage des pouvoirs entre niveaux de gouvernement au sein du fédéralisme, mais ici il sera bien davantage question du fédéral et *des provinces*. En somme, lorsque le discours unioniste parle de *la province*, un constat d'évidence entre les récepteurs permet d'établir qu'il s'agit bien là de *la province de Québec*. Nous n'insisterons pas ici sur le fait que, déjà là, paraît s'opérer un travail discursif qu'il faudrait étudier en profondeur. *La province*, utilisée près de deux fois plus que l'expression générique, ne tend-elle pas à s'afficher comme une super-actrice quasi souveraine ou à tout le moins, comme on l'a vu plus haut, antérieure en théorie comme en pratique aux liens confédératifs. *La province* créerait ainsi les conditions discursives préalables à la formation de la notion d'État (dans ce cas nécessairement qualifié) du *Québec*.

Nous centrerons plutôt l'analyse sur cette seconde ellipse qui, nous l'avons souligné, ne constitue pas un simple équivalent de celle qui isole le mot *province*. Même s'il demeure fort improbable que cette dernière substitution soit neutre comme nous venons de le voir, l'emploi de *Québec* comme référent unique paraît beaucoup moins attendu que celui de *province*. La notion de *province*, même isolée, n'en demeure pas moins tout à fait orthodoxe puisqu'elle s'intègre dans l'univers discursif constitutif du fédéralisme canadien. On peut vanter les mérites de la province, la considérer comme une entité en soi, avant même les rapports qu'elle entretient avec le fédéral et les autres gouvernements, il est loisible de la croire belle, comme durant les années soixante *la belle province* qui s'affichait sur les plaques d'immatriculation des voitures, quoi qu'il en soit il s'agira toujours d'un espace territorial et d'un gouvernement provinciaux. L'ellipse du mot *province* lorsqu'on réfère au Québec crée, au contraire, les possibilités d'une rupture et, dans le discours unioniste, elle constitue l'indice d'une tendance au déplacement hors du champ de la discursivité provincialiste.

Notre analyse portera donc sur un sous-corpus constitué des phrases où le mot Québec apparaît seul et, restriction supplémentaire, où il ne désigne pas la ville du même nom, soit comme entité urbaine, soit comme lieu géographique du siège de gouvernement, soit, enfin, comme instance provinciale face au fédéral (Québec contre Ottawa). Il nous reste malgré tout un vaste univers énonciatif où le mot apparaît seul où dans les formes suivantes : *le, de, dans, du, au Québec*. Il est évidemment hors de question d'analyser successivement chacune de ces réalisations grammaticales. Elles constitueront plutôt le champ global et indistinct d'une interrogation : peut-on y déceler les traces d'un travail de formation d'un objet Québec à ce point saturé de significations qu'il en devienne en même temps autoportant et infiniment référentiel ? Dans un tel contexte le Québec deviendrait,

pour tous les locuteurs et les récepteurs possibles, ce constat d'évidence auquel on n'en pourrait pas moins attribuer toutes les significations possibles.

Il s'agit bien d'une tendance non réalisée puisque les données quantitatives présentées plus haut montrent que la tendance à l'ellipse est plus marquée dans le cas de l'expression « province » (520 occurrences) que dans le cas de celle de « Québec » (333 occurrences). La faible utilisation de la forme adjectivale *québécois, e, s* (28 occurrences), par rapport à celle de l'adjectif *provincial, e, s* (208 occurrences), paraît encore plus significative à cet égard. L'objet Québec ne paraît pas suffisamment formé pour qu'il donne lieu à la pleine réalisation de toutes les flexions possibles du mot. Le mot Québec, massivement le nom propre grammatical, apparaît donc comme une alternative à celui de province. Il est d'ailleurs remarquable de constater de quelle façon le covoisinage des deux notions est apparenté (tableaux 14, 15, 17 et 18). Tout se passe comme si, parallèlement, on parlait de la même chose. Les deux notions s'inscrivent dans la représentation de l'espace et de la communauté. Mais, on le verra, la différence n'est pas anodine.

Tout comme avec *province*, le Québec apparaît encore ici comme un espace territorial soumis au plein développement de l'économie de marché. Tout y passe, des *fermes* et de l'*agriculture*, aux *affaires*, aux *grèves*, aux *taxes*, aux *pâtes et papiers*, etc. Les comparaisons avec les autres provinces s'accompagnent toujours de la louange de la *prospérité* et de l'*essor industriel* du Québec.

Dans les industries qui nous sont propres, les salaires sont plus élevés dans le *Québec* qu'ailleurs, tandis que dans les industries qui sont propres à l'Ontario, les salaires y sont également plus élevés qu'ailleurs. (Législatif, 1946)

En face de ce groupement désorganisé, vous avez l'Union nationale et ses réalisations ; nous avons un gouvernement qui a fait quelques choses, qui a contribué à la *prospérité du Québec*, qui a fait progresser *la province*. (Électoral, 1956)

Nous sommes fiers de voir le *Québec* sur le chemin du *progrès*. (Législatif, 1959)

Nous n'y sommes pas des étrangers et nous comptons parmi notre population les descendants de gens qui ont contribué essentiellement à la *prospérité*, non seulement *du Québec* et du Canada mais de tout le continent nord-américain. (Constitutionnel, Québec, 1946)

L'*essor industriel du Québec* continue de faire l'admiration des économistes et le gouvernement a la ferme intention de tout mettre en œuvre pour en maintenir la courbe ascendante. (Trône, 1959)

Tout comme avec le mot *province*, c'est cependant au niveau du politique que le Québec sera interpellé de la façon la plus extensive. Ce dernier représente à l'évidence une instance politique et le discours se réclamera successivement de l'*électorat*, des *députés*, de la *législature* et du *gouvernement du Québec*. Les *premiers ministres* eux-mêmes paraissent délestés de leur caractère provincial.

Pour un, je regretterais de poser un geste qui contredirait l'attitude prise par le premier ministre du *Québec* durant la conférence fédérale-provinciale. (Législatif, 1955)

Tous les premiers ministres du *Québec* jusqu'à Godbout ont été les défenseurs jaloux de ses droits. (Électoral, 1959)

À une telle instance politique correspondra une communauté que l'on saisira sous les notions générales de *population*, de *peuple* et de *gens* ou sous les notions spécifiques de *cultivateurs* et de *travailleurs du Québec*. Mais plus encore *le Québec*, à l'égard duquel « il faut être aveugle pour ne pas voir ce que Monsieur Duplessis a fait » (électoral, 1944), devient une véritable entité. Il peut montrer sa *loyauté*, avoir des *besoins* et des *sentiments*, exprimer une *voix*, des *idées*, une *opinion*, des *vues* et adopter des *attitudes*. Le Québec tend ainsi à devenir un sujet politique global plein et entier. Affleure alors un discours nationaliste, cousin de celui des années soixante, qui évite la notion de province et auquel il ne manque guère que la figuration d'une nation québécoise et d'un État québécois.

S'il y a parmi nos adversaires des gens qui se sentent mineurs, l'Union nationale croit que le *peuple du Québec* est *majeur* et qu'il n'a pas à faire administrer ses biens par Ottawa. (Électoral, 1948)

[...] nous voulons une politique à *Québec*, par *Québec* et pour *Québec* et non pas une politique *ailleurs*, par *ailleurs* et pour *ailleurs*. (Électoral, 1952)

Je presse l'électorat du *Québec* de faire du 20 juin, jour du scrutin, la journée de *solidarité nationale* en retournant au pouvoir son parti de l'Union nationale avec une majorité encore plus forte, afin qu'Ottawa sache bien, sache une fois pour toutes, que *le Québec* est décidé à rester maîtres de ses destinées, qu'il n'entend nullement abdiquer. (Électoral, 1956)

Pourquoi demander toujours au *gouvernement du Québec* de tout faire ? (Législatif, 1956)

Quand il fonctionne seul dans l'énoncé, le mot *Québec* n'est pas fréquemment lié aux grandes thématiques de la race et des traditions. Certes, il ne les exclut pas : « Les gens du Québec ont certaines *traditions* quant à la vie familiale ; ils ont certaines coutumes qu'ils choisissent à bon droit » (constitutionnel, Québec, 1946). Rappelons même cet énoncé que nous avons considéré au chapitre 4 comme une sorte de condensé des grandes thématiques unionistes.

Fait remarquable, *notre province* jouit d'une prospérité constante et donne au monde l'exemple de la stabilité, résultat du respect de l'ordre et de l'autorité, car, *dans Québec*, l'attachement invincible à nos *traditions* et à la pratique d'une saine politique familiale, sociale et nationale, ont été et demeurent une excellente garantie de bien-être réel et de progrès durable. (Trône, 1948)

Il n'en reste pas moins que la *province* apparaît encore ici explicitement en arrière-plan. Quand l'énoncé largue complètement *le Québec* de ses amarres provincialistes, les traditions et la race tendent, avec elles, à perdre de leur importance. De nouvelles thématiques émergent. Dans l'avant-dernière citation, les *traditions* deviennent presque des *coutumes*, traduction fort exceptionnelle dans le discours unioniste, nous l'avons souligné au premier chapitre. *Le Québec* s'érige en sujet politique plein et entier. « Ce sont des propositions très intéressantes que *le Québec*, à mon sens, étudierait volontiers » (constitutionnel, Québec, 1950). Il tend même à prendre ce *visage français* que les années subséquentes voudront défendre et promouvoir. « Ce qui presse, c'est de redonner au *Québec* son *visage et son cachet* français qui sont un actif pour tout le Canada » (législatif, 1958).

Une analyse plus large parviendrait probablement à démontrer que dans cet univers discursif qui pose *le Québec* comme un sujet politique autoportant, l'unionisme emprunte largement à des discours adverses. Emportés par la politisation de la représentation de l'espace et de la communauté nécessairement liée à sa résistance au passage à l'État-providence, l'unionisme serait ainsi poussé à fourbir toutes les armes. Nous l'avons souligné en introduction de ce livre, le discours politique dominant n'est jamais constitué d'une seule et même idéologie. Il apparaît toujours comme une discursivité plurielle plus ou moins contradictoire, qui s'applique à hégémoniser en les retraduisant sur ses propres bases tous les discours possibles. Mais il y a lieu surtout de retenir ici que, quelle qu'en soit la source, l'unionisme, qui constitue l'un des pôles principaux de ce que nous appelons dans ce livre le discours duplessiste, participe directement à une transformation significative de l'espace et de la communauté.

La province, le peuple, le Québec : « nous »

Le discours unioniste, nous l'avons souligné, n'opère pas ce passage de la race canadienne française et catholique à la nation québécoise. Mais il n'en effectue pas moins un travail intermédiaire qui consiste dans l'énonciation d'un « nous », d'une identité collective reliée à ce peuple, à cette province, à ce Québec. Pour le montrer, nous concentrerons notre analyse sur le fonctionnement jamais anodin dans le discours politique, des pronoms personnels nous, nos, nôtre, sien, siens, etc.

Il faut éviter les contresens historiques, car ce *nous* ne se rapporte jamais à une quelconque nation québécoise. Tout au contraire, il n'opère pas de rupture avec la notion de *Canadiens*. C'est *en qualité de Canadiens* (constitutionnel, Québec, 1946) que le discours entend parler de *Canadiens de la province de Québec* (législatif, 1945), même si les énoncés laissent poindre de probables contradictions.

Au moment où se joue le sort de la *province*, on ne peut jamais être trop fort et je vous demande comme citoyen de la *province*, comme *Canadien* qui aime sa *province*

d'envoyer à la législature 92 députés qui iront faire entendre la voix du *Québec* d'une façon courtoise, mais forte pour que personne ne puisse douter que *nous* voulons vivre et survivre et être *maître chez nous*. (Électoral, 1952)

On admet maintenant partout que le drapeau fleurdelisé est le signe de ralliement des *Canadiens* de la *province de Québec*. (Législatif, 1950)

De la même façon, l'espace du *nous* (et par opposition le vous dans l'énoncé qui suit) se rapporte principalement au terme générique *province de Québec*, comme s'il s'agissait de lui assigner des limites bien déterminées :

Ceci dit, monsieur le premier ministre et messieurs, nous pouvons être assurés de trouver dans la *province de Québec* des amis, des *Canadiens* comme vous, qui désirent de toute leur âme et de tout leur cœur le bien-être, la prospérité et l'avancement de ce grand pays qui est le *nôtre*, préoccupation qui *pour nous* priment toutes les autres et que *nous* sommes prêts à discuter dans cet esprit. (Constitutionnel, Québec, 1945)

On pourrait parler ici de précautions oratoires, si l'on entend par là, non pas que le locuteur cherche à mentir, mais plutôt qu'il veille à ce que son discours ne déborde pas des cadres de la représentation au sein de laquelle il entend l'inscrire. Il n'en reste pas moins que, même dans ces strictes limites, la constitution discursive du *nous* risque régulièrement de provoquer la transgression des frontières. Car, à propos de la province, du peuple, du Québec, mais surtout de la province de Québec, le discours unioniste s'applique à décliner les pronoms personnels : en fonction de l'énoncé, il s'agira toujours de *nous*, *nos*, *notre*, *son*, *ses*,... *droits*, *avenir national*, *opinion*, *traditions*, *droit*, *dû*, *hautes destinées*, *revendications*, *aspiration*, *obligations*, *libertés*, *prérogatives*, *souhaits*, *affaires*, *ouvriers*, *routes*, *ressources naturelles*, *butin*, sans oublier *la nôtre* (grandeur) et *les miens*. Les « beaux morceaux » foisonnent tous aussi savoureux les uns que les autres :

Nous voulons *nous* mêler de *nos* affaires, mais *nous* voulons que les gens d'ailleurs se mêlent de leurs affaires, car la *province de Québec* veut s'administrer sans curatelle, conformément à *ses* aspirations légitimes. (Électoral, 1952)

La grande question qu'il faut régler le 8 août prochain, ce sera de voir si, dans la *province de Québec*, nous avons le droit de *nous* gouverner *chez nous*. (Électoral, 1944)

Ce bill consacre les droits du peuple de Québec en matière d'utilisation de *nos* ressources naturelles, de *nos* ressources forestières. (Législatif, 1956)

Le discours procède ici à une très nette inscription d'un *nous* symbolisant la communauté au sein d'un espace économique, politique et culturel représenté tendanciellement comme une totalité. Nulle part ailleurs que dans le leitmotiv *maître chez nous* (et sa transformation *maître chez eux*) ne retrouve-t-on le plus clairement cette propension à la circonscription dans l'espace Québec de la race

canadienne française et catholique qui paraît s'effacer et se redessiner sous les traits approximatifs, mais non moins identitaires, d'un *nous*. Le syntagme *maître chez nous* apparaît à neuf reprises dans notre corpus, sans compter ses nombreuses transformations quand, par exemple, « ouvriers et cultivateurs sont invités à être *maîtres chez eux* » (électoral, 1944) et « la population du Québec [...] maîtresse *chez elle* » (électoral, 1948) ou encore lorsque l'opposition paraît obéir à ses *maîtres* ou agir comme des *serviteurs* d'Ottawa. Mais retenons surtout que loin d'être un simple et fugace slogan, cette expression s'inscrit dans la dynamique profonde du discours unioniste. Nous sommes certes en ce point limite qu'il ne dépassera pas, car être *maître chez nous* ne voudra jamais rien dire d'autre pour lui que le plein exercice de l'autonomie provinciale. Il s'agira d'ailleurs toujours d'être, de *rester* et non de devenir *maître chez nous*. Mais sur sa lancée, la discursivité paraît près de vaciller, quand elle explore en même temps où parallèlement les notions d'indépendance et de souveraineté (évidemment toujours dans le cadre des juridictions provinciales).

Comme nous croyons à propos de revendiquer la *souveraineté*, dans leur sphère respective, et du parlement fédéral et des législatures provinciales, nous sommes d'opinion que les pouvoirs de désaveu et de réserve, que mentionne la Constitution actuelle doivent disparaître. (Constitutionnel, Québec, 1950)

Le seul moyen d'être *maîtres chez nous*, c'est de rendre *indépendante* la législature de Québec. (Électoral, 1944)

Il s'agit de savoir si *nous* allons être *maîtres chez nous*, dans la province de Québec. (Électoral, 1944)

Il faut absolument l'unanimité de la province de Québec pour faire comprendre à *nos* ennemis que *nous* entendons vivre et être *maîtres chez nous*. (Électoral, 1948)

Le meilleur moyen de protéger notre santé physique aussi bien que notre santé intellectuelle, c'est d'en confier le soin au gouvernement provincial, où nous ne sommes pas en minorité et où ce sont nos compatriotes qui sont les maîtres. (Électoral, 1948)

L'impôt provincial, décrété parce que nous voulons rester les maîtres chez nous et qu'Ottawa ne *nous* a pas encore remis tout notre butin. (Électoral, 1956)

Inutile de préconiser des réformes, de chercher à faire des améliorations si nous ne sommes pas *maîtres chez nous*. (Législatif, 1945)

Malgré des limites clairement tracées l'expression *maîtres chez nous* n'en apparaît pas moins comme l'aboutissement d'un travail de redéfinition et de recentrement de la représentation de l'espace et de la communauté, certes non achevé, mais qui n'en produit pas moins des effets pertinents au niveau symbolique. Le *national* et le *peuple* y deviennent ce *nous* nettement identifié à *la province* et au *Québec*, cet espace politique dont il faut *rester les maîtres*. Donnée

certes essentielle à la bonne compréhension du duplessisme, le fait que le discours révèle en même temps son provincialisme ne doit pas empêcher de voir les importantes transformations de l'espace identitaire qui sont ici à l'œuvre. L'unionisme crée les conditions d'un possible oubli et d'une transgression virtuelle. *Ce chez nous* qui n'est pas *ailleurs* prédispose à la représentation d'un État, à peine province. La volonté d'y *rester maîtres* risque de déboucher sur celle de le devenir.

4. Le bloc social unioniste

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons vu se dessiner tout au long de ce chapitre la configuration générale d'un bloc social national, même si le discours ne tente jamais d'en produire explicitement la « théorie ». Il n'en dessine pas moins les reliefs d'une société libérale périphérique. Soumis à l'hégémonie du grand capital nord-américain, le pouvoir s'emploie à préserver les alliances, les institutions et les modalités de la régulation politique caractéristiques de la formation et de la reproduction de l'État libéral au Québec depuis 1848. Ardents promoteurs du capitalisme et de l'économie de marché, le discours n'en chante pas moins les vertus d'une classe agricole et d'un milieu rural appelés à demeurer la base sociale essentielle à l'organisation des rapports de pouvoir. Il continue de défendre et de promouvoir la place et le rôle de la famille et de l'Église dans la sphère privée à titre d'institutions principales de la régulation sociale.

Son orthodoxie politique pousse cependant le discours et le pouvoir duplessistes aux confins d'une situation paradoxale et ultimement intenable. Sa résistance inconditionnelle au passage à l'État-providence l'amène à promouvoir conjonctuellement ces traits passésistes, provinciaux et périphériques qui ont toujours caractérisé la société libérale québécoise : l'intégration dominée à l'économie de marché en l'absence d'une bourgeoisie monopoliste québécoise ; la ruralité comme lieu nécessaire à l'articulation des rapports de pouvoir ; la cléricisation de la régulation sociale sous l'égide de l'Église catholique et de la petite-bourgeoisie, et par conséquent le rigorisme exacerbé de l'inculcation disciplinaire des pratiques individuelles et collectives ; enfin, l'ethnicisation de la représentation d'une communauté qui trouve difficilement son lieu, écartelée entre le politique et la culture.

Ce paradoxe bientôt insoutenable tient aux transformations profondes qui dynamisent les sociétés québécoise et canadienne de l'après-guerre à la Révolution tranquille. Ces dernières dénaturent jusque dans leur application même les grands principes libéraux. La promotion tous azimuts et toute libérale de l'industrialisation et de l'économie de marché à l'heure de la société de consommation et du fordisme sape les bases économiques, politiques, sociales et culturelles du pouvoir

duplessiste, à la ville comme à la campagne. De même, l'inévitable politisation de l'espace provincial et de la représentation identitaire à laquelle est acculé le discours unioniste dans le cadre même de sa défense du statu quo constitutionnel et de l'État libéral l'oblige à pousser son action jusqu'aux limites du représentable, en ce lieu hypothétique où la race canadienne française et catholique pourrait être circonscrite politiquement au seul Québec.

Voilà sans doute pourquoi, nous l'avons vu au fil de l'analyse, malgré son triomphalisme, l'unionisme apparaît souvent comme un discours inquiet, contradictoire et par conséquent nettement disciplinaire, comme s'il fallait sans relâche prévenir les effets pervers de ce qu'il devait promouvoir.

5. L'Union nationale et les autres

[Retour à la table des matières](#)

Comme nous l'avons soutenu dans l'introduction, l'analyse du discours politique dominant au sein d'une société ne se réduit nullement à celle des positions du parti au pouvoir. Il se tisse plutôt à travers la pluralité des interventions des forces sociales dominantes, en même temps qu'il émane des hauteurs des principales institutions. Voilà pourquoi, à partir du premier chapitre, nous avons principalement utilisé le concept de discours unioniste, donnant au qualificatif duplessiste une acception plus large.

Une analyse exhaustive du discours duplessiste, au sens où nous l'entendons, exigerait que l'on aborde, par exemple, la production discursive du patronat et celle d'un ensemble d'institutions souvent d'ailleurs dominées par l'Église : les syndicats catholiques, les cercles des fermières, les mouvements d'action catholique, l'école, les organismes de santé et de charité, etc. On comprendra qu'une telle entreprise déborderait les cadres du présent ouvrage. Aussi avons-nous choisi de nous en tenir à ces deux pôles structurants et fondamentaux que constituent le discours de l'Union nationale et celui des évêques catholiques. L'examen attentif d'un corpus plus vaste (discours du patronat des syndicats et des mouvements d'action catholique) nous a convaincus que l'étude des interventions de l'Union nationale et des évêques permettait de saisir à tout le moins l'essentiel de ce que nous entendons par « discours duplessiste ». Nous aborderons maintenant l'analyse des mandements des évêques et l'on pourra mieux saisir tout l'intérêt d'une définition du discours politique qui ne se limite pas à l'exploration de la discursivité des partis dans la sphère publique.

CHAPITRE 6

LE DISCOURS RELIGIEUX

1. Le discours de l'Église

[Retour à la table des matières](#)

Il n'est certes pas nécessaire d'insister longuement sur l'importance du rôle de l'Église catholique durant la période qui nous intéresse. Qu'on évoque la mémoire historique ou qu'on se reporte aux excellents travaux publiés sur la question au cours des dernières années (Hamelin et Gagnon, 1984 ; Eid, 1978 ; Laurin-Frenette, Juteau et Duchesne, 1991), force est de reconnaître que l'Église et le clergé catholique ont compté parmi les forces sociales et institutionnelles dominantes. Bien sûr, les thèses varient et se contredisent sur l'importance de la place qu'a occupée l'Église au Québec de 1840 à 1960. Sans revenir sur la discussion que nous avons menée à ce propos dans l'introduction de ce livre, rappelons que, pour nous, l'Église ne peut aucunement être considérée comme la force sociale et l'institution dominantes au sein de la société québécoise. Malgré une emprise qui s'exerce jusque dans la vie quotidienne, ce n'est qu'au prix d'une insertion dominée dans les procès d'institutionnalisation économique (le capitalisme industriel et le marché) et politique « État moderne dans sa forme libérale), qui modèlent la reproduction et la transformation de la société québécoise durant la période, que l'Église peut jouer un rôle et tenir une place si importante. En d'autres termes, ce n'est qu'en se soumettant aux règles fondamentales d'une régulation libérale des rapports sociaux (primat du marché, dominance de l'État de droit dans le cadre d'une séparation stricte entre les sphères publique et privée) que l'Église a pu exercer une influence que certains (Vincenthier, 1979 ; Rajotte, 1991) ont pu qualifier d'absolue ou de quasi absolue.

Au-delà de ce débat cependant, nul ne saurait étudier la société québécoise sous le régime Duplessis sans examiner la contribution de l'Église à la régulation des rapports sociaux. De même que le large déploiement des institutions cléricales catholiques dans la sphère privée constitue un fait incontournable pour l'analyse de l'État libéral au Québec, la prise en compte de la participation de l'Église au discours politique dominant durant notre période s'avère essentielle. Mais, avant d'aborder directement le discours clérical, resituons succinctement notre perspective.

Nous entendons par discours politique dominant la discursivité qui émane des principales institutions à une époque donnée de l'histoire d'une société moderne. Ce discours n'émane donc pas exclusivement des acteurs de la scène politique ou des institutions de la sphère publique. Il englobe les discours de toutes les institutions, privées et publiques, qui portent sur les conditions de production de la société et de façon prévalante, sur la représentation de l'espace, de la communauté, des rapports sociaux et du rapport de l'individu à la société (l'éthique). Ainsi, ce que nous entendons dans ce livre par discours duplessiste ne se limite ni aux discours de Maurice Duplessis, ni à ceux de l'Union nationale, mais il englobe les interventions de toutes les institutions durant la période, quelles que soient leurs contradictions. On comprendra qu'il s'agit d'un très large chantier qui ne peut être exploré en un seul livre. Aussi ne nous en sommes-nous tenus qu'à ce qui nous a paru nécessaire ou à tout le moins le plus déterminant pour tracer les principales lignes d'une analyse du discours politique dominant. Dans la sphère publique, nous avons retenu le discours du parti au pouvoir, l'Union nationale, tel qu'il s'énonce dans les principales institutions de la démocratie représentative. Dans la sphère privée, nous nous sommes attachés au discours de l'Église, à cause bien sûr du rôle très important que celle-ci joue dans la régulation des pratiques sociales. Il importe cependant de bien faire ressortir les perspectives et les limites de notre approche du discours religieux.

Soulignons d'abord que nous ne prétendons en aucune manière proposer une analyse extensive du discours religieux durant la période. Limité à la voix de l'Église catholique francophone, notre corpus est en même temps très loin d'explorer le très vaste univers que représentait un tel complexe institutionnel. Nous avons délibérément choisi de ne retenir que le discours des hauteurs de l'appareil, soit celui des mandements des évêques, parce qu'au-delà des contradictions internes à l'Église qu'ils tentent de surmonter, ces textes rendent compte de la position officielle de cette dernière sur les grandes questions relatives à l'organisation et la production de la société politique.

Il importe de la même manière de bien faire ressortir la particularité d'une approche des mandements qui pourrait surprendre, sinon dérouter. Fidèles à notre définition du discours politique, nous ne nous intéressons qu'aux textes des évêques qui portent principalement sur la représentation des rapports sociaux et plus largement sur les conditions de production de la société. Ainsi ont été exclues de notre corpus toutes les discussions d'ordre théologique ou relatives à l'organisation interne de l'Église. Enfin, bien qu'ils ne puissent être totalement écartés, ce ne sont pas les fondements théologiques ou philosophiques des positions des évêques qui nous intéressent au premier chef, mais bien la participation de l'Église à la production du discours politique dominant durant la période. En somme, il s'agira de nous demander en quoi l'Église catholique contribue à la représentation de l'espace, de la communauté, des rapports sociaux et de l'éthique. On découvrira, par exemple, que, pour les autorités, ce sont bien davantage les questions du rapport de l'individu à la société (l'éthique) et des

rappports sociaux qui font problème que celles de l'espace et de la communauté. Plus largement, il s'agira de repérer les points de jonction et de contradiction entre le discours de l'Union nationale dominant la sphère publique et celui de l'Église quadrillant la sphère privée.

Un bref mais essentiel détour théorique est d'abord nécessaire pour décrire les rapports qu'entretiennent l'Église et l'État dans la société moderne, cette question soulevant en effet beaucoup de controverses. À un premier niveau se pose la question de la place et du rôle d'une institution comme l'Église. Les rapports entre l'État et l'Église consistent-ils surtout dans une lutte de pouvoir dont l'un ou l'autre des protagonistes pourrait sortir gagnant ? À un second niveau, il faut s'interroger sur la particularité du discours religieux. Peut-on penser que celui-ci peut prévaloir dans une société dont les structures ont été laïcisées ? À ces deux questions, nous apporterons une seule réponse : l'État moderne domine les institutions de la sphère privée (famille, Églises, groupes d'intérêts, etc.) en s'appuyant sur le droit, ce grand principe de régulation dont il a le monopole. De même, les très nombreuses représentations de l'existence sociale qui se constituent dans la société moderne ont en commun de ne pouvoir être crédibles qu'en participant au débat en se proposant donc comme point de vue. L'effet le plus important de cette dynamique est d'abolir par anticipation la légitimité d'une quelconque parole révélée dans l'explication des rapports sociaux.

Attardons-nous plus particulièrement sur la question des rapports institutionnels établis entre l'Église et l'État dans les sociétés modernes. Nous l'avons vu en introduction de ce livre, la caractéristique fondamentale de la modernité est de produire la pleine et entière souveraineté de l'État qui s'affirme, en se fondant sur le droit et la loi, comme le centre incontournable d'organisation et d'articulation des institutions. De ce point de vue, un État moderne apparaît toujours comme une articulation-distribution des institutions entre la sphère privée et la sphère publique. Cela ne veut pas dire que l'État moderne, dès lors qu'il est pleinement constitué, abolit les institutions prémodernes. Au contraire, elles survivent durant une longue période. L'essentiel est ici de comprendre que les institutions prémodernes ne peuvent se déployer sans se soumettre au procès de reproduction de l'État moderne lui-même. Nous nous attarderons ici à l'État libéral sur le plan institutionnel d'abord et, ensuite, aux conditions de production du discours dans la société moderne.

La modernité libérale a constitué partout une articulation complexe d'institutions modernes et prémodernes soumises à l'État de droit. Dans tous les pays, les institutions prémodernes ont joué un rôle déterminant, dans la sphère privée, sur le plan de la régulation sociale. La famille élargie et les Églises ont partout occupé une place décisive dans les domaines de la reproduction de la force de travail, de l'éducation, de la santé, de la gestion de la pauvreté. Il en résulte que, déjà à ce premier niveau, le complexe institutionnel libéral est profondément contradictoire. Constitué dans la sphère publique à partir du droit et de la

démocratie, l'État libéral se nourrit de la reproduction d'institutions, à des degrés divers certes, mais ultimement antidémocratiques. On pense, bien sûr, à la famille patriarcale et aux hiérarchies religieuses, principalement celles de l'Église catholique. Mais la question ne s'arrête pas là. Sur un autre plan, au sein même des institutions modernes on peut repérer une contradiction du même type : alors même que la démocratisation tend à s'approfondir (droit d'association, extension du droit de vote) dans la sphère publique, l'organisation de l'institution centrale du capitalisme qu'est l'usine demeure autoritaire et fondamentalement antidémocratique.

On peut faire le même type d'analyse dans le domaine du discours. La modernité s'impose au niveau de la représentation en posant tout savoir comme un point de vue sur le monde parmi une infinité d'autres possibles, irrémédiablement contestable et falsifiable. En d'autres termes, tout savoir devient une idéologie. À cet égard, la modernité se soumet tout autre type de représentation du monde en lui imposant de fonctionner elle-même comme une idéologie. En ce sens, le dogmatisme attaché aux représentations prémodernes disparaît lorsque celles-ci ne peuvent subsister que comme des idéologies. On verra, par exemple, que, malgré leur propre dénégation, les évêques, qui voient bien le problème, ne peuvent positionner leur discours dans les débats publics qu'en le situant comme un point de vue à débattre sur le monde, c'est-à-dire comme une idéologie.

Cette position du problème nous permettra d'aborder la question du discours et, plus spécifiquement, celle du discours politique dominant au sein de la société libérale. Un discours politique dominant n'est jamais la simple réplique de l'idéologie de la force sociale hégémonique (Bourque et Duchastel, 1988). Il constitue plutôt une construction, toujours précaire et élaborée dans le débat, qui réunit une pluralité de points de vue. À ce titre, le discours politique dominant apparaîtra toujours contradictoire non seulement parce qu'il combinera les idéologies divergentes des forces sociales dominantes, mais aussi parce qu'il devra intégrer certains aspects de la vision du monde des classes dominées.

Dans ce chapitre et dans ce livre, nous tentons de comprendre comment s'articule, au sein d'un même discours politique, la parole du parti au pouvoir dans la sphère publique, l'Union nationale, et celle de l'institution centrale de la régulation sociale dans la sphère privée. Nous avons vu que le premier tient un discours moderne de type libéral. Nous savons par ailleurs que, dans ses fondements dogmatiques, l'Église s'alimente à un savoir qui s'organise à partir de la représentation religieuse du monde. Pourtant, nous le verrons, son discours sur les rapports sociaux fait d'importantes concessions à la modernité qui le condamne à soutenir des positions ultimement antithétiques.

Dans le champ restreint de la référence à l'État, nous repérerons cette double position, à la limite insoutenable, qui, en même temps, concède l'autonomie à l'État et entend le soumettre à la religion. Si de telles positions peuvent être également

défendues, c'est qu'il existe un espace commun, celui précisément que nous appelons le discours politique dominant, où des protagonistes peuvent diverger fondamentalement tout en partageant certaines idées. Dans la société moderne, cet espace commun nécessaire et incontournable, c'est celui de la reconnaissance de l'État comme instance ultime de régulation. C'est cela même que concèdent les évêques en reconnaissant à l'État le « droit de gérance de la cité ». Bien sûr, les mandements affirment aussi l'existence d'un autre lieu, la cité céleste, où est établi le royaume de Dieu. Mais dès lors que l'existence du politique-État a été admise, l'affirmation d'un au-delà producteur de la société et de l'ordre naturel devient une question de point de vue sur le fonctionnement effectif de la société, c'est-à-dire une idéologie parmi d'autres possibles ¹.

2. La sphère publique et la modernité dans le discours religieux

[Retour à la table des matières](#)

L'analyse du rôle et de la place de l'Église dans la société québécoise de 1840 à 1960 a donné lieu à une certaine confusion. Malgré la qualité des travaux récents des Nive Voisine, Jean Hamelin, Nicole Gagnon, Nicole Laurin, Louis Rousseau, pour ne nommer que ceux-là, perdure encore l'image d'Épinal d'une Église omnipotente qui domine l'État et continue à s'inspirer de l'ultramontanisme, au sein d'une société traditionnelle appelée à se reproduire jusqu'en 1960. Or une analyse attentive du discours religieux durant la période qui nous intéresse montre que la réalité est complexe et qu'on ne peut en rendre compte facilement. Nous commencerons par interroger le rapport de l'Église à l'État et la modernité afin d'écarter dès le départ une façon d'aborder le problème qui fausse l'analyse.

L'Église et l'État

Les rapports entre l'Église et la sphère publique obsèdent le discours religieux depuis la formation des États modernes. L'ultramontanisme s'appliquait durant la seconde moitié du XIXe siècle à mener une lutte d'arrière-garde qui soutenait la dominance de l'Église sur l'État. Elle perdit au Québec comme en Europe. Quelle est donc la position de l'Église québécoise de l'après-guerre jusqu'à la Révolution tranquille ?

¹ L'État de droit, au sein duquel s'organise la société moderne, entraîne la marginalisation de l'Église. En s'érigeant comme principe universel de régulation, le droit éteint la possibilité pour l'institution, quelle qu'elle soit, d'imposer son impérium au nom de la tradition ou de l'usage. De même, en soumettant l'organisation de la société au débat et à la discussion, la modernité invalide toute parole dogmatique et la ravalé au rang du point de vue. Voir Laurin-Frenette et Rousseau, 1983.

Nous ne ferons d'abord qu'indiquer certains des grands axes de l'analyse en interrogeant le relevé de la cooccurrence du mot *État* au sein du discours religieux (tableau 1).

On notera d'abord les caractéristiques résolument modernistes de la représentation du politique-État. Le covoisinage du mot *État* permet de repérer un complexe de valeurs très riches que nous ne pourrions analyser immédiatement, mais duquel ressortent déjà quelques pistes. Remarquons d'abord l'absence totale de notions à connotation religieuse. Le discours des évêques semble limiter la question des rapports entre l'Église et l'État aux aspects institutionnels et juridictionnels. Il est remarquable que l'Église et l'État paraissent ainsi situer sur le même plan la question de leurs rapports mutuels (tableau 15, chapitre 4). En fait la seule valeur à connotation religieuse est représentée par le mot *humaine*, lequel, on le verra, constitue avec l'idée *d'homme* un point nodal du discours clérical.

Le discours religieux reconnaît clairement ici le principe universel de la régulation sociale dans la société moderne (le *droit*), ainsi que la séparation de la réalité en sphères : par exemple, le territoire de *l'économie* est posé à côté de ceux de *l'Église* et de la citoyenneté (*citoyen*). Or la définition de la réalité sociale en termes de domaines ou de sphères constitue justement l'un des traits centraux de la modernité. Du droit à *l'individu*, aux *travailleurs* et à la *propriété*, c'est sur le terrain même de la modernité que le discours s'engage dans sa discussion du rôle de l'État.

La sphère publique

Ce que nous laisse déjà soupçonner le caractère résolument moderniste et institutionnaliste du relevé de la cooccurrence du mot *État* dans le discours religieux, la lecture des positions des évêques durant la période nous le confirme : le discours reconnaît pleinement l'autonomie de l'État et n'entend nullement vouloir affirmer d'entrée de jeu la prédominance de l'Église.

Il est d'ailleurs intéressant de noter à ce propos que c'est en début de période que l'on croit encore nécessaire de poser cette autonomie.

Et c'est ici que les deux sociétés, *l'État* et *l'Église*, doivent intervenir chacune dans *leur domaine propre*, pour bâtir la cité humaine. (Montréal, 1951)

Ce ne sera pas un parti qui triomphera, mais *l'Église* et *l'État* qui *se donneront la main*. (Montréal, 1946)

Quelle force *l'Église* et *l'État* qui *se donnent la main*. (Montréal, 1946) Elle laisse à *l'État* la gérance de la cité. (Montréal, 1951)

Bien plus, dans le cadre de sa « gérance de la cité », l'intervention de l'État est souhaitée. En début de période, cette intervention est surtout pensée comme un prolongement ou un complément de l'action de l'Église.

Nous en venons maintenant au *rôle* qui revient à l'*État* en matière de colonisation. (Montréal, 1946)

Les parents, les éducateurs et l'*État* doivent s'intéresser à la colonisation. (Montréal, 1946)

L'accent est aussi mis, dans l'après-guerre, sur le rôle répressif de l'État. On voit poindre, ici, bien sûr les campagnes de moralité de l'Église et sa lutte anticommuniste auxquelles la sphère publique est invitée à collaborer.

Si l'on s'empresse d'enrayer une épidémie qui menace la santé publique, de protéger la propriété des citoyens contre le vol, il n'est que plus indiqué que l'*État* ramène à l'ordre les ennemis de la santé morale et les voleurs de conscience, qui n'écoutent ni la voix de la raison, ni la voix de la révélation, mais qui peuvent encore comprendre les conséquences d'une mesure de police. (Saint-Hyacinthe, 1946)

Dans cette croisade de pureté, à l'action de l'*État* et de l'*Église* se joindront les efforts de chacun, hommes et femmes, jeunes gens et jeunes filles. (Saint-Hyacinthe, 1946)

Si une société, déclare Léon XIII, en vertu même de ses statuts, poursuivait une fin en opposition flagrante avec la probité, avec la justice, avec la sécurité de l'*État*, les pouvoirs publics auraient le droit d'en empêcher la formation et, si elle était formée, de la dissoudre. (Montréal, 1952)

Durant les années cinquante, la perspective s'élargira cependant et dominera alors une demande d'intervention dans l'économie et dans les relations de travail qui prend parfois un accent quasi keynésien.

Il arrive parfois que l'on entende des plaintes compréhensibles, mais non justifiées au sujet de certaines *interventions* de l'*État*, visant non pas à empêcher le maniement de la production, mais de régler une distribution plus juste du bien-être que produit l'industrie humaine. (Hauterive, 1956)

Les *allocations familiales* ne sont qu'un exemple de ce que peut et doit faire l'*État* pour venir en aide à la famille. (Chicoutimi, 1958)

Mais le bien commun demande d'une manière beaucoup plus urgente que par le passé que l'*État* intervienne dans la division et la distribution du travail. (Montréal, 1959)

Seule une telle initiative de collaboration patron-ouvrière, dans un esprit de co-responsabilité avec l'*État*, pourra prémunir notre vie économique des abus soit d'un libéralisme effréné qui conduit à l'anarchie, soit d'un étatsisme qui opprime. (Montréal, 1959)

La séparation du temporel et du spirituel est pleinement reconnue dans le discours des évêques et nous sommes à mille lieux d'une conception moyenâgeuse du monde temporel. Nous aurons bientôt l'occasion de constater que, bien qu'ayant cédé la « gérance de la cité » à l'État, le discours religieux n'en contribuera pas moins pour autant au discours politique de la période.

En effet la représentation de l'État dans le discours religieux, comme nous l'avons montré dans le tableau 1, ne s'organise pas à partir des valeurs religieuses. Il faut maintenant souligner la relative faiblesse des valeurs émancipatrices. Outre la pleine reconnaissance de l'idée de *droit*, le discours des évêques n'associe pratiquement aucune valeur émancipatrice (à l'exception de l'idée de liberté avec *libre*) à ses préoccupations sur l'État moderne. Le discours religieux paraît plutôt tourné vers les valeurs disciplinaires (*ordre, sécurité, collaboration, devoirs, responsabilité, tâche*). Nous sommes ici sur ce terrain où le discours de la sphère publique et celui de la sphère privée peuvent le plus directement s'articuler. Le tableau 1, nous y reviendrons longuement, indique déjà que le discours religieux s'engagera principalement dans la voie de la discipline. Outre la caution ontologique qu'il assure au discours disciplinaire élaboré dans la sphère publique, il s'agira ici de sa principale contribution au discours politique de la période.

À défaut d'une analyse, ce premier regard sur le discours religieux nous permet néanmoins de sérier trois des principales questions que ne saurait éluder l'étude de la période, soit celles de l'articulation entre les institutions, des valeurs qui sont partagées à la frontière du privé et public, et enfin, de la contradiction ultime entre deux représentations du monde.

Il ne paraît donc faire aucun doute que, loin de reprendre les thèses de l'ultramontanisme, le discours religieux dominant durant la période duplessiste reconnaît pleinement l'État moderne qu'il circonscrit aux institutions de la sphère publique. Mais ce discours favorise une forme particulière de la modernité politique, celle que prend l'État libéral. Les autorités religieuses s'opposeront avec ténacité jusqu'à la fin des années cinquante au passage à l'État-providence. Sur ce point, la communauté de pensée entre le parti au pouvoir et les évêques ne fait aucun doute, du moins sur le fond. La distinction est ici très importante, car, dans les études sur la question on confond souvent la résistance de l'Église à la mise en place de l'État-providence avec une opposition pure et simple à l'État. Une telle confusion empêche de comprendre non seulement la position de l'Église, mais aussi la nature même de l'État libéral québécois. Nous procéderons à ce propos du plus simple au plus complexe.

L'Église et l'État-providence

Bien qu'ils ne s'en prennent pas à toute forme d'interventionnisme étatique, les évêques s'opposeront jusqu'à la toute fin à l'avènement de l'État-providence, qui coïncide avec la Révolution tranquille. Intérêts et idéologie obligent, ils refuseront

l'envahissement de la sphère privée par la sphère publique dans le domaine de la régulation sociale (éducation, santé, etc.). Sur le plan de la régulation économique, ils défendront une position analogue, même si, sur ce terrain plus éloigné, la rigueur des positions souffrait quelques anicroches : ainsi l'idée de la cogestion soutenue durant les années quarante, mais vite abandonnée, de même que cette acceptation évoquée plus haut du programme universel d'allocation familiales. Les mises en garde contre le providentialisme ne manquent pas.

La grande tentation, même pour les croyants d'une époque qui se dit sociale, dans laquelle, outre l'Église, l'État, les communes 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. (Montréal, 1953)

Pour cela, de même qu'elle n'hésite pas et qu'elle élève la voix là où le pouvoir civil tente de s'attribuer le monopole de l'instruction et de l'éducation de la jeunesse, pareillement elle s'oppose, en ce qui concerne les principes moraux, à quiconque voudrait une *ingérence excessive* de l'État dans la question économique. (Hauterive, 1956)

Nous souhaitons donc que les hommes responsables ne cèdent Pas à la tentation facile de consentir à l'ingérence excessive de l'État, qui léserait, découragerait et étoufferait la libre action de ceux qui, tout en travaillant pour leurs propres intérêts, concourent au bien des individus et aux richesses de la patrie. (Hauterive, 1956)

Il faut donc qu'il prenne en cette matière des initiatives personnelles nouvelles et hardies, tout en respectant ce que Pie XI appelait la fonction supplétive de l'État. (Montréal, 1959)

Ces énoncés sont conformes aux principes de la modernité libérale. Est-ce à dire que le discours religieux renonce à débattre la question à partir de ses propres assises ? Les deux énoncés qui suivent rappellent au contraire que le discours s'appuie aussi sur des éléments de la doctrine religieuse.

Aussi y a-t-il lieu de presser les gouvernements, chacun selon sa compétence propre, de considérer avant tout la famille dans toutes les mesures publiques qu'ils décrètent ou qu'ils mettent à exécution, et de n'oublier jamais que la *famille a des droits sacrés, antérieurs et supérieurs à ceux de toute autre institution, y compris l'État lui-même*. (Chicoutimi, 1958)

La politique du XX^e 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 bienfaits n'ont pas pu justifier. (Montréal, 1956)

De tels énoncés, isolés de leur contexte discursif et social, pourraient à la limite être interprétés comme des thèses ultramontaines. L'ensemble du discours sur l'État rend impossible, comme on sait, cette interprétation. Même si leur analyse ne s'y

limite pas, nous tenterons de situer de telles positions dans le cadre de la défense de l'État libéral que mènent, sur leurs propres bases, aussi bien l'Église que le parti au pouvoir.

Un discours politique moderne ne saurait admettre qu'une institution, la famille ou n'importe quelle autre, ait des droits supérieurs à ceux de l'État, puisqu'il pose ce dernier et ultimement la sphère publique comme le centre de régulation des rapports sociaux. Aussi touchons-nous ici à l'une des multiples contradictions entre le discours religieux et le discours de la sphère publique dont nous aurons à rendre compte dans ce chapitre. De même, rappelons qu'une telle position sur la famille et l'État a traditionnellement soutenu l'opposition obstinée de l'Église catholique à l'instauration d'un ministère de l'Éducation au Québec. Voilà certes une particularité de l'histoire de l'État libéral au Québec sur laquelle nous aurons à revenir.

Il n'en reste pas moins que, malgré l'incompatibilité des fondements d'une telle thèse avec la modernité politique, la promotion de la famille comme une institution de régulation économique et sociale dans la sphère privée a toujours constitué une caractéristique de l'État libéral. Malgré la multiplicité des divergences idéologiques et doctrinales possibles, ce qui importe davantage ici, c'est bien la lutte acharnée contre la prise en charge par la sphère publique des nombreuses fonctions qu'exerçait la famille (éducation, politiques sociales universelles, santé, etc.). On a vu d'ailleurs que l'Union nationale considérait la famille comme la cellule fondamentale de la société. Les pouvoirs religieux et publics s'accordent ici pour faire de cette institution l'un des enjeux de leur croisade anti-providentialiste.

On peut dire la même chose de cet appel à ne pas « séparer l'Église de la religion ». Prise au pied de la lettre, une telle assertion pourrait mener au pire des intégrismes, ou, tout au moins, suggérer que l'État moderne pourrait s'appuyer directement et sans contradiction sur une représentation religieuse du monde. Nous l'avons vu, une telle interprétation paraît impossible, puisque les évêques soutiennent en même temps l'autonomie de l'État. Or, à moins de nous astreindre à une scolastique stérile, force nous est de reconnaître ici le caractère contradictoire et antithétique d'un discours qui reconnaît à la sphère publique le « droit de gérance de la cité » et le presse en même temps de ne pas « séparer l'État de la religion ». On le verra, la religion dont les évêques parlent ici pose la réalité d'un monde hiérarchisé produit par Dieu et soumis à l'ordre divin. Même si nous n'en sommes plus à la conception du catholicisme qui prévalait au Moyen Âge, le projet d'« union » de l'État et de la religion entre en contradiction avec une modernité politique qui, rappelons-le, est fondée sur l'idée de l'autoproduction de la société. La question demeure donc ouverte et hantera tout le chapitre : comment, malgré ses concessions à la modernité, une parole qui, fondamentalement s'alimente à la représentation religieuse du monde peut-elle tout de même participer au discours politique dominant dans l'État moderne ?

Envisageons la question sous un autre angle et demandons-nous pourquoi l'idée de ne pas « séparer l'État de la religion » peut être au moins partiellement reçue, malgré son incongruité dans la modernité. Nous connaissons déjà une partie de la réponse. Nous avons vu au chapitre 3 que l'Union nationale se réclamait à un double titre de la religion. Elle en appelait d'abord à « nos traditions religieuses et nationales » dans ses luttes constitutionnelles. Plus globalement, la religion catholique fonctionnait dans son discours comme une instance de spécification des particularités sociales et historiques de la nation et du bloc social dont elle se réclamait et dont elle prétendait défendre les intérêts. Dans l'optique de l'Union nationale, ne pas séparer l'État de la religion ne peut vouloir dire autre chose, au sens fort, que politiser la question religieuse.

L'Union nationale, nous l'avons aussi vu, se réclamait de la religion en proclamant son attachement aux grandes valeurs morales chrétiennes. Nous l'avons souligné, il s'agissait là d'un discours typiquement libéral qui, séparant droit et morale, devait trouver ailleurs les fondements ontologiques dont son éthique étroitement fonctionnelle et utilitariste était dépourvue. Ne pas séparer l'État de la religion, c'est ici en appeler aux valeurs spirituelles pour soutenir au niveau des pratiques individuelles une éthique déficiente. Les évêques, ailleurs dans les mandements, s'inscrivent eux-mêmes dans cette perspective :

[...] une royauté (celle de Jésus) qui pouvait s'étendre aux biens de la terre, mais que Jésus n'a pas voulu exercer en ce domaine si ce n'est indirectement en inculquant la droiture des intelligences et des cœurs. (Saint-Hyacinthe, 1945)

Cette première incursion dans le vaste domaine du discours religieux nous aura permis d'établir que, loin d'accepter les thèses ultramontaines, les évêques reconnaissent l'autonomie de l'État. Ils admettent ainsi la modernité politique et malgré de nombreuses contradictions que nous avons commencé à entrevoir, ils participent pleinement au discours politique. Ce faisant, c'est la société moderne libérale qu'ils contribuent à reproduire, non seulement au niveau institutionnel, en assurant une partie importante de la régulation étatique dans la sphère privée, mais en joignant leur voix à la multiplicité des discours qui s'entrecroisent dans l'espace public. Cette voix, elle se joindra à celle de l'Union nationale pour défendre l'État libéral contre l'envahissement de l'État-providence.

3. La modernité ¹

[Retour à la table des matières](#)

Nous élargirons maintenant l'analyse à ces autres aspects du monde moderne devant lesquels les évêques sentent la nécessité de se prononcer durant cette période de l'après-guerre caractérisée par l'accélération du développement du capitalisme et de la transformation des structures sociales. Si l'on compare l'ensemble de l'univers catégoriel (les catégories sociologiques qui ont servi de guide au regroupement et à la classification des mots) et lexical (les mots du texte indépendamment de leur catégorisation sociologique) des mandements des évêques de 1935 à 1944 et ceux de 1945 à 1960, on peut en effet constater des transformations significatives. On peut identifier, dans le tableau 2, les catégories sociologiques et les mots dont la fréquence augmente le plus d'une période à l'autre. Pour les besoins de l'analyse, nous ne retiendrons d'abord que les catégories *science-technologie*, *progrès-développement* et *laïcité* ainsi que les mots *moderne*, *technique* et *progrès*. On peut constater que, dans l'après-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 constater que l'augmentation de la fréquence de la catégorie *science-technologie* est principalement due à l'utilisation du mot *technique*, car celle de *science* diminue. C'est là une indication d'un traitement différencié des deux mots sur lequel nous reviendrons.

On peut noter que les évêques tiennent le même type de discours sur les grands thèmes de la modernité qu'à propos du domaine plus restreint de l'État. La reconnaissance des grandes notions de la modernité est toutefois empreinte de réserves liées à la nature même de la représentation religieuse. Comme nous l'avons fait sur la question de l'État, nous concentrerons ici notre attention sur les éléments de cette reconnaissance tout en déterminant les points de divergence à partir desquels s'organiseront les rapports contradictoires entre deux représentations du monde.

La reconnaissance

Nous l'avons déjà observé, nous ne sommes plus à l'ère de l'ultramontanisme. Le discours foisonne de nombreux constats reconnaissant et s'émerveillant même parfois des avancées de la science, de la technique et du progrès modernes.

¹ Cette section sur la modernité reprend l'essentiel d'un article que nous avons publié. Voir Beauchemin, Bourque et Duchastel, 1992.

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. (Montréal, 1954)

L'activité humaine a nécessairement subi l'influence des transformations introduites dans la société par les *découvertes modernes*. (Montréal, 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 des bouleversements liés à la modernité s'accompagne d'un constat d'un autre ordre : celui de la complexité sans cesse croissante de la société. Le tableau 2 indique d'ailleurs l'importance que prennent dans la période de 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 qui, au contraire, pose l'existence d'une société ordonnée et hiérarchisée. La société n'y est pas le résultat d'une organisation au sens moderne. En cela, elle ne saurait être structurée puisque la notion de structure renvoie à une articulation endogène, ni complexe, puisqu'elle est ordonnée de l'extérieur en fonction de la volonté divine. À l'encontre de cette représentation du monde, les évêques sont ici forcés de reconnaître la diversification de la structure sociale et la complexification des problèmes liés à 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, toute entière, a besoin de redressements et d'améliorations, ébranlée profondément comme elle l'est dans son ensemble. (Montréal, 1943)

La mise en œuvre de ces conditions révélera que la *structure complexe* de la société toute entière a besoin de redressement. (Montréal, 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)

L'intégration

La modernité est donc advenue définitivement et les évêques l'admettent. Mais comment écarter une menace devenue insidieuse, car elle ne saurait dorénavant être rejetée de façon catégorique. Le discours développera dès lors une stratégie

complexe qui consistera à faire apparaître l'Église comme une partie prenante de la modernité, 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 le discours religieux et rejetant les éléments inconciliables de la modernité.

Il s'agira d'abord d'établir clairement le rapport favorable que l'Église proclame entretenir avec la science, les 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. (Montréal, 1956)

Il [l'éducateur] 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 les directions, comme une condition et même une composante de sa perfection propre. (Montréal, 1958)

On ne voudra pas seulement proclamer l'Église accueillante, mais la représenter comme partie prenante de la science, voire l'initiatrice en quelque sorte des progrès modernes de la connaissance scientifique. Plusieurs énoncés tiendront ainsi à se réapproprier la notion de science. On parlera de « science » du prêtre et de la « science sociale catholique » (Montréal, 1941). Bien plus, comme on n'hésite pas à parler du « progrès surnaturel », c'est l'omniscience de l'Église que les évêques proposent. Les évêques jouent ici manifestement de la polysémie de la notion de science. L'exercice permet ainsi 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, 1949)

La représentation religieuse acquiert ainsi le statut de science et les évêques n'hésitent pas à parler d'une « hiérarchie des sciences » (Québec, 1948) qui soumettra le savoir scientifique moderne à la « science sacrée ». Tentative de soumission de la modernité sans doute, mais tactique précaire puisque le procédé commence par la transposition du savoir religieux dans les termes du discours adverse, celui de la science.

On peut ainsi, au nom de la religion, réclamer la paternité de la science et affirmer que jamais les institutions cléricales ne « négligent les sciences humaines » (Québec, 1948). Plus encore, l'Église est depuis vingt siècles à la source même de la civilisation occidentale qui est à l'origine du monde moderne. Dans leurs mandements, les évêques présentent la science et la modernité comme

les enfants de l'Église, du moins de la civilisation que cette dernière a toujours soutenue.

Oui, 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 immuables dans ses principes, elle a su, dans leurs applications s'adapter aux circonstances, et tirer partie de cet incomparable et unique capital humain de l'intelligence, de la volonté et de la puissance collective des peuples sagement dirigés. (Hauterive, 1948)

Le tri

L'Église, loin de rejeter le progrès, la science et le monde moderne, s'affiche ainsi protagoniste, sinon instigatrice de cette société. Cette intégration, on le soupçonne, ne se fera pas cependant au prix d'une acceptation béate. Au contraire, les évêques s'appliqueront à séparer l'acceptable de l'inacceptable, le conciliable de l'irréconciliable.

Il existe en effet une « science fausse » (Montréal, 1953) ainsi qu'un « progrès terrestre mal compris » (Montréal, 1950). Et les évêques d'énumérer les effets néfastes possibles d'une telle conception de la science et du progrès.

[...] 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. (Saint-Hyacinthe, 1946)

[...] 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. (Montréal, 1956)

La *croissance 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 impossible les crises économiques, qui comportent toujours le risque d'un retour à la dictature. (Sherbrooke, 1955)

Terreur, crise, dictature, immoralité, telles sont donc les conséquences d'une science et d'un progrès « mal compris ». Pour circonscrire ces effets désastreux, il faudra 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. (Montréal, 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. (Sherbrooke, 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. (Montréal, 1956)

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. (Montréal, 1956)

L'intégration des grands 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 religieuse du monde. Au triptyque science-progrès-modernité doit correspondre la triade religion, morale et tradition.

La menace

L'analyse du fonctionnement des notions 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 de ces deux canons de la modernité permet le déploiement d'un discours qui profite de la polysémie de ces deux notions pour tenter de se les réapproprier. Il importe, en effet, de souligner le fait que la science, en tant que pratique circonscrite à ses aspects opératoires et au domaine des sciences naturelles, n'est pas radicalement incompatible avec la représentation religieuse du monde. Dans le cadre de cette forme de représentation, la science 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 ainsi celle qui se substitue à lui, en tant qu'ontologie. De même, la notion moderniste de progrès

peut aisément faire l'objet d'un déplacement de sens à la faveur duquel progrès social et religieux peuvent se conjuguer et ne constituer qu'un seul et même projet. Avec celle de science, cette notion offre donc à la représentation religieuse la possibilité de la réintégrer 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 dénotent une réalité empirique beaucoup plus spécifique et circonscrite. En abordant les notions de technique et de laïques, 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. Il n'en demeure pas moins qu'au premier abord, il entretient le même rapport à la technique et au monde laïque qu'au progrès et à la science. Dans un premier temps, il s'agira de dire oui à cette nouvelle réalité du monde moderne :

La technique :

Il y a en vérité quelque chose de prodigieux dans ce que la *technique* a su obtenir dans ce domaine. (Montréal 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. (Montréal, 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. (Montréal, 1954)

La décléricalisation :

Les *laïques* doivent accepter des responsabilités et prendre des initiatives dans la restauration chrétienne de la société (Montréal, 1953)

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. (Montréal, 1953)

Dans un deuxième temps, comme dans le cas du progrès et de la science, il s'agira de séparer le bon du 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 » (Montréal, 1951). Mais on constatera rapidement que la méfiance à l'égard de la technique est beaucoup plus grande. L'Église se sentira d'abord obligée d'admettre son incompétence dans le domaine des techniques, ce qu'elle n'a jamais fait face à la science et au progrès dont elle se sentait plus proche. À plusieurs reprises, les évêques formulent des énoncés du type : « En ce qui concerne les techniques, l'Église ne se reconnaît aucune compétence » (Montréal, 1951). On est loin ici de

l'omniscience de l'Église. Mais cette incompétence ne l'empêchera pas d'élaborer un discours critique qui se déploie dans plusieurs directions.

On note au point de départ une entreprise de stigmatisation du « mauvais usage de la technique » plus radicale encore que celle du « progrès mal compris ». On parlera du « démon de la technique » (Montréal, 1953), des « déchets (qui) font partie des risques techniques » (Montréal, 1950), des « mercenaires qui lutteront pour consolider la société technique d'où l'individu est exclu » (Montréal, 1952), du « manque de sécurité et de stabilité propre à l'ère technique » (Sherbrooke, 1955), bref « d'un monde que la technique rend intolérable » (Montréal, 1954). Il s'agit là certes d'un « mauvais usage » fort menaçant. Mais la critique ne se contente pas de formuler des anathèmes, 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 » (Montréal, 1950). À vrai dire, il est sans doute abusif de parler ici de capitalisme, car ce sont d'abord et avant tout les effets sociaux de la technique que les évêques dénoncent : « 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 » (Montréal, 1951). La référence au capitalisme s'effectue le plus souvent sous les notions d'argent et de richesse dans un discours qui prend la technique directement pour cible.

Critique aussi de ce que l'on pourrait appeler l'idéologie de l'organisation mécanique de la société. Les évêques visent ici 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. (Montréal, 1956)

[...] 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. (Montréal, 1956)

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. (Montréal, 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 ? (Montréal, 1956)

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, disent ces derniers, est susceptible de provoquer une « dépersonnalisation malsaine [des] formes fondamentales de l'ordre social » (Montréal, 1954) et « l'individu peut devenir un grain de sable perdu dans l'immensité du désert technique » (Montréal, 1955). Cette dépersonnalisation résulte d'un monde « qui croit presque exclusivement aux techniques » (Montréal 1951). Bref, ce que les évêques voient 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. (Montréal, 1956)

On croirait par moment lire certains des théoriciens de l'école de Francfort, si le discours n'était pas dominé 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*. (Montréal, 1956)

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 s'autoriser aucune compétence dans le domaine, croit y voir apparaître la possibilité d'un monde où la production du sens et des valeurs serait susceptible d'être exclue et avec elle, les conditions mêmes de la représentation religieuse des rapports sociaux. Somme toute, c'est un monde sans Dieu qui se profile, un monde « qui nous empêche de saisir ces grandes vérités » (Montréal, 1953), où règne « l'oubli ou la méconnaissance de la présence du Christ » (Sherbrooke, 1955). Et les évêques de rappeler :

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. (Sherbrooke, 1955)

La manière d'aborder la question de la laïcité est en tout point semblable. 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 » (Montréal,

1960), le laïcisme rallie « les anticléricaux chevronnés et les francs-maçons plus ou moins identifiés » (Montréal, 1960). Surtout abordé durant les années cinquante, le laïcisme, tout comme la technique, menace de saper les bases du double pouvoir temporel et spirituel de l'Église.

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

La politique du XX^e 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. (Montréal, 1956)

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

Des lieux partagés

La reconnaissance de l'autonomie de l'État et plus largement du monde moderne ne paraît donc faire aucun doute. Bien sûr, cette acceptation est immédiatement balisée par une critique dont les fondements s'inspirent d'une représentation religieuse du monde. Nous nous intéresserons maintenant à ce stade de l'analyse, à ces lieux de rencontre entre les discours des sphères privée et publique ou plusieurs notions se combinent pour produire la particularité du discours libéral québécois.

La justice, la charité et l'amour

La voie royale pour ce faire est de déterminer quelles sont les valeurs religieuses qui participent le plus directement et le plus activement au discours politique. Parmi les grandes valeurs émancipatrices de la modernité étudiées au chapitre 2 dans le discours de l'Union nationale, la notion de justice semble jouer un rôle déterminant (tableau 2, chapitre 2). Dans le discours religieux, cette notion est la seule de ces valeurs, avec droit et liberté, à apparaître parmi les premiers mots catégorisés comme valeurs. Tenons-nous ici les premiers éléments de l'intersection des discours de la sphère publique et du discours religieux ?

Rappelons d'abord l'essentiel du fonctionnement de la notion de justice dans le discours de la sphère publique. Nous avons vu qu'avec droit, elle se centrait sur la représentation des rapports sociaux et était principalement liée à la gestion des rapports de force entre les groupes. Nous avons de plus fait ressortir le caractère relativement ambigu et nettement polysémique d'une notion qui, au-delà de sa référence aux droits, renvoie à l'idée du raisonnable et de l'équitable. Bref, nous avons souligné que, dans le discours de l'Union nationale, la justice se déploie principalement dans l'espace des rapports entre les groupes, là où la pensée libérale refuse ces droits sociaux qui s'affirmeront dans l'État-providence. Ainsi, la notion apparaît équivoque, à la frontière contradictoire de ses potentialités émancipatrices (l'idée d'obtenir justice) et de contrôle social (la nécessité d'être raisonnable).

Il faut maintenant remarquer que le discours de l'Union nationale tend à associer l'idée de justice à la notion de charité. En effet, même s'il faut reconnaître sa relative rareté, il est intéressant de noter que la notion de *charité* s'accompagne souvent de celle de justice et renvoie en même temps à l'idée de *propriété* privée. Il s'agira de placer le rapport salarial sous le signe de la justice et de la *charité* tout en liant la bienfaisance au régime de l'entreprise privée.

Le gouvernement aidera toujours avec plaisir l'employeur et l'employé, tous deux indispensables à notre vie économique, à collaborer sincèrement sous le signe de la *justice* et de la *charité*. (Trône, 1946)

Demandons au bon Dieu de donner au monde la paix définitive dans la *justice* et la *charité*. (Trône, 1949)

Cette industrie met en relief les avantages de l'initiative privée, il ne pourrait y avoir de philanthropie, de *charité* sur une si grande échelle que nous trouvons dans la province. (Électoral, 1948)

[...] ces lois se fondent sur la philanthropie, sur, si je puis dire, la *charité* empreinte de bienveillance qu'on envisage de façon différente dans les divers milieux. (Constitutionnel, Québec, 1950)

Ces énoncés s'inscrivent très nettement dans la perspective libérale qui lie la reproduction de la propriété à une régulation sociale qui confie la gestion de la pauvreté à la sphère privée. Dans cette optique, on oppose le droit à la justice et à la charité.

Cela établit en principe que les aveugles ne recevront pas la charité publique, mais jouiront d'un droit. (Législatif, 1952)

La province de Québec ne demande pas de faveur, ni la charité, mais la justice, son dû, ce que nos pères ont gagné à la sueur de leur front. (Électoral, 1952)

Il apparaît assez clairement ici que, dans le discours dominant la sphère publique, le droit préside aux rapports d'égalité formelle. La justice renvoie à la régulation des rapports de forces entre les groupes et la charité à la gestion de la pauvreté. Mais les deux citations ci-dessus, qui entendent faire collaborer employeurs et employés « sous le signe de la justice et de la charité » indiquent déjà la polysémie de deux notions qui dépassent largement leur strict espace d'application pour s'étendre au niveau plus englobant du rapport au monde et de la représentation de la pratique sociale. Comment, en effet dans le champ manifeste du droit qu'est le contrat de travail peut-on en même temps faire appel, de manière éminemment ambiguë, à la justice et à la charité ?

L'analyse du discours de la sphère publique nous a déjà fourni une partie de la réponse : la notion de justice renvoie à celle de l'équitable et du raisonnable. On doit, par exemple, accorder un salaire et faire des demandes salariales

« raisonnables ». Mais au-delà des relations patronales ouvrières s'étend le champ infini de la régulation des pratiques qui consistera à rendre « raisonnables », c'est-à-dire susceptibles d'être disciplinés, ces individus et ces groupes sociaux engagés dans des rapports de forces. Au-delà des potentialités émancipatrices du droit, il s'agit ici de soumettre les rapports de forces à cette conception approximative de la justice. Mais soumettre en même temps à la charité des rapports déjà gérés par le contrat de travail paraît encore plus problématique. Pour comprendre un tel amalgame, il est nécessaire d'analyser le fonctionnement de l'idée de *justice* dans le discours religieux ainsi que ses rapports avec celles de *charité*, *d'amour* et de *vérité* (tableau 3).

Le fonctionnement de la valeur importante qu'est la justice dans le discours religieux est particulièrement intéressant. Notons d'abord qu'elle constitue le centre d'un important travail discursif. Le tableau 4 présente les associations de mots catégorisés comme valeurs réalisées par l'intermédiaire de la conjonction « et » (la justice et la charité, les droits et les devoirs, etc.). Les trois notions donnant lieu avec leurs dérivés au plus grand nombre d'associations sont *Dieu*, *religion* et *Homme* ce qui semble normal : le discours pose ici les pôles (*Dieu* et *Homme*) de la représentation religieuse et dégage l'espace de leur rencontre (*religion*). Il est plus intéressant de remarquer que derrière la présence attendue de ces notions, l'idée de justice, en tant que nom et adjectif, est celle qui, dans tout le discours religieux, reçoit le plus de rapports d'association par l'intermédiaire de la conjonction « et ». Plaque tournante, l'idée de justice hante littéralement le discours religieux et constitue donc une notion déterminante du discours. Parmi les valeurs émancipatrices, notons, à titre d'exemple, que la notion de progrès, si centrale dans le discours de la sphère publique, ne participe pratiquement pas à cet espace discursif significatif qu'est celui des associations qui s'effectuent par l'intermédiaire de la conjonction « et » (voir tout au contraire à ce propos *Restons traditionnels et progressifs* (Bourque et Duchastel, 1988 : 277, tableau 58).

Le tableau 3 suggère, sur le plan des valeurs, l'existence d'un dispositif notionnel, justice-charité-amour-vérité, alors que les préoccupations qui gravitent autour de l'idée de justice (tableau 3) renvoient aux *ouvriers*, au *travail*, au *salaire* à la *collaboration* et à la *paix sociale*. Est-ce à dire que le discours religieux réserverait à la notion de justice la même fonction que celle que lui assigne le discours de la sphère publique ? Pareille hypothèse semble pouvoir être vérifiée à l'examen de certains extraits.

Il s'agit maintenant de prendre des mesures pratiques pour établir un ordre social meilleur, un ordre social plus chrétien qui sache concilier les exigences du bien commun avec les *justes droits* de la *propriété privée*. (Montréal, 1950)

Au sein du rapport salarial, l'idée de justice préside, en effet, à une sorte d'équilibrage, c'est-à-dire d'effacement des rapports de forces qui se mesurera à l'aulne de la collaboration de classes dont le discours ne cesse d'affirmer la nécessité.

Cette élite aura constamment devant les yeux la haute fin vers laquelle doit tendre tout mouvement ouvrier, c'est-à-dire la formation de travailleurs vraiment chrétiens qui, excellent également en capacité dans l'exercice de leur art et en conscience religieuse, sachent mettre en harmonie la ferme protection de leurs intérêts économiques avec le sentiment le plus strict de la *justice* et avec la sincère volonté de *collaborer* avec les autres classes de la société au renouveau de la vie sociale toute entière. (Montréal, 1950)

Par une législation sans cesse adaptée aux besoins nouveaux, par une application et une surveillance adéquate des lois, il doit sauvegarder efficacement le droit des travailleurs à un *juste salaire*, à des conditions saines de travail au point de vue physique et moral. (Montréal, 1950)

Ce qu'il faut, c'est la fin de toute *injustice* par l'instauration d'une *collaboration* loyale, claire et effective. (Montréal, 1951)

Au *juste salaire* payé par le patron doit correspondre le *juste travail* de la part de l'ouvrier. (Hauterive, 1957)

L'ouvrier qui ne donne pas la *juste part de travail* pour le *juste travail* est coupable de vol et est tenu en justice à la restitution. (Hauterive, 1957)

Beaucoup plus clairement que dans les énoncés de l'Union nationale cités plus haut, les évêques font cependant du moins à ce niveau du rapport salarial, une très nette distinction entre justice et charité.

Et l'on ne peut compenser par la *charité* l'*injustice* d'un salaire insuffisant. (Hauterive, 1957)

L'ouvrier ne doit pas recevoir à titre d'aumône ce qui lui revient en justice. (Hauterive, 1957)

L'analyse de la catégorie *justice* dans le discours des évêques nous plonge donc au cœur de la représentation des rapports sociaux et plus particulièrement de l'économie et des relations patronales-ouvrières. La notion se situe ainsi de façon prévalante dans le même espace discursif dans le discours religieux que dans celui de la sphère publique. Tout comme dans le discours de l'Union nationale, la notion de justice se trouve au cœur de la représentation des rapports sociaux. Elle se rapporte plus particulièrement à la relation capital-travail et y renvoie à la question de la propriété privée. L'Église qui se déclare ailleurs « fermement attachée au droit de propriété privée » (Montréal, 1950) et qui affirme que « le christianisme a toujours défendu le droit de propriété » (Montréal, 1953) soutiendra cette dernière dans le double cadre du droit et de la justice.

Insistons cependant sur le fait que le champ de la régulation des rapports de forces entre groupes constitués (par le droit et la justice) et celui de la gestion de la pauvreté (par la charité) sont parfaitement distingués. Et même si les évêques

jouent souvent de la polysémie de la notion providentialiste de justice sociale, ils demeureront jusqu'à la fin sur des positions essentiellement libérales qui leur assurent dans la sphère privée, une grande partie du contrôle de la régulation sociale. C'est d'ailleurs dans le renvoi à Dieu, à l'Église et à la religion que la justice trouve ses multiples affinités avec la vérité, l'amour et la charité.

Une royauté (celle de David) qui s'exerce sur les âmes pour les imprégner de *vérité*, de *justice* et d'*amour*. (Saint-Hyacinthe, 1945)

Ainsi gardienne vigilante et incorruptible de la *justice*, promotrice infatigable de l'exercice de la *charité*, la religion à laquelle vous appartenez et que vous respectez, dans vos convictions comme dans vos vies, vous assure-t-elle un nouveau succès. (Montréal, 1955)

Dans une formule précise et vigoureuse, un philosophe ancien avait déjà affirmé que Dieu est pour nous la *juste mesure* de toutes choses beaucoup plus qu'aucun homme ne peut l'être. (Montréal, 1953)

L'idée de justice apparaît ainsi comme l'une des notions charnières qui relie le discours religieux à la modernité libérale. Mais c'est à travers l'étude des principales notions auxquelles elle est elle-même reliée que nous pouvons comprendre sa particularité. Au centre, bien sûr, nous retrouvons le rapport attendu entre la justice et la charité, dispositif notionnel typiquement libéral, nous l'avons vu. Mais ce noyau est lui-même encadré, en amont, par le rapport à la vérité et, en aval, par sa relation à l'amour.

Mais à côté de la *vérité* et éclairée par elle doit s'avancer la *justice*. (Sherbrooke, 1959)

Les auditeurs et les téléspectateurs doivent donc collaborer à la formation d'une opinion publique éclairée capable d'exprimer de façon convenable approbations, encouragements et objections et contribuer à ce que la radio et la télévision se mettent au service de la *vérité*, de la *moralité*, de la *justice*, de l'*amour*. (Montréal, 1956)

Si le fait que le rapport de la justice à la vérité trouve son fondement dans la religion paraît attendu, c'est du côté du dispositif notionnel justice-charité-amour qu'il faudra maintenant trouver la particularité la plus intéressante de la contribution du discours religieux.

La charité, l'amour

L'univers de la cooccurrence du mot *charité* (tableau 5) paraît à première vue assez semblable à celui de *justice*. On notera la présence du dispositif notionnel justice-charité-amour en même temps que le même rapport à la religion et à la foi. On doit cependant noter le caractère beaucoup plus général de la configuration des rapports sociaux à laquelle renvoie le relevé de la cooccurrence de *charité* (*social(e)*, *peuples*, *classes*, *temporel*, etc.). La référence explicite aux relations patronales-ouvrières, si fréquente dans l'entourage de la notion de justice, est totalement

absente dans le voisinage de *charité*. Tout se passe comme si la notion de charité, plus générale que celle de justice, en même temps qu'elle circonscrit l'espace privé de la gestion de la pauvreté, s'élève au niveau de la définition d'un rapport au monde. On sait qu'avec la foi et l'espérance, la charité constitue l'une des trois grandes vertus théologiques. Mais, rappelons-le, ce ne sont pas les aspects théologiques des mandements qui nous intéressent ici, mais bien leur contribution à la représentation des rapports sociaux au sein du discours politique.

« Don de Dieu » (Montréal, 1953), « vertu royale » (Montréal, 1951) et « universelle » (Montréal, 1953) et « surnaturelle » (Montréal, 1953), la charité apparaît comme la source de toutes les vertus et vient soutenir la justice.

Aujourd'hui, par oubli, par ignorance des enseignements évangéliques, par l'influence aussi, il faut bien le dire, de doctrines néfastes renouvelées du paganisme, ou l'intérêt et la force semblent divinisés, on ne sait plus assez, même parmi les catholiques, que la charité est le fondement de la loi chrétienne et la *source de toutes les autres vertus*. (Montréal, 1953)

La justice à son tour doit être *achevée* et *soutenue* par la *charité* chrétienne. (Sherbrooke, 1959)

L'idée de charité constituera l'une des pièces centrales de la représentation des rapports sociaux et ultimement de la pratique sociale. « Sans la pratique de la religion, de la justice et de la charité, écrivent les évêques, les meilleures conventions sont vouées à l'échec » (Hauterive, 1957). Ne pas séparer l'État de la religion consiste donc ici à nourrir la régulation sociale des idées de justice et de charité. On retrouve là l'une des pièces maîtresses du militantisme actif du discours religieux pour la défense de l'État libéral : critique des grands thèmes de la modernité socialisée, résistance au développement des sciences sociales (non chrétiennes) et devant la formation d'organismes techno-bureaucratiques que la régulation providentialiste amènera. Après avoir posé la nécessité « de créer un ordre social à base de justice et de charité » (Montréal, 1950) et soutenu que dans « la vie moderne, [...] la justice et la charité doivent régler chaque décision » (Hauterive, 1951), les évêques s'insurgent contre ce qu'ils voient advenir.

Or, essayer de séparer la *sociologie* de la *charité* et la charité des fondements de la foi, c'est courir tout droit aux pires erreurs. (Hauterive, 1951)

La *charité* est de plus en plus exilée de notre monde qui a succombé au démon de la *technique*. (Montréal, 1953)

Organiser les charités ne signifie pas remplacer la charité par des *techniques* mais bien plutôt exiger des techniques une collaboration pour rendre l'œuvre de la charité plus efficace. (Montréal, 1953)

Par une propagande discrète et éclairée, nous devons défendre nos œuvres de la fascination de la *technique* et les maintenir dans un climat de *charité*. (Montréal, 1953)

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*. (Montréal, 1953)

Et ce ne serait plus un million quelques cent mille dollars que vous seriez appelés à souscrire, mais plusieurs milliers de dollars de plus, car l'expérience prouve que l'organisation de la *charité privée* coûte moins cher que *l'assistance publique*. (Montréal, 1954)

À l'encontre des idées de progrès social, de solidarité et de justice sociale qui sont associées à l'État-providence, les évêques réaffirment : « Aussi la charité, qui est l'âme de toute la civilisation, est-elle la source et même la mesure des règles du droit » (Montréal, 1953). À leur manière, ils s'opposent ici à l'affirmation du droit social qui caractérisera l'État-providence et qui rompra avec la séparation libérale entre le droit et la morale. Cette séparation permettait de gérer, dans la sphère privée et hors du droit des rapports d'inégalité dès lors soumis à une éthique disciplinaire et moralisatrice.

C'est précisément sur le plan de la représentation de l'individu dans son rapport au monde et à sa propre pratique qu'il faut chercher la contribution ultime de la notion de charité au libéralisme de la période. Nous avons vu que la dyade justice et charité était balisée par l'idée de vérité et par celle d'amour. C'est cet espace de l'amour qu'il nous faut maintenant aborder et qui paraît constituer l'horizon de la charité, laquelle, nous l'avons vu, achève et en même temps soutient la justice.

S'unir enfin pour établir cet ordre social, qui sera une réconciliation d'esprit et de cœur entre tous les hommes, un fruit de la charité et de la justice chrétienne dont l'*amour* et l'entraide entre les classes sociales seront les signes les plus authentiques. (Montréal, 1952)

Elle [l'Église] avoue son incompetence sur le terrain des techniques mais elle croit dans la puissance dynamique du chrétien qui aime Dieu et qui sait que cet *amour* doit se prouver par un service du prochain. (Montréal, 1951)

Amour agissant de personne à personne, voilà le but que doit poursuivre la conférence du bien-être en aidant les œuvres à donner un service plus efficace, plus rapide par une action personnelle de tous les membres auprès des pauvres et des miséreux, comme le dit le pape à la fin de son message. (Montréal, 1953)

La charité et la gestion sociale de la pauvreté se transmuent ici, dans une perspective personnaliste, en un amour qui « de personne à personne » (Montréal, 1953), prend l'individu pour cible et entend animer l'esprit de la politique sociale. Mais, bien au-delà, l'amour devient un véritable rapport au monde et à la pratique. Dans les mandements, tout y passe, l'amour de la personne, du prochain, de l'homme, des ennemis, des prêtres, de la patrie, de la famille, de l'Église, de la société, de la terre, de Dieu etc. Bref, nous sommes devant un projet d'amour infini.

Toute cette gamme de l'éducation vibre sur l'archet d'un *amour* sincère qui accompagne la personne humaine, pour l'exercer à donner toute sa mesure dans la symphonie générale de tous les êtres entre eux et avec l'infini. (Montréal, 1953)

Combien nous voudrions que tous les hommes, dispersés sur les continents, dans les villes, les bourgs, les vallées, les déserts, les steppes, les étendues glacées, sur les mers, sur le globe tout entier, écoutent, de nouveau, comme adressée à chacun d'eux en particulier, la voix de l'ange annonçant le mystère de la grandeur divine et de l'*amour* infini qui mit le terme à un passé de ténèbres et de condamnation pour inaugurer le règne de la vérité et du salut. (Sherbrooke, 1955)

De la justice à la charité et à l'amour, nous glissons progressivement vers un monde abstrait dynamisé par un projet d'amour universel et encadré par les deux seules institutions que sont l'Église et la famille. C'est d'ailleurs ce que confirme le relevé de la cooccurrence de nos valeurs existentielles regroupées (tableau 6), surtout si on le compare au tableau 3 qui présente l'espace discursif de la catégorie *justice*. Alors que cette dernière inscrit dans son orbite des acteurs sociaux concrets (*ouvrier, employeurs, classes*) dont les relations mutuelles sont posées en termes de rapports de forces (*paix, collaboration, ordre, revendications*), les valeurs existentielles dessinent autour d'elles un univers social plus évanescent au sein duquel se côtoient dans une *humanité* indifférenciée des *chrétiens*, des *enfants* et des *parents* dans un monde de *confiance* et de *vertus*.

4. La justice et la charité dans un monde d'ordre

[Retour à la table des matières](#)

La notion de justice constitue ainsi un point de jonction décisif entre les discours de la sphère privée et publique. Le dispositif notionnel justice et charité, en même temps qu'il s'inscrit dans une perspective classiquement libérale et anti-providentialiste, permet de soutenir, est-il besoin de l'écrire, la défense des intérêts du clergé dans la sphère privée. Mais ce qui nous intéresse davantage ici, c'est le plein efficace et la particularité de cette conception libéralo-religieuse de la justice-charité qui finit par s'imposer dans le discours politique.

D'un côté, nous l'avons rappelé, la justice, partout au centre de la représentation des rapports entre les groupes, renvoie à l'idée du raisonnable ; le juste se rapporte au raisonnable, se mesure à l'aune de la raison, en tant que cette dernière est soumise à la discipline dans la modération. La charité, d'autre part, est posée en rapport avec l'amour et le charitable qui transcendent dans l'osmose interindividuelle toutes les luttes, tous les conflits, toutes les inégalités.

[...] l'esprit chrétien de l'amour veille sur l'ordre et sur la tranquillité, en même temps qu'il prodigue, pour ainsi dire, en les dégageant de la nature, les intimes joies familiales, communes aux parents, aux enfants, aux frères. (Sherbrooke, 1958)

Ainsi, du raisonnable au charitable s'élabore une représentation des rapports sociaux qui, à côté de l'égalité formelle postulée par le droit, fait régner une conception de la justice et de la charité empreinte de modération et susceptible de maintenir « l'ordre et la tranquillité » dans les rapports d'inégalité. En dernière analyse, les dimensions potentiellement émancipatrices de l'idée de justice sont aseptisées, alors que prévaut l'ordonnement disciplinaire du monde.

5. La morale et l'éthique

[Retour à la table des matières](#)

La promotion de la discipline constitue certes l'une des contributions les plus significatives de la participation de l'Église au discours politique. Rappelons l'importante présence des valeurs disciplinaires dans l'entourage du mot *État* (tableau 1). La présence des notions d'ordre, de *sécurité*, de *collaboration*, de *devoirs*, de *responsabilité* et de *tâches* dans le champ du discours portant sur l'État rappelle les préoccupations disciplinaires du discours religieux en ce qui a trait à la régulation des rapports sociaux. Le relevé de fréquences des mots catégorisés comme valeurs (tableau 7) nous permet de mieux saisir cet aspect du discours religieux. En fait si nous excluons les valeurs directement liées à la vision religieuse du monde, on peut considérer que l'inculcation éthique et le contrôle social constituent la caractéristique dominante du discours religieux. L'univers discursif de la discipline est même tellement riche que nous ne pourrions dégager que quelques-uns des traits généraux de sa contribution au discours politique.

Une morale chrétienne

Nous avons vu dans le chapitre 3 que, principalement dans son discours législatif, l'Union nationale se réclamait de la morale chrétienne. Le discours de l'Église était certes là pour satisfaire le besoin d'une conception transcendante de la morale que la discursivité de la sphère publique semblait incapable de produire elle-même. La moralisation de la représentation des rapports sociaux constitue, en effet, l'un des aspects les plus significatifs des mandements des évêques. On notera au tableau 8 qu'en additionnant les fréquences des mots *morale* et *moral*, la notion de *morale* domine tous les mots que nous avons codifiés sous l'une ou l'autre de nos catégories éthiques. Fait encore plus intéressant, c'est le mot *morale* (et ses dérivés) qui, après justice, se retrouve le plus souvent associé par le jeu de la conjonction « et » (tableau 4). Voilà certes l'indice que, tout comme l'idée de justice, celle de morale circonscrit le lieu d'un intense travail discursif au sein des mandements. Le tableau 9 montre d'autre part que le rapport au politique constitue

l'un des espaces de questionnement de la morale. Le relevé du covoisinage du mot *politique* révèle en effet que, outre l'idée de *religion*, cette valeur figure au premier rang des préoccupations du discours des évêques lorsque ces derniers traitent du politique. Bref, après avoir mis à jour une communauté de points de vue autour de la notion de justice, nous croyons avoir trouvé ici un second point de rencontre entre les discours des sphères publique et privée.

On l'a vu, le discours de la sphère publique propose une éthique relativement étroite, élémentaire et fonctionnelle qui, en dehors de son autoproclamation, ne peut s'appuyer sur une véritable référence transcendantale, c'est-à-dire sur une ontologie de la société, que cette dernière soit d'inspiration laïque ou religieuse. C'est dans l'État-providence que la modernité trouvera cette ontologie laïque autour des idées de solidarité et de justice sociale. La modernité libérale au contraire, étant donné l'étroitesse de son éthique utilitariste, ne peut chercher qu'en dehors d'elle-même les assises ontologiques dont elle est dépourvue ; elle l'a trouvée partout, au Québec comme ailleurs, dans la religion.

Pour s'en convaincre, il suffira de comparer les tableaux 10 et 11, qui rendent compte des valeurs qui accompagnent le discours disciplinaire dans la sphère publique et dans la sphère privée. Le discours émanant de la sphère publique est aux prises avec la très grande difficulté de fonder la légitimité de la discipline sociale ailleurs que dans la trivialité utilitariste de l'ordre ou du bon fonctionnement du système social. Les aspects éthiques du discours de l'Union nationale appellent dans leur entourage un ensemble de références posant des acteurs (*initiative privée, citoyens*) dans le cadre de rapports sociaux dont il faut assurer la reproduction (*coopération et ordre*). Ici, la discipline des acteurs ne semble trouver sa justification que dans la nécessité de la reproduction des rapports sociaux. Bien sûr, on constatera dans le discours unioniste la présence des mots *traditions, traditionnelle, chrétienne, religieux*, qui renvoient à l'univers religieux (tableau 10). Mais il faut rappeler que, pour l'essentiel, sauf pour l'évocation de la morale chrétienne, ces références correspondent à une retraduction politique des dimensions religieuses et traditionnelle du bloc social. Au contraire, le tableau 11 montre comment le discours éthique tenu par l'Église ne paraît se justifier qu'en regard de prescriptions religieuses en même temps qu'il trouve sa caution dans cette représentation religieuse du monde (*homme, chrétienne, chrétien, foi, grâce, péché*, etc.). Nulle trace ici des contingences liées à la reproduction des rapports sociaux : on ne trouve pas d'autres acteurs que *l'homme* et le *chrétien*, non plus que d'autres obligations que les prescriptions religieuses à *l'amour* et à la répression du *péché* dans la perspective sanctifiante de la *grâce*.

C'est au nom des grandes valeurs religieuses que les évêques n'auront de cesse de s'attaquer aux conceptions modernes de la morale, empreintes de naturalisme, de relativisme, d'utilitarisme et ultimement de laïcisme.

Celui-ci ne manquera pas de mettre l'accent sur le point de vue moral et de formuler des jugements en évitant de glisser dans un déplorable *relativisme moral* et de négliger la hiérarchie des valeurs. (Montréal, 1956)

Ses croyances [le laïcisme communiste du nord de l'Afrique] fragmentaires incomplètes et parfois incohérentes : sa *morale utilitaire* et terre-à-terre : son âme craintive et souvent malade ; tout accuserait bien vite ses limites sommaires et dangereuses. (Montréal, 1960)

Trop de ces *morales naturalistes* ont été éphémères et insatisfaisantes parce que souvent fondées sur l'égoïsme et les intérêts passionnés. (Montréal, 1952)

Plus intéressant, peut-être encore, est le combat que mène le discours religieux contre les sciences humaines, à travers lesquelles les évêques voient surgir cette morale laïque qui s'affirmera bientôt dans l'État-providence :

Ainsi toutes les notions qui touchaient au problème de Dieu sont rejetées : les dogmes sont niés parce qu'ils sont en opposition avec des théories scientifiques qui ne dépassent pas la valeur de l'hypothèse ; la morale n'est plus que la poussée des forces sociologiques ou instinctives ; le péché est un état pathologique qu'il faut guérir en dissipant de tous les complexes de culpabilité. (Montréal, 1953)

Il faut donc, ajoutent-ils, attendre le jour où la pleine connaissance des mécanismes intérieurs de l'homme donnera naissance à une thérapeutique qui saura guérir ses dispositions morales malsaines. De même que le pouvoir que l'homme moderne a acquis sur la nature extérieure, fruit d'une connaissance approfondie des lois qui la commandent, rend possible toutes sortes de réalisations techniques, ainsi, il n'y a pas de raisons de douter qu'un succès comparable ne doive être obtenu dans la mise en ordre du complexe moral de l'homme. (Montréal, 1956)

Il est clair que ce faux réalisme mine les fondements de la moralité privée et de la moralité publique, en vidant de tout ce qu'ils ont de valeur positive les concepts de conscience et de responsabilité et en affaiblissant celui de libre arbitre. (Montréal, 1956)

Tout comme l'homme adulte, les éducateurs et les enfants, dans leur tâche de préparation à la vie, devraient en revenir à la double réalité du péché et de la grâce, et refuser d'écouter tous ceux qui parlent de simples penchants guérissables par la médecine et la psychologie. (Montréal, 1956)

On ne saurait donc, affirment les évêques, « livrer la morale à l'opinion des hommes » (Montréal, 1956) et ainsi « séparer moralité et religion, moralité et ordre juridique » (Montréal, 1956). Au contraire, seule la foi en Dieu fonde la morale à laquelle doit être lié l'ordre juridique dans leur commun rapport au droit naturel.

Or c'est d'après les commandements de ce *droit naturel* nécessairement conforme aux exigences de la morale, puisque Dieu est l'acteur des deux, que tout droit positif, de quelque législateur qu'il vienne, doit être apprécié dans son contenu *moral* et par là même, dans l'autorité qu'il a d'obliger en conscience. (Montréal, 1953)

Nous aboutissons encore aux conclusions ci-haut énoncées : que l'ordre juridique doit être lié à l'ordre moral, car comme l'affirmait Pie XII : « si le droit et la science juridique ne veulent pas renoncer à leur guide capable de les maintenir dans le droit chemin, ils doivent reconnaître les *obligations* morales comme règles objectives valables même pour *l'ordre juridique*. » (Montréal, 1953)

Il s'agira donc de soumettre ultimement tout phénomène au questionnement de la morale. Ainsi est subordonné « l'ordre social aux questions religieuses et morales » (Montréal, 1950) et « les sciences qui ont des rapports plus étroits avec l'activité humaine sont soumises au jugement de la loi morale » (Montréal, 1951). Il s'agira aussi « d'allier l'esthétique à la morale » (Montréal, 1958). La question sociale apparaît donc comme « une question avant tout morale » (Montréal, 1951) et cette dernière prime dans le monde de l'économie.

Bien plus s'il existe, comme il est vrai, des rapports de cause à effet dans le monde moral et le monde économique, ils doivent être ordonnés de telle sorte qu'on attribue le primat au monde moral : c'est à lui qu'il appartient de pénétrer de son esprit, avec autorité, même l'économie sociale. (Montréal, 1954)

Refaire un grand art, c'est refaire essentiellement un art de synthèse, de communion des classes dans la beauté des choses, et d'union très intime de l'esthétique et de l'éthique, du sport et de la grâce du corps et de l'esprit. (Montréal, 1958)

La morale sociale émane donc de Dieu et l'Église constitue l'instance principale de moralisation de la société à partir, bien sûr, de la sphère privée et au sein de l'État moderne dans sa forme libérale.

Les institutions qui se réclament du Christ et de son Église accusent une influence marquée sur la formation intellectuelle et morale de la société. (Montréal, 1958)

Je vous invite même à réfléchir sur ce que serait votre ville, déjà hélas ! Si menacée par le néo-paganisme qui s'y installe dans certains secteurs, ce qu'elle deviendrait si les institutions catholiques cessaient d'y être un ferment de vérité, de charité, de moralité, de dignité humaine, en un mot. (Montréal, 1958)

En fait, l'État 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. Une démocratie moderne ainsi constituée devra échouer dans la mesure où elle ne s'adresse plus, où elle ne peut plus s'adresser à la responsabilité morale individuelle des citoyens. (Montréal, 1956)

C'est donc une morale et des institutions catholiques médiatrices que le discours religieux offre à l'État libéral québécois.

6. La discipline des corps

[Retour à la table des matières](#)

Quand il est question de l'action de l'Église dans le domaine de la morale, durant la période, on retient surtout ses interventions dans le domaine plus restreint de la discipline des corps. On pense évidemment à ses croisades de la pureté et à ses exhortations à la tempérance. Les mandements sont marqués par une obsession du corps. Nous pourrions ici multiplier les citations.

Nous voulons donc appuyer ici, de toute notre autorité, les louables efforts accomplis jusqu'à date ; nous entendons même donner un caractère général et officiel à cette croisade nouvelle contre les périls que créent aux bonnes mœurs les faits puissants de l'immoralité qui débouchent dans toutes les rues et envahissent toutes les classes sociales. (Saint-Hyacinthe, 1946)

De nos jours, l'immoralité pénètre en l'homme par ses cinq sens : elle dispose de puissants moyens de dissémination. (Saint-Hyacinthe, 1946)

Trop de jeunes filles acceptent facilement les raccourcis indécents, parfois provocateurs, les décolletés audacieux où elles ont parfois l'impudence de placer la croix de notre seigneur maître de pureté. Trop d'entre elles s'exhibent en shorts, encore timidement sur la rue, mais avec sans gêne au jeu ! Souvent elles réduisent encore leurs costumes de plage. (Saint-Hyacinthe, 1946)

Au déshabillé et au laisser-aller de la vie en plein air s'ajoute l'usage déplorable et trop répandu chez des chrétiennes même pratiquantes de circuler à l'intérieur de leur foyer dans le plus léger accoutrement. (Saint-Hyacinthe, 1946)

L'homme lui-même n'échappe pas au goût de l'exhibition de la chair : on va le torse nu en public, on porte un pantalon ou un maillot trop abrégé. (Saint-Hyacinthe, 1946)

L'apôtre, tout en prenant plaisir à la loi de Dieu selon l'homme intérieur, voit dans ses membres une autre loi du péché : loi des passions et des inclinations désordonnées qui ne se laissent jamais pleinement dompter. (Saint-Hyacinthe, 1946)

Le culte du corps est la grande attraction des centres de tourisme et nous pouvons affirmer sans crainte de nous tromper que telle plage à la mode deviendrait déserte le jour où une autorité forte imposerait des costumes de bain conformes à la modestie et y interdirait l'oisiveté et la mollesse, qui se manifestent d'ailleurs dans nos parcs. (Montréal, 1953)

Une analyse plus détaillée serait certes intéressante, mais la question est suffisamment connue pour que nous n'insistions ici que sur ce qui paraît essentiel à notre étude. La discipline des corps constitue une tentative de résistance aux effets

du développement de la société de consommation que le discours de l'Union nationale appelait d'ailleurs de toutes ses forces en chantant les vertus du progrès, du bien-être et de la prospérité. Cette société de consommation, on le sait, transforma profondément le mode de vie et constitua l'un des axes principaux du passage, puis de la consolidation de l'État-providence. C'est donc sur le terrain même de la vie quotidienne que l'Église se sent le plus menacée et se convainc de l'urgence d'organiser ces multiples croisades qui ont caractérisé la fin des années quarante et le début des années cinquante. Les loisirs, le sport les réunions sociales, les grills, les journaux, le cinéma, la télévision, la littérature, tout fait l'objet d'une surveillance morale étroite, et les évêques n'hésitent pas à demander l'intervention de l'État, la censure et l'autocensure.

Avec nos concitoyens, nous partageons une répugnance naturelle à l'endroit de la censure sous toutes ses formes, mais compte tenu des résultats obtenus en ce domaine grâce à l'intervention d'une commission compétente en ce qui concerne le cinéma, nous ne voyons vraiment pas pourquoi on n'obtiendrait pas des résultats comparables grâce à la création d'une commission analogue, nommée précisément pour assurer la suppression des publications obscènes, sous la responsabilité du parlement. (Montréal, 1953) De même, si nous respectons sans peine la grande liberté de choix dont nos concitoyens bénéficient en ce qui concerne leur nourriture intellectuelle, nous n'en estimons pas moins que certaines restrictions sont non seulement légitimes, mais indispensables, si l'on songe que le poison des écrits malsains est injecté de propos délibéré à notre jeunesse par des mercantis sans scrupules ou par des minus habens. (Montréal, 1953)

Il n'en reste pas moins que, durant notre période, le domaine de la discipline des corps constituera le lieu d'une grande bataille perdue par l'Église. Même si ce type de pratique disciplinaire continue à être imposée dans la plupart des institutions sous le contrôle direct ou indirect de l'Église, les travaux sur la question le démontrent, l'Église ne pourra résister à la profondeur de la transformation du mode de vie qu'impliquera la société de consommation (Hamelin et Gagnon, 1984). L'analyse de notre corpus confirme d'ailleurs ces constats puisque la disciplinarisation des corps représente une caractéristique très nette de la première partie de notre période. Le tableau 12, regroupant les vocables les plus généralement associés à la discipline des corps, montre, en effet, une très nette régression du discours sur la moralité de 1952 à 1960.

Il n'en reste pas moins cependant que l'on ne saurait, sans verser dans la caricature, réduire le discours éthique de l'Église à de simples admonitions sur la moralité et la tempérance. Au contraire, sa véritable contribution au discours politique sur ce plan consiste à fournir une ontologie à l'étroitesse de l'éthique laïque et libérale. À cet égard, le discours religieux apparaît comme un vaste traité de moralisation de la société, qui prend d'abord l'individu pour cible, à partir de la notion générique d'*homme* (voir le tableau 11), pour s'étendre ensuite à toutes les institutions sociales et proposer une éthique extensive de la responsabilité, du devoir et du travail.

Il serait sans doute beaucoup trop long de suivre dans toutes ses ramifications cette formidable entreprise éthique qui propose l'universalisation de la discipline. Le discours en appelle, par exemple, au sens du devoir et de la responsabilité des individus, des chrétiens, des parents, des riches, des ouvriers, des patrons, de l'État, des médias, de l'Église, des syndicats, des groupes intermédiaires, etc. On assiste à une véritable publicisation de la morale, qui, au-delà de son inspiration religieuse, s'inscrit parfaitement dans la reproduction de l'État libéral.

Il appartient d'abord aux individus et aux groupes intermédiaires de prendre toutes leurs responsabilités (avant l'intervention de l'État). (Montréal, 1959)

Tous ceux qui ont eu l'avantage de bénéficier d'une formation intellectuelle et morale supérieure qui leur a permis de réussir une belle carrière et de se ranger dans l'élite de la société ont un motif d'accomplir ce devoir social. (Montréal, 1950)

Nous retrouvons ce même procédé discursif qui consiste, nous l'avons vu au chapitre 3 à propos du discours de l'Union nationale, à baliser par des notions éthiques les grandes valeurs émancipatrices de la modernité. Alors que le discours s'applique à sérier liberté « bien comprise » et « mal comprise », il tentera d'assainir les champs des pratiques liées à la liberté.

[...] enseignez-leur un *sain usage* de leur liberté. (Saint-Hyacinthe, 1946) Bien entendu, la *liberté* n'est pas licence. (Montréal, 1952)

Aussi l'existence d'une certaine discipline ne contredit en rien le principe chrétien de la *liberté*. (Montréal, 1952)

Une action enfin qui sera toujours basée sur des principes de *saine liberté*, se conformant aux normes très hautes de la justice et de l'honnêteté respectueuse sans cesse des droits d'autrui et du bien commun de la société civile. (Montréal, 1952)

Tout comme dans le discours de la sphère publique, le procédé paraît encore plus manifeste dans le cas du droit puisque, comme dans le discours de l'Union nationale, il donne lieu à un dispositif notionnel très fréquemment utilisé, celui des *droits* et des *devoirs* (tableaux 13 et 14).

La pratique des vertus chrétiennes pourra seule permettre aux travailleurs d'accomplir fidèlement les multiples devoirs que leur vie comporte et d'obtenir, par le respect de leurs obligations envers autrui, tout le respect dû à leurs propres *droits*. (Montréal, 1950)

En effet mes chers amis, comme tous les autres groupements sociaux d'ouvriers ou de paysans qui se sont si heureusement formés depuis un certain nombre d'années, vous aussi vous avez, n'est-il pas vrai, des intérêts considérables à surveiller, et, comme eux aussi, des droits à défendre, des *devoirs* à réaliser. (Montréal, 1952)

Comme les travailleurs, les patrons ont non seulement le *droit*, mais aussi le *devoir* de s'unir dans des associations professionnelles. (Lettres collectives des évêques, n° 134) (Montréal, 1952)

Le *droit* et le *devoir* qu'a l'Église d'intervenir dans le domaine économique et social reposent à la fois, d'une part sur la fin de l'Église qui est de sauver les âmes et, d'autre part, sur la fin même de l'organisme économique et social qui est de procurer à ses membres tous les biens que les ressources de la nature et de l'industrie, ainsi qu'une organisation saine de la vie économique, ont le moyen de leur procurer. (Montréal, 1959)

Nous terminerons cette section par une étude un peu plus attentive du fonctionnement de la notion de *travail* dans le discours religieux (tableau 15). Cette importance relative accordée au travail, il faut d'abord le souligner, particularise le discours religieux. Dans la sphère publique, l'utilisation très peu fréquente de la notion donne à penser que la mise au travail ne constitue pas un problème majeur dans cette première phase de l'affirmation de la société de consommation. La proximité du progrès, du bien-être et de la prospérité paraît suffire à la disciplinarisation des acteurs à l'économie de marché. Le problème semble se situer ailleurs, du côté des relations patronales-ouvrières, où l'Union nationale fait appel aux traditions de respect de l'ordre et de l'autorité et à la stabilité de la province.

C'est le discours religieux qui semble se spécialiser dans la production d'une éthique du travail. On pourra cependant noter que cette éthique d'inspiration religieuse aboutit, sur le plan des rapports sociaux et de la représentation du contrôle social, à la même valorisation de la collaboration de classes.

Les évêques insistent d'abord sur le sens chrétien du travail, avec la présence des mots *Dieu, chrétienne* (tableau 15). L'éthique du travail est ici une morale sacrificielle prenant *l'homme* pour cible et qui s'inscrit parfaitement dans le plan divin.

Comme *l'homme* qui est orienté vers son Dieu, le travail aura, lui aussi, une orientation et un sens divin. Le travail pour l'homme sera d'abord une participation à la création, qu'il a reçu pour mission de continuer ici-bas. (Montréal, 1952)

Pour *l'homme*, le *travail* sera encore une contribution aux souffrances de la Rédemption. Les sacrifices, l'aspect pénible du travail lui fourniront l'occasion de mérites et de grâces nombreuses. (Montréal, 1952)

Le *travail*, il est la suprême fonction de *l'homme*. (Montréal, 1955)

L'homme peut considérer alors son *travail* comme un véritable instrument de sa propre sanctification, car en travaillant, il perfectionne en soi l'image de Dieu, satisfait au devoir et au droit de se procurer à soi-même et aux siens, la subsistance nécessaire, et se rend utile à la société. (Montréal, 1952)

Sur cette base sera élaboré en deux directions, celles du travail et de la classe ouvrière, un double discours d'inculcation éthique. Face au patronat on défendra avant tout la *dignité* du travail (tableau 15) en ne négligeant pas de critiquer les excès du capitalisme.

Le *travail* n'est pas un simple objet de louage. Il est une chose *digne* que nous devons tous respecter, et ceux qui peinent dans des travaux manuels, afin de se procurer leur pain quotidien, accomplissent une noble tâche. (Montréal, 1951)

Pour défendre la *dignité* de ce *travail*, l'Église rappelle aux ouvriers qu'ils ont le droit de se grouper en association et en syndicats. (Montréal, 1951) La *dignité* du *travail* nous convaincra de l'éminente *dignité* du travailleur. (Montréal, 1951)

Foi, enfin, en un *travail* compris selon le sens chrétien, c'est-à-dire en rapport avec la *dignité* de l'homme, la nécessité de sa liberté et la sauvegarde de ses droits fondamentaux. (Montréal, 1952)

Ce discours sur la dignité du travail s'accompagne de l'exhortation, auprès de la classe ouvrière, à fournir un *juste* et *honnête* travail en échange d'un *juste salaire* (tableau 15).

L'ouvrier doit fournir intégralement et fidèlement tout le travail auquel il s'est engagé, par contrat libre et conforme à l'équité. (Hauterive, 1957)

L'ouvrier qui ne donne pas la juste part de *travail* pour le juste *salaire*, est coupable de vol [...]. (Hauterive, 1957)

Une telle éthique du travail ne peut déboucher, on s'en doute, que sur une idéologie de la collaboration de classes très proche de celle que nous avons pu observer dans le discours unioniste.

L'inculcation éthique constitue certes un aspect fondamental du discours religieux et, par le fait même, de sa contribution au discours politique. En ce sens, on peut affirmer que ce dernier se caractérise par une inculcation disciplinaire libéralo-religieuse de la représentation de la pratique. Comme elle est libérale, elle prend d'abord et avant tout l'individu pour cible, soumettant tout comportement à un jugement moral, jusqu'à astreindre par la métaphore toute action sociale, par exemple celle de l'institution, à une évaluation éthique. D'autre part, comme elle est religieuse, cette éthique ne peut trouver d'ontologie pleinement structurée que dans la religion qui fonctionne ici comme une « réserve de traditions » (Habermas, 1976). Mais il importe de constater que les aspects religieux de cette éthique sont entièrement assujettis aux règles de la régulation libérale. C'est, en effet, dans la sphère privée qu'elle peut pleinement se déployer, dans le domaine particulier de la régulation des rapports d'inégalité, à partir de la séparation entre le droit et la morale. Cela ne veut pas dire que cette éthique ne puisse s'étendre aux rapports régis par contrat (aux relations patronales-ouvrières, par exemple), mais il n'en

reste pas moins que c'est la fissure libérale entre le juridique et la bienfaisance qui entraîne la présence concomitante d'une éthique laïque et d'une éthique religieuse.

Sans nier l'importance de son efficace durant la période, la représentation religieuse, en ce qu'elle ne peut se déployer totalement que dans la sphère privée, est dans une position dominée et éventuellement précaire. La Révolution tranquille a d'ailleurs permis de constater que l'envahissement de la sphère publique et l'affirmation du droit social ont provoqué une spectaculaire régression de l'ontologie religieuse et son effacement devant une morale de la solidarité sociale.

7. Le contrôle social

[Retour à la table des matières](#)

On aura sans doute constaté que dans le domaine du contrôle social et de l'éthique, du moins à un premier niveau, les discours de l'Union nationale et des évêques adhèrent aux mêmes valeurs : morale, devoir, responsabilité, etc. Mais leurs fondements diffèrent : dans le premier cas, ils sont fonctionnels et, dans le second, ontologiques. C'est cette différence qui rend d'ailleurs possible cette articulation contradictoire qui caractérise l'éthique proposée durant la période par le discours politique dominant. En abordant le domaine de la valorisation du contrôle social, nous nous retrouvons sur un terrain beaucoup moins familier. Le lexique des mots catégorisés sous les catégories de la grille relatives au contrôle social (tableau 16) nous servira de point de départ. Certes, les idées de *collaboration* et de subversion (entre autres *communisme, communistes*) se retrouvent en bonne place, comme dans le discours de la sphère publique. On notera cependant que la notion *d'ordre*, quasi absente de la discursivité de la sphère publique, domine ici la vision du contrôle social, alors que le mot *sécurité* semble être particulier au discours religieux. Les notions d'ordre, de collaboration et de sécurité sont au centre même de la représentation cléricale du contrôle social. Il faut par ailleurs se rappeler qu'elles sont en outre intimement liées au discours sur l'État (tableau 1). Leur participation pleine et entière au discours politique ne fait pas de doute. Nous irons ici du plus connu au moins attendu.

Comme l'indique le tableau 17, les évêques proposent une idéologie de collaboration de classes centrée sur le rapport salarial (*ouvriers, patrons, travailleurs, capital, classes*) très proche du discours de l'Union nationale dans la sphère publique.

Mais s'ils estiment leurs employés pour leur dignité d'hommes et de chrétiens, s'ils donnent constamment l'exemple d'une vie authentiquement chrétienne, s'ils s'efforcent de développer une atmosphère de cordiale *collaboration*, s'ils versent des salaires justes et améliorent sans cesse les conditions de travail, s'ils acceptent loyalement la *collaboration* avec le syndicat de leurs *employés*, ils favoriseront la paix sociale et

l'entente harmonieuse du *capital* et du *travail*, ils obtiendront personnellement des succès temporels que d'autres essayeront en vain de réaliser par l'emploi exclusif de moyens techniques et financiers. (Montréal, 1950)

Elle [l'action syndicale] doit être animée d'un esprit pacifique, s'exercer pour des causes justes, des revendications légitimes, et ne jamais oublier de viser à la *collaboration* harmonieuse. (Hauterive, 1957)

S'il n'y a pas d'opposition acharnée, on ne rencontre pas non plus suffisamment de *collaboration* effective, d'allure constructive, en dehors des conflits entre les dirigeants du *patronat* et ceux de la *classe ouvrière*. (Québec, 1959)

On doit vouloir et créer la *collaboration* de *classes*, autant dans les faits que dans les esprits. (Québec, 1959)

Mais tout comme dans le discours de l'Union nationale et sans doute encore davantage, à partir de ce noyau que sont les rapports de classes, le plaidoyer en faveur de la *collaboration* s'étend à l'ensemble des rapports sociaux : entre les individus, entre les peuples, avec les autorités et ultimement avec Dieu. En ce dernier sens, collaborer veut dire se soumettre aux instances du pouvoir.

D'ailleurs ne nous est-il pas arrivé, à un moment de notre existence, de réfléchir longuement sur ce que représentait le travail de *collaboration* entre les *hommes*, la réalisation de tous ces biens que possède l'humanité moderne et que nous avons quotidiennement sous les yeux : constructions, vêtements, nourriture, outils, moyens de transport ou de communication. (Montréal, 1952)

Les autorités publiques, nous en sommes certains, continueront de s'y employer de toutes leurs forces et de s'assurer la *collaboration* loyale de tous les citoyens, de toutes les associations professionnelles, de tous les mouvements. (Montréal, 1950)

Car ne l'oublions pas messieurs, le chrétien est un *collaborateur* de Dieu dans l'édification d'un monde nouveau et un coopérateur du seigneur dans l'œuvre du salut des âmes. (Montréal, 1953)

Il y a eu toujours dans l'Église une *collaboration* des laïcs à l'apostolat de la hiérarchie, dans la subordination à l'évêque et à ceux à qui l'évêque a confié le soin des âmes sous sa haute autorité. (Montréal, 1951)

Tout comme dans le discours de la sphère publique, ce pressant appel à la *collaboration* se présente comme une réponse aux graves dangers que présentent les doctrines subversives et non chrétiennes. L'analyse du relevé de la cooccurrence des mots catégorisés sous l'étiquette *collaboration* (tableau 17) fait ressortir l'inquiétude manifestée par les évêques au sujet d'une société menacée d'effritement (*individualisme, danger*). Le discours des évêques s'inscrit dans la même trame que le discours unioniste, même s'il paraît plus théorique et s'il ajoute le libéralisme à sa liste d'idéologies à combattre.

[...] ou bien laisser notre monde se déchirer comme il le fait, sous les poussées d'un *individualisme* effréné, où chacun tire tout ce qu'il peut à son avantage, sans aucun souci des droits d'autrui, sans aucun désir de *collaboration*. (Montréal, 1952)

De graves *dangers* menacent aujourd'hui notre monde tragiquement divisé, et seule une étroite collaboration, fondée sur la justice et la charité, entre tous ceux de qui dépend notre vie sociale et économique, peut nous en délivrer. (Québec, 1959)

Justice (charité), morale et collaboration (subversion) constituent donc les points nodaux de l'articulation des discours de la sphère publique et de la sphère privée. C'est par leur intermédiaire que peuvent s'intégrer dans le discours politique d'autres notions qui particularisent la discursivité religieuse. Nous avons déjà isolé celles de vérité, d'amour et de travail. Nous aborderons ici, sur le plan du discours sur le contrôle social, la valorisation de l'ordre et de la sécurité.

Nous avons vu que la notion d'ordre ne constituait qu'une valeur marginale dans le discours de l'Union nationale. C'est ce qui le distingue d'un parti d'extrême droite ou d'un parti fasciste. L'Église tiendrait-elle un discours que le parti lui-même aurait écarté ? À l'évidence, ce n'est pas le cas. On est frappé, dès l'abord, par la polyvalence de la notion *d'ordre* dans le discours religieux (tableau 18). Du *social* à *l'économique* en passant par la *morale*, l'idée d'ordre semble constituer l'horizon de l'ordonnement du monde. À un premier niveau, cette idée s'inscrit effectivement dans une conception autoritaire de la reproduction des rapports sociaux.

Le chômage compromet gravement *l'ordre social* puisqu'il est susceptible d'engendrer chez ses victimes le mécontentement et l'amertume envers une société qui se montre incapable d'utiliser les forces vives qui ne demandent qu'à être employées. L'expérience des pays étrangers nous prouve que les fauteurs de désordre, les démagogues, y trouvent toujours un terrain de choix pour encourager la lutte des classes. (Montréal, 1959)

Et cette fois, c'est une exigence de *l'ordre* qui doit régner dans les relations patronales-ouvrières. (Montréal, 1952)

Ce qu'on demande aux gouvernements, c'est un ensemble de lois et d'institutions qui puissent faire fleurir la prospérité tant publique que privée, la paix et *l'ordre social*. (Montréal, 1950)

On ne rendrait cependant pas justice à la pensée des évêques en ne retenant que cet aspect étroit du fonctionnement de la notion d'ordre. Il sera beaucoup plus intéressant de faire ressortir cette stratégie discursive qui, par l'utilisation polysémique de la notion, tente de concilier la reconnaissance de la modernité dont nous avons traité en début de chapitre avec une représentation créationniste du monde. C'est dans le cadre d'une vision quasi cosmologique qu'on nous invite à penser l'ordre d'un monde voulu et reproduit par Dieu face aux égarements d'une humanité et d'une société à restaurer et à réordonner en fonction du plan divin.

Nous n'avons nullement l'intention d'interroger ici la rigueur théologico-philosophique, ni même de faire ressortir dans toute sa cohérence cet aspect du fonctionnement de l'idée d'ordre dans les mandements. Il nous suffira de montrer que le discours tente d'établir une hiérarchie des ordres qui puisse colmater la brèche ouverte par la reconnaissance de la modernité sous toutes ses formes dans le discours religieux. Soulignons d'abord les relents corporatistes d'une représentation de la société présentant l'ordre comme le résultat du rapport entre des associations qui apparaissent ici comme des quasi-corporations.

Ayant à sa base des *associations spécialisées* animées d'un esprit chrétien, d'accord sur les principes à sauvegarder, *groupements bien coordonnés* et *hiérarchisés* selon les intérêts qu'ils poursuivent, ayant enfin Dieu au sommet, comment une telle pyramide ne pourrait-elle pas avoir les promesses de stabilité tant désirée ? Nous songeons, déclarait Pie XI, à ces organisations professionnelles d'ouvriers, d'agriculteurs, d'ingénieurs, de médecins, de patrons, d'étudiants et d'autres organisations similaires d'hommes et de femmes, vivant dans les mêmes conditions culturelles et que la nature même a groupés. (Montréal, 1952)

Ce sont justement ces groupes et ces organisations qui sont destinés à instaurer l'ordre dans la société. Mais tout comme la société apparaît comme une constellation de « groupements bien coordonnés », le monde, et peut-être devrions-nous dire le cosmos, s'organise en une hiérarchie d'ordres superposés et intégrés l'un à l'autre. Au niveau du sol, si l'on peut dire, se retrouvent les instances de la modernité.

Mais voilà que l'on met en doute, que l'on nie le droit de l'Église de se prononcer sur ces questions d'*ordre social, économique et politique*. (Saint-Hyacinthe, 1945)

Il est faux de prétendre que l'*ordre économique* n'obéit qu'à des mécanismes et à des lois soi-disant inéluctables sur lesquelles l'homme ne peut avoir d'influence. (Montréal, 1959)

Nous aboutissons encore aux conclusions ci-haut énoncées que l'*ordre juridique* doit être lié à l'ordre moral, car comme l'affirmait Pie XI : « si le droit et la science juridique ne veulent pas renoncer à leur seul guide capable de les maintenir dans le droit chemin, ils doivent reconnaître les obligations morales comme les règles objectives valables même pour l'*ordre juridique*. » (Montréal, 1953)

Ces diverses instances que le discours, ainsi qu'on l'a vu, reconnaît dans leur autonomie relative, doivent cependant être subordonnées à un autre ordre, plus englobant celui de l'ordre moral (tableau 18).

Il est évident que les activités humaines ne doivent pas se tourner contre l'homme lui-même qui leur donne naissance et les utilise ; en d'autres termes, toute activité humaine doit être soumise à l'*ordre moral* ; mieux encore, elle doit être sublimée par la morale. (Montréal, 1956)

Une juste conception de l'économie implique une étroite relation avec l'ordre moral. D'une part, l'homme, comme sujet agissant dans l'économie, doit régler son activité selon les exigences de la *morale* ; d'autre part, les fins elles-mêmes de la vie économique doivent être conformes à *l'ordre* voulu par le créateur. (Montréal, 1959)

À son tour, l'ordre moral trouvera son fondement dans l'ordre naturel, qui est lui-même soumis à l'ordre surnaturel (tableau 18).

C'est pourquoi l'Église, en tant que gardienne et interprète de *l'ordre naturel* et de la loi morale inscrite au cœur de l'homme et complétée par la révélation, ne se lasse jamais de rappeler les principes qui doivent assurer la bonne orientation de la société et de ses membres vers leur fin propre. (Montréal, 1959)

Sur le fondement de cette réalité, le chrétien qui s'apprête courageusement et avec tous les moyens naturels et surnaturels à édifier un monde selon *l'ordre naturel* et surnaturel voulu par Dieu élèvera constamment le regard vers le Christ et contiendra son action dans les limites fixées par Dieu. (Sherbrooke, 1955)

Et c'est précisément ici, en Dieu, que l'on retrouvera l'ordre du monde, c'est-à-dire l'ordre divin, le seul capable de faire naître l'ordre, la concorde et l'harmonie.

Si donc ce qu'on appelle le 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)

Désormais l'humanité ne peut impunément repousser et oublier la venue et l'habitation de Dieu sur la terre, parce que dans l'économie de la Providence, celle-ci est essentielle à l'établissement de *l'ordre* et de l'harmonie entre l'homme et ses biens, entre ceux-ci et *Dieu*. (Sherbrooke, 1955)

Si des épisodes particuliers, petits et grands, semblent parfois prouver le contraire, c'est un signe que quelque empêchement a été opposé par l'homme à l'exécution de *l'ordre divin*, ou bien dans des cas exceptionnels, que prévalent des desseins supérieurs de bonté ; mais la Providence est une réalité, elle est exigée par le Dieu créateur. (Sherbrooke, 1958)

Ils sont en fait les seuls qui puissent remplir les conditions de la paix définie par Saint-Thomas : l'entente des citoyens dans *l'ordre* et la *concorde*. Mais comment pourra germer ce double *résultat de l'ordre et de la concorde*, si les personnes qui assument des responsabilités publiques, avant d'apprécier les avantages et les risques de leurs décisions, ne se reconnaissent pas personnellement soumises aux lois morales éternelles ? Il faudra éliminer sans relâche les obstacles opposés par la malice humaine. (Sherbrooke, 1959)

Avec la notion d'ordre s'effectue un déplacement très clair vers la représentation religieuse du monde. De la défense de la nécessité de l'ordre au sein de la société, on passe rapidement à la proclamation de l'ordonnancement d'un

monde soumis au plan divin. Il n'est pas étonnant que, dans le domaine du contrôle social, la représentation religieuse se déploie dans toutes ses dimensions puisque, à la différence de la morale et de l'éthique qui concernent d'abord l'individu, c'est ici la société comme totalité et les rapports entre les groupes sociaux qui sont visés. Nous n'examinerons cependant pas immédiatement les fondements du discours religieux. Nous tenterons plutôt d'évaluer d'abord l'efficacité de cette promotion de l'idée d'ordre au sein du discours et de la société politiques.

Pour les fins de la discussion et malgré le caractère mécanique du procédé, nous sabrerons dans la polyvalence soulignée plus haut en ne retenant que deux grandes acceptions de l'idée d'ordre. La première, essentiellement laïque, participe à une représentation autoritaire des rapports sociaux en liaison avec la promotion de la collaboration et la dénonciation des dangers de la subversion. Si l'on ajoute la commune propension de l'Union nationale et des évêques à dessiner le profil d'une société fortement hiérarchisée, on doit souligner ici l'étroite parenté idéologique des deux discours. Certes, le discours sur l'ordre paraît plus marqué chez les évêques, mais encore faut-il faire des nuances. Ce que nous appelons ici l'idée laïque d'ordre n'est pas significativement surdéveloppée, si l'on compare les mandements avec le discours de l'Union nationale. Les évêques ne tiennent donc pas davantage un discours d'extrême droite que l'Union nationale, même s'il nous faudra certes parler ici d'un autoritarisme libéralo-clérical. Nous y reviendrons.

La deuxième acception, essentiellement religieuse, nous paraît plus intéressante et surtout plus révélatrice de la particularité de la contribution, à ce chapitre, de la parole des évêques au discours politique. La relation entre l'idée d'ordre et celle de sécurité est ici le point nodal de la particularité du discours religieux à ce chapitre.

Le tableau 19 montre que la notion de *sécurité*, en même temps que significativement liée à l'idée *d'ordre*, renvoie à deux univers de référence distincts, ce qui laisse penser que le discours lui réserve deux usages. D'une part, il n'est pas difficile de saisir la portée ontologique de cette notion : les idées de *société*, *d'homme et humaine* qui figurent au haut du relevé de la cooccurrence en plus des mots *histoire* et *moderne* sont là pour rappeler l'aire très étendue couverte par l'idée de sécurité. Remarquons, d'autre part, l'étroite association de cette notion avec certaines des désignations les plus directement associées à la réalité du monde moderne (*liberté, droit, État, économie, revenu, etc.*).

Revenons sur ces deux aspects du fonctionnement de la notion de sécurité. L'idée de sécurité, peu présente, rappelons-le, dans le discours unioniste qui lui préfère nettement celle de stabilité, s'inscrit d'abord dans une critique du monde moderne.

Ignorant ou ayant rejeté de la sorte la présence de Dieu incarné, *l'homme moderne* a construit un monde dans lequel les merveilles se confondent avec les misères, plein d'incohérences, comme une vie sans issue, ou comme une maison pourvue de tout,

mais qui, faute de toit, ne peut donner la *sécurité* désirée à ses habitants. (Sherbrooke, 1955)

L'expérience actuelle démontre précisément que l'oubli ou la méconnaissance de la présence du Christ dans le monde a provoqué le sentiment d'égaré et le manque de *sécurité* et de stabilité propres à l'ère technique. (Sherbrooke, 1955)

D'une part, il y a cette confiance *de l'homme moderne*, auteur et témoin de la seconde révolution technique, qui s'attend à pouvoir créer un monde regorgeant de richesse, affranchi de la pauvreté et de *l'insécurité* ; de l'autre, il y a l'amère réalité des longues années de guerre et de ruines, avec la peur qui en découle, une peur aggravée ces derniers mois de ne même pas réussir à fonder ne serait-ce qu'un modeste début de concorde durable et de paix. (Montréal, 1956)

Critique claire aussi, même si elle prend parfois une forme allusive, de l'État-providence dont on craint les effets ainsi que de la sécurité sociale et de sa technique assurancielle.

En quelle direction faut-il alors chercher la *sécurité* et l'assurance intime d'une vie en commun, sinon dans un retour des esprits vers la conservation et le rappel des principes de la vraie nature humaine voulue par Dieu ? Savoir qu'il y a un ordre naturel ; même si ses formes changent avec les développements historiques et sociaux ; mais les lignes essentielles ont toujours été et demeurent les mêmes : la famille et la propriété, comme facteurs complémentaires de *sécurité*, les institutions locales et les unions professionnelles, et finalement l'État. (Sherbrooke, 1955)

Trop nombreux sont ceux qui aujourd'hui ne prient plus pour la *sécurité*, estiment dépassée par la technique la demande que le seigneur met sur les lèvres des hommes : donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien, ou bien ils la répètent du bout des lèvres, sans être intimement persuadés de sa perpétuelle nécessité. (Sherbrooke, 1955)

Eh bien ! Cette manière d'organiser la *sécurité* n'est pas une des formes d'adaptation des principes naturels d'adaptation des principes naturels aux développements nouveaux, mais comme un attentat à l'essence des rapports naturels de l'homme avec ses semblables, avec le travail, avec la société. Dans ce système trop artificiel, la *sécurité* de vie de l'individu est dangereusement séparée des dispositions et des énergies destinées à l'organisation de la communauté, qui sont inhérentes à la nature humaine véritable, et qui seules rendent possible une union solidaire des hommes. (Sherbrooke, 1955)

Ce ne sera donc ni dans les errements d'une modernité mal comprise ni dans les pièges de l'État-providence que l'homme moderne pourra trouver la sécurité qu'il recherche, mais dans l'ordre du monde voulu par Dieu.

Or pour rejoindre ce Dieu personnel et trouver la *sécurité* dans son amour, l'homme doit accomplir au plus intime de lui-même une révolution personaliste. (Sherbrooke, 1955)

En lui, avec lui et par lui se trouvent le salut, la *sécurité*, le destin temporel et éternel de l'humanité. (Sherbrooke, 1955)

L'humanité d'aujourd'hui, cultivée, puissante, dynamique, a peut-être un plus grand titre au bonheur terrestre dans la *sécurité* et dans la paix, mais elle ne réussira pas à le transformer en réalité tant que dans ses calculs, ses desseins et ses discussions elle n'introduira pas le facteur le plus élevé et le plus efficace : Dieu et son Christ. (Sherbrooke, 1955)

Ainsi, dans la crèche de Bethléem, le sens profond de l'histoire de l'homme, passée et future, devient réellement incarné et embrasse malgré sa tristesse, le présent que le chrétien affronte avec la consolante conviction de la *sécurité*. (Montréal, 1956)

Qui cherche vraiment la liberté et la *sécurité* doit rendre la société à son ordonnateur véritable et suprême, en se persuadant que seule la notion de société déviant de Dieu le protège dans ses entreprises les plus importantes. (Montréal, 1956)

La réalisation de cet ordre lui procurera la *sécurité*, en même temps que la paix sur la terre. (Sherbrooke, 1955)

À l'encontre de l'universalité des programmes étatiques de sécurité sociale, c'est donc une assurance tous risques bénie par la grâce sanctifiante que les évêques proposent aux Québécois des années cinquante. À la jonction des idées d'ordre et de sécurité, nous croyons être ici au cœur de la spécificité de la contribution de l'Église au discours politique dans le domaine du contrôle social.

On aura sans doute remarqué la propension du discours religieux dans le domaine particulier de la représentation des rapports entre les groupes sociaux (les classes, les associations et syndicats, les riches, les pauvres) à déboucher sur une panoplie de valeurs qui non seulement sont quasi absentes du discours de la sphère publique, mais qui, en même temps, ne peuvent être considérées comme étant de nature véritablement religieuse. La justice et la charité trouvent leur apothéose dans l'amour, la collaboration prépare l'harmonie et l'ordre assure la sécurité. Le plein efficace de l'autoritarisme se mesure ici à son envers qui destine celui et celle qu'il soumet à la félicité ouateuse du cocon. Là tout n'est qu'amour, harmonie et sécurité et chacun peut y vivre et s'y consoler dans la tranquille assurance de la paix et de la vérité.

8. L'ultime retranchement

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons jusqu'ici tenté de déterminer quelle est la contribution des mandements au discours politique dominant. Ceci nous a permis de dégager un espace commun aux discours de la sphère publique et de la sphère privée à l'intérieur duquel, malgré leurs contradictions ultimes, s'organise la représentation politique de la société québécoise durant la période. Nous changerons maintenant radicalement de perspective et nous considérerons ces aspects de la représentation religieuse qui demeurent ultimement incompatibles avec le discours politique. Encore une fois, cependant, il ne sera nullement question d'étudier les fondements théologiques des mandements. En adoptant le point de vue du discours et de la modernité politiques, il s'agira de déceler les incompatibilités bien plus que d'en faire une étude systématique.

Les tableaux 20 et 21 font ressortir de façon on ne peut plus claire le caractère fondamentalement antithétique des deux discours que nous avons analysés depuis le début de ce livre. L'Union nationale s'intéresse de façon beaucoup plus marquée à l'espace. Le discours de la sphère publique tend surtout à situer les acteurs sociaux dans un espace spécifique (le *Québec*, le *Canada*, la *province*, etc.), alors que, dans le discours religieux, la représentation de la société est envisagée par rapport à la question du temps. Le discours religieux pose à travers elle la double eschatologie d'un espace-temps de la divinité et d'une temporalité humaine qui lui est subordonnée (*vie, monde, temps*) : la vie de l'individu demeure tout entière informée par l'idée de la mort et de la nécessité du salut, tandis que l'humanité vit dans l'attente de la fin du monde et du retour du Christ.

Le fonctionnement de l'univers des valeurs dans les deux discours témoigne de façon encore plus nette de leur antinomie fondamentale. Au progrès dans l'État de droit (tableau 2, chapitre 2) s'oppose ici la vision de l'*homme* dans son rapport à Dieu (tableau 22). Voilà deux discours qui paraissent aux antipodes, le centre spéculaire de l'un, le progrès, paraissant nié par celui de l'autre, Dieu. Tout le problème de la recherche est d'essayer de comprendre, au-delà de leur antinomie, comment ils peuvent participer en même temps à la représentation que la société québécoise se donne d'elle-même. C'est ce que nous avons fait depuis le début de ce chapitre en nous situant du point de vue de l'articulation possible de la discursivité religieuse et du discours de la sphère publique. Nous porterons maintenant notre regard vers le cœur de la représentation religieuse du monde, là où le texte devient radicalement incompatible avec la modernité à moins qu'il ne s'y transfigure en foi individuelle et en croyances de la personne. En ce centre même de l'idéologie religieuse, nous nous poserons cependant la même question des rapports possibles et ultimes entre la parole des évêques et la modernité.

9. Dieu, l'homme et la société

[Retour à la table des matières](#)

Au début du chapitre, nous avons noté la progression, dans l'après-guerre, des notions et catégories liées à la modernité. Le tableau 2 fait en même temps ressortir l'affirmation d'autres notions qui semblent permettre au discours de discuter ce nouvel univers notionnel. Ainsi, on peut noter une augmentation significative, après 1945, de la fréquence des mots *homme*, *nature* et *société*. Cette augmentation est bien sûr l'indice de l'argumentation à partir de laquelle le discours discute des grands thèmes de la modernité.

De fait le discours portant sur les problèmes soulevés par le développement de la société moderne est organisé autour de trois grandes questions : Dieu, l'Homme (tableau 22) et la société (tableau 21). Le lexique des valeurs classées par fréquence dans le discours des évêques est d'ailleurs dominé par les deux premiers et la référence à l'idée de société (*sociale*, *société*, *social*) constitue l'un des aspects principaux de la représentation des rapports sociaux. Nous les étudierons maintenant tour à tour afin de pouvoir dégager l'essentiel de la critique de la modernité qui s'organise dans l'entrelacs des relations qu'ils entretiennent.

La centralité évidente des mots *Dieu* et des valeurs proprement religieuses (Christ) (tableau 22) souligne le fait, sur lequel il est inutile d'insister, que nous sommes ici au cœur d'une vision créationniste du monde qui entre en contradiction fondamentale avec la modernité. Nous ne faisons pas allusion à cette conception qui ramène la pensée religieuse à une simple question de croyance individuelle dans la sphère privée et qui la présente comme un point de vue, comme une idéologie parmi d'autres possibles. Nous faisons plutôt référence à ce dogme central de la représentation religieuse du monde qui pose Dieu comme le principe même de la production de la société et de la reproduction des rapports sociaux. Nous avons montré au chapitre 2 que, dans le discours de l'Union nationale qui domine la sphère publique, l'idée de progrès constitue la valeur transcendante ultime à partir de laquelle s'organise l'univers des valeurs. C'est ici Dieu, référent extérieur aux rapports sociaux, qui est considéré comme l'ordonnateur de la société.

Comme on pouvait s'y attendre, les mots *chrétien* et *Christ* figurent parmi ceux qui accompagnent le plus souvent le mot *Dieu* (tableau 23). Il sera cependant plus intéressant de remarquer que l'idée de Dieu appelle en grande partie les mêmes valeurs que celles qui gravitent dans l'espace discursif du mot État (tableau 1) dans le discours des évêques : *amour*, *travail*, *droit*, *ordre* et *libre*, *sécurité*, *respect*. Notons que la notion de *collaboration* n'apparaît pas dans l'entourage de *Dieu*, ce

qui rappelle la très nette dominance laïque de son fonctionnement dans les mandements qui se contentent de la lier aux valeurs chrétiennes. Le fait que les préoccupations des mandements au sujet de l'État paraissent appeler les mêmes valeurs que la référence à Dieu nous conduit à deux constats. Premièrement, ce recoupement confirme que ces valeurs constituent les notions clés autour desquelles s'articulent la vision du monde proprement religieuse du discours des évêques et celle de l'univers politique. Deuxièmement, le fait que ces valeurs appartiennent à la fois au champ de référence des institutions politiques et à l'image de la divinité montrent en même temps l'ultime contradiction qui traverse les mandements.

Cette ultime contradiction, on la retrouve précisément dans ce lieu central des mandements qui, tout en participant au discours politique, pose en surplomb un Dieu créateur et ordonnateur du monde.

Or si ce *Dieu* existe et si sa pensée est encore la source de l'être, notre devoir de chrétien consistera à modeler nos propres pensées sur le plan qu'il a élaboré dans *l'organisation du monde*. (Montréal, 1953)

Foi en un *Dieu* souverain de qui le *monde* a tout reçu et à qui il doit tout rendre. (Montréal, 1952)

Lorsque tout le monde agit comme si *Dieu* n'existait pas, il arrive parfois qu'un homme ose expliquer le *monde* indépendamment de Dieu. (Montréal, 1953)

Mais la réalité est bien différente, car les fausses ou étroites visions du *monde* et de la vie acceptées par les hommes modernes non seulement les empêchent de tirer des œuvres de *Dieu*, et en particulier de l'incarnation du verbe, un sentiment d'admiration et de joie, mais elles leur enlèvent encore la faculté d'en reconnaître l'indispensable fondement, celui qui donne consistance et harmonie aux œuvres humaines. (Sherbrooke, 1955)

Parce que l'Église est et doit être incarnée, il n'y a pas une parcelle de ce *monde* créé qui ne doive être reprise par elle pour être redonnée chrétiennement à *Dieu*. (Montréal, 1960)

Nous sommes à n'en pas douter au cœur même d'une représentation religieuse du monde qui pose l'existence d'un Dieu créateur et producteur du monde et qui ne saurait admettre le canon moderniste de l'autoproduction de la société. Or ici, malgré les nombreuses concessions à la modernité politique que nous avons relevées au début du chapitre, le discours religieux ne saurait faire de compromis. Les évêques dénoncent sans répit « les ténèbres d'une société paganisée » (Montréal, 1953), « devenue toujours plus une sorte d'énigme à elle-même » (Montréal, 1953), parce que l'homme moderne est à la recherche « d'un équilibre social dont les assises ne seraient pas religieuses » (Montréal, 1951).

Nous l'avons souligné plus haut les mots *homme*, *nature* et *société* semblent particulariser l'arsenal idéologique avec lequel, dans l'après-guerre, les mandements discutent de la modernité. Ces trois notions participent de façon étroite à l'affirmation des fondements mêmes de la représentation religieuse du monde. Nous n'insisterons pas ici sur le fonctionnement de l'idée de nature qui, nous l'avons déjà évoqué à propos des notions d'ordre et de morale, constitue l'un des axes de l'argumentation créationniste. La nature, l'ordre et le droit naturel, en tant qu'ils ont été créés par Dieu, devraient servir de base à l'organisation des rapports sociaux.

Il [le problème du chômage] relève de la loi naturelle qui doit être la règle de conduite de l'activité humaine. (Montréal, 1955)

Le droit naturel n'est-il pas inscrit de la main même du créateur sur les parois de notre cœur, et la raison humaine, non aveuglée par le péché et la passion, ne peut-elle pas en lire les principaux titres ? Or, c'est d'après les commandements de ce droit naturel nécessairement conformes aux exigences de la morale, puisque Dieu est l'auteur des deux, que tout droit positif, de quelque législateur qu'il vienne, doit être apprécié dans son contenu moral et, par là même, dans l'autorité qu'il a d'obliger en conscience. (Montréal, 1956)

Nous nous pencherons plus spécifiquement sur la notion philosophique d'*homme* et sur le mot *société*. On constate qu'avec le mot *Dieu*, que nous venons d'étudier, ces trois mots (tableaux 24 et 25) s'appellent mutuellement et forment un dispositif notionnel extrêmement serré. Nous atteignons ici le noyau dur d'un discours qui vise à réconcilier l'homme et la société avec l'ordre du créateur. La grande importance que revêt le mot *vie* dans le voisinage de ces deux notions montre la propension du discours religieux à définir l'existence humaine autour de ces deux grands référents que sont l'homme et la société.

La société est rattachée aux institutions qui contribuent à sa reproduction ; *Église* et *famille* se trouvent en effet dans son entourage, alors que la notion d'*homme* semble davantage se définir dans un rapport à Dieu sans médiation institutionnelle immédiate : l'Église, la famille et l'État ne s'associent pas fortement à lui (tableau 24).

La notion d'homme apparaît en effet au centre même de la critique d'une modernité qui rejette toute référence à une transcendance extérieure aux rapports sociaux.

Si l'*homme* n'est plus une personne destinée à une fin sublime, la nature humaine devient la matière d'une expérience à dimensions historiques et les déchets font partie des risques techniques. (Montréal, 1950)

Car c'est cet *homme* que nous venons de décrire et qui se croit maintenant Dieu, qui prend ou plutôt tente de prendre en main la lourde responsabilité d'établir dans le monde un ordre parfait. (Montréal, 1952)

Sans destinée extraterrestre, l'*homme* est mis en tutelle et livré à l'arbitraire amoral des dirigeants. (Montréal, 1952)

L'*homme* moderne conscient et fier de vivre en ce monde comme dans une maison que lui, et lui seul, construit, s'adjugé la fonction de créateur. (Montréal, 1956)

L'athéisme théorique ou même pratique de ceux qui idolâtrèrent la technologie et le déroulement mécanique des événements finit nécessairement par devenir ennemi de la vraie liberté humaine, car il traite l'*homme* comme les choses inanimées d'un laboratoire. (Montréal, 1956)

Cette critique de la modernité débouche bien sûr sur le rappel de la soumission de l'homme au plan divin.

L'homme est roi de la création, mais cette royauté est une délégation. (Montréal, 1956)

Est-il possible alors d'édifier des codes de lois pour établir et régler les rapports des hommes entre eux, en oubliant ou en méprisant les liens nécessaires, non seulement physiques mais aussi moraux, qui rattachent l'homme à Dieu. (Montréal, 1950)

Et se trouve-t-il une définition réaliste et précise de l'homme en dehors d'une référence stricte à Dieu, son créateur et père. (Montréal, 1952)

Nous sommes en présence maintenant d'un homme qui, reconnaissant comme vertu fondamentale l'humilité dans ses rapports avec Dieu, est conscient d'être une créature et non le créateur. (Montréal, 1952)

L'homme devant des opinions et des systèmes opposés à la vraie religion reste toujours tenu par les limites établies par Dieu dans l'ordre naturel et surnaturel. (Sherbrooke, 1955)

C'est ainsi que l'homme tisse son histoire, autrement dit coopère avec Dieu dans la réalisation d'une situation digne de son objet et en même temps du dessein du créateur. (Montréal, 1956)

Dieu ne demandera pas compte aux hommes du destin général de l'humanité, qui est de sa compétence. (Sherbrooke, 1958)

Ce rappel de la soumission de l'homme à Dieu s'accompagne cependant de la promotion de la dignité qu'il tire précisément de son inscription dans le plan divin.

C'est, au contraire, un *homme* grand, ennobli par sa destinée éternelle, un homme qui a la valeur de sa fin, qu'on doit par conséquent traiter selon toute sa dignité et à qui il faut garantir une liberté d'action et des droits inaliénables. (Montréal, 1952)

L'*homme*, comme le déclarait Pie XII, loin d'être l'objet et comme un élément passif de la vie sociale, en est au contraire, et doit en rester le sujet le fondement et la fin. (Montréal, 1952)

Tel est l'enseignement de l'Église, qui pour la solution des questions sociales a toujours fixé le regard sur la personne humaine et a enseigné que les institutions et les choses, les biens, l'économie, l'État, sont surtout pour l'homme et non *l'homme* pour elles. (Sherbrooke, 1959)

La question de la société est traitée exactement dans la même optique. À partir d'une critique de la modernité, les évêques militent en faveur d'une conception de la société qui, mise au service de l'homme, s'inscrit dans l'ordonnement d'un monde voulu par Dieu.

La *société* moderne manque de consistance parce que les valeurs spirituelles ont été négligées. (Montréal, 1950)

Faire disparaître ce caractère purement physique et mécanique de la *société*. (Montréal, 1951)

La *société* moderne montre elle aussi, et avec orgueil, la merveilleuse floraison de ses œuvres de bienfaisance les plus variées, dépouillées très souvent de toute nuance religieuse ou, comme on dit, confessionnelle. (Montréal, 1953)

D'un rêve magnifique, l'homme tomba à la triste réalité d'une *société* plongée dans l'anarchie. (Montréal, 1952)

C'est, bien sûr, à cette conception moderne de l'autoproduction de la société qui rejette toute transcendance extérieure aux rapports sociaux que les évêques s'attaquent.

Au contraire, les sociétés humaines sont des sociétés de personnes, qui ont une destinée spirituelle et une raison d'être morale, au-delà des perspectives sociales.

C'est donc au sein de cette société « faite pour l'homme et non l'homme pour la société » (Montréal, 1952), et qui « a été instituée pour protéger le droit naturel, non pour l'anéantir » (Montréal, 1952) que les évêques invitent l'homme à effectuer une « révolution personnaliste ». Cette révolution consistera à placer l'homme et la société dans l'ordonnement du plan divin. Nous nous trouvons pourtant en face d'un paradoxe : le discours religieux, en même temps qu'il révèle sa radicale incompatibilité avec la représentation moderne du monde, peut encore s'associer à la modernité libérale et participer au discours politique dominant. Pour le discours politique dominant de l'après-guerre au Québec, que l'on invoque la soumission aux lois du marché ou à la volonté de Dieu, il importe surtout que l'initiative prévale, qu'elle soit personnelle ou individuelle. Le concept philosophique d'homme, abstraction faite de ses fondements théologiques, se superpose ici à la notion libérale d'individu pour confirmer la subordination de la sphère publique à la sphère privée.

Il sait que la réalité et la société humaine ne sont pas fondées sur les déroulements de nécessités mécaniques, mais sur l'*action libre* et toujours bienveillante de Dieu et sur l'*action libre* des hommes. (Montréal, 1956)

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

10. L'inévitable repli

[Retour à la table des matières](#)

Voilà donc à travers quel tissu de contradictions l'Église participe au discours et au pouvoir politiques dominants au Québec de 1944 à 1960. Mais l'étendue de ses pouvoirs tout comme la pénétration de son discours demeurent liées à la reconduction de l'État libéral. C'est ici que l'on peut le mieux mesurer les conséquences du compromis qui, durant la deuxième moitié du XIXe siècle, en 1848 puis en 1867, l'avait amené à reconnaître l'État moderne et à investir la sphère privée. Malgré le formidable complexe institutionnel qu'elle a pu établir par suite de sa participation au bloc au pouvoir, son sort du moins en tant que force sociale dominante, était dorénavant lié aux aléas du développement du capitalisme et de la reproduction de l'État libéral. L'Église, malgré la certitude de son omnipotence, dépendait dorénavant entièrement des impératifs de la régulation libérale. La défense opiniâtre de son contrôle du système d'éducation et de la gestion de la pauvreté, au-delà de la protection de ses intérêts et de ses pouvoirs, contribuait à la reproduction d'une régulation moderne, étatique et libérale à laquelle elle était astreinte.

Sur le plan de la représentation, c'est sans doute aussi durant cette phase d'agonie de l'État libéral que l'on mesure le mieux la précarité d'un discours qui, tout en étant forcé de reconnaître la modernité, s'acharne à préserver les fondements d'une interprétation religieuse du monde. Malgré ses dénégations ultimes, le discours des évêques reste en effet soumis à la représentation moderne du monde.

Au sens fort, le discours religieux durant la période apparaît pleinement comme une idéologie, c'est-à-dire comme une interprétation essentiellement polémique de la pratique sociale. Comme on a pu le constater, les mandements des évêques 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, pose l'existence d'un Dieu créateur, ultimement responsable de l'organisation originelle et actuelle des rapports sociaux. Cette matrice de la représentation, matérialisée dans la religion, structure l'interprétation d'un monde hiérarchisé, placé sous l'ordonnance d'un Dieu producteur de la société. Dans les formations sociales au sein desquelles a dominé

une telle représentation, 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. L'un des aspects fondamentaux de l'affirmation de la modernité a été d'ouvrir cet espace à la pluralité de tous les discours possibles, bref de faire apparaître les idéologies (formes matérialisées de la représentation moderne) (Dumont, 1974 ; Freitag, 1986 ; Habermas, 1973 ; Lefort, 1978). La matrice qui structure la représentation moderne du monde 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 en extériorité de l'existence sociale, les conditions de l'autoproduction de la société deviendront dès lors essentiellement problématiques, et tout discours sur l'organisation et les pratiques sociales ne pourra apparaître que comme un point de vue parmi d'autres possibles, toujours susceptible d'être discuté. La modernité n'en fera pas pour autant disparaître la possibilité de la reproduction d'autres représentations du monde, mais elle se soumettra tout discours qui s'en inspire en le condamnant à se poser lui-même comme une idéologie forcée de débattre avec les autres savoirs au sein d'un espace discursif constitutivement pluraliste.

Les évêques voient très bien le problème que leur pose la reconnaissance au moins partielle de la modernité.

Mais cette base ou ce pont devant être de nature spirituelle, les sceptiques et les cyniques ne sont certainement pas qualifiés pour cette tâche, eux qui, à l'école d'un matérialisme plus ou moins larvé, vont jusqu'à réduire les plus augustes vérités et les plus hautes valeurs spirituelles à des réactions physiques ou à parler de pures idéologies. (Montréal, 1954)

Pourtant, 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 face aux 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 un discours parmi d'autres. On repère, en effet, dans les mandements, un ensemble de procédés qui témoignent de la nécessité de se situer au sein d'un discours de plus en plus ouvert sur l'extérieur. Ce dernier confirme en même temps la prédominance de la modernité dans l'univers de la représentation québécoise 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 forts significatifs : la stigmatisation du discours adverse ; la juxtaposition thématique ; le subvertissement ; l'acceptation conditionnelle.

Nous entendons d'abord par stigmatisation du discours adverse le procédé par lequel on retraduit le discours de l'adversaire pour le contester en adoptant des formules du type « ceux qui disent que ... », « certains prétendent que ... ». Il s'agit là d'un procédé qui est utilisé quand la polémique sociale s'intensifie et quand, surtout, l'adversaire est considéré assez redoutable pour que l'on sente le besoin d'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. (Montréal, 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. (Montréal, 1951)

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

Les mandements pratiquent également des amalgames sous forme de juxtaposition thématique. On peut ainsi retrouver des énoncés utilisant les mêmes procédés rencontrés dans le discours du budget. Des énoncés comme « en harmonisant le dynamisme des réformes avec la stabilité des traditions » (Montréal, 1956) rappellent le « restons traditionnels et progressifs » du discours du budget.

Le subvertissement, quant à lui, emprunte des notions fondamentales d'un discours antithétique et tenu de se les approprier en les subvertissant. Le discours fusionne ici la notion de progrès et de religion et ne se contente pas, comme dans la dernière citation, de lier tradition et modernité. Ainsi, on parlera du « progrès religieux, social et économique » (Montréal, 1950) et même du « progrès naturel et surnaturel de l'homme » (Montréal, 1950). En d'autres mots, ces énoncés suggèrent que la religion, c'est aussi le progrès. Cette interprétation ne semble pas abusive puisque d'autres types d'énoncés n'hésiteront pas à l'affirmer explicitement.

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 constitue notre dernier exemple d'un procédé discursif qui foisonne dans l'après-guerre. Il s'agit d'un procédé que l'on peut représenter sous la forme : « oui... mais », ou encore « nous sommes pour X... à condition que ... ». Nous sommes ici en face d'un discours qui se tient résolument sur la défensive. Il ne peut plus se contenter de polémiquer ou de contester les discours adverses, 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 liens éphémères de ce monde et qui sacrifient leur éminente dignité d'homme aux idoles d'un progrès terrestre mal compris. (Montréal, 1950)

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

D'un côté les évêques refusent de considérer le discours religieux comme une idéologie ; de l'autre, ils s'insurgent contre le fait que la foi ne puisse être considérée comme un simple attribut de la personne dans la sphère privée.

Vous connaissez certainement, et parmi vos meilleurs amis, des chrétiens qui disent : la religion est une affaire de conscience qui regarde la vie privée de l'homme. (Montréal, 1951)

Nous nous retrouvons donc devant le paradoxe d'un discours qui, tout en se faisant l'apôtre et le défenseur des institutions de la sphère privée, refuse de se considérer lui-même comme un point de vue parmi d'autres au sein de la société civile. Mais, encore ici, la pratique discursive vient contredire les énoncés dogmatiques. On peut le constater à la lumière d'une stratégie essentiellement défensive qui témoigne du péril d'une aventure vouée à l'échec. Nous avons vu dans ce chapitre qu'après avoir admis l'autonomie de l'État et reconnu la modernité, les évêques doivent se replier sur une position qui consiste essentiellement à défendre les derniers bastions de la représentation religieuse du monde. Mais les propositions et la contre-attaque sont sans doute encore plus révélatrices de son caractère essentiellement défensif. Nous l'avons vu, les évêques ne savent et ne sauraient proposer autre chose sur le plan de l'organisation politique de la société que la reconduction de l'État libéral. Cette stratégie, nous le savons, était vouée à l'échec.

Plus encore, cependant c'est la pratique discursive elle-même qui finit par se trahir quand les évêques en appellent à la mobilisation dans cette croisade qu'aurait dû être la restauration chrétienne de la société : restauration de la famille, des esprits, de la structure sociale, bref « rénovation intégrale de toutes choses » (Montréal, 1950) qui échappe de plus en plus à l'Église et à la représentation religieuse du monde. Mais, il importe ici de le souligner, ce sont les chrétiens que les évêques invitent à intervenir. Ce faisant, c'est en tant qu'individus qui, dans la société civile, partagent les mêmes croyances, que ceux-ci sont interpellés. La religion devient ainsi affaire de point de vue, de croyance et d'idéologie.

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. (Montréal, 1953)

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

Le monde n'aura pas à se repentir si un nombre toujours croissant de tels chrétiens s'engage dans tous les domaines de la vie publique et privée. (Montréal, 1956)

Bien qu'il soit heureux possesseur de toutes les données qui lui permettent d'en triompher au fond de son âme, il ne peut pas et ne doit pas se dispenser de concourir également à la recherche d'une solution sur le plan de la vie publique. (Montréal, 1956)

Le thème de la restauration, il est vrai, est abandonné durant les années cinquante tout comme les grandes croisades de pureté, car les évêques ont admis leur échec. Mais le discours, s'inspirant alors de plus en plus d'une approche personnaliste, prend l'individu pour cible d'une réforme nécessaire des consciences. C'est donc la personne dans la société civile que l'on entend ainsi réformer, c'est-à-dire idéologiser. Peu importe que l'on prétende ici conduire ou reconduire les individus à la vérité. Du point de vue de la modernité, il s'agira toujours d'un savoir parmi d'autres possibles.

Formez des hommes forts qui soient à même de répandre autour d'eux le bien et de diriger les autres à la lumière de principes bien nets. (Montréal, 1956)

Aux hommes à nouveau effrayés et qui cherchent dans la nuit un peu de ciel lumineux et serein qui puisse apaiser les angoisses de leur intelligence devant les profondes contradictions de l'heure présente, nous montrons du doigt le divin berceau de Bethléem, où résonne encore l'écho de la prophétie annonciatrice d'espoir et de certitude. (Montréal, 1956)

Une économie humaine est d'abord au service de l'homme, elle est ordonnée à l'ensemble des valeurs spirituelles et matérielles qui fondent sa nature et sa dignité. (Montréal, 1959)

Mais le mystère de Noël donne à tous la certitude que la bonne volonté des hommes n'est jamais perdue, que rien n'est perdu des œuvres que leur inspire la bonne volonté, sans même que parfois ils en aient pleine conscience, pour l'avènement du règne de Dieu sur la terre et pour que la cité des hommes se construise sur le modèle de la cité céleste. (Sherbrooke, 1959)

11. Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons tenté dans ce chapitre de comprendre pourquoi le discours religieux, dont les fondements sont ultimement contradictoires avec la représentation moderne du monde, pouvait malgré tout, participer au discours politique dominant. C'est dans la particularité du complexe institutionnel de l'État moderne dans la forme libérale qui est structuré à partir d'une stricte séparation entre la sphère publique et la sphère privée que nous avons repéré les conditions du déploiement et de la reproduction du pouvoir de l'Église. Sur le plan du discours, nous avons pu déceler l'existence d'un espace discursif commun au sein duquel malgré leurs contradictions, les discours de la sphère publique et de la sphère privée participent à la représentation des rapports sociaux. Les carences ontologiques du libéralisme, la commune défense de la séparation entre les sphères, la particularité même de la société libérale qui associe institutions modernes et prémodernes (économie de marché, État démocratique, Église, famille élargie, etc.), et qui lie le développement du capitalisme à la conservation de la petite production agricole, et, enfin, la reproduction d'une dialectique entre la modernité et la tradition, nous l'avons souligné, constituent les conditions générales de l'insertion du texte religieux dans le discours politique. Mais cette participation, principalement liée à la représentation de l'éthique disciplinaire et du contrôle social reste soumise aux conditions qui assurent la reconduction de la régulation libérale. Or l'Église comme l'État libéral ne pourront résister à la vague de fond d'un procès d'institutionnalisation économique qui impose la société de consommation ainsi qu'aux transformations d'un procès d'institutionnalisation politique qui trouve dans l'État-providence la solution à la crise de la société libérale. L'analyse des mandements démontre de façon claire l'incapacité de l'Église, durant la période, à s'inscrire, comme institution, dans la régulation providentialiste qui allait s'affirmer. Elle doit progressivement céder devant la société de consommation en abandonnant ses croisades de disciplinarisation sociale. Plus fondamentalement, elle sera incapable de réorganiser son discours en fonction de la modernité socialisée qui s'instaure. Les grands thèmes du droit social, de l'égalité des chances, de la justice et de la solidarité sociale, en même temps qu'ils induisent dans l'État-providence une éthique disciplinaire normalisatrice et technocratique, rendent caduque la dialectique libéralo-religieuse. En effet, la caractéristique principale de la modernité socialisée consiste à imposer au niveau de la représentation et du discours politique une éthique entièrement laïque, qui se suffit à elle-même, en ce qu'elle trouve dans le fonctionnement de la société le référent éthique transcendantal, la solidarité sociale, au nom duquel sera assurée la régulation sociale. Dans cette perspective, Dieu et la représentation religieuse ne sauraient devenir, au sens le plus fort, que des attributs de la culture personnelle dans l'espace privé. Ce sont donc les conditions mêmes de la

dialectique libéralo-religieuse qui disparaissent en même temps que les assises du pouvoir institutionnel de l'Église dans la sphère privée. Pourtant, les mandements essaieront désespérément jusqu'à la fin de contrer l'inévitable.

Car ce n'est pas la perfection des lois et des institutions qui fait la perfection des hommes. C'est, bien au contraire, le perfectionnement des hommes qui prépare le perfectionnement des institutions. (Montréal, 1951)

L'histoire prouvera que l'Église aura sauvé le monde moderne par sa doctrine sociale de la justice et de la charité. (Montréal, 1951)

L'histoire aura plutôt retenu l'échec de sa critique des mœurs et de l'homme moderne, ainsi que sa résistance à la modernité socialisée qui allait se réaliser dans l'État-providence. On aura oublié sa promotion de la justice et de la charité, du travail et de la morale, de la collaboration, de l'ordre et de la sécurité pour ne retenir, sans doute, que sa reconnaissance de l'État moderne et son acceptation du progrès, de la science et de la technologie.

CONCLUSION

CETTE SOCIÉTÉ QUI AVAIT PEUR D'ELLE-MÊME

[Retour à la table des matières](#)

Notre analyse du discours politique dominant au Québec, de 1944 à 1960, aura permis d'établir, nous l'espérons, que, même dans le domaine de la représentation du monde, la société québécoise de la période ne peut être saisie à partir du schéma simplificateur qui oppose la tradition à la modernité. Il nous reste maintenant à déterminer de quelle façon le discours du pouvoir contribue lui aussi, et sur ses propres bases, à la production de cette société. Or ici nous sommes en face d'un problème difficile car, sauf chez les hérauts du régime, discours et pouvoir politiques apparaissent le plus souvent comme des obstacles sur la voie de la modernité qui, prétend-on, allait enfin advenir en 1960. Une telle approche fait problème puisqu'elle empêche de saisir le sens global des procès de transformation qui caractérisent alors la société québécoise et, encore plus fondamentalement, parce qu'elle s'interdit de considérer cette dernière comme un objet sociologique au sens plein et entier du terme.

Il est en effet remarquable que la très vaste majorité des travaux insistent sur l'importance des transformations qui se produisent au Québec après la fin de la Deuxième Guerre : développement du capitalisme, de l'industrialisation et de la monopolisation, accélération de l'urbanisation et émergence de la société de consommation, mutation de la structure sociale et élargissement de l'interventionnisme de la sphère publique, débordement des institutions cléricales, etc. Mais, alors même que ces changements sont abondamment décrits et documentés, semblent subsister à leur côté, immobiles, conservateurs et réactionnaires, l'Église omnipotente et le régime de grande noirceur que maintiendrait l'Union nationale au sein d'un État démocratique.

Bref, alors que tout ailleurs se transformerait l'essentiel du pouvoir politique, dans la sphère publique comme dans la sphère privée, n'apparaîtrait que comme une modernité de façade dénaturée de son sens par les instances d'une société traditionnelle. Une telle posture analytique ne peut susciter autre chose qu'une approche paradoxale. Continuiste, elle recherche toujours plus loin les traces d'une modernité qui germerait lentement dans les sous-bois de la tradition ;

dichotomique, elle oppose des institutions traditionnelles et modernes qui se déploieraient en parfaite extériorité jusqu'au choc final du début des années soixante. Dans une telle perspective, il est impossible d'aborder le problème de l'articulation entre les institutions, sinon à travers la simple reconnaissance de leur opposition ou des manipulations et de compromissions qui surviennent entre les élites. Mais bien davantage encore, il est dès lors impossible de saisir le Québec de l'époque comme une société, puisqu'il apparaît comme un magma de formes institutionnelles qui se développent de façon exogène : les unes modernes, les autres traditionnelles. Et voilà comment l'idée des deux solitudes tiendra lieu d'analyse sociologique puisque les deux types d'institutions deviendront des sociétés : l'une traditionnelle et canadienne-française, l'autre, par défaillance de la première, moderne et canadienne-anglaise. Voilà aussi comment l'analyse de la société comme totalité, question sociologique qui renvoie, dans une histoire donnée, à l'articulation entre les institutions et à la dynamique des procès d'institutionnalisation qui la constitue dans sa particularité, est abandonnée au profit d'une sociologie de la nation. Nous faisons face ici à ce que le courant althusserien, retraduisant Bachelard (1991), a appelé un obstacle idéologique (Althusser, 1977). L'histoire de la modernité québécoise avant 1960 demeure, en effet, impensable si l'on continue d'accepter le « grand récit » de la Révolution tranquille qui situe précisément son irruption à l'aube des années soixante. D'un tel point de vue, il ne reste qu'à rechercher les traces des Lumières dans une longue préhistoire qu'il faudra bien confondre plus ou moins clairement avec le Moyen Âge ou l'Ancien Régime. Les sciences sociales québécoises qui se sont imposées en combattant la doctrine sociale de l'Église et le gouvernement de l'Union nationale ont largement contribué à produire cet aveuglement. Partie prenante de la bureaucratisation de la société québécoise et de la formation de l'État-providence au Québec, elles ont allègrement amalgamé l'avènement de la modernité socialisée avec le passage à la société moderne.

Le problème des rapports entre la tradition et la modernité se résout au Québec par le travestissement de la difficulté dans les habits de la question nationale, la nation devenant la société traditionnelle canadienne-française au sein de laquelle il s'agirait de repérer des brèches qui s'élargiraient progressivement jusqu'à l'affirmation du monde moderne en 1960. Il faut cependant le souligner, la confusion est repérable dans la plupart des théories générales de la modernisation et plus encore, hélas, dans le discours moderne lui-même et les idéologies modernisatrices. Partout le mouvement de l'histoire, invariablement continu et cumulatif, s'expliquerait par la matérialisation des grands thèmes émancipateurs de la modernité : la raison, la propriété, le progrès, la liberté, l'égalité. Et tout le reste ne subsisterait que comme scorie, barrière et surtout réminiscence et reconduction d'un autre monde, celui de la tradition et de la société traditionnelle. Le travail de l'histoire et de la sociologie historique consisterait dès lors à séparer le bon grain de l'ivraie dans cet univers manichéen de la division en deux camps, l'un, béni, de la raison et du progrès, et l'autre qui réunit les inaptes et les handicapés de tout ordre et qui s'enfonce dans les fanges de la tradition. Quand il faudra être plus

subtil, les données parfois obligent, on s'évertuera à distinguer les vrais des faux modernes, puisqu'il importe de distribuer les acteurs et d'étiqueter les bornés et les bernés dont on postule, bien sûr, l'irrationalité.

On reconnaît bien là un problème intimement lié à la particularité du duplessisme et aussi, à l'évidence, aux idées reçues sur le Québec de cette époque. Comment peut-on sérieusement parler de modernité à propos d'un régime obscurantiste et réactionnaire ? Mais la question dépasse très largement la seule analyse du Québec. Dans le langage politique usuel, nous pourrions la reformuler de la façon suivante : peut-on être à la fois moderne et conservateur, voire même réactionnaire ? Et si l'on vise le fond de nos interrogations, il faut se demander si la modernité se limite à ses dimensions émancipatrices ou si elle n'apparaît pas, en même temps, comme une société disciplinaire et répressive. Bref, un pouvoir peut-il être à la fois moderne, disciplinaire et répressif ? Nous avons tenté de montrer dans ce livre que non seulement la chose était possible, mais qu'il s'agissait là d'une dimension constitutive de la modernité libérale.

Le Québec de 1944 à 1960

[Retour à la table des matières](#)

Il s'agit donc, par une analyse du discours politique dominant durant la période, de saisir le Québec des années 1944 à 1960 comme une société qui, comme toutes les autres, est dynamisée par un ensemble de procès qui à la fois la reproduisent et la transforment. Il importe d'abord de saisir la nature et la particularité de ces procès de reproduction et de transformation. Pour ce faire, nous devons revenir sur les brèves considérations théoriques que nous avons exposées dans l'introduction de ce livre.

Nous avons avancé que les caractéristiques fondamentales des sociétés modernes résultent de la particularité des procès d'institutionnalisation politique, économique et culturel qui les dynamisent et les modèlent. Posons d'abord ce que nous entendons par procès d'institutionnalisation. Toute société, du moins depuis l'apparition des classes et des pouvoirs politiques, peut être considérée comme une articulation complexe d'institutions qui, chacune, matérialisent (aussi bien au niveau dit idéal que matériel) des rapports d'intérêts et de pouvoir : la famille patriarcale, le marché, la bureaucratie, l'entreprise, les Églises, etc. Toute société, dans une telle perspective, est donc instituée si l'on entend par là qu'elle constitue ici et maintenant un complexe d'institutions historiquement produit. Mais ce complexe institutionnel, ou si l'on veut l'articulation entre les institutions, ne résulte en aucune manière des forces aveugles de l'histoire. Il obéit, à la faveur des luttes des acteurs sociaux, à un procès d'articulation déterminé que certains pourront appeler procès de production et/ou de reproduction (Freitag, 1986).

Lorsque nous employons le concept de procès d'institutionnalisation nous entendons saisir à deux niveaux le fait historique de la production de la société : d'une part, il permet de comprendre comment une société apparaît comme une agglomération de pouvoirs institués à travers la multiplicité des luttes sociales et donc comme un complexe d'institutions particulières ; d'autre part, il ouvre l'analyse au dévoilement des règles qui président à l'articulation de ce complexe institutionnel. En ce dernier sens, l'analyse du ou des procès d'institutionnalisation permettra de comprendre comment une société, et d'abord et avant tout la société moderne, obéit à un vaste mouvement de désinstitutionnalisation-réinstitutionnalisation des rapports sociaux. Ainsi, pour ne prendre que cet exemple simple, la famille agricole autarcique du XIX^e siècle (Gérin) se transformera en petite production pour le marché, pour être éventuellement soumise, en cette fin de siècle, au marché international et au système financier.

Si donc l'on entend étudier une société moderne, il s'agira d'abord de s'interroger sur la particularité des procès d'institutionnalisation qui la caractérisent. Nous avons déjà indiqué en introduction de ce livre que la société moderne obéit sous ce rapport, à trois procès d'institutionnalisation à la fois complémentaires et contradictoires. L'un, pour l'essentiel non démocratique, dominé par l'entreprise capitaliste et le marché, soumet tendanciellement toutes les pratiques et toutes les institutions sociales aux règles de la marchandisation. L'autre, démocratique, permet la politisation potentielle de tous les pouvoirs, en même temps qu'il pose l'État de droit comme le centre de régulation des rapports sociaux et le lieu d'organisation et d'articulation des institutions. Le troisième enfin institue la culture en ce lieu séparé principalement investi par le savoir d'élites (ceux de la connaissance, de la science et des beaux-arts). Voilà dans quelle perspective analytique, exposée ici de façon très schématique, nous avons abordé la réalité québécoise de l'époque qui va de l'après-guerre jusqu'à la Révolution tranquille.

Il est impossible de comprendre, et nous sommes ici délibérément polémiques, le discours politique, les rapports sociaux, économiques, politiques et culturels, la société québécoise dans son ensemble, et même, ce qui n'est nullement l'équivalent la nation canadienne-française durant la période, si l'on ne considère pas les effets matériels et idéels, pratiques et théoriques des procès d'institutionnalisation économique, politique et culturel qui caractérisent la modernité. Le Québec des années cinquante délimite l'espace d'une société moderne.

Il peut paraître un peu étonnant qu'il faille avancer ici de façon polémique une thèse qui, somme toute, est si incontournable qu'il nous suffira d'abord de rappeler sommairement les différents résultats des principaux travaux sur la période. Le développement du Québec de l'après-guerre est entièrement dominé par cette phase particulière du procès d'institutionnalisation économique moderne qui marque la domination du capitalisme de monopole et le passage au fordisme. Boismenu, Létourneau et bien d'autres ont insisté sur l'accélération des

investissements, de l'urbanisation, de la prolétarisation et de la salarisation. En même temps s'affirment la société de consommation et la culture de masse (Charland, 1992), et c'est tout le mode de vie qui bascule dans le Québec des années cinquante. Même en périphérie du centre du développement de l'économie mondiale, le Québec participe donc à la grande mouvance capitaliste, industrielle, financière et culturelle qui caractérise les sociétés nord-américaines durant cette première phase de ce que certains ont appelé les trente glorieuses.

Le Québec n'échappera pas davantage à cette détermination non moins fondamentale que constitue cette période ou ce stade du procès d'institutionnalisation politique moderne qui se caractérise par le passage à l'État-providence. Mais il faudra rappeler que le passage à l'État-providence qui s'effectuera au niveau provincial en 1960 ne coïncide en aucune manière avec l'instauration d'un État moderne au Québec. L'histoire de la formation de l'État moderne au Canada remonte à 1791 et l'élément déterminant de la responsabilité ministérielle est acquise depuis 1848. Bref, lorsque le parti de l'Union nationale est réélu en 1944, il prend le pouvoir dans un palier de gouvernement qui fonctionne depuis près d'un siècle dans le cadre d'un État démocratique et moderne, dont la légitimité repose sur la souveraineté nationale populaire. On confond depuis beaucoup trop longtemps dans l'analyse du duplessisme l'examen de la qualité des mœurs électorales avec la question des structures de l'État démocratique. Le glissement permet de rabattre l'étude de la démocratie sur la qualité des acteurs et, bien sûr, de pourchasser ainsi l'antidémocratie des Canadiens français (encore une fois la nation !). Une telle obsession nationaliste, même quand elle se manifeste à rebours, a pour effet d'entraver l'analyse de la société démocratique libérale aussi bien dans ses structures que dans son fonctionnement, et de faire oublier, parmi bien d'autres choses, que le patronage et l'électorisme véreux sont loin d'être particuliers aux Canadiens français.

Sur le plan politique, l'enjeu fondamental de la période, bien au-delà de la qualité des pratiques électorales, porte donc sur le projet et les conditions de la réinstitutionnalisation de la société dans une perspective providentialiste. Autrement dit, la question à l'ordre du jour au Canada, au Québec et dans toutes les sociétés occidentales concerne la pertinence du passage de l'État libéral à l'État-providence. Bien sûr, ce passage implique en même temps une redistribution des pouvoirs au sein du fédéralisme canadien. Le Canada, il faut le rappeler, est, depuis ses origines, un État fédéral et un État libéral. La forme de son régime, c'est-à-dire le fédéralisme, et le partage des pouvoirs entre les différents paliers de gouvernement ont été pensés et négociés dans le cadre quasi « naturel » et spontané à l'époque de la forme libérale de l'État moderne. Ainsi, dans la perspective d'une séparation stricte entre les sphères publique et privée, il ne faut pas s'étonner que les juridictions dévolues aux provinces soient principalement celles qui touchent les domaines social et culturel.

Il est, dans un tel contexte, inévitable que les débats politiques sur le passage à l'État-providence au Canada et au Québec amalgament et confondent ces deux aspects qui sont corrélatifs puisque la transformation du rôle de l'État implique un réaménagement des juridictions au sein de la forme de régime. Il n'est pas davantage étonnant que, dans sa lutte contre le passage à l'État-providence, le discours duplessiste surinvestisse, même s'il ne s'y limite pas, la dimension de la forme du régime dans sa lutte contre la centralisation et pour l'autonomie provinciale. L'État moderne, nous l'avons vu, organise et articule les rapports entre les institutions. Il s'agit là de bien autre chose que d'un organigramme. Sous la dominance du droit et de la loi, il institue ainsi, en les distribuant entre la sphère publique et la sphère privée, des rapports de forces et de pouvoirs entre les acteurs sociaux. Quand les lieux de ces pouvoirs, privé ou public, se confondent plus ou moins systématiquement avec les juridictions de deux paliers de gouvernement il faut s'attendre à ce que le premier champ de bataille soit celui de la forme du régime. On doit aussi comprendre que les luttes duplessistes pour l'autonomie provinciale et les droits de la race canadienne française et catholique sont, en même temps et tout aussi fondamentalement une guerre contre le passage à l'État-providence au Québec. Tout le problème de l'analyse réside dans le fait que les débats constitutionnels de l'époque se donnent comme un espace discursif multiforme qui, amalgamant et impliquant les questions du régime et de l'État, mobilisent aussi bien les forces sociales (la petite-bourgeoisie cléricalisée contre l'hydre de la bureaucratie dévorante) que les communautés nationales (la nation canadienne qui cherchera à se reconnaître dans le projet providentialiste ; la nation canadienne-française qui risque d'y perdre des pouvoirs institués). Ces débats opposent en même temps le personnel politique des deux paliers de gouvernement, tout autant que les réformateurs et les libéraux.

Ce formidable remue-ménage découle directement du projet de réinstitutionnalisation des sociétés canadienne et québécoise dans une perspective providentialiste. Ce projet et sa réalisation marqueront les soixante dernières années du XX^e siècle : le passage à l'État-providence (de 1940 à 1960), son apogée (de 1960 à 1980) et sa remise en question (de 1980 à nos jours). Durant notre période, l'essentiel de la vie politique est dominé (si l'on exclut la Deuxième Guerre mondiale) par cette stratégie de passage à l'État-providence. Sous l'égide du fédéral, qui s'appuie d'abord sur le gouvernement Godbout (1939-1944) et, plus tard, sur la députation fédérale et sur les forces d'opposition au Québec, foisonnent les projets (Rapport Rowell-Sirois, Conférence de la reconstruction), mais aussi les politiques (l'assurance-chômage, les allocations familiales, le Code du travail sous Godbout, les subventions conditionnelles aux provinces, l'assistance-chômage, etc.). Durant la période, le passage à l'État-providence se gagne sur le terrain, à l'arraché, devant un gouvernement provincial qui résiste jusqu'à la fin. Et c'est même jusque dans les politiques de l'Union nationale elle-même que l'on peut lire l'inéluctable agonie de l'État libéral. Réduit à accepter certaines des subventions conditionnelles aux provinces (par exemple, pour la construction d'hôpitaux), le gouvernement de l'Union nationale est obligé de subventionner toujours davantage

les institutions privées. Il doit suppléer de plus en plus à l'incapacité des municipalités d'assumer le rôle qui leur était jusque-là dévolu dans le cadre du financement de l'assistance publique (Vaillancourt, 1988).

Le pouvoir politique duplessiste

[Retour à la table des matières](#)

C'est ainsi au sein d'une société québécoise soumise à la dynamique du triple procès d'institutionnalisation, politique, économique et culturel qui caractérise la société moderne à l'époque de l'affirmation du capital monopoliste et du passage à l'État-providence que l'Union nationale reprendra le pouvoir en 1944. Comme tout gouvernement démocratique, elle ne sera en aucune manière la courroie de transmission ou l'organe d'une seule classe ou d'une seule force sociale. Le parti exercera le pouvoir en tentant de concilier les intérêts composites et souvent contradictoires des classes et des forces sociales dominantes qui constituent le bloc au pouvoir : le capital monopoliste canadien et surtout américain y représentent la force hégémonique, le capital non monopoliste à majorité francophone y participe en soutenant (du moins jusqu'au milieu des années cinquante) une stratégie de développement dépendante dont elle espère jouir des retombées ; la petite-bourgeoisie traditionnelle en constitue le personnel et assure le fonctionnement de la sphère publique, alors que le clergé catholique représente (outre les fractions de la bourgeoisie) la force sociale dominante dans la sphère privée. Mais, plus largement, malgré les velléités réformatrices qui l'avaient porté au pouvoir durant les années trente, dans l'après-guerre, le pouvoir duplessiste ne constituera qu'un cas particulier, spécifique à son époque, du même type d'alliances politiques qui a caractérisé l'État libéral au Québec depuis 1867, sinon depuis 1848. En effet, au-delà des variations mineures qui tiennent à la période du développement sociétal, c'est le même type de bloc social que le duplessisme essaie de maintenir. Le bloc social, nous l'avons défini ailleurs, non seulement constitue une alliance politique particulière entre les composantes du bloc au pouvoir et les classes dominées, mais il induit aussi la production d'un complexe institutionnel déterminé qui se structure ultimement dans la forme de l'État. De ce point de vue, le duplessisme n'innove que très peu puisqu'il exerce le pouvoir politique sous l'hégémonie de la grande bourgeoisie, constitue la classe agricole en classe appui et, en défendant contre vents et marées la sacro-sainte séparation libérale entre le privé et le public, consacre le marché, l'entreprise capitaliste, la famille patriarcale et l'Église catholique comme les quatre principales institutions de la société québécoise en dehors de la sphère publique.

Pour être plus précis, on peut qualifier le duplessisme de gouvernement de notables si l'on vise à décrire par là la position sociale du personnel qui assure le plus directement la régulation politique dans les sphères privée et publique. Il

s'agit, bien sûr, de ces médecins, avocats, notaires et curés que l'historiographie et la sociographie regroupent sous le nom de petite-bourgeoisie traditionnelle ou cléricale, ainsi que les marchands, les petits entrepreneurs et les petits industriels locaux. Ce gouvernement de notables exerce un pouvoir régional au sein d'une société distincte et périphérique.

Le duplessisme, rappelons-le, représente un pouvoir politique régional, c'est-à-dire provincial dans le cadre du fédéralisme canadien. Il ne dispose pas des grands leviers du développement économique, hormis la juridiction sur les ressources naturelles qu'il utilisera résolument pour soutenir un développement dépendant. Ajoutons à cela que son credo libéral du primat du marché et de l'entreprise privée lui interdit d'utiliser des pouvoirs que lui assure la Constitution canadienne et qui lui permettrait d'intervenir dans l'économie en créant par exemple, des sociétés d'État comme ce fut fait sous la Révolution tranquille.

Ce pouvoir régional ne s'en exerce pas moins au Québec au sein d'une société distincte. Ici intervient la difficile, mais incontournable question nationale qu'il serait erronée d'éluider sous prétexte du surinvestissement manifeste dont elle a fait trop souvent l'objet. Ce sont les particularités historiques du développement de la nation canadienne-française, majoritaire au Québec, qui produisent l'espace politique et social régional en société québécoise. En somme, alors même que le Québec est déterminé par les mêmes procès d'institutionnalisation que le reste de l'Amérique du Nord, il advient comme société particulière à l'intérieur de la fédération canadienne, bien avant les fameux débats sur la société distincte quatre décennies plus tard. C'est d'abord et avant tout en interrogeant le procès d'institutionnalisation politique au Canada que nous pourrions, succinctement, mieux comprendre en quoi le Québec des années cinquante peut être considéré comme une société.

En 1848 puis en 1867, dans le procès de production de l'État moderne, le Canada hérita d'une histoire de domination nationale coloniale qui culmina dans l'Union des deux Canadas et le projet d'assimilation définitive des Canadiens français (le Rapport Durham). Le gouvernement responsable, puis le fédéralisme permirent de rompre avec la situation coloniale, mais ils ne solutionnèrent pas le problème de l'oppression nationale, puisque l'État moderne canadien en fait une « question » propre à l'État démocratique. L'institutionnalisation politique moderne pose l'État de droit comme centre de régulation des rapports sociaux et ce qui nous intéresse davantage ici, la nation, regroupement de tous les citoyens, comme le seul et unique garant ultime de la légitimité démocratique. C'est au nom d'une seule et même nation que le pouvoir est exercé. Cette véritable nationalisation des rapports sociaux politiques a partout entraîné le refoulement des identités communautaires minoritaires : le Québec, la Bretagne, la Catalogne, etc. Ainsi, même si la question nationale canadienne française joua un rôle significatif, reconnu par Macdonald lui-même dans l'adoption du compromis fédératif, jamais la Constitution canadienne n'a reconnu l'existence de deux nations au Canada.

La question nationale québécoise évoluera, dans le cadre canadien, en fonction des transformations de l'État. Mais ne nous intéressons ici qu'aux rapports entre l'État libéral et la question nationale.

L'État libéral canadien, comme tous les autres d'ailleurs, nie pour l'essentiel l'existence des droits collectifs. Il ne saurait donc reconnaître la nation canadienne-française. Seules les luttes politiques ont permis à la réalité nationale de produire un effet pertinent relativement au choix du régime, le fédéralisme, et à la constitutionnalisation de certains particularismes comme le droit civil au Québec. Mais dans le cadre du régime fédéral, l'État libéral tend de façon contradictoire à favoriser l'oppression nationale tout en créant les conditions de la reproduction de la nation canadienne-française sur une base régionale. De l'oppression nationale, ne mentionnons que le seul fait, mais combien décisif, d'une politique économique fondée sur le primat du marché et favorisant les tendances assimilatrices qu'exercent nécessairement les pratiques marchandes et industrielles capitalistes sur la langue des minorités.

Intéressons-nous cependant davantage à ce fait de la concentration d'une minorité nationale au sein d'une province, là où les forces sociales dominantes de la nation canadienne-française du Québec, de concert avec celles des autres nationalités (canadienne et américaine), pourront investir le pouvoir politique. Pour l'essentiel, on le sait, il s'agit d'une bourgeoisie de la petite et moyenne entreprise, de la petite-bourgeoisie traditionnelle et de l'Église. Or, sauf pour la bourgeoisie, le pouvoir politique de ces forces sociales repose sur le maintien de l'État libéral. Se réclamant d'une double légitimité, canadienne et canadienne-française, la petite-bourgeoisie traditionnelle, et principalement les professions libérales qui fourniront la vaste majorité du personnel politique, défendra jalousement les juridictions d'une province qui, dans le cadre d'un État fédéral libéral, leur permet de former une partie de l'élite régionale.

De même l'importance de la place tenue par le clergé catholique au Québec, compte tenu de la faiblesse relative de la bourgeoisie locale, tient d'abord à l'« opportunité » que constitue un État libéral qui, dans le cadre d'un régime fédéral, confie à ses provinces une grande partie de la juridiction sur la sphère privée. D'autre part, étant donné son caractère autoritaire et très centralisé, l'Église catholique, dans un tel contexte, peut envahir une grande partie de la sphère privée. Elle est ainsi devenue l'une des instances de la définition de la nation et, tout en s'affirmant comme l'une des principales forces sociales au sein du bloc au pouvoir, elle a participé de façon décisive à la cléricisation de la régulation politique. Sous ce rapport, l'Église a puissamment contribué à faire du Québec une société distincte, puisque ailleurs au Canada c'est la sécularisation qui s'affirmera sous l'égide des Églises et des organisations protestantes.

Soulignons enfin que la bourgeoisie de la petite et moyenne entreprise canadienne-française, comme partout ailleurs, a soutenu jusqu'au milieu des années cinquante une politique économique libérale et dépendante. Cherchant à jouir des retombées du développement du grand capital en même temps que des contrats que lui assure le patronage de l'État et de l'Église, elle ne commencera à envisager la nécessité d'un interventionnisme plus soutenu de la sphère publique qu'à partir du milieu des années cinquante (Brunelle, 1978). Elle prit alors conscience du caractère inéluctable du fordisme, de la monopolisation extensive de l'économie et du passage à l'État-providence.

Nous considérons donc l'État provincial québécois des années 1944 à 1960 comme un pouvoir politique libéral cléricalisé au sein d'une société (distincte) où se reproduit principalement une nation dominée dans l'ensemble canadien. La domination nationale s'y vérifie aussi bien au niveau des pressions assimilatrices, de la faiblesse de la bourgeoisie autochtone et de la tendance à la division ethnique du travail qu'à l'importance singulière de la petite-bourgeoisie traditionnelle et de l'Église catholique au sein des rapports politiques. Ce pouvoir est libéral parce que les pouvoirs sociaux qu'il institue et la politique qu'il continue de pratiquer contre vents et marées sont entièrement liés au fédéralisme canadien durant cette phase de l'histoire politique où dominait l'État moderne libéral. Il est en même temps cléricol puisque les appareils des sphères publique et privée sont, hormis l'entreprise, presque tous dirigés et contrôlés par des clercs : médecins, avocats, notaires, membres du clergé catholique. Ce sont des notables qui entendent le demeurer au sein d'une société nécessairement périphérique.

Voilà l'ultime paradoxe de l'histoire de l'État libéral au Québec : en même temps que le fédéralisme canadien y rend possible la reproduction d'une société distincte étant donné la concentration en son sein d'une nation dominée (qu'il ne reconnaît pas), cette forme de l'État moderne condamne une telle société à demeurer périphérique. La cléricolisation du pouvoir politique québécois qui s'exerce principalement au nom de la race canadienne française et catholique en constitue la marque la plus éclatante. Le pouvoir politique de la petite-bourgeoisie traditionnelle et de l'Église est directement lié à la reconduction de l'État libéral. Voilà pourquoi elles défendront ce dernier jusqu'à la fin, puisqu'elles en sont en quelque sorte les créatures, du moins en tant que classe politique régionale. De même, les éléments de la bourgeoisie canadienne-française, tant et aussi longtemps qu'ils voudront demeurer dans ce cadre, sont condamnés à y défendre une politique économique (le primat du marché) qui ne peut que consacrer leur faiblesse et leur marginalité. Voilà pourquoi dans l'État libéral, le Québec apparaît nécessairement comme une société périphérique.

Issu d'un compromis entre la grande bourgeoisie canadienne et les forces sociales dominantes dans les régions du Canada-Uni et des Maritimes, le fédéralisme canadien s'est institué sur la base, « naturelle » à l'époque, de l'État libéral. Ainsi s'est consolidé au Québec ce régime de notables qui a tenté de

concilier sur une base régionale les intérêts d'une bourgeoisie faible et d'une classe politique cléricale (la petite-bourgeoisie dite traditionnelle et le clergé catholique). Or, en même temps que l'État libéral ne permettait au Québec que d'exercer des pouvoirs économiques relativement restreints dans le cadre du fédéralisme, il conférait un poids politique très important aux notables régionaux. La société québécoise apparaissait ainsi doublement bloquée : le libéralisme rend impossible l'affirmation d'une politique économique interventionniste, en même temps qu'il « intronise » ces notables dont le sort est absolument et essentiellement lié à celui de cet État libéral fédéraliste. Ils défendront ce dernier jusqu'à la fin en se réclamant de la nation qui, dans sa forme canadienne française et catholique, disparaîtra avec eux, du moins au Québec. Notables et fiers de l'être, c'est à la vision tragique d'un monde qui agonise que leur discours nous convie en ce début de la seconde moitié du XX^e siècle.

Le discours politique

[Retour à la table des matières](#)

Il nous reste à nous poser la question du discours politique, certes plus limitée, mais non moins décisive. Pour la clarté de notre exposé, nous n'avons traité jusqu'ici que des aspects dits matériels des procès d'institutionnalisation : les institutions comme la famille et l'entreprise capitaliste, les structures politiques fédérales et la séparation entre les sphères publique et privée. Or il importe de souligner immédiatement que le discours et toutes les formes de la représentation participent directement à de tels procès. Seule une conception archaïque de l'idéologie peut encore la considérer comme un simple reflet déformé des rapports réels ou, ce qui est fréquent dans l'analyse du discours politique, comme un vulgaire rapport opportuniste à la conjoncture. Toute la tradition sociologique considère l'institution comme un complexe dont les aspects idéal et matériel sont indissociables (valeurs, normes et rôles pour le fonctionnalisme, notions idéologiques matérialisées dans des pratiques pour un certain marxisme). De même l'État, chez Weber comme chez Gramsci, constitue un complexe institutionnel légitime et donc nécessairement aussi produit par et dans la représentation.

Si donc l'on admet que les procès fondamentaux de la modernité institutionnalisent le Québec, comment peut-on soutenir en même temps que la société (en fait la nation) canadienne-française était paysanne ou traditionnelle ? Et, question complémentaire : comment l'esprit est-il advenu, en 1960, au moment du soi-disant passage à la modernité ? Le grand récit de la Révolution tranquille répond à vrai dire assez facilement à la deuxième question. Bien sûr, la modernité a germé, d'acteurs en acteurs dont il faut s'appliquer à retracer l'histoire. Les acteurs sociaux se sont additionnés durant les années cinquante et, trop opprimés

par la tradition, ils ont littéralement explosé au début de la décennie suivante. Germination, oppression, explosion, voilà la variante aplatie et peut-être déjà postmoderne de la dialectique hégélienne qui structure la narration de l'épopée modernisatrice.

Cette réponse n'en demeure pas moins un peu légère puisqu'elle n'aborde pas le problème que sous-tend notre première question. Comment, en effet, une société peut-elle demeurer traditionnelle alors qu'elle est dominée par les procès fondamentaux de la modernité et que toujours plus de sujets modernes s'y agglomèrent ? Ou, si l'on préfère, comment l'« esprit » de la modernité est-il advenu ? La société traditionnelle étant par définition très peu ouverte au changement il faudra donc regarder ailleurs, du côté de la « société canadienne-anglaise » où se retrouverait l'essence même de l'esprit du capitalisme et de la culture démocratique. En somme, la société moderne canadienne-anglaise porteuse de modernité en aurait ainsi semé les germes dans quelques champs laissés en friche au sein de la société traditionnelle canadienne-française. Que l'on en tienne responsable le clergé catholique ou la Conquête, que l'on se tienne à l'un ou l'autre pôle du fameux débat sur l'infériorité des Canadiens français, nous nous situons ici en plein paradigme nationaliste, même si dans un camp on se proclame bien fort et bien haut libéral et antinationaliste.

Nous avons travaillé ces dernières années sur le discours politique de ces élites qui auraient dû constituer le pouvoir au sein de cette prétendue société traditionnelle : l'Église qui en aurait été l'institution principale et l'Union nationale, le symbole même de l'antidémocratie autoritaire et obscurantiste. Or, si nous avons effectivement pu repérer les traces opérantes du conservatisme et de l'autoritarisme, si même nous avons fréquemment rencontré les notions de tradition et de religion, jamais il ne nous a été possible d'émettre ne serait-ce que l'hypothèse minimalement plausible qu'il puisse s'agir là d'un discours dominant au sein d'une société traditionnelle.

Le discours de l'Union nationale

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons soutenu dans l'introduction de ce livre que le discours politique constitue une forme discursive centrale de la modernité en ce qu'il est le lieu d'un vaste débat sur les conditions de production de la société sur des bases profanes. Nous pouvons maintenant affirmer que dans sa structuration même le discours de l'Union nationale constitue un discours moderne.

On n'y trouve d'abord aucune trace véritablement opératoire d'une représentation religieuse du monde. Certes Dieu est quelquefois invoqué, comme

dans tous les discours politiques modernes, mais sur le mode d'un garant lointain extérieur au procès de production de la société. Au contraire, l'idée de tradition, surtout, et celle aussi de religion sont plus significativement présentes. Nous avons cependant pu démontrer encore plus clairement dans ce livre que dans *Restons traditionnels et progressifs* que le duplessisme opère une véritable politisation de ces deux piliers de la représentation religieuse du monde. « Nos traditions religieuses et nationales », comme l'invoque fréquemment le discours dans le cadre des débats constitutionnels, permettent de circonscrire la particularité d'une nation et d'un bloc social spécifique dont il entend défendre les droits et promouvoir le développement. Essentiellement moderne, l'unionisme s'organise, d'autre part, à partir de l'idée centrale du progrès qui s'impose comme l'ultime référence, comme un garant transcendantal indéfinissable en dehors d'une référence aux idées de bien-être et de prospérité.

Le discours politique duplessiste dessine ainsi les contours d'une communauté inscrite dans un espace qu'il contribue à politiser et donc à circonscrire de façon de plus en plus nette : à travers le thème de l'autonomie, c'est le rapport de la « race canadienne française et catholique » à l'espace Québec (« la province » et « son butin ») qui se tisse de plus en plus étroitement. L'unionisme crée clairement l'arrière-plan discursif nécessaire à la formation de la notion de nation québécoise qui s'affirmera au début des années soixante. N'oublions d'ailleurs pas que certains des thèmes centraux de la Révolution tranquille étaient déjà à l'œuvre dans le duplessisme comme, par exemple, le fameux « Maîtres chez nous ».

Ce discours politique moderne travaille en même temps, comme tous les autres, à la représentation des rapports sociaux et principalement à celle du bloc social sur lequel est fondé son pouvoir. Sous l'hégémonie du grand capital, la classe agricole est constituée en classe appui. Mais cette prédilection pour la classe agricole ne peut en aucune manière être confondue avec l'agriculturisme. Au contraire, entièrement soumise à la nécessité du développement de l'économie de marché, la classe agricole et plus largement l'ensemble du milieu rural assurent d'abord et avant tout la stabilité sociale dans une société moderne en pleine expansion. L'entreprise privée capitaliste, la famille, le parti et l'Église apparaissent d'autre part comme les institutions fondamentales de la société. Description du monde ouvertement classiste, le duplessisme est enfin obsédé par les rapports entre la classe ouvrière et la bourgeoisie à propos desquels il continue, malgré le Code du travail de 1944, de favoriser une approche libérale axée sur la discipline et la collaboration.

Nous sommes ainsi face à ce type de discours politique qui domine dans un État moderne dans sa forme libérale. L'État libéral, qui est d'abord apparu en Angleterre durant les années 1840, s'est par la suite affirmé dans les autres sociétés occidentales. Condamné définitivement par la crise des années trente qui imposera l'adoption d'une stratégie keynésienne et providentialiste, l'État libéral subsistera malgré tout dans certains pays et dans certaines régions, durant une phase de

passage à l'État-providence, jusqu'à l'aube des années soixante. Le duplessisme s'acharne ainsi à promouvoir le primat de l'autorégulation du marché dans le cadre d'une séparation stricte entre les sphères publique et privée. Sa politique économique axée sur la promotion des investissements étrangers dans le domaine des ressources ne se permet d'agir que sur les conditions générales nécessaires au développement du capitalisme : par exemple, l'aménagement d'une infrastructure dans le domaine des transports et des communications, la promotion des écoles techniques, des taux de redevances faibles, etc. D'autre part, est-il besoin de le rappeler, la régulation sociale duplessiste s'inscrit dans la plus pure tradition libérale puisqu'elle confie à des institutions privées, et principalement à l'Église catholique, la gestion des politiques sociales et culturelles. Le duplessisme ne peut pour autant être identifié au libéralisme ou à l'État libéral classique. Tout en liant l'idée de progrès à la promotion de la société de consommation, il cherche à reproduire cet État libéral réformé qui, dans les dernières décennies du siècle dernier jusqu'à la crise des années trente, sous les pressions des luttes populaires, a dû partout intervenir à la périphérie du rapport salarial (loi des accidents de travail, assurance-maladie et retraite pour les travailleurs, législations sur les heures de travail des femmes et des enfants, etc.) et adopter certaines politiques d'assistance publique (loi d'assistance publique, pensions de vieillesse, pensions aux mères nécessiteuses, etc.).

Dans ce livre comme dans l'ensemble de nos recherches sur le duplessisme, nous nous sommes cependant surtout intéressés aux grandes valeurs ou aux grandes notions (ou canons idéologiques) défendues dans le discours. Cette stratégie de lecture qui s'est imposée dans le cours de nos travaux nous a permis d'interroger une thèse qui, bien qu'elle ne soit jamais clairement explicitée, découle naturellement et nécessairement d'une problématique qui considère la nation canadienne-française comme une société traditionnelle. Étant donné qu'elles exercent le pouvoir à partir de la structure fédérale d'un État moderne et au sein d'une société capitaliste, les élites traditionnelles seraient forcées et, plus encore, entièrement déterminées, tels des supports réifiés, à soutenir une politique économique favorable au capital et à participer au moins formellement aux pratiques politiques démocratiques. Elles en profiteraient pour asseoir leur pouvoir et se serviraient de la séparation libérale entre le privé et le public pour assurer la domination de l'Église. Bref, les notables pratiqueraient une politique moderne pour reproduire la société traditionnelle. Or, pour qu'une telle thèse puisse tenir debout, à tout le moins sur un pied, il faudrait que l'on retrouve les traces de la dominance de la représentation traditionnelle et religieuse du monde au sein du discours du personnel politique, sinon il ne resterait qu'à conclure que la reproduction de la société traditionnelle est l'objet de forces occultes.

Nous avons, au contraire, systématiquement démontré que le discours de l'Union nationale, loin de se limiter à soutenir les conditions minimales de la société capitaliste libérale (la liberté d'entreprise et la séparation privée-publique), défend de façon extensive les grandes valeurs émancipatrices de la modernité.

Bien sûr, le discours effectue parmi ces dernières un choix fort révélateur. Il privilégie de façon très nette les notions de progrès, de droit et de justice, alors qu'il manipule avec la plus grande prudence celles de liberté, de démocratie et d'égalité. Mais ce choix aussi bien que le fonctionnement de chacune de ces valeurs, de la centralité éclatante de l'idée de progrès à la quasi-absence de la notion d'égalité, permettent de situer le duplessisme au cœur même de la mouvance libérale. Le progrès, envisagé sous le rapport de l'économie, conduit à l'univers du bien-être et de la prospérité qui s'affirme dans l'après-guerre. Mais nulle promotion ici de l'idée providentialiste du progrès social, ni d'ailleurs de celles du droit social et de la justice sociale. Droit et justice qui enserrant étroitement la représentation des rapports sociaux fonctionnent dans le cadre d'un discours clairement libéral : à partir d'une séparation stricte entre le droit et la morale, qui se méfie des droits collectifs (sauf, bien sûr, des droits nationaux), la justice se spécialise dans la représentation des rapports entre les groupes sociaux dont la qualité du fonctionnement est mesurée à l'aune approximative de l'« équitable » et du « raisonnable ».

Il a été tout aussi intéressant de faire ressortir la particularité du travail que le discours de l'Union nationale effectue sur les notions d'égalité, de démocratie et de liberté. La quasi-absence de l'idée d'égalité ne saurait certes étonner dans ce discours de notables qui ne considère les rapports sociaux que dans la perspective hiérarchisante de la distinction : le chef, les chefs, Monseigneur, le très honorable, etc. Même suspicion devant la liberté à l'encontre de laquelle on préfère parler des libertés et principalement, tout comme pour la notion de démocratie, dans le contexte des luttes constitutionnelles.

Il ne saurait faire de doute que le duplessisme apparaît ici comme un discours non pas antidémocratique, mais très certainement petitement démocratique. Un tel constat comme la question de l'autoritarisme que nous aborderons par la suite, ne permettrait-il pas de soutenir la thèse de la société traditionnelle que nous rejetons plus haut ? Ainsi, il serait possible d'arguer que, précisément la promotion du progrès, du droit et de la justice étant pour ainsi dire incontournable dans un État de droit et dans une société capitaliste, la distance manifeste que le discours prend par rapport aux autres grands idéaux de la modernité constitue la preuve qu'il s'agit bien là d'une élite traditionnelle forcée de s'intégrer au monde moderne. Une telle interprétation est cependant fautive. Elle postule, en effet, que les pouvoirs au sein de la société libérale ont, dans leur majorité, promu l'approfondissement de la démocratie et l'élargissement des droits et libertés (autres que ceux de la propriété et du capital), et favorisé une plus grande égalité. Or l'histoire de la modernité libérale démontre, au contraire, que durant plus d'un siècle seules les luttes populaires ont pu imposer la réalisation de certaines des potentialités de l'État démocratique : le suffrage universel, le vote des femmes, le droit d'association, les premières politiques sociales étatiques, etc. De la même façon, les travaux sur la pensée libérale montrent bien que les grands idéologues du libéralisme manipulent eux-mêmes avec circonspection ces valeurs émancipatrices de la démocratie, de la

liberté et de l'égalité. En somme, même sous ce rapport, le discours de l'Union nationale se situe dans la grande mouvance libérale.

Un discours libéral et disciplinaire

[Retour à la table des matières](#)

Même s'il s'agit bien là de sa caractéristique dominante, du moins si l'on vise ici la centralité de l'idée de progrès, le discours de l'Union nationale ne se limite cependant pas à cette promotion des grandes valeurs émancipatrices de la modernité. L'analyse ne saurait éluder cet autre aspect de l'unionisme que les études sur la question ont le plus souvent magnifié en le saisissant sous les stigmates de l'autoritarisme, de l'obscurantisme ou du conservatisme. Dans notre désir d'affiner la lecture, nous avons été amenés à distinguer trois dimensions à l'intérieur de ce que nous avons appelé les aspects disciplinaires du discours politique. La première renvoie à l'éthique personnelle, c'est-à-dire à la représentation des pratiques d'insertion des individus-sujets dans les rapports sociaux : les devoirs de chacun, les responsabilités des uns et des autres, etc. La seconde dimension, celle du contrôle social, propose les règles générales qui doivent présider au fonctionnement de la société comme totalité et des rapports entre les groupes sociaux : la collaboration entre les classes, la nécessaire stabilité sociale, etc. Le patriarcalisme, enfin, prend sa source dans la représentation des « démunis » (femmes, enfants, vieillards, handicapés) et s'étend à la représentation du rapport du parti, l'Union nationale, à l'ensemble de la population. Nous y avons trouvé la manifestation d'un régime de notables se livrant à un double patronage : économique, ce dernier tient le rôle d'organisateur des intérêts des élites locales ; social, il pratique avec compassion la bienfaisance auprès des pauvres et des démunis. L'unionisme se présente ainsi comme un discours aux accents fortement disciplinaires.

Il apparaît en effet avec évidence que le discours s'acharne à baliser étroitement chacune des valeurs émancipatrices qu'il soutient par des rappels disciplinaires : les droits supposent des devoirs, la liberté exclut la licence, le progrès se nourrit de stabilité, la justice se mesure à l'aune du « raisonnable ». Ce travail discursif éminemment contradictoire qui ne cesse de profiler l'émancipation et qui, en même temps, fait appel à la discipline est, à n'en pas douter, une caractéristique fondamentale et même constitutive du duplessisme. Il nous reste à en évaluer la dynamique profonde, car c'est à la faveur de l'invocation et de la surévaluation des dimensions disciplinaires du discours des notables québécois qu'il est tentant d'opérer un véritable détournement de sens. Le dévoilement de ces propensions dites conservatrices, obscurantistes, voire même réactionnaires, pourrait en effet permettre – l'occasion est trop belle – de soutenir que l'on atteint là l'essence

véritable d'un discours fondamentalement traditionnel qui se pare de quelques références modernistes. Seule une méconnaissance de la modernité et du discours politique libéral peut susciter un tel glissement analytique.

L'ouverture à ces vastes possibilités d'émancipation que laissent entrevoir, par exemple, le droit, la liberté et l'égalité constitue certes une caractéristique fondamentale et incontournable de la modernité. Bien plus, comme le souligne Habermas et ce qu'a sous-estimé le marxisme, cette large propension émancipatrice peut être considérée comme un acquis de l'humanité qu'il s'agira toujours d'approfondir, même au-delà de cette phase particulière de l'histoire qu'aura représenté le monde moderne (Habermas, 1976 ; 1981). Il n'en reste pas moins que l'on ne saurait réduire l'analyse de la modernité à cette seule et même dimension.

Plusieurs auteurs ont insisté sur les aspects disciplinaires des sociétés modernes. Michel Foucault (1975), dans des analyses sans doute trop unilatérales, a montré comment d'institutions en institutions, par exemple de l'armée nationale à l'école, s'instaurait une micro-physique du pouvoir qui, prenant l'individu pour cible, visait à la normalisation des comportements. Dans ses travaux sur l'individualisme, Gilles Lipovetsky (1992) a plus récemment montré que la modernité, jusque vers le milieu du XX^e siècle, a constamment lié la promotion des droits de l'individu et des idées de liberté et d'égalité à une éthique laïque centrée sur la morale du devoir. On peut d'ailleurs à ce propos remonter jusqu'aux grands fondateurs de la sociologie. Dans ses célèbres travaux sur l'esprit du capitalisme, Max Weber (1985) a fait ressortir comment le développement de la pratique économique capitaliste a été inséparable d'une inculcation éthique fondée sur un rapport rationnel aux valeurs. On pense ici, bien sûr, à la disciplinarisation à l'économie de marché par l'intermédiaire du travail et de l'épargne. Dans l'histoire du Québec, le Mouvement Desjardins a joué à ce titre un rôle déterminant et largement sous-estimé. Marcuse (1970) a enfin insisté sur le fait que certaines des grandes valeurs émancipatrices modernes, en particulier l'idée de progrès, présentaient elles-mêmes une dimension disciplinaire certaine en naturalisant la course à la consommation et à l'accumulation ¹.

Il importe donc de ne pas confondre modernité et émancipation, et aussi d'éviter de restreindre l'analyse du discours politique à ses seules dimensions émancipatrices. À ce propos, Ewald (1986) a montré que le discours libéral, à partir d'une séparation stricte entre le droit et la morale, est inséparable d'une éthique de la responsabilité individuelle qui a suscité de vastes campagnes de moralisation axées sur la promotion de la prévoyance et du travail auprès des pauvres et du devoir de la bienfaisance chez le riche. Nous avons, quant à nous, pu faire ressortir que les aspects disciplinaires du discours de l'Union nationale, sans nullement exclure l'appel concomitant à la religion, reposent sur les bases

¹ H. Marcuse, « La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse », dans Marcuse, 1970.

essentiellement laïques de l'éthique de la responsabilité et du devoir du patriarcalisme et de la promotion d'un contrôle social axé sur les idées de stabilité et de collaboration.

La grande peur libérale

[Retour à la table des matières](#)

Il est cependant nécessaire de dépasser cette présentation purement descriptive du discours libéral et de tenter de comprendre la dynamique qui pousse ce dernier à promouvoir en même temps l'émancipation et la discipline. La société libérale, nous l'avons déjà souligné, s'organise à partir d'un complexe institutionnel dual qui combine le plus souvent, d'une part, l'entreprise et le marché capitalistes ainsi que la petite production agricole sur le plan économique, et d'autre part, les appareils démocratiques de la sphère publique et les institutions prémodernes (les Églises, la famille élargie) dans la sphère privée. Or, la reproduction élargie du capitalisme et l'extension des pratiques et des institutions démocratiques, en d'autres termes la politisation des rapports sociaux (droit de vote, d'association, premières mesures sociales, etc.), ne se réalisent qu'à travers la reproduction des institutions prémodernes. Schématiquement, la petite production patriarcale constitue un réservoir de main-d'œuvre et une zone de débouchés pour les produits de l'usine, ainsi qu'un espace de consommation précapitaliste pour une classe ouvrière dont les salaires sont bas, tandis que la famille élargie et les Églises administrent la politique sociale libérale dans la sphère privée.

Une telle société, il faut insister là-dessus, est sans cesse menacée d'éclatement puisque le sens profond de son développement (capitaliste et démocratique) tend à détruire, aussi bien sur les plans économique que politique et culturel, les institutions prémodernes dont elle se nourrit. À cet égard, la société libérale, si on l'examine à partir du discours politique dominant, apparaît habitée d'une peur constitutive, puisque le progrès et la transformation que ce dernier ne cesse de promouvoir ne saurait exercer que des effets délétères sur le tissu social qui la constitue. Peur de la classe ouvrière, bien sûr, et stratégie politique qui a le plus souvent conduit à constituer la paysannerie en classe appui, mais aussi, qui plus est, peur sociale plus profonde encore, car il s'agissait de maintenir cette utopie qui aurait consisté à étendre toujours davantage le capitalisme sans que le reste des structures de la société soit transformé. Voilà pourquoi le discours politique libéral s'applique à baliser les valeurs émancipatrices qu'il promet par l'appel incessant à la discipline.

Bien sûr, le duplessisme a cette particularité de constituer, à l'intérieur d'une société périphérique, une sorte de discours libéral de fin du monde, alors que les sociétés occidentales voient s'instaurer chez elles le règne de la modernité

socialisée et de l'État-providence. Mais cela ne saurait permettre de confondre sa valorisation du milieu rural avec un agriculturisme anticapitaliste, ni sa volonté de reconduction d'un anti-ouvriérisme typiquement libéral avec une forme transformée du traditionalisme. La grande peur libérale prend en même temps, dans ce Québec de l'après-guerre, une coloration toute particulière. L'anticommunisme viscéral du régime apparaît d'abord, il faut le rappeler, comme une version d'un mouvement général en Amérique du Nord. Cette peur traditionnelle des pouvoirs libéraux devant la classe ouvrière, le communisme, puis le bolchevisme devient une véritable hantise à la suite de la guerre et de Yalta et en raison de la crainte d'un expansionnisme rouge au niveau mondial. Cette peur est d'ailleurs avivée par le rappel de la progression du parti communiste dans les milieux syndicaux aux États-Unis comme au Canada durant la crise et la guerre. Mais alors que la campagne anticommuniste cédera peu à peu la place à une stratégie de plus en plus active de passage à l'État-providence, le duplessisme voudra jusqu'à la fin reconduire l'État libéral. Voilà pourquoi la lutte au communisme prend pour lui l'allure d'une guerre sainte et peut être considérée comme l'un des symboles de l'agonie de l'État libéral québécois. Tout ce qui ne se conforme pas aux préceptes libéraux est reçu avec circonspection et soupçonné d'accointances avec le communisme. Mais ce qui se laisse deviner ici surtout, c'est la crainte du régime devant la montée des revendications syndicales et le mouvement de passage à l'État-providence.

La croisade contre les Témoins de Jéhovah apparaît elle-même comme un autre versant des grandes peurs du duplessisme. Mais cette fois c'est la particularité historique du bloc social libéral au Québec qui paraît menacée. Les Témoins s'attaquent au cœur même des traditions religieuses et nationales, celles-là même que l'on invoque dans les débats constitutionnels pour empêcher la centralisation et le passage à l'État-providence. Si donc Marx apparaît d'abord comme un danger pour le capital, et Jéhovah pour l'Église catholique, ils constituent par-dessus tout le double symbole de la grande menace qui pèse et qui va bientôt s'abattre sur la société libérale québécoise.

La peur des notables

[Retour à la table des matières](#)

Ce que l'on appelle parfois l'autoritarisme duplessiste ne peut donc être compris que dans son rapport au libéralisme lui-même ou, plus exactement, au discours politique libéral qui, loin de se réduire à une simple idéologie théorique, participe à la production de la société. La disciplinarisation apparaît ainsi comme le versant nécessaire d'un discours transformationniste et émancipatoire qui, au milieu de ce siècle, laisse croire à la possibilité d'accéder à la société de consommation sans

emprunter à sa culture, ni remettre en question l'État libéral, ni faire disparaître le bloc social qui permettait de le reproduire.

On admettra bien sûr facilement qu'il s'est agi là d'un discours libéral aux propensions disciplinaires significativement exacerbées. Mais la voie de la réflexion dorénavant tracée consiste dès lors à dessiner les particularités de ce discours libéral et non pas à chercher les traces d'un prétendu traditionalisme. Or le discours de l'Union nationale, ce discours libéral fortement disciplinaire, est celui d'une classe politique de notables qui tente de reconduire un État cléricalisé au sein d'une société périphérique, à l'heure même du passage au fordisme et à l'État-Providence. Régime de grande peur, bien plus que de grande noirceur, ce pouvoir politique régional dessine à travers son discours les contours d'une société frileuse, fascinée par les promesses d'accès à l'univers de la consommation et de la culture de masse, mais où tous et chacun sont placés en perpétuel état de surveillance jusque dans leur vie la plus quotidienne. Car, proclame-t-on de toutes parts et sans répit, alors même que tout progresse et qu'il en est bien ainsi, rien ne doit fondamentalement changer au pays du Québec.

Les dimensions politiques du discours religieux

[Retour à la table des matières](#)

Le discours politique dominant durant les années quarante et cinquante ne saurait être réduit à celui de l'Union nationale. Ce discours, nous l'avons souligné, ne se rapporte pas en particulier à l'une ou l'autre des forces sociales dominantes. Il s'élabore et se condense à la faveur des larges débats sur les conditions de production de la société dans lesquels interviennent la plupart des forces sociales. Dans ce livre, nous nous sommes limités à l'analyse de la contribution de l'Union nationale et de celle de l'Église catholique, croyant pouvoir y lire les éléments essentiels de la particularité du discours politique québécois durant la période.

L'analyse du discours de l'Église était à vrai dire incontournable, non seulement à cause de l'importance que lui accordent l'historiographie et la sociographie, mais aussi en raison de la nature même des sociétés libérales. Nous avons cru, en effet, que les débats sur le rôle et la place de l'Église dans l'histoire du Québec, non seulement durant notre période, mais aussi durant celle qui va de 1848-1867 à 1960, pourraient être enrichis si l'on prenait une fois pour toutes au sérieux l'affirmation, la reproduction et la dominance de l'État moderne. Une telle position du problème permet, d'une part, d'envisager les rapports entre la religion et le libéralisme et entre l'Église et l'État libéral, et, d'autre part, croyons-nous, de mieux situer le questionnement sur les particularités de la société québécoise.

Considéré de ce point de vue, le cas du Québec ne paraît pas unique. Partout en Occident, les sociétés libérales se sont appuyées sur ce qu'Habermas a appelé des réserves de traditions (Habermas, 1978b). Daniel Bell (1979) a, par exemple, insisté sur le fait que la culture américaine jusqu'aux débuts des années soixante a principalement été produite dans les petites villes où les Églises et la religion protestantes ont joué un rôle significatif. En s'inspirant de Max Weber (1971), on peut ainsi soutenir que la modernité a amené un procès de désenchantement du monde qui ne s'est véritablement achevé, à tout le moins provisoirement qu'avec l'avènement de l'État-providence.

Quand l'Union nationale, dans son discours législatif, se réclame des valeurs chrétiennes, elle ne se situe nullement en marge des pouvoirs libéraux occidentaux. Au contraire, elle ne confirme que l'inévitabilité de cet appel à une ontologie extérieure pour une idéologie libérale qui ne saurait produire autre chose qu'une éthique étroitement individualiste et utilitariste, ainsi qu'un discours de contrôle social restrictivement fonctionnel. Ce cadre général d'analyse n'oblige cependant pas à dissoudre la situation québécoise dans un modèle général abstrait. Il permet, au contraire, de mieux faire ressortir la particularité de cette société libérale périphérique qui s'organise sur la base d'un pouvoir régional institué en un État (provincial) cléricalisé.

Le clergé et l'Église catholique jouent bien sûr un rôle déterminant dans cette cléricalisation des rapports sociaux politiques, mais nous avons refusé de les considérer comme une force sociale hégémonique au sein d'une société traditionnelle. Tout comme sa gestion de la régulation sociale dans la sphère privée s'inscrit dans la reproduction de l'État libéral, le discours de l'Église sur les rapports sociaux, malgré la contradiction de ses fondements avec la représentation moderne du monde, finit par obéir aux règles mêmes du discours politique. Acculé à une position de plus en plus défensive quant à ses fondements créationnistes, le discours religieux sur les rapports sociaux ne trouve sa véritable pertinence qu'en ce qu'il peut s'inscrire dans la reproduction de l'État libéral et qu'il participe à une discursivité politique moderne qui métamorphose en idéologie ses référents théologiques. Nous avons ainsi montré que les mandements des évêques reconnaissent la modernité et l'État moderne et, plus encore, qu'ils se font les défenseurs inconditionnels de l'État libéral. De même, nous avons vu que le point nodal de leur insertion dans le discours politique se situe précisément là, autour des notions de justice et de charité, au lieu même où l'Église, dans la sphère privée contribue à la reproduction de l'État libéral.

Une telle participation du discours des évêques à la modernité politique ne le réduit cependant pas à l'état d'un simple instrument inerte et fonctionnel de reproduction. En participant pleinement au discours politique, les mandements contribuent de façon décisive à la production de la société québécoise et de ses particularités. Il n'est pas facile, cependant, de saisir le sens global de l'efficace spécifique ou, si l'on préfère, de la particularité de leur contribution à la société

duplessiste. Nous sommes devant cette situation paradoxale d'un discours politique qui s'élabore en invoquant les valeurs chrétiennes, celui de l'Union nationale, et qui les trouve dans un discours religieux, celui des évêques, dont il nie pourtant ou, tout au moins, marginalise les fondements créationnistes. Il ne fait aucun doute que la valeur canonique dans ce Québec de l'après-guerre n'est pas celle de Dieu, mais bien celle de progrès.

Cette particularité de la contribution de la parole religieuse, nous croyons pouvoir la trouver dans cette intersection qui se construit selon les règles d'un discours politique moderne, mais qui aussi s'alimente à deux représentations du monde antithétiques. En ce lieu se construit un formidable discours disciplinaire, déjà présent chez l'Union nationale, mais qui prend ici ses pleines dimensions. Nous avons vu comment dans les mandements, de la morale aux devoirs, à la responsabilité, au travail, à la collaboration, à l'ordre et à la sécurité s'organise ce vaste discours disciplinaire auquel réfère l'Union nationale en se réclamant des valeurs chrétiennes. Or, transférés dans le discours politique, les aspects religieux de cette éthique sacrificielle et de ce discours de contrôle social exacerbé apparaissent dorénavant comme un ethos qui n'a que des rapports ténus et flous, sinon ritualistes, avec leurs fondements théologiques.

C'est cette véritable construction d'un discours et d'un ethos disciplinaires qui paraît être la contribution essentielle de l'Église à la production et à la représentation de la société québécoise libérale. Construit, répété et inculqué d'institutions en institutions, de la famille à l'hôpital, à l'école, à l'usine, aux terrains de jeux, jusqu'à l'université, un tel discours se transforme en un ethos qui guette chaque pratique toujours sommée de rendre compte de sa rectitude morale. Mais nulle part ailleurs que dans cet espace discursif plus restreint du contrôle social et des valeurs existentielles où les mandements paraissent les plus éloignés du discours de l'Union nationale, on ne peut trouver meilleure illustration de la particularité de cette contribution. Nous l'avons vu, à la faveur de la production de leur discours disciplinaire, les évêques finissent par proposer un ensemble de valeurs « l'amour, l'harmonie, la vérité, la sécurité) qui ne saurait déboucher que sur une idéologie de soumission à l'ordre du monde (celui de Dieu et des autorités) et sur ce que l'on pourrait appeler un sécuritarisme de la pensée. Le discours disciplinaire apparaît ici comme un véritable ethos régressif. Nous sommes, il est vrai, à l'ultime frontière qui sépare les représentations modernes et religieuses du monde puisque l'on renvoie à l'ordre harmonieux d'un monde voulu par Dieu et à la sécurité que l'on peut trouver dans la possession tranquille de la vérité. Mais l'on sait, et particulièrement ceux qui ont vécu cette période de l'histoire du Québec, la redoutable efficacité répressive d'un tel discours quand l'ordre du monde voulu par Dieu et la vérité révélée deviennent ceux des autorités constituées : les évêques, les notables, le père de famille, le patron.

S'il fallait progresser durant les années quarante et cinquante, et même les évêques en convenaient, c'était en rang serré, en toute sécurité et en pleine

soumission, sans prendre de risques. Mais cette période de l'histoire du Québec s'acheva en 1960, quand s'affirma l'État-providence et lorsque le discours politique trouva dans les grands thèmes de la solidarité et de la justice sociale de la modernité socialisée cette ontologie laïque plus large qui a pu, au moins provisoirement, se suffire à elle-même. En même temps prenait fin cette période durant laquelle la morale catholique, bien qu'elle ait tenté jusqu'à la fin de les baliser, contribua à la reproduction élargie du capital et de la modernité dans le cadre d'un État certes cléricalisé, mais libéral.

L'écartèlement

[Retour à la table des matières](#)

Le discours politique dominant de 1944 à 1960 apparaît donc au sens le plus fort comme un discours profondément contradictoire, à l'image de la société libérale dans son ensemble au sein de laquelle s'accélère le développement du capitalisme et s'étend la politisation des rapports sociaux, mais qui n'en continue pas moins de s'appuyer jusqu'à la fin sur ses « réserves de traditions ». Nous n'entendons pas seulement par là que l'analyse permet de faire ressortir certaines, voire même plusieurs antinomies, mais aussi et surtout, que le duplessisme est réglé par la contradiction qui apparaît comme son principe constitutif.

Dans *Restons traditionnels et progressifs*, nous avons déjà fait ressortir les aspects contradictoires d'un discours du budget qui proposait tout à la fois ces deux canons idéologiques antithétiques dans leurs fondements que sont le progrès et la tradition. L'analyse extensive que nous avons proposée dans ce livre permet d'affirmer qu'il ne s'agit là que de l'une des réalisations de la règle fondatrice de la discursivité elle-même, et cela que l'on envisage les discours de l'Union nationale et des évêques isolément ou dans leurs rapports.

Le discours fonctionne à partir de cette règle binaire, à vrai dire très simple, qui consiste à lier nécessairement et systématiquement l'interpellation disciplinaire aux projets d'émancipation. Dans le discours duplessiste, la promotion du progrès, du droit et de la liberté entraîne nécessairement celle de la stabilité, des devoirs et de la licence. Souvent bien sûr, cette opposition se manifeste autrement que par la réunion de deux termes antithétiques. Ainsi nous avons rencontré souvent au passage des énoncés restrictifs du type : le véritable progrès, la liberté bien comprise. Il en va ainsi des valeurs émancipatrices elles-mêmes dont les potentialités, particulièrement dans les mandements, sont duales et contradictoires : bonnes ou mauvaises.

Cette dernière forme montre que la règle de la contradiction obéit à cette dynamique même d'un discours libéral qui tente de baliser par la discipline une

promotion de valeurs émancipatrices qui risque de ruiner les rapports sociaux et ultimement de faire éclater la société libérale elle-même. Cette contradiction on la retrouve aussi dans ce que l'on pourrait appeler la facture ultime des deux discours que nous avons analysés. L'Union nationale qui propose un discours fondamentalement laïque au sein duquel la représentation religieuse est inopérante, n'en appelle pas moins, à la marge, aux grandes valeurs morales chrétiennes, comme s'il était nécessaire de chercher ailleurs un surcroît de légitimité à ses propres dimensions disciplinaires. Les évêques, de leur côté, après avoir reconnu modernité et État moderne, s'acharnent à réimposer une vision créationniste de la production de la société dans cette conception quasi cosmologique d'un ordre du monde voulu par Dieu.

Ce discours libéralo-catholique dominé par la représentation moderne du monde n'en finit donc pas de lier les valeurs émancipatrices qu'il propose à des rappels à l'ordre, à la stabilité et aux traditions, en même temps qu'il interpelle chaque individu à la responsabilité, à la morale, au travail et au devoir.

Bien qu'il ne soit pas central, l'ultime symbole de cette règle de la contradiction, on peut le trouver dans l'opposition entre le progrès et la sécurité : indice de l'antinomie ultime entre le discours de l'Union nationale et celui des évêques, et finalement, entre représentation moderne et religieuse du monde. Cette antinomie permet de saisir le degré d'écartèlement que suppose aussi bien dans sa production que dans ses effets cette sorte de discours « progressif-régressif » qui fait miroiter les vertus de l'accumulation des biens dans une société de bien-être, en même temps qu'il suggère d'assurer sa sécurité en se soumettant à l'ordre du monde et de la vérité voulu par les autorités et par Dieu.

Cette contradiction ultime manifeste la double peur d'un pouvoir qui craint de détruire lui-même ses propres assises, alors même qu'il voit poindre le providentialisme, cette solution que la modernité va bientôt apporter pour résoudre les blocages de la société libérale.

Si on la lit à travers son discours politique dominant, cette société avait peur d'elle-même. Et si l'on pose que le discours, l'idéologie et la représentation du monde ne sont pas de simples fourberies et de simples mensonges qu'il s'agit de croire ou de ne pas croire, de partager ou de rejeter, on peut penser que ce discours a marqué les acteurs sociaux de son empreinte, au-delà même de la période duplessiste. Non pas, bien sûr, par son contenu spécifique, car la Révolution tranquille était déjà enclenchée, mais par les profondes ambivalences que produisaient nécessairement ses règles de construction : accumuler sans risque, penser en toute sécurité, être libre et à l'abri, voire même, comme son envers, faire absolument et totalement table rase et tout réinstaurer, soumis au devoir de la rectitude.

ANNEXE 1

MÉTHODOLOGIE

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

La présente annexe fournit l'essentiel des informations nécessaires à la compréhension de la démarche méthodologique mise en œuvre pour le traitement et l'analyse du discours politique dont les résultats font la trame de ce livre. On pourra trouver ailleurs un exposé plus élaboré des fondements théoriques et méthodologiques de notre travail ¹. Nous procéderons plutôt ici à une description avant tout technique des différentes démarches et procédures de recherche. Cela ne nous dispensera cependant pas de situer notre approche dans le cadre plus général de l'analyse du discours telle que nous l'avons conçue depuis le début de nos recherches sur le discours politique, ni de donner sens à la démarche interprétative qui est la nôtre dans ce livre. Nous décrirons donc succinctement la perspective d'analyse que nous avons privilégiée avant même de présenter les divers choix méthodologiques concernant le corpus, la catégorisation et la stratégie informatique de traitement des données.

Analyse du discours politique

La perspective privilégiée dans ce livre est l'analyse de la dimension socio-sémantique du discours politique duplessiste. Afin de préciser cette approche, nous reviendrons rapidement sur notre conception de la nature du discours et de la pluralité des lectures possibles avant d'insister sur la continuité de notre approche globale.

¹ Bourque et Duchastel, 1984 ; 1986 ; 1988 ; Duchastel, 1992 ; 1993 Duchastel, Paquin, Beauchemin, 1992 ; J. Duchastel, L.-C. Paquin et J. Beauchemin, « Automated Syntactic Text Description Enhancement : Determination Analysis », dans *Research in Humanities Computing* 2, Oxford : Clarendon Press, 1994.

Il serait facile de caricaturer et de dire que le discours est ou bien le reflet d'une réalité qui lui est sous-jacente et qui l'explique entièrement ou bien la réalité elle-même, en tant qu'elle se construit dans le processus de son énonciation. Dans le premier cas, on aurait affaire à une perspective d'analyse de contenu classique qui considère le discours comme une surface reflétante d'une réalité matérielle quelconque (psychologique, sociologique, politique, etc.). Dans le second, il s'agirait d'une approche strictement constructionniste qui ne suppose aucun fondement axiomatique à la réalité en dehors de sa mise en discours. Il s'agit bien là de deux conceptions opposées du discours comme pure représentation ou comme pure construction. Nous avons adopté depuis le début de nos travaux une position intermédiaire qui consiste à reconnaître dans le discours une double fonction de représentation et de production de la réalité. Nous avançons l'hypothèse que la réalité n'est pas pure représentation, mais qu'elle comporte toujours une dimension symbolique par cela même qu'elle existe. Le discours contribue à sa production et à sa reproduction sans pour autant en épuiser toute la substance.

Ceci étant dit, comment caractériser l'objet discours ? Nous dirons qu'il est à la fois objet et processus. En tant qu'objet, il a une certaine existence matérielle qui se manifeste à la fois dans des formes et des contenus, chacun pouvant donner lieu à des analyses très variées. En tant que processus, il s'inscrit dans des conditions de production/énonciation qui doivent être définies et dont l'articulation avec le discours doit être pensée. C'est à ces impératifs que nous avons tenté de répondre en proposant notre démarche méthodologique. Nous inscrivons cette démarche dans la perspective de l'analyse du discours plus que dans celle de l'analyse du contenu pour diverses raisons. Bien que nous ayons privilégié l'analyse de la dimension socio-sémantique du discours politique duplessiste dans le présent ouvrage¹, notre approche s'inscrit tout de même dans la perspective générale d'analyse du discours, et cela de trois points de vue principaux.

D'abord, la définition théorique du discours politique que nous proposons dans ce livre et l'importance théorique accordée à la construction du corpus situe notre démarche dans la tradition française d'analyse du discours². En analyse de contenu

¹ Dans nos travaux antérieurs, nous avons tenu compte de la structure fonctionnelle des discours, en plus de leur contenu strictement sémantique. Voir en particulier les articles portant sur la description des structures thématique et de la détermination : Duchastel, Paquin et Beauchemin, 1992 ; 1994.

² Selon Dominique Maingueneau (1987), ce qui caractérise l'école française d'analyse du discours, c'est la nature des textes étudiés : « [...] dans le cadre d'institutions contraignant fortement l'énonciation ; dans lesquels se cristallisent des enjeux historiques, sociaux, etc. ; qui délimitent un espace propre à l'intérieur d'un interdiscours serré ». Voir également Angenot, 1992 : 2-3. Celui-ci insiste sur la nature sociale et historique du discours. « Dans les schématisations qui, à travers la langue, narrent argumentent et "performent" et qui dans un état de société, sont dotées d'intelligibilité, d'acceptabilité, qui y remplissent des fonctions et y recèlent des "charmes" particuliers, l'analyste de discours décèlera des fonctions et des enjeux sociaux. Les pratiques discursives sont des faits sociaux et, partant, des faits historiques. »

classique, les discours sont uniquement rapportés à des locuteurs et à des conditions de production définie en pure extériorité. Aucune théorie de l'articulation des discours et de leurs conditions de production n'est proposée¹. Au contraire, notre théorie du discours politique implique qu'il soit pensé comme participant aux procès d'institutionnalisation caractéristiques des sociétés modernes et contribuant en particulier, à produire un bloc social spécifique. Il émane, en ce sens, de la pluralité des institutions privées et publiques au sein desquelles s'organisent les rapports de pouvoir. Cette perspective structurante du discours politique appartient en propre à la tradition d'analyse du discours. Comme nous le verrons plus loin, le corpus n'a donc pas été constitué à partir des beaux morceaux à forte teneur thématique de quelques acteurs politiques, mais bien sur la base du discours tel qu'il est produit et travaille à l'intérieur de certaines institutions des sphères privée et publique.

Le choix des opérations que nous avons appliquées dans le processus de l'analyse situe notre démarche à mi-chemin entre l'analyse de contenu et l'analyse du discours. L'analyse du discours se distingue de la tradition de l'analyse de contenu classique par son travail de description et de repérage des traces des divers fonctionnements linguistiques, paralinguistiques ou même extralinguistiques. Il nous semble cependant que cette opposition entre les deux traditions, pour fondée qu'elle puisse avoir été historiquement, est de moins en moins évidente. Les analyses de contenu qui ne tiennent pas compte du tout de la texture du discours et qui ne retiennent que les mots dans leur nudité ou que les thèmes dans leur idéalité sont peu nombreuses. La construction des dimensions paradigmatique et syntagmatique distingue notre approche de certaines formes d'analyse de contenu classique qui puisent directement le sens dans les mots (lexicométrie) ou les énoncés (analyse qualitative et thématique). Sur le plan paradigmatique, nous avons choisi de procéder à une catégorisation socio-sémantique systématique. L'idée de la catégorisation appartient en propre à la tradition d'analyse de contenu, mais alors que dans cette dernière le chercheur se voit contraint à choisir entre le texte et les catégories, le texte catégorisé peut, dans notre cas, être fouillé par des modèles d'exploration qui portent aussi bien sur les mots que sur les catégories. D'un autre côté, bien que nous ayons renoncé dans ce livre à toute description des structures syntagmatiques ou textuelles, cette dimension est tout de même prise en compte dans la stratégie d'analyse que nous avons privilégiée. L'essentiel de la démonstration s'appuie, en effet, sur la mise en relation des diverses parties du discours par l'analyse des cooccurrences et l'examen des concordances. La méthode informatisée que nous avons utilisée permet une exploration systématique des relations de proximité sémantique entre les mots du texte. L'accès immédiat aux concordances (dans notre cas, les phrases contenant les éléments cooccurents) permet de valider, par une lecture en contexte et systématique, les résultats ainsi obtenus. Si l'on considère donc l'ensemble du modèle opératoire mis en œuvre, la priorité accordée à la fonction référentielle nous rattache d'un côté à la tradition

¹ Voir à ce propos la critique que proposent Henri et Moscovici, 1968.

d'analyse de contenu alors que, de l'autre, la structuration des axes paradigmatique et syntagmatique nous rapproche de la philosophie même de toute analyse du discours.

Enfin, l'idée même de réfléchir au processus interprétatif nous situe davantage dans une perspective d'analyse du discours. En analyse de contenu, l'interprétation n'est conçue que comme processus inférentiel. Le texte est une surface indicielle d'un autre niveau de réalité qui lui est extérieur. Nous reprenons l'idée de Molino¹ selon laquelle tout texte est constitué de trois matérialités inséparables : sa production, sa textualité et sa réception. Comme production, le discours politique doit être vu, comme nous l'indiquons ci-dessus, dans son rapport aux différents procès d'institutionnalisation de la société. En tant que matérialité textuelle, il doit être travaillé sur les axes paradigmatiques et syntagmatiques. Reste l'interprétation qui renvoie au problème de la réception. Lorsqu'on pense à la réception, on est tenté de regarder du côté des destinataires naturels du discours. Dans le cas de discours historiques, il est toujours difficile de considérer systématiquement la réception, et on se trouve le plus souvent obligé de tenir pour acquis que le discours a produit ses effets. Mais la réception peut aussi se concevoir à travers le processus même de l'interprétation. L'analyste se trouve, en effet, en position de récepteur lorsqu'il lit, travaille et interprète un texte. En d'autres mots, le sens qui ressort de ces processus est également le produit de la lecture interprétative. Ricœur (1986) va également dans le sens de Molino lorsqu'il insiste sur l'indépendance du texte comme objet d'étude, ce qui rend possible son objectivation plus ou moins poussée. Mais il ajoute que quel que soit le degré de sophistication des modèles de description des données discursives, arrive toujours le moment de l'interprétation. Nous avons élaboré ailleurs (Duchastel, 1993) l'idée que ce moment doit être repoussé le plus possible afin d'accroître l'espace de la description objective et des inférences explicites. C'est pourquoi nous tentons de distinguer une interprétation intimement associée au raisonnement scientifique, répondant donc à des règles explicites (inférentielle, par exemple) et une interprétation externe qui échappe nécessairement au plan expérimental et se réfère alors à la connaissance du monde et à la représentation théorique que nous en proposons. De là, un retour nécessaire à la problématique du discours comme objet historique et social.

Ainsi, nous avons évité la perspective herméneutique naïve que l'on retrouve souvent en analyse de contenu classique. Nous avons tenté de construire progressivement l'interprétation dans le cadre d'une démarche analytique explicite. Mais, au terme de cette démarche, s'est imposée la nécessité d'une interprétation sociologique générale du duplessisme vu à travers la production du discours politique. C'est encore à ce niveau que l'analyse que nous produisons ne peut être assimilée à une simple analyse de contenu. Le cadre interprétatif tient compte de la théorie du discours comme des hypothèses socio-historiques qui ne peuvent être

¹ Voir J. Molino, « Interpréter », dans Reichler, 1989.

formulées qu'à un niveau général qui excède celui de l'empirie des discours analysés.

Approche heuristique

Dans *Restons traditionnels et progressifs*, nous avons qualifié notre approche d'empirico-constructiviste. Cette dénomination visait non pas à situer notre démarche dans le courant constructionniste ou déconstructionniste, mais plutôt à en souligner le caractère itératif, qui permet l'aller-retour entre l'examen empirique d'un grand nombre de données construites et la consolidation d'hypothèses et de modèles. Ce mouvement entre données empiriques et interprétation analytique s'appuie sur la souplesse d'une stratégie d'analyse assistée par ordinateur qui rend possible aussi bien la projection d'hypothèses sur le texte que la remontée de la surface du texte vers des généralisations théoriques. Cette stratégie non déterministe permet de réviser, chaque fois qu'il est nécessaire, les descriptions appliquées au texte et d'en reproduire l'exploration en fonction de nouvelles hypothèses. Cet arsenal méthodologique fut proposé en réponse au problème de la surdétermination des résultats par les procédures d'analyse. Rappelons la critique de Gardin (1974) concernant les limites de toute analyse du discours dont les procédures contribuent à contraindre à l'avance la nature des résultats. Nous jugions alors que le modèle informatique proposé permettait la construction-déconstruction progressive des données en suscitant la découverte de résultats inattendus (*Serendipity*).

Nous avons essentiellement conservé la même perspective. En analyse de contenu, il est courant de distinguer démarche heuristique et administration de la preuve. Ces deux démarches sont conçues comme des étapes successives d'un même processus analytique. D'une certaine manière, cette opposition renvoie au problème soulevé plus haut du degré de détermination appliqué aux données. Mais, dans la tradition d'analyse de contenu, l'étape heuristique est souvent conçue comme un moment qui échappe à proprement parler à la méthode. Il s'agit de la lecture « flottante », « intuitive » proposée comme point de départ à la construction d'un protocole d'observation. En ce qui nous concerne, notre méthode permet, en quelque sorte, d'intégrer la démarche heuristique à l'ensemble du processus analytique. Nous verrons dans les sections suivantes comment la souplesse du logiciel SATO autorise l'application de procédés de description, d'exploration et d'analyse aux différents moments du processus global. Cela nous a permis d'adopter une approche progressive de co-construction du sens produit par le discours. Les descriptions insuffisantes ont pu être reprises, les explorations sans issues abandonnées, celles qui promettaient poursuivies dans de nouvelles directions, les analyses improductives laissées pour compte, alors que celles qui convergeaient vers une interprétation congruente du discours duplessiste achevées.

Analyse du discours à base lexicale en contexte

Comment alors qualifier l'analyse que nous avons conduite dans ce livre ? Nous avons retenu l'appellation d'« analyse du discours à base lexicale en contexte ». Un examen plus serré des différents éléments de cette locution donnera un aperçu général de la méthode avant que nous en présentions systématiquement les éléments. D'abord, notre approche privilégie la fonction référentielle du discours. Nous traitons les unités sémantiques et leurs combinaisons. Le lexique constitue donc la base de notre analyse. Nous y repérons les unités sémantiques à travers les lexèmes mêmes ou des regroupements de lexèmes ayant reçu la même catégorie socio-sémantique, donc sur l'axe paradigmatique. Enfin, la dimension contextuelle renvoie à l'axe syntagmatique. Nous ne proposons pas, comme cela a été le cas dans d'autres travaux (Duchastel, Paquin et Beauchemin, 1992 ; 1994 ; Bourque et Duchastel, 1988), d'analyse des relations fonctionnelles entre éléments de la phrase. Ce que nous observons ici, ce sont les relations de cooccurrence dans le contexte de la phrase, sur la base à la fois du lexique des cooccurrents et de la phraséologie elle-même sous forme de concordances. Nous avons donc un triple accès au sens du texte à travers les mots, leur catégorie et le contexte dans lequel ils apparaissent.

Corpus

Aperçu du corpus global

Avant de présenter les sous-corpus que nous avons retenus pour la présente étude, nous évoquerons succinctement les principes qui ont guidé la constitution d'un corpus global représentant le discours politique duplessiste et nous donnerons un aperçu de cet ensemble discursif.

Nous avons déjà discuté, dans *Restons traditionnels et progressifs*, de l'influence des dimensions théorique et méthodologique de notre approche sur la définition de l'univers des discours à partir duquel nous avons constitué notre corpus. La théorie du discours politique que nous avons proposée comporte deux aspects qui ont orienté notre travail sur le corpus. La description des divers traits qui caractérisent selon nous, le discours politique nous a conduits à définir l'espace même des discours que nous considérons de nature politique. La définition théorique que nous donnons du discours politique et l'hypothèse socio-historique que nous avons formulée à propos du régime Duplessis ont également contribué à délimiter plus concrètement le corpus. Enfin, la méthode d'analyse assistée par ordinateur, en nous offrant la capacité de traiter et d'analyser de grands ensembles textuels, nous a amenés à définir les limites quantitatives du corpus. Voyons succinctement comment chacun de ces facteurs a déterminé le choix final de notre corpus.

Le discours politique n'est pas avant tout un discours théorique ou doctrinaire. C'est un discours de masse qui circule dans les interstices des sphères privée et publique. La cohérence et l'homogénéité ne constituent pas sa caractéristique première. Il est au contraire hétérogène et polémique, point de vue parmi d'autres points de vue dans le jeu des échanges discursifs. Il traite de questions particulières dans des lieux distincts, tout en ayant tendance à élargir l'espace du questionnement et des institutions qui participent au débat. Deux conséquences découlent de cette conception : d'une part, nous avons renoncé aux énoncés doctrinaires ou programmatiques au profit des discours de la pratique politique tels qu'ils émergent dans le cadre de différentes institutions ; d'autre part, nous avons élargi la définition des institutions qui contribuent de manière significative au débat politique en nous intéressant aussi bien aux institutions de la sphère privée qu'à celles de la sphère publique.

Nous considérons que le discours politique contribue de manière prévalante à la représentation de l'espace, de la communauté, des rapports sociaux et du rapport de l'individu à la société (l'éthique). Cette définition a permis de préciser, dans le contexte socio-historique qui nous intéressait, les principales institutions et forces sociales productrices de discours politiques. Ainsi avons-nous défini un univers de discours politique pouvant rendre compte de l'ensemble du travail discursif politique sous le régime duplessiste. Cet ensemble, à partir duquel nous avons procédé à la constitution du corpus, se compose de deux sous-ensembles principaux. Nous avons retenu les discours correspondant aux activités fondamentales de la sphère publique dans la société moderne. Le discours électoral, en tant qu'exercice du processus démocratique, s'intéresse aux enjeux politiques définis par les différents partis politiques. Les discours du trône et du budget posent les orientations politiques fondamentales des gouvernements élus. Le discours législatif définit les domaines d'intervention privilégiés et les réponses apportées par le parti au pouvoir. Le discours constitutionnel, enfin, met en jeu les dimensions fondamentales de la régulation politique et de la forme du régime.

Il existe un second ensemble de discours que nous avons considéré comme étant de nature politique. Il s'agit du discours sur les rapports sociaux élaboré par diverses institutions de la sphère privée. Nous avons retenu du monde économique le discours de certaines organisations patronales et syndicales. Pour le discours patronal, nous avons identifié une série de publications périodiques disponibles sur toute la période, soit celles de la Chambre de commerce de Montréal et du Mouvement coopératif Desjardins. De même, nous avons retenu trois séries de publications syndicales, deux du monde ouvrier et une de la classe agricole. De plus, comme nous nous en expliquons abondamment dans ce livre, nous avons considéré l'Église comme une institution majeure dans le procès de production politique de la société québécoise. Nous avons donc constitué un ensemble de discours à orientation politique formé de deux parties. Le discours des mandements des évêques y représente les positions officielles de l'Église

catholique, alors que les publications étudiante, ouvrière et agricole rendent compte des mouvements d'action catholique.

Les facilités de traitement informatique des données nous ont incités, dans la construction du corpus global, à fixer des bornes temporelles larges et à favoriser la multiplication des locuteurs, ce qui autorisait ainsi la comparaison diachronique selon diverses périodes du régime entre 1936 et 1960 et synchronique entre les divers locuteurs (Union nationale et Parti libéral, patrons, ouvriers et agriculteurs, évêques, jeunesses catholiques).

Description du corpus étudié

Le corpus global que nous avons décrit très succinctement a donné lieu à des analyses déjà publiées ¹, dont la principale est certainement *Restons traditionnels et progressifs*, qui porte exclusivement sur le discours du budget. Nous avons dû, dans le présent livre, limiter nos ambitions à certains sous-ensembles du corpus pour des raisons d'espace et de cohérence analytique. En effet, la prise en compte de tous les discours et de toutes les périodes délimitant notre corpus global constitue un projet d'une ampleur beaucoup plus grande que celle qui est autorisée dans un seul livre. Nous avons donc choisi de retenir deux sous-corpus particuliers au cours d'une partie seulement de la période du gouvernement de Maurice Duplessis. Nous avons retenu celle qui, de 1944 à 1960 ², couvre le retour au pouvoir de l'Union nationale après la Deuxième Guerre mondiale. Des analyses préalables (Duchastel, Paquin et Beauchemin, 1992 ; Beauchemin, Bourque et Duchastel, 1992) nous ont permis de déterminer que l'après-guerre constitue une entité cohérente. D'une part, le Québec se retrouve non seulement dans une période de mutation économique accélérée, mais également confronté à un projet de transformation du mode de régulation politique. D'autre part, la thématique du discours duplessiste se resserre autour d'axes dominants qui diffèrent de ceux de la période 1936-1939.

Les deux sous-ensembles retenus seront donc le corpus des discours de l'Union nationale dans les institutions de la sphère publique, à l'exception du discours du budget déjà largement étudié et le discours des mandements des évêques, dans la sphère privée. Dans le premier cas, il s'agit de concentrer notre attention sur le discours du parti de Maurice Duplessis afin d'en saisir tous les ressorts.

¹ Beauchemin, Bourque et Duchastel, 1992 ; J. Beauchemin, G. Bourque et J. Duchastel, « "Les traditions de la province de Québec sont immuables mais elles ne sont pas immobiles" : tradition et modernité dans les discours constitutionnels, 1940-1960 », dans Lanthier et Rousseau, 1992 ; Bourque et Duchastel, 1988.

² Cette limitation ne souffre qu'une exception lorsque nous comparons l'évolution générale du discours des évêques entre 1935 et 1940 avec la période retenue.

Dans le second, nous nous penchons sur l'une des principales institutions qui, dans la sphère privée, occupe une place stratégique dans la régulation libérale instituée par l'Union nationale. Ensemble, ils constituent deux des axes principaux du discours politique dominant durant la période. Nous utilisons, dans ce livre, le concept de discours duplessiste pour désigner l'ensemble de ces deux discours. Dans le cas où nous les considérons indépendamment, nous distinguons le discours de l'Union nationale et celui des mandements des évêques.

Corpus de l'Union nationale

Nous présenterons donc plus en détail le sous-corpus de l'Union nationale en distinguant le discours du trône, le discours législatif, le discours électoral et le discours constitutionnel. Nous nous attarderons principalement à décrire la source ainsi que les principes de sélection, d'édition et d'échantillonnage retenus pour chaque sous-ensemble. Il faut noter que seul le discours des élus de l'Union nationale a été retenu pour ce livre.

Le discours du trône

Le sous-corpus du discours du trône est constitué de tous les discours du trône prononcés par l'Union nationale de 1944 à 1960 inclusivement. Le discours du trône inaugure la session parlementaire. Il est habituellement l'occasion de rappeler les réalisations du gouvernement et constitue un énoncé d'intentions générales qui correspond à l'essentiel du programme législatif de la session à venir.

Le texte de tous les discours du trône de la période est publié par l'imprimeur officiel de la province de Québec. Le travail de constitution de ce sous-corpus n'a posé aucun problème particulier étant donné l'accessibilité de cette publication officielle du Québec. En raison de leur caractère relativement succinct, les textes n'ont pas été échantillonnés et ont été saisis presque intégralement sur support magnétique. Seule, une procédure d'édition visant à éliminer les titres et sous-titres a été appliquée afin d'éviter le gonflement artificiel du lexique.

Le discours législatif

La composition du sous-corpus du discours législatif a présenté davantage de difficultés. Il faut en effet, rappeler qu'il n'existe pas de journal des débats durant la période. Cet ensemble de textes réunit donc les comptes rendus des débats entourant les lectures et les sanctions des principales lois de la 22^e à la 25^e législature du Québec tels qu'ils ont été rapportés par le journal *Le Devoir*. La couverture journalistique du *Devoir* nous a semblé la plus rigoureuse et la plus exhaustive en l'absence de comptes rendus officiels.

Six domaines permettant de rendre compte des composantes essentielles de l'activité législative et de révéler l'état de la société et de ses transformations, ont servi à circonscrire le sous-corpus.

1. Agriculture et colonisation
2. Richesses naturelles
3. Économie : industrie, commerce, finance et coopérative
4. Législation ouvrière
5. Domaine social : santé, éducation, habitation, famille
6. Relations fédérales-provinciales

La première étape de la sélection a consisté en un relevé exhaustif des lois correspondant aux six domaines législatifs. De ce bassin n'ont alors été retenues que les lois inédites et donc soumises pour la première fois à la législature. Les modifications ou amendements à des lois existantes ont donc été écartés. La deuxième étape de la sélection a consisté à compiler les articles du *Devoir* traitant des débats entourant la sanction de ces projets de lois. Seuls les articles faisant la manchette et se présentant comme des comptes rendus des débats entourant l'adoption d'une loi ont été retenus. Les éditoriaux et les articles de fond ont donc été éliminés parce qu'ils représentaient l'expression d'un point de vue extérieur aux débats en chambre.

Cet ensemble a été l'objet d'un échantillonnage aléatoire systématique en raison de sa grande étendue. Pour chacune des quatre législatures au cours desquelles les projets de lois ont été débattus, nous avons retenu cinq articles. D'abord, pour chaque législature, les articles ont été numérotés suivant la date de leur parution. Ensuite, le nombre total d'articles trouvés dans le cadre de chaque législature a été divisé par cinq afin d'obtenir la séquence de sélection des articles. Enfin, pour chaque législature, un premier article a été retenu au hasard dans le premier segment et les quatre autres en fonction de la séquence définie plus haut.

Ce sous-corpus a dû être remanié en raison de la nature même des comptes rendus journalistiques. Les comptes rendus des débats en chambre sont, en effet, truffés d'interventions du journaliste destinées à situer le contexte, à décrire l'atmosphère, à relier la discussion actuelle à un débat antérieur ou encore à commenter des attitudes, des comportements susceptibles d'éclairer le lecteur sur la psychologie des protagonistes. Ces aspects du reportage et tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, renvoient au traitement journalistique de l'information ont été éliminés. Un patient travail de refonte a alors consisté à repérer, puis à supprimer le discours proprement journalistique pour ne retenir que les propos tenus à l'assemblée législative et rapportés par le journal. Cette modification du texte ne garantit pas que l'objectivité du discours ait pu être restituée, mais sans doute s'agit-il là de la meilleure façon de reproduire empiriquement la substance du débat.

L'établissement du texte a ensuite nécessité que soit reconstitué le style direct de l'énonciation. En effet, le compte rendu journalistique implique par définition que le discours soit rapporté à la troisième personne. Des propos sont attribués à un locuteur qui, lui, les a énoncés à la première personne. Le travail a consisté à transposer le discours tenu à la troisième personne à la première en fonction de règles de transformation strictes. C'est sous cette forme que ce sous-corpus a été finalement saisi sur support magnétique.

Pour les fins du présent livre, nous avons aussi éliminé toute intervention qui n'était pas attribuable à un élu de l'Union nationale. Le texte correspondant aux interventions des membres de l'opposition officielle et des tiers partis a ainsi été systématiquement supprimé. Le discours législatif représente donc un condensé épuré et serré des positions duplessistes sur le plan législatif durant la période.

Le discours électoral

Le sous-corpus du discours électoral est composé des interventions publiques des candidats de l'Union nationale durant les campagnes de 1944, 1948, 1952, 1956 et 1960. De la même façon que pour le discours législatif, la constitution de ce sous-corpus a été effectuée à partir de comptes rendus journalistiques. Le journal *Le Devoir* a servi de source à la collecte des textes correspondant à toutes les campagnes électorales sauf celle de 1956 pour laquelle nous avons dû recourir au journal *La Presse*, en raison du boycott par l'Union nationale dont faisait l'objet *Le Devoir* à cause de ses positions trop ouvertement critiques vis-à-vis du régime. Les positions du *Devoir* incitèrent les dirigeants de l'Union nationale à interdire aux journalistes de ce journal l'accès à ses assemblées politiques.

Les articles retenus aux fins de l'analyse sont ceux qui faisaient la manchette. Il s'agit plus précisément des comptes rendus de discours prononcés par les candidats de l'Union nationale lors d'assemblées publiques. La plage temporelle à l'intérieur de laquelle s'est effectuée la collecte est délimitée par les dates correspondant à l'annonce de la tenue de l'élection jusqu'au jour du scrutin.

Tous les articles présentés en manchette et portant sur les propos tenus par les candidats unionistes durant la campagne ont d'abord été réunis. L'échantillonnage a été réalisé suivant les mêmes principes que ceux qui ont été appliqués au discours législatif. Les articles colligés furent regroupés en fonction des campagnes électorales auxquelles ils correspondaient, avant d'être l'objet d'un échantillonnage aléatoire systématique. Encore ici, le critère d'échantillonnage résidait dans l'obligation de retenir cinq articles par campagne. Le sous-corpus définitif fut obtenu au terme de l'opération décrite plus haut.

La mise en forme du discours électoral présentait le même genre de difficultés que celles que nous avons rencontrées pour le discours législatif. Le traitement

journalistique de même que les traits de mise en pages et d'édition (titres et sous-titres) ont été éliminés. Comme pour le législatif, la transcription du discours électoral a été modifiée de manière à le ramener à la forme du discours direct.

Le discours constitutionnel

Ce sous-corpus a été constitué à partir des publications gouvernementales regroupant les procès-verbaux des conférences fédérales-provinciales des premiers ministres. Les textes des conférences de 1945-1946, 1950, 1955 et 1957 ont été retenus. C'est dire que toutes les conférences fédérales-provinciales tenues durant la période étudiée ont été considérées.

Pour les fins du présent livre, seules les interventions des représentants du gouvernement du Québec, le plus souvent de Maurice Duplessis lui-même, furent conservées. Plus précisément le sous-corpus réunit à la fois les interventions majeures des représentants québécois et les discussions surgissant spontanément dans le feu du débat. S'ajoutent à cela les mémoires déposés par la province de Québec qui énoncent les positions du Québec sur certains aspects particuliers des réformes constitutionnelles proposées par le gouvernement fédéral.

Le texte original n'a subi que peu de transformations. Nous avons éliminé les tableaux statistiques et les passages à caractère exclusivement technique ou protocolaire (heure de reprise des discussions, numéro de salle de rencontre, convocations à des banquets, etc.). Le texte a été saisi sur support magnétique sous cette forme à peine modifiée.

Le tableau suivant résume quantitativement les caractéristiques du corpus de l'Union nationale. On retrouvera, pour chacun des sous-corpus du quadruplet, le nombre total de mots qu'il contient et, parmi ces derniers, le nombre de mots auxquels a été attribuée une catégorie socio-sémantique et, enfin, la participation de chaque sous-corpus au corpus de l'Union nationale en fonction du nombre de mots.

Tableau 1
Description statistique du corpus de l'Union nationale

	Trône	Électoral	Législature	Constitutionnel	Total
Nombre de mots ¹	22 409	27 173	75 465	39 780	164 827
Nombre de mots catégorisés	5 091	4 996	12 915	6 446	29 448
Pourcentage de mots catégorisés	22,7 %	18,4 %	17,1 %	16,2 %	17,86 %
Participation au corpus (en %)	13,6 %	16,5 %	45,8 %	24,1 %	100%

Corpus religieux

Nous n'avons retenu du corpus religieux que celui constitué par les mandements des évêques. Aussi nous faut-il définir ce que sont ces mandements. Ce sous-corpus regroupe les textes publiés par les diocèses, sous le titre « Mandements, lettres pastorales et circulaires des évêques ». Nous avons retenu les mandements des diocèses de Montréal, Québec, Sherbrooke, Hauterive et Chicoutimi en raison de leur représentation du territoire québécois. Il faut ajouter que ces mandements constituent un ensemble discursif hétérogène. Ils sont principalement constitués de trois types de documents : les documents de régie interne (53,42 % du total des documents), les textes théologiques et dogmatiques (20,59 %) et les énoncés de doctrine sociale (25,99 %). Nous nous sommes intéressés exclusivement aux derniers. Les textes de régie interne sont, en effet, des directives de l'archevêché à l'adresse du clergé et des documents dogmatiques ou théologiques débattant de questions avant tout religieuses. Par contre, le discours social de l'Église s'adresse à la population et aux fidèles par le biais du clergé. Leur format peut varier d'une lettre pastorale collective à une lettre épiscopale, à une allocution radiophonique, etc., mais ces discours ont tous en commun d'exposer la doctrine sociale de l'Église sur les rapports sociaux et les relations de l'individu à la société.

Bien que n'ayant retenu que les discours qui portent directement sur les rapports sociaux que l'on retrouve dans le sous-corpus de doctrine sociale, les mandements représentaient un ensemble très vaste, et il a donc fallu échantillonner. Après avoir fixé une limite approximative de quarante pages de texte par année tout au long de la période, nous avons adopté un premier principe qualitatif pour l'échantillonnage. Les textes retenus devaient apparaître dans aux moins trois des cinq diocèses et, ce faisant, constituaient le plus souvent des lettres

¹ Le nombre de mots en SATO inclut les signes diacritiques et les signes de ponctuation.

pastorales signées par un grand nombre d'évêques. Ce principe a suffi à déterminer le corpus pour la plupart des années de la période retenue. Lorsque nous obtenions un nombre largement supérieur à quarante pages, nous procédions alors à un échantillonnage aléatoire simple.

Le corpus religieux n'a pas été l'objet de procédures complexes de remaniement. Nous n'avons éliminé que les titres et les sous-titres, ainsi que les formules utilisées à la fin des lettres, précisant le lieu premier de la publication, la date et la liste des signataires. Le tableau 2 résume quantitativement les caractéristiques du corpus religieux.

Tableau 2
Description statistique du corpus des mandements
des évêques pour la période 1944-1960

Nombre de mots	185 724
Nombre de mots catégorisés	29 711
Pourcentage de mots catégorisés	16 %

Catégorisation

L'analyse effectuée dans ce livre s'appuie sur le corpus global que nous venons de décrire, enrichi d'une description morphosyntaxique et socio-sémantique. L'ensemble des opérations produites sur ce corpus a été abondamment présenté dans *Restons traditionnels et progressifs*. Nous ne reviendrons pas sur la description morphosyntaxique puisque celle-ci n'aura servi dans la présente démarche qu'à désigner les candidats à la catégorisation socio-sémantique. Quant à cette dernière, il ne saurait être question de reprendre extensivement la description qui en a déjà été faite dans l'ouvrage cité. Nous ne présenterons ici que les informations essentielles à la compréhension de cette opération, en nous limitant à l'utilisation particulière que nous avons faite de ce système de catégories dans la présente analyse.

Sens de la catégorisation

La catégorisation est au fondement de toute connaissance. Elle permet de rapprocher ce qui, à certains égards, est semblable et de distinguer ce qui, d'un même point de vue, est différent. Elle consiste fondamentalement à attribuer à un objet du monde une catégorie parmi l'ensemble des catégories appartenant à un système donné. Ces systèmes peuvent être de nature plus théorique ou empirique, selon le degré de formalisation des relations que l'on peut décrire entre les éléments qui le constituent. Il est donc nécessaire de définir d'abord la nature de l'objet à catégoriser et des systèmes de catégories qui lui seront appliqués.

Nous avons choisi de retenir le mot comme unité à catégoriser, plutôt qu'un segment textuel plus large. Formellement, ce choix est beaucoup plus facile, car il ne comporte aucune décision sur la définition matérielle du mot. L'unité lexicale présente également l'avantage de pouvoir être traitée avec grande facilité au plan informatique. Le choix d'un segment plus large poserait à la fois des problèmes méthodologiques et théoriques. Seul un segment équivalant à la phrase serait repérable sur la base formelle de la ponctuation. Tous les autres cas demanderaient soit une analyse syntaxique (par exemple, dans le cas des segments propositionnels), soit une analyse qualitative (par exemple, dans le cas des segments thématiques). De toute manière, la catégorisation d'objets complexes devient problématique sur le plan théorique puisqu'elle présuppose un travail de description préalable (implicite ou explicite). Pour toutes ces raisons, nous nous en sommes tenus aux mots. Il en découle que l'analyse mise en œuvre est fondée sur la présence et la récurrence plus ou moins forte de mots dans le discours, même si cette présence est mise en relation avec le contexte d'apparition.

Nous avons retenu deux systèmes de catégories, l'un morphosyntaxique et l'autre socio-sémantique. Le premier système, inspiré de la grammaire de base du français, vise à déterminer si le mot est un nom, un verbe, un adjectif, une préposition, etc. Cette catégorisation est nécessaire pour déterminer quels sont les candidats à la catégorisation socio-sémantique. En effet, nous n'avons retenu à cette fin que les noms et les adjectifs. Les formes fonctionnelles ont été exclues en raison de leur faible potentiel sémantique, ainsi que les verbes parce qu'ils auraient nécessité la production d'une sémantique particulière.

Qu'en est-il alors de cette grille de catégories socio-sémantiques ? S'il est possible de dire que le système de catégories morphosyntaxiques a un fondement théorique, il est plus difficile de l'affirmer en ce qui concerne le système socio-sémantique que nous proposons¹. En effet, les catégories syntaxiques correspondent peu ou prou aux unités de base qui seront activées par le système de règles que représente toute théorie syntaxique. Au contraire, malgré leurs prétentions, les sémantiques générales, linguistiques ou conceptuelles n'arrivent pas à définir de tels systèmes de règles qui permettraient de rendre compte du fonctionnement et des interrelations qui caractérisent leurs unités. À plus forte raison, toute sémantique appliquée à des domaines de discours ne saurait prétendre former de tels systèmes théoriques. La grille que nous proposons est donc avant tout un classement empirique des différents objets du discours politique. Elle est empirique dans la mesure où elle a été progressivement construite à partir de l'observation et de la catégorisation effective des divers sous-corpus, dans le but de rendre compte du contenu socio-sémantique qui s'en dégageait. Cela n'exclut

¹ C'est aussi l'opinion de Mario Bunge, cité par P. De Bruyne *et al.*, 1974 : « Un système taxinomique n'est donc pas une théorie (un système de propositions) mais un système de concepts et un ensemble d'hypothèses associé. »

cependant pas qu'elle renvoie aux dimensions théoriques de l'analyse du discours politique dans la société moderne. C'est ainsi qu'elle permet de repérer les principaux acteurs, institutions et valeurs travaillés par ce discours.

Cette grille devient donc un outil d'analyse. Comme nous l'avons fait valoir plus haut, l'application de catégories aux mots du texte n'a pourtant pas l'effet de faire disparaître le mot sous la catégorie. Le système informatique utilisé permet en effet, d'apposer plusieurs catégories appartenant à des systèmes différents, tout en autorisant l'accès au mot lui-même, indépendamment des catégories qui lui sont attachées. Les études lexicométriques classiques comportent des limites sérieuses en ce qu'elles obligent à accéder au sens à partir des mots pris isolément. L'application de catégories socio-sémantiques aux mots présente au contraire l'avantage de regrouper dans des classes d'équivalence des mots renvoyant à une même « signification ». Nous pouvons alors observer des régularités de comportement entre catégories et familles de catégories et entreprendre des fouilles qui conduisent dans un cheminement heuristique, à la découverte de certains phénomènes. Cependant, comme les équivalents ne sont pas nécessairement des synonymes et peuvent simplement comporter des traits communs, les régularités observées sur la base de cette catégorisation doivent être validées. La réversibilité de notre système permet de revoir en permanence le contenu de ces catégories et de valider aussi les résultats obtenus à partir de celles-ci.

Processus de catégorisation

La catégorisation a été effectuée sur l'ensemble du corpus par une équipe de codeurs sous la supervision constante d'un coordonnateur. Les dispositifs informatiques dont nous disposions n'ont pu que partiellement alléger le travail que représente la catégorisation. Dans le cas de la catégorisation morphosyntaxique, un logiciel de catégorisation par projection de dictionnaires et application de règles locales (CBSF) nous a permis de catégoriser automatiquement près de 85 % des occurrences sans référence au contexte. Les 15 % résiduels ont dû être désambiguïsés avec l'assistance d'un système informatique donnant accès au contexte et permettant l'apposition manuelle de catégories. La catégorisation socio-sémantique a, inversement, été effectuée hors contexte pour à peine 15 % des occurrences. Plus de 85 % des mots ont reçu leur catégorie par l'application de la procédure de catégorisation manuelle avec visionnement du contexte. Cela s'explique facilement du fait que l'appartenance inconditionnelle à une classe socio-sémantique est un phénomène très rare et qu'il est difficile d'imaginer des règles susceptibles de départager automatiquement la polysémie des mots.

Les codeurs étaient donc appelés à choisir parmi les différentes appartenances socio-sémantiques possibles d'un mot, celle qui était la plus proche de la signification en contexte de ce mot. Cela présuppose une connaissance des implications théoriques du système de catégories, mais demande avant tout de

considérer le plus possible la réalité empirique du mot en contexte, indépendamment de toute inférence analytique.

Contenu de la grille

On trouvera dans l'annexe 2 la liste des catégories et leur définition. Nous nous contenterons ici d'en donner une description très générale. La grille de catégories est constituée de cinq familles. Les trois premières renvoient à des institutions particulières et aux objets qui s'y rattachent. Les catégories économiques rendent compte à la fois des concepts et notions générales de l'activité économique, de certains acteurs économiques et des principales institutions de l'économie marchande. Les catégories politiques désignent les principales institutions de la sphère publique, les concepts et notions de l'activité politique ainsi que les acteurs qui s'y adonnent. La troisième famille regroupe les institutions sociales qui échappent aux deux premières. Elle porte sur des institutions de l'espace public et de l'espace privé ainsi que sur les acteurs qui y correspondent. L'univers social regroupe les représentations de l'espace et du temps ainsi que les dimensions démographique, sociale et communautaire de l'identité. Enfin, les catégories renvoyant aux valeurs forment un cinquième ensemble. Cette famille se subdivise en divers sous-groupes représentant des dispositifs différents du système de référence ontologique de la société. Ainsi y retrouve-t-on les valeurs traditionnelles, les valeurs émancipatrices, les valeurs de contrôle social, les valeurs éthiques et les valeurs existentielles.

Utilisation des catégories dans l'analyse

Dans le présent livre, nous avons privilégié avant tout l'étude des valeurs. L'analyse nous a souvent conduits à examiner bien d'autres catégories, mais nous avons construit le propos sur la base d'un examen approfondi de l'univers des valeurs dans les différents discours analysés. Il importe donc de définir de façon plus précise chacun des sous-ensembles de valeurs afin d'en évaluer la portée. Il faut d'abord dire que le concept même de valeur est difficile à définir. Il est, en général, posé comme une évidence dont la définition n'a pas besoin d'être précisée. Les valeurs sont des notions qui cimentent le discours et orientent l'action. Contrairement aux autres catégories de la grille, elles ne désignent pas des objets ou des relations entre ces objets. Elles constituent des référents idéaux.

Il nous est apparu au cours du long processus de la recherche que ces valeurs marquaient profondément la nature même du discours politique. Certes, celui-ci contribue à la production d'un bloc social, articulant de manière spécifique des institutions et des forces sociales, définissant les frontières spatiales et temporelles d'une communauté. C'est donc dans l'examen de l'ensemble des autres catégories que nous avons pu retrouver ce travail. Mais c'est aussi un discours qui se particularise par sa définition de référents qui soutiennent l'organisation des

rapports sociaux et définissent la relation entre l'individu et la société. Nous avons donc privilégié l'observation des dispositifs de valeurs.

Les valeurs traditionnelles et les valeurs émancipatrices représentent les deux dispositifs alternatifs qui permettent de définir la référence ontologique de la société. C'est donc à travers l'étude du comportement de ces ensembles de valeurs que nous avons pu réfléchir sur la véritable nature, traditionnelle ou moderne, du duplessisme. Les valeurs de contrôle social permettent, par ailleurs, d'étudier les dispositifs idéologiques qui sont mis en œuvre pour gérer les rapports entre classes et forces sociales. Enfin, les valeurs éthiques permettent de voir comment la relation de l'individu à la société est définie. Ces deux derniers ensembles constituent, selon nous, la base du discours disciplinaire qui est promu par le duplessisme. Enfin, un ensemble résiduel comprend les valeurs existentielles qui renvoient à l'univers du bonheur défini par Aristote (1959).

Informatique

L'analyse a été effectuée à l'aide du logiciel SATO (Système d'Analyse de Textes par Ordinateur). Ce logiciel est défini par son auteur 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 » (Daoust, 1989 : 117) ¹.

SATO est un environnement informatique que l'on peut représenter comme une boîte à outils contenant un ensemble d'instruments destinés à l'analyse des données textuelles. En plus de la diversité des outils disponibles, l'originalité principale de SATO réside dans le fait qu'il permet à l'utilisateur d'entretenir un rapport interactif au texte qu'il étudie. Les diverses tâches d'annotation, de production de lexiques, de repérage de concordances ainsi que d'analyse lexicométrique s'effectuent directement à l'écran et peuvent être répétées à volonté ou modifiées. Mais, quels que soient les manipulations et les enrichissements successifs dont le texte est l'objet, le texte original demeure accessible en tout temps.

Génération d'une base de données lexicales

La démarche globale de traitement en SATO comporte deux phases de traitement distinctes : la génération des fichiers SATO et leur interrogation. Le texte original

¹ À l'origine, les descriptions catégorielles et syntaxiques ont été réalisées à l'aide du logiciel Déredec (Pierre Plante, UQAM). Le travail d'analyse de *Restons traditionnels et progressifs* a également été effectué à l'aide de Déredec.

Dans la mesure où nous avons renoncé à l'analyse des structures syntaxiques dans le présent livre, nous avons préféré utiliser SATO en raison de sa souplesse.

devra être préalablement édité selon certains critères minimaux¹. La première phase de traitement (SATOGEN) consiste à récupérer le texte, ainsi édité, et à le transformer en un lexique de formes lexicales. Celles-ci sont définies dans SATO comme des chaînes de caractères situées entre deux espaces ou délimiteurs. SATO reconnaît, de cette façon, les entités du texte, mots, ponctuations, paragraphes et références de pagination, auxquelles il attribue une adresse informatique à partir de laquelle le texte pourra être recomposé et interrogé suivant diverses combinaisons de ces variables. La structure des données qu'adopte SATO permet alors de consulter les données hors contexte du point de vue du lexique, ou, en contexte, dans des segments textuels de longueur variable.

Partition du corpus

Cette phase de mise en forme complétée, le texte peut être interrogé à l'aide du module d'interrogation (SATOINT). Celui-ci regroupe un ensemble de commandes donnant accès à plusieurs fonctionnalités du logiciel. Une première commande « Domaine » permet de partitionner le texte afin de centrer l'analyse sur des segments textuels particuliers ou de comparer le fonctionnement de plusieurs segments en fonction d'un ou de plusieurs indicateurs. Cette partition peut s'effectuer à partir de certaines bornes inhérentes à la structure du texte (lignes, paragraphes ou documents composant le corpus) ou d'autres principes délimiteurs définis par l'utilisateur. Dans ce livre, la principale partition correspond aux cinq sous-corpus que nous avons définis. Comme on l'a vu, il nous a été possible d'interroger le corpus dans son entier, un sous-corpus déterminé ou encore une combinaison de sous-ensembles particuliers. Nous avons aussi créé de nouvelles partitions en vertu de la combinaison de diverses variables (par exemple, les mandements selon deux périodes différentes) ou encore sur la base du partage d'un même trait (par exemple, la présence d'un mot ou d'une catégorie dans des segments donnés du texte). Ces domaines sont définis à l'écran au moment de la description ou de l'exploration des données. Ils peuvent aussi être redéfinis en tout temps suivant la progression de la démarche.

Module de catégorisation

Une des fonctionnalités les plus importantes de SATO est certes son module de catégorisation. Les mots ou des entités textuelles plus larges peuvent recevoir ou voir modifier des catégories qui serviront, par la suite, à structurer la recherche d'information. Ce module permet d'associer aux mots du texte, ou aux formes lexicales, des propriétés numériques ou symboliques, en contexte ou hors contexte. La catégorisation hors contexte est la plus simple. Il s'agit d'attribuer,

¹ Par exemple, remplacement des caractères réservés à SATO (/ *) par les caractères (// **), ajout du caractère / pour conserver la majuscule de certains mots (les noms propres, par exemple), définition de l'alphabet du texte (le français, par exemple) et identification facultative des pages, documents et partitions du corpus.

indépendamment du contexte, une valeur de propriété à un mot ou une forme lexicale. Toutes les occurrences de ce mot ou de cette forme posséderont cette valeur. Pour chaque propriété, c'est comme si l'on ajoutait une colonne au catalogue des formes du texte devenant ainsi interrogeable selon cette dimension. Dans le cas de la catégorisation en contexte, c'est une ligne d'information que l'on ajoute dans le corps du texte, concernant une caractéristique se rapportant à une occurrence d'un mot ou d'un segment textuel. La valeur de propriété ainsi accolée à cette occurrence peut être transférée dans le lexique qui reçoit ainsi une nouvelle entrée. En effet le mot « peuple » ayant reçu la valeur de propriété « communauté » apparaîtra comme une entrée différente du mot « peuple » n'ayant pas reçu cette valeur.

Patrons de fouilles

Une fois catégorisé et les marques de segmentation déposées, le texte peut alors être interrogé suivant plusieurs modalités prévues par SATO. Une syntaxe simple et efficace admet comme élément de recherche soit l'expression littérale d'un mot, soit une combinaison de caractères de remplacement permettant notamment des jeux de troncation à gauche, à droite ou à l'intérieur des chaînes de caractères. Les requêtes peuvent être également une combinaison de mots et/ou de descripteurs (catégories). Dans tous les cas, ces patrons de fouille permettent de produire des lexiques d'occurrences et de cooccurrences ainsi que des concordances à contexte variable.

Lexiques d'occurrences

Le logiciel permet d'abord de produire des lexiques de tous ordres suivant des paramètres fixés par l'utilisateur. On pourra, par exemple, produire le lexique de tous les mots commençant par « Canad » dans les discours du trône et législatif dont la fréquence dans le texte est supérieure à 12 occurrences. SATO produit instantanément un lexique, ventilé par sous-corpus s'ils ont été préalablement définis comme domaines, regroupant dans ce cas des mots tels « Canada », « canadien », « canadienne », etc. Ces lexiques peuvent être ordonnés en fonction de la fréquence des mots qu'ils regroupent, de leur ordre alphabétique, de leur longueur, etc.

Lexiques de cooccurrences

SATO facilite également l'étude du covoisinage à travers la production de lexiques de cooccurrence. Le logiciel offre la possibilité de repérer et de dénombrer, suivant une multitude de paramètres possibles, la coprésence de formes lexicales. L'analyse s'est ainsi penchée, de diverses manières, sur le fonctionnement discursif du covoisinage, s'intéressant tantôt aux relations qui s'établissent entre des notions afférentes aux valeurs, tantôt aux rapports entre certaines valeurs et des catégories

de l'univers social ou encore au réseau que forment les mots eux-mêmes, indépendamment de leur catégorie.

Concordances

Enfin, en raison même de la structure de représentation des données propre à SATO, l'utilisateur peut retourner au texte n'importe quand au cours de l'investigation. Il est ainsi possible de retrouver le texte correspondant aux occurrences ou cooccurrences que l'analyse lexicale aura mises à jour. SATO permet le repérage instantané des concordances à partir de critères de sélection fixés par l'utilisateur. On peut définir la concordance comme la chaîne syntagmatique (ou la liste des chaînes syntagmatiques) comportant l'occurrence d'une forme lexicale donnée ou la cooccurrence de plusieurs formes lexicales données. Les mots du texte apparaissent alors en contexte (dont les limites sont définies par l'utilisateur) et peuvent faire l'objet de nouvelles manipulations (nouvelle catégorisation, sous-catégorisation, désambiguïsation, etc.), dont le résultat pourra, par la suite, être réinvestigé. Les concordances sont utilisées lors des opérations de catégorisation, mais aussi afin de valider l'interprétation des lexiques produits par nos modèles de fouille. Nous avons reproduit, dans ce livre, un choix de ces concordances afin d'illustrer la pertinence de ces analyses.

Analyses de données

SATOINT contient enfin certaines fonctionnalités d'analyse de données : calculs de participation relative, de lisibilité, de distance statistique entre sous-ensembles textuels, etc. Sato est également muni d'une interface permettant de récupérer les résultats du dépouillement pour traitement statistique ultérieur. L'essentiel du raisonnement que nous avons poursuivi dans ce livre porte sur les lexiques de cooccurrences. Ces lexiques présentent la liste des mots ordonnés en fonction de la signification de leur association au mot pôle. Aucune mesure de signification n'étant disponible dans SATO, nous avons mis au point avec l'aide précieuse de Guy Cucumel ¹ un test de significativité des cooccurrences. Ce test nous permet d'attester la signification d'une association forte ou faible entre un mot cooccurrent avec le mot pôle au-delà d'un certain seuil statistique. De manière générale, ce seuil a été fixé à 95 %. Nous avons retenu le seuil de 90 % dans de rares cas, en mentionnant que l'association avait moins de chance d'être significative.

¹ Guy Cucumel est spécialiste des statistiques appliquées aux sciences sociales. Professeur au Département des sciences comptables de l'Université du Québec à Montréal, il a collaboré avec plusieurs équipes de recherche du Département de sociologie et du Centre d'analyse de texte par ordinateur de l'UQAM. Le test de cooccurrence et sa programmation ont été réalisés par lui à partir des besoins exprimés par notre équipe de recherche.

Fondement mathématique du test de cooccurrence

Nous présenterons brièvement le fondement mathématique de ce test. Nous nous intéressons donc à la cooccurrence d'un mot particulier, le mot pôle, avec l'ensemble des mots qui apparaissent avec lui dans un segment donné. Le but de la méthode est d'obtenir la liste des mots cooccurrent avec le mot pôle, pour lesquels la cooccurrence est statistiquement significative, aussi bien lorsque la cooccurrence est surabondante que lorsqu'elle est rare. Nous avons retenu la phrase comme segment de référence, considérant que celle-ci représente une unité « naturelle » de sens. Nous considérons donc que l'ensemble des phrases du corpus analysé constitue l'échantillon de référence.

Pour une cooccurrence particulière, l'observation est donc la phrase et la variable étudiée (que nous appelons x) est le nombre de phrases contenant cette cooccurrence. La mise en évidence de la significativité de la cooccurrence s'effectuera alors par l'intermédiaire du test statistique suivant :

Soit n le nombre de phrases du corpus.

Soit f_p le nombre de phrases contenant le mot pôle.

Soit f_c le nombre de phrases contenant le mot cooccurrent dans le corpus.

Soit f_{pc} le nombre de phrases contenant le mot pôle et le mot cooccurrent dans le corpus.

Si la présence des deux mots dans une phrase est due au hasard, la fréquence espérée des phrases contenant les deux mots est :

$$e = \frac{f_p}{n} x \frac{f_c}{n}$$

et la variable x suit une loi binomiale de paramètres n et e/n .

Formellement, on peut alors tester l'hypothèse nulle que la proportion de phrases contenant le mot pôle et le mot cooccurrent est de e/n sachant qu'on en a f_{pc} dans l'échantillon, l'hypothèse alternative étant l'hypothèse contraire.

Si $f_{pc} \geq e$, on calcule la probabilité que x soit supérieur à f_{pc} si la proportion de phrases contenant le mot pôle et le mot cooccurrent est de e/n . Si cette probabilité est excessivement petite, on en conclut que e/n ne peut pas être la proportion de phrases contenant le mot pôle et le mot cooccurrent et on rejette l'hypothèse nulle. Il suffit de fixer un seuil de probabilité en dessous duquel on considère la probabilité comme étant trop faible, par exemple 0,05.

Si $f_{pc} \geq e$, on calcule la probabilité que x soit inférieur à f_{pc} si la proportion de phrases contenant le mot pôle et le mot cooccurrent est de e/n . Si cette probabilité est excessivement petite, on en conclut que e/n ne peut pas être la proportion de phrases contenant le mot pôle et le mot cooccurrent et on rejette l'hypothèse nulle. Dans ce second cas, c'est la rareté de la cooccurrence qui est significative.

Ce calcul pouvant être répété pour tous les mots cooccurrents avec le mot pôle, on peut obtenir un classement des cooccurrences les plus significatives. La cooccurrence la plus significative étant celle associée à la probabilité la plus faible. Enfin, notre méthode se généralise aisément à des p -occurrences, soit des cooccurrences multiples, avec p aussi grand que l'on veut.

ANNEXE 2

SYSTÈME DE CATÉGORIES

[Retour à la table des matières](#)

1. Famille de catégories de l'univers économique

- EC0 *Économie.*
- EC1 *Agriculture et colonisation.*
- EC2 *Pêcheries.*
- EC3 *Industrie* : Toute notion générale référant (T.N.G.R.) à la production industrielle ou toute notion référant (T.N.R.) aux branches industrielles, à l'exclusion de l'extraction des ressources et de l'agriculture.
- EC4 *Ressources naturelles* : T.N.G.R. aux ressources naturelles ou T.N.R. explicitement à l'extraction des ressources.
- EC5 *Commerce* : T.N.R. de façon explicite au commerce et aux institutions afférentes.
- EC6 *Transports et communications* : T.N.R. aux transports et aux communications à l'exclusion de la voirie.
- EC7 *Travaux publics* : T.N.R. aux travaux publics y compris la voirie, aux opérations techniques sur le territoire et à la construction.
- EC8 *Budget* : T.N.R. à la comptabilité de l'État.
- EC9 *Capitalisme* : Toute notion générale référant (T.N.G.R.) explicitement au capitalisme en tant que système socio-économique.
- EC10 *Socialisme* : Toute notion générale référant explicitement au socialisme en tant que système socio-économique.
- EC11 *Coopératisme* : Toute notion générale référant aux mouvements et aux institutions coopératifs.
- EC12 *Science et technologie* : T.N.R. spécifiquement à des pratiques scientifiques ou technologiques.
- EC13 *Marché* : Toute notion générale référant à la circulation du capital et des marchandises à l'exception de ce qui concerne le commerce, le secteur commercial et le secteur financier.

- EC14 *Travail salarié* : T.N.R. au travail rémunéré sous la forme salariale.
- EC15 *Chômage*.
- EC16 *Petite propriété* : T.N.R. au secteur de la petite et de la moyenne propriété.
- EC17 *Corporatisme* : T.N.R. au corporatisme comme système socioéconomique.
- EC18 *Noms d'entreprises* : Tout nom d'entreprise capitaliste privée.
- EC19 *Interventionnisme* : T.N.R. à la création d'entreprises publiques dans le domaine économique et à l'interventionnisme d'État.
- EC20 *Secteur financier*.
- EC21 *Grande propriété* : T.N.R. au secteur de la grande propriété capitaliste.
- EC22 *Libéralisme* : T.N.R. au libéralisme comme principe économique.

2. Famille de catégories de l'univers politique

- ET0 *État*.
- ET1 *Institutions politiques* : T.N.R. aux structures de l'État et à leurs juridictions, à l'exclusion du cadre constitutionnel.
- ET2 *Domaine constitutionnel* : T.N.R. au domaine constitutionnel, au système fédératif canadien et aux paliers de gouvernement.
- ET3 *Armée* : T.N.R. à l'armée ou à la guerre.
- ET4 *Droit* : T.N.R. aux droits spécifiques et aux lois spécifiques.
- ET5 *Personnel d'État*.
- ET6 *Élus-représentants* : T.N.R. aux personnes investies d'une fonction de représentation.
- E17 *Pouvoir* : T.N.G.R. au pouvoir en dehors du champ constitutionnel.
- ET8 *Système électoral* : T.N.R. au système électoral, aux moyens mis en œuvre dans le déroulement du processus électoral ainsi qu'aux acteurs en tant qu'ils sont qualifiés à l'intérieur de ce processus.
- E19 *Clientélisme* : T.N.R. au patronage et de façon générale aux pratiques visant la reproduction de l'allégeance à un parti politique.
- ET10A *Gouvernement fédéral*.
- ET10B *Gouvernements provinciaux*.
- ET10C *Gouvernements municipaux*.

3. Famille de catégories de l'univers institutionnel

- IN0 *Opinion publique* : T.N.R. aux institutions permettant la constitution d'une opinion publique et à la notion d'opinion publique eue-même.

- IN1 *Partis politiques.*
 IN2 *Éducation.*
 IN3 *Domaine social* : T.N.R. aux affaires et aux politiques sociales.
 IN4 *Système judiciaire* : T.N.R. à l'administration de la justice, à l'exclusion de la notion générale de droit.
 IN5 *Relations de travail* : T.N.R. à la régulation des relations de travail et aux institutions qui en ont la charge.
 IN6 *Famille.*
 IN7 *Église* : T.N.R. à l'institution religieuse à l'exclusion du personnel religieux.
 IN8 *Culture* : T.N.R. à la culture au sens anthropologique et à l'art et à la culture en tant que pratique sociale.
 IN8A *Médias.*
 IN8B *Loisirs.*
 IN9 *Santé* : T.N.R. au domaine de la santé et aux institutions qui y sont consacrées.
 IN10 *Logement* : T.N.R. au domaine de l'habitation, à l'exclusion de la construction.
 IN 11 *Personnel religieux* : T.N.R. au personnel des institutions religieuses.

4. Famille de catégories de l'univers social

- US0 *Social* : T.N.R.R. à la représentation de l'univers social.
 US1 *Classes* : T.N.G.R. à la représentation des classes sociales.
 US1A *Classe agricole.*
 US1B *Classe ouvrière.*
 US1C *Bourgeoisie.*
 US1D *Petite-bourgeoisie et classe moyenne.*
 US2 *Communauté.*
 US2A *Peuple.*
 US2B *Nation, nationalité, race.*
 US2C *Canadien français.*
 US2D *Canadien anglais.*
 US2E *Canadien.*
 US2F *Autres nationalités.*
 US2G *Québécois.*
 US3 *Sexe.*
 US4 *Âge.*
 US5 *Population.*
 US6 *Langue* : T.N.R. aux questions linguistiques.
 US7 *Espace* : T.N.R. aux noms des lieux ou à la caractérisation des espaces.

- US8 *Temporalité.*
- US9 *Personnages* : T.N.R. aux noms propres des acteurs.
- US10 *Professions.*
- US11 *Conflits.*
- US12 *Bestiaire* : T.N.R. de manière métaphorique à des animaux.
- US 13 *Anatomie* : T.N.R. de manière métaphorique au corps humain, à un membre ou à un organe, ou au fonctionnement physiologique.
- US14 *Invectives* : T.N.R. à l'insulte et à la raillerie à l'exception des notions relevant du bestiaire ou de l'anatomie humaine.
- US15 *Symboles sociaux* : T.N.R. à des représentations emblématiques de la communauté ou de groupes d'acteurs.
- US16 *Hierarchie sociale* : T.N.R. à des places, statuts ou titres, dans une échelle hiérarchique de la sphère privée ou publique.

5. Famille des catégories liées à la valorisation

Valeurs traditionalistes

- UV 10 Religion
- UV 14 Tradition

Valeurs émancipatrices

- UV2 Progrès
- UV9 Propriété
- UV11A Autonomie
- UV11 Liberté
- UV12 Égalité
- UV13 Justice
- UV20 Rationalité
- UV24 Individualisme
- UV26 Nature-besoin
- UV28 Confort
- UV31 Droit
- UV5 Démocratie
- UV7 Privé
- UV8 Public
- UV25 Légitimité

Valeurs éthiques

UV6 Travail
UV16 Responsabilité-sacrifice
UV17A Fidélité
UV17B Unité
UV17C Solidarité
UV21 Respect-dignité
UV22 Morale
UV27 Vertu (concept)
UV27A Vertus particulières

Valeurs de contrôle social

UV1A Ordre
UV1 Hiérarchie
UV3 Subversion
UV4 Collaboration
UV15 Stabilité

Valeurs existentielles

UV19 Bonheur
UV18 Amour
UV23 Espérance
UV29 Humilité
UV30 Œuvres
UV32 Intérêts

ANNEXE 3

TABLEAUX

Tableaux

[Retour à la table des matières](#)

L'annexe 3 présente l'ensemble des tableaux qui sont mentionnés dans les différents chapitres. Il existe quatre types principaux de tableaux dont nous donnerons en introduction les principes de lecture. Les tableaux qui échappent à cette description générale sont directement intelligibles à partir de leur titre.

Les tableaux de fréquences absolues

Il s'agit de lexiques de mots ou de catégories ordonnés en fonction de la fréquence de ces mots ou de ces catégories dans un corpus ou un sous-ensemble défini de ce corpus. Les mots sont présentés les uns à la suite des autres selon la distribution de fréquences. Lorsque cette liste est tronquée, la fréquence minimale retenue est indiquée dans le titre. Le titre de ces tableaux comprend la spécification des mots ou catégories qui constituent le lexique, le corpus qui fait l'objet de la fouille et la fréquence minimale des occurrences retenues.

On trouvera, à titre d'exemples, la liste des fréquences absolues des catégories de certaines familles de valeurs, celle des mots ayant reçu une catégorie déterminée, ou encore celle des mots apparaissant dans un segment déterminé du texte.

Les tableaux de fréquences comparées

Il s'agit de lexiques de mots ou de catégories et de leurs fréquences comparées dans différentes partitions du corpus. Les valeurs ainsi comparées sont absolues, donc non pondérées en fonction de l'importance relative des parties du corpus qui font l'objet de la comparaison. L'importance relative de chaque sous-ensemble est, par contre, indiquée en pourcentage afin de permettre une lecture pondérée des

résultats. Le titre de ces tableaux comprend la spécification des mots ou catégories qui constituent le lexique ainsi que les corpus qui font l'objet de la comparaison.

On trouvera, à titre d'exemples, la liste des mots appartenant à une catégorie donnée selon différentes partitions du corpus ou la liste des formes dérivées de certains mots comparées selon différents sous-corpus.

Les tableaux de covoisinage

Il s'agit du lexique des mots ou des catégories cooccurrent avec un mot ou une catégorie pôle au sein de la phrase. Cette liste est ordonnée en fonction de la fréquence de la cooccurrence. Les différents mots ou catégories ainsi ordonnés sont suivis de deux données numériques entre parenthèses : la fréquence du mot dans le corpus de référence et sa fréquence (en caractères gras) dans le voisinage du mot pôle. Le titre de ces tableaux comprend la spécification du mot ou de la catégorie pôle, le corpus qui fait l'objet de la fouille, le seuil de significativité retenu et la fréquence minimale des cooccurrences qui seront retenues. Exceptionnellement, lorsque certains mots cooccurrents en deçà de la fréquence minimale retenue présentent un certain intérêt, ils sont inclus dans la liste des cooccurrents précédés et/ou suivis de points de suspension.

Les tableaux des mots cooccurrents ayant reçu une catégorie dans le voisinage d'un mot ou d'une catégorie pôle

Il s'agit du lexique des mots comportant un caractéristique donnée et qui cooccurrent avec un mot ou une catégorie pôle au sein de la phrase. Ce qui distingue ces tableaux du type précédent, c'est que les mots ou catégories cooccurrents sont l'objet d'un filtre. Ainsi, on pourra poser comme condition que seuls les mots cooccurrents ayant reçu une catégorie donnée apparaissent au lexique. Pour le reste, ces tableaux adoptent le même format que les tableaux de covoisinage.

Chapitre 1

[Retour à la table des matières](#)

Tableau 1
Fréquences comparées des mots « constitution »,
« confédération » : corpus constitutionnel fédéral-Québec
(valeurs non pondérées)

	Fédéral	Québec
	(59,1 %)	(40,9 %)
Constitution	106	98
Confédération	18	90

Tableau 2
Fréquences comparées du mot « pacte » et
de ses formes dérivées : corpus constitutionnel fédéral-Québec
(valeurs non pondérées)

	Fédéral	Québec
	(59,1 %)	(40,9 %)
pacte	7	14
pacte fédératif	1	6
pactes	0	3
Pacte fédéral	0	2
Pacte confédératif	0	1

Tableau 3
Covoisinage du mot « pacte »
(corpus constitutionnel du Québec ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

canadienne (103, 9), Confédération (113, 9), races (24, 9), constitution (138, 8), honneur (9, 7), contractantes (9, 6), parties (12, 5), consentement (5, 4), prospérité (29, 4), 1867 (14, 4), contrat (7, 3), fédératif (23, 3), notaire (5, 3), parlement (18, 3), pionnières (12, 3), représentants (18, 3), respect (30, 3), unité (8, 3), administrative (4, 2), décentralisation (13, 2), Acte de l'Amérique du Nord britannique (5, 2), législative (15, 2), Westminster (7, 2).

Tableau 4
Covoisinage du mot « races »
(corpus constitutionnel du Québec ; seuil de 95 %
cooccurrences \geq 2)

Confédération (113, 12), pacte (31, 10), provinces (243, 9), Canada (116, 8), canadienne (103, 7), pays (62, 7), entente (49, 6), pionnières (12, 6), représentants (18, 6), constitution (138, 5), honneur (9, 5), traditions (26, 5), autonomie (55, 3), contractantes (9, 2), coopération (24, 2), coutumes (3, 2), culture (4, 2), fédéralisme (9, 2), grandes (3, 2), harmonie (6, 2), Acte de l'Amérique du Nord britannique (5, 2), nationale (19, 2), parlement (18, 2), parties (8, 2), pères (15, 2), politiques (10, 2), population (18, 2), régions (7, 2), Westminster (7, 2).

Tableau 5
Covoisinage du mot « honneur »
(corpus constitutionnel du Québec ; seuil de 95 %
cooccurrences \geq 2)

pacte (20, 7), races (24, 5), gouvernement (251, 4), provinces (243, 4), Canada (116, 3), contractantes (9, 2), Acte de l'Amérique du Nord britannique (5, 2), parties (8, 2).

Tableau 6
Fréquences comparées du mot « autonomie » et de ses formes
dérivées : corpus constitutionnel et énoncés à portée
constitutionnelle des corpus « trône », « électoral »,
« législatif » et « constitutionnel » du Québec
(valeurs non pondérées)

	Trône	Électoral	Législatif	Constitutionnel
	(6,9 %)	(3,3 %)	(9,6 %)	(80,2 %)
autonomie	3	21	18	16
autonomiste	0	1	1	0
autonomistes	0	1	1	0

Tableau 7
Covoisinage du mot « autonomie » et de ses formes dérivées
(corpus constitutionnel du Québec
seuils de 95 % et de 90 %)

95 % : unité (8, 3), fidélité (2, 2), héritier (1, 1), héros (1, 1), honnêtes (1, 1), martyrs (1, 1), sacrifiés (1, 1), survivance (1, 1), unanimité (1, 1).

90 % : respect (30, 3), ancêtres (3, 1), communisme (3, 1), religion (3, 1).

Tableau 8
Fréquences absolues des mots catégorisés comme valeurs (corpus
constitutionnel du Québec ; fréquences ≥ 10)

autonomie (55), juste (41), progrès (40), collaboration (38), respect (30), droit (28), traditions (26), stabilité (25), coopération (24), fins (24), responsable (23), honorable (22), libertés (22), justice (19), droits (18), raison (17), sécurité (17), unité (17), démocratique (16), heureux (16), logique (16), propriété (16), besoin (15), amicale (14), équitable (14), moyens (13), obligations (12), démocratie (11), raisons (11), but (10), heureuse (10), personnes (10), publics (10).

Tableau 9
Fréquences comparées des grandes notions
de la modernité politique (corpus constitutionnel
fédéral-Québec) (valeurs non pondérées)

	Fédéral	Québec
	(59,1 %)	(40,9 %)
droits	70	107
droit	33	79
justice	16	20
liberté	14	7
libertés	2	10
juste	9	34

Tableau 10
Covoisinage du mot « droits »
(corpus constitutionnel du Québec ; seuil de 95 %
cooccurrences \geq 2)

province (280, **60**), gouvernement (251, **39**), constitution (138, **28**), libertés (22, **19**), canadienne (80, **17**), respect (30, **16**), pouvoirs (91, **15**), pays (62, **12**), fédérale (25, **11**), constitutionnels (25, **10**), essentiels (20, **10**), loi (32, **10**), prérogatives (17, **10**), progrès (40, **10**), juste (41, **9**), autorité (23, **8**), éducation (20, **8**), prérogatives (10, **8**), succession (9, **8**), Union nationale (21, **8**), obligations (12, **7**), prospérité (29, **7**), avenir (21, **6**), indispensables (14, **6**), monsieur (18, **6**), présente (14, **6**), successions (8, **6**), taxation (24, **6**), devoirs (7, **5**), King (12, **5**), matière (13, **5**), nationale (19, **5**), prérogatives (17, **5**), sauvegarde (8, **5**), administration (10, **4**), civils (4, **4**), financiers (7, **4**), pacte-fédératif (12, **4**), parcelle (4, **4**), taxes (12, **4**), accise (4, **3**), bien (7, **3**), civil (5, **3**), code (4, **3**), douane (4, **3**), Acte de l'Amérique du Nord britannique (5, **3**), nécessaire (3, **3**), particuliers (5, **3**), plénitude (3, **3**), puissante (3, **3**), respectueux (3, **3**), sociétés (8, **3**), successoraux (3, **3**), sujet (6, **3**), agricoles (2, **2**), amendement (3, **2**), biethnique (2, **2**), cause (3, **2**), citoyens (3, **2**), domaine (3, **2**), domaines (3, **2**), éducationnel (2, **2**), empiétement (2, **2**), famille (3, **2**), ferme (3, **2**), impôt-indirect (2, **2**), législation (3, **2**), merveilleux (2, **2**), occasion (3, **2**), patrie (2, **2**), privilèges (2, **2**), prochaines (2, **2**), prodigieux (2, **2**), produits (2, **2**), respectueuse (2, **2**), tâche (3, **2**), vente (2, **2**).

Tableau 11
Covoisinage du mot « libertés »
(corpus constitutionnel du Québec ; seuil de 95 %
cooccurrences \geq 2)

droits (148, **21**), province (280, **14**), Québec (233, **11**), gouvernement (251, **7**), prérogatives (10, **7**), juste (41, **6**), avenir (21, **5**), constitution (138, **5**), prérogatives (17, **5**), respect (30, **5**), canadienne (23, **4**), législation (22, **4**), Acte de l'Amérique du Nord britannique (5, **3**), nécessaire (3, **3**), plénitude (3, **3**), prérogatives (17, **3**), progrès (40, **3**), temps (44, **3**), administration (10, **2**), autorité (23, **2**), concentration (2, **2**), développements (4, **2**), devoirs (7, **2**), familiale (5, **2**), merveilleux (2, **2**), nationale (19, **2**), nécessaires (12, **2**), occasion (3, **2**), prodigieux (2, **2**), prospérité (29, **2**), province (14, **2**), sociale (4, **2**).

Tableau 12
Covoisinage du mot « respect »
(corpus constitutionnel du Québec ; seuil de 95 %
Cooccurrences \geq 2)

droits (148, **19**), province (280, **9**), canadienne (103, **8**), prospérité (29, **7**), unité (25, **7**), constitution (138, **6**), pays (62, **6**), Confédération (113, **5**), essentiels (20, **5**), libertés (22, **5**), nationale (19, **5**), prérogatives (17, **5**), sauvegarde (8, **5**), grandeur (8, **4**), canadiens (44, **3**), pacte (20, **3**), problèmes (47, **3**), provinciale (12, **3**), succès (17, **3**), bien (9, **2**), désir (17, **2**), devoirs (7, **2**), domaine (3, **2**), esprit (5, **2**), fédéralisme (9, **2**), fidélité (2, **2**), langue (16, **2**), sécurité (17, **2**), sentiments (5, **2**), service (6, **2**), sujet (6, **2**).

Tableau 13
Rangs du mot « progrès » et de la catégorie « progrès »
(corpus constitutionnel ; comparaison fédéral-Québec)

	Québec	Fédéral
progrès (mot)	3 ^e	4 ^e
progrès (catégorie)	11 ^e	4 ^e

Tableau 14
Fréquences comparées des mots de la catégorie « progrès »
(corpus constitutionnel ; comparaison fédéral-Québec)
(valeurs non pondérées)

	Fédéral	Québec
	(59,1 %)	(40,9 %)
progrès	26	26
développement	10	1
amélioration	7	3
expansion	9	1
essor	6	0
progressive	1	3
évolution	3	0
améliorations	1	0
avancement	0	1
changements	1	0
développements	0	1
progressistes	0	1
prospérité	0	1

Tableau 15
Covoisinage des mots « développement »,
« expansion », « essor » et « amélioration »
(corpus constitutionnel fédéral ; seuil de 95 %
cooccurrences ≥ 2)

services (32, **10**), hygiène (14, **6**), programme (50, **6**), subventions (35, **5**), avis (54, **4**), maintien (21, **4**), nation (30, **4**), santé (19, **4**), entreprises (12, **3**), municipalités (19, **3**), nationale (25, **3**), niveau de vie (3, **3**), progrès (26, **3**), publique (14, **3**), sécurité sociale (23, **3**), tête (8, **3**), amélioration (2, **2**), construction (10, **2**), économie (13, **2**), financement (4, **2**), frais (13, **2**), importants (14, **2**), médecine (2, **2**), plans (4, **2**), prairies (2, **2**), privées (2, **2**), rapide (5, **2**), ressources (6, **2**), revenus (11, **2**).

Tableau 16
Covoisinage du mot « progrès »
(corpus constitutionnel du Québec ; seuil de 95 %
cooccurrences ≥ 2)

prospérité (28, **8**), coopération (24, **3**), droits (18, **3**), libertés (22, **3**), traditions (26, **3**), amicale (14, **2**), bien-être (4, **2**), développement (3, **2**), harmonie (6, **2**), providence (3, **2**), sincère (9, **2**).

Tableau 17
Covoisinage du mot « stabilité »
(corpus constitutionnel du Québec ; seuil de 95 %
cooccurrences ≥ 2)

sécurité (17, **11**), sécurité sociale (12, **4**), constitutionnelle (15, **3**), fédérales (56, **3**), municipales (11, **3**), propositions (55, **3**), provinciales (35, **3**), besoin (15, **2**), constitutionnelles (11, **2**), fondement (8, **2**), indispensables (14, **2**), nationales (8, **2**)¹ sociales (4, **2**), unité (17, **2**), véritable (14, **2**).

Tableau 18
Covoisinage du mot « sécurité »
(corpus constitutionnel du Québec ; seuil de 95 %
cooccurrences ≥ 2)

stabilité (25, **11**), constitutionnelle (15, **3**), municipales (11, **3**), nationales (8, **3**), provinciales (35, **3**), constitutionnelles (11, **2**), fondement (8, **2**), sécurité sociale (12, **2**), sociales (4, **2**).

Chapitre 2

[Retour à la table des matières](#)

Tableau 1
Fréquences absolues des catégories de la famille des valeurs
(corpus unioniste)

progrès (344), rationalité (326), respect-dignité (318), responsabilité-sacrifice (265), justice (197), individualisme (188), stabilité (153), religion (148) droit (145), public (142), nature-besoin (140), liberté (137), subversion (129), morale (121), collaboration (121), amour (114), démocratie (111), tradition (105), autonomie (82), bonheur (80), privé (66), œuvre (63), propriété (52), fidélité-loyauté (45), confort (41), unité (38), travail (38), vertu (26), ordre (20), légitimité (18), espérance (11), hypocrisie-orgueil (10), égalité (9), solidarité (4).

Tableau 2
Fréquences absolues des mots catégorisés comme valeurs
(corpus unioniste ; fréquences ≥ 30)

progrès (140), droit (80), juste (71), stabilité (63), respect (62), droits (60), but (59), justice (58), devoir (56), autonomie (55), besoin (54), développement (53), coopération (51), traditions (49), besoins (47), homme (45), collaboration (44), fins (44), propriété (44), liberté (41), raison (40), responsable (39), sécurité (38), foi (33), libertés (33), bien-être (32), œuvre (30).

Tableau 3
Covoisinage du mot « progrès »
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 4)

province (912, **54**), gouvernement (948, **41**), prospérité (85, **28**), politique (158, **17**), années (102, **12**), stabilité (63, **12**), agriculture (81, **11**), bien-être (32, **11**), population (105, **11**), durable (26, **10**), pays (127, **10**), éducation (77, **9**), succès (45, **9**), coopération (51, **8**), indispensable (25, **8**), opinion (75, **8**), véritable (43, **8**), enseignement (50, **7**), colonisation (47, **6**), désir (46, **6**), développement (53, **6**), économique (22, **6**), électrification (29, **6**), fondamentales (20, **6**), jeunesse (60, **6**), juste (71, **6**), nationale (49, **6**), rurale (38, **6**), canadienne (24, **5**), capital (10, **5**), droits (60, **5**), durables (11, **5**), écoles (62, **5**), expansion (13, **5**), nécessaires (57, **5**), paroisses (20, **5**), petite-industrie (6, **5**), régions (27, **5**), respect (62, **5**), revenus (44, **5**), sociale (46, **5**), traditions (49, **5**), travail (8, **5**), valeur (30, **5**), avenir (45, **4**), dépenses (33, **4**), entreprise (21, **4**), industrie (63, **4**), libertés (33, **4**), initiative (19, **4**), personnelle (12, **4**), privée (22, **4**), provinces (23, **4**), réel (9, **4**), vérités (6, **4**).

Tableau 4
Cooccurrences des mots ayant reçu une catégorie de la famille
des « valeurs » dans le voisinage des mots « progrès »,
« droit-droits », « juste-justes-justice », « tradition-traditions », « stable-
stables-stabilité », « coopération-collaboration » et « devoir-devoirs »
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

Progrès : stabilité (63, **12**), bien-être (32, **11**), coopération (51, **8**), développement (53, **6**), juste (71, **6**), droits (60, **5**), expansion (13, **5**), respect (62, **5**), traditions (49, **5**), libertés (33, **4**), personnelle (12, **4**), privée (22, **4**), développements (16, **3**), devoirs (29, **3**), ordre (15, **3**), providence (11, **3**), publics (26, **3**), responsabilité (15, **3**), amicale (15, **2**), harmonie (6, **2**), honnête (12, **2**), individuelle (8, **2**), initiative (15, **2**), intime (9, **2**), rationnelle (6, **2**), sincère (12, **2**), solides (3, **2**).

Droit-droits : devoirs (29, **17**), devoir (56, **7**), progrès (140, **7**), respect (62, **7**), respectueuse (8, **7**), coopération (51, **6**), obligations (20, **6**), justice (58, **5**), autonomie (55, **4**), liberté (41, **4**), traditions (49, **4**), initiative (15, **3**), privée (22, **3**), responsabilité (15, **3**), morales (4, **2**), personnelle (12, **2**), religieuses (13, **2**), respectueux (10, **2**).

Juste-Justes-Justice : libertés (33, 8), progrès (140, 8), charité (15, 7), coopération (51, 7), droits (60, 6), initiative (15, 6), privée (22, 5), propriété (44, 5), amicale (15, 4), collaboration (44, 4), démocratique (29, 4), civile (10, 3), développements (16, 3), devoirs (29, 3), Dieu (6, 3), équitable (16, 3), équité (5, 3), intime (9, 3), loyale (4, 3), obligations (20, 3), raisonnable (13, 3), amical (5, 2), buts (3, 2), civil (9, 2), individuelle (8, 2), légitime (3, 2), légitimes (13, 2), rationnelle (6, 2), respectueuse (8, 2).

Tradition-traditions : religieuses (13, 8), progrès (140, 6), bien-être (32, 5), besoins (47, 3), droit (80, 3), respect (62, 3), coutumes (3, 2), individuelle (8, 2), personnelle (12, 2), privée (22, 2), public (26, 2), raison (40, 2), responsabilité (15, 2), saines (2, 2).

Stable-stables-stabilité : sécurité (38, 17), progrès (140, 11), ordre (15, 5), respect (62, 5), besoin (54, 3), unité (19, 3), bien-être (32, 2), expansion (13, 2), prospère (3, 2), publiques (23, 2), survivance (7, 2), terrestres (2, 2).

Coopération -collaboration : progrès (140, 10), amicale (15, 8), droits (60, 6), juste (71, 6), justice (58, 5), devoirs (29, 4), loyale (4, 4), respect (62, 4), fardeau (21, 3), moyens (22, 3), sincère (12, 3), amicales (5, 2), équité (5, 2), fin (16, 2), raisons (17, 2).

Devoir-devoirs : droits (60, 19), respect (62, 7), coopération (51, 6), droit (80, 5), juste (71, 5), privée (22, 4), libertés (33, 3), respectueuse (8, 3), initiative (15, 2), loyale (4, 2), obligations (20, 2), travail (23, 2).

Tableau 5
Covoisinage des mots « droit » et « droits »
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 6)

province (705, **134**), Québec (585, **76**), provinces (288, **64**), constitution (139, **39**), Ottawa (221, **36**), respect (62, **36**), prérogatives (59, **33**), fédéral (194, **29**), libertés (33, **25**), devoirs (29, **24**), pouvoirs (114, **22**), éducation (77, **21**), canadienne (84, **20**), pays (127, **20**), essentiels (37, **19**), propriété (44, **18**), pouvoir (123, **16**), prospérité (85, **15**), autorité (46, **14**), impôt (64, **14**), juste (71, **14**), obligations (20, **14**), peuple (102, **14**), opinion (75, **13**), ouvriers (76, **13**), impôts (45, **12**), nécessaire (65, **12**), parents (25, **12**), conseil (27, **11**), nécessaires (57, **11**), constitutionnels (25, **10**), désir (46, **10**), devoir (56, **10**), fondamentaux (33, **10**), instruction publique (17, **10**), justice (58, **10**), revenu (38, **10**), taxation (32, **10**), autonomie (55, **9**), fins (44, **9**), indispensables (28, **9**), provinciales (49, **9**), succession (12, **9**), avenir (45, **8**), domaine (41, **8**), grandeur (18, **8**), présente (37, **8**), provinciaux (29, **8**), respectueuse (8, **8**), actuelle (38, **7**), sauvegarde (15, **7**), civil (9, **6**), domaines (12, **6**), employés (26, **6**), langue (23, **6**), ses (27, **6**), successions (8, **6**), système (18, **6**), employeurs (11, **5**), (...), patrons (8, **3**), (...), public (4, **2**), ...

Tableau 6
Covoisinage du mot « libertés »
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

droits (300, **28**), Québec (585, **14**), gouvernement (948, **11**), prérogatives (22, **11**), respect (62, **10**), province (59, **9**), province (646, **9**), juste (71, **6**), avenir (45, **5**), constitution (139, **5**), nécessaire (65, **5**), prérogatives (20, **5**), autorité (46, **4**), canadienne (24, **4**), nécessaires (57, **4**), progrès (140, **4**), Acte de l'Amérique du Nord britannique (5, **3**), essentielles (16, **3**), fédérale (8, **3**), prérogatives (17, **3**), principes (7, **3**), temps (128, **3**), administration (35, **2**), autorités (61, **2**), charte (5, **2**), concentration (2, **2**), définitive (16, **2**), développements (16, **2**), devoirs (29, **2**), essentiels (37, **2**), familiale (19, **2**), indispensable (25, **2**), justice (58, **2**), langue (23, **2**), législation (47, **2**), législation (36, **2**), motion (20, **2**), mots (4, **2**), nationale (49, **2**), obligations (20, **2**), occasion (7, **2**), provinciales (49, **2**), sociale (46, **2**).

Tableau 7
Covoisinage du mot « liberté »
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

licence (7, 5), pensée (7, 5), histoire (27, 4), bien (94, 3), commission (96, 3), drapeau (38, 3), droit (80, 3), parole (5, 3), syndicale (3, 3), accidenté (4, 2), bill (43, 2), bills (4, 2), château (2, 2), démocratie (12, 2), États-Unis (17, 2), fédératif (23, 2), fête (4, 2), fort (7, 2), jour (31, 2), nationale (49, 2), ordre (15, 2), paix (20, 2), pères (19, 2), presse (11, 2), revendications (3, 2), salaire (29, 2), véritable (43, 2), vérité (17, 2).

Tableau 8
Covoisinage de la catégorie « justice »
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 3)

province (705, 44), Québec (653, 32), droits (300, 23), constitution (139, 9), coopération (51, 8), entente (50, 8), libertés (33, 8), canadiens (60, 7), peuple (102, 7), problèmes (95, 7), sociale (46, 7), avenir (45, 6), essentiels (37, 6), initiative (15, 6), ouvriers (76, 6), prérogatives (22, 6), prospérité (85, 6), ressources naturelles (44, 6), actuel (46, 5), charité (15, 5), collaboration (44, 5), démocratique (29, 5), mesures (39, 5), nécessaire (65, 5), privée (22, 5), professions (10, 5), revenu (38, 5), revenus (44, 5), valeur (30, 5), amicale (15, 4), canadienne (24, 4), classe ouvrière (10, 4), constitutionnelles (11, 4), constitutionnels (25, 4), durable (26, 4), État (33, 4), langue (23, 4), paix (20, 4), président (28, 4), produits (18, 4), sollicitude (6, 4), abus (24, 3), affaires (15, 3), agricoles (19, 3), capital (10, 3), commerce (22, 3), définitive (16, 3), développements (16, 3), Dieu (6, 3), efficace (15, 3), employé (10, 3), employeur (9, 3), expropriation (7, 3), faveur (22, 3), fiscal (11, 3), fiscales (11, 3), indispensable (25, 3), indispensables (28, 3), intention (8, 3), intime (9, 3), loyale (4, 3), monde (21, 3), moyen (12, 3), moyens (22, 3), obligations (20, 3), pacte fédératif (12, 3), raisonnable (13, 3), raisons (17, 3), règlement (19, 3), résolution (12, 3), travail (8, 3), vente (13, 3), Ville de Montréal (4, 3), (...)consommateurs (6, 2), (...), unions ouvrières (4, 2), ...

Tableau 9
Vocabulaire et fréquences absolues des mots
de la catégorie « justice »
(corpus unioniste)

juste (71), justice (58), équitable (16), injuste (14), justes (8), injustice (7), équité (5), injustices (3), raisonnable (3), raisonnables (2), arbitraire (1), convenable (1), déloyale (1), droiture (1), équitables (1), injustes (1), justices (1), magnanime (1), préjudiciable (1), taxe (1).

Tableau 10
Cooccurrences des mots ayant reçu une catégorie de la famille des « valeurs »
dans le voisinage du mot « gouvernement »
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

progrès (140, **43**), responsable (45, **41**), stabilité (63, **19**), besoins (47, **18**), démocratique (29, **18**), droits (60, **16**), développement (53, **15**), bien-être (32, **13**), libertés (33, **10**), progressive (24, **10**), amélioration (25, **9**), améliorations (16, **9**), œuvre (30, **9**), obligations (20, **8**), personnelle (12, **7**), privée (22, **7**), fin (16, **6**), morale (9, **6**), responsabilité (15, **6**), démocratie (12, **5**), espoir (10, **5**), légitimes (13, **5**), athée (8, **4**), courage (9, **4**), individuelle (8, **4**), principes (7, **4**), subversives (5, **4**), agréable (5, **3**), progressives (5, **3**), sage (3, **3**), autonome (2, **2**), concours (2, **2**).

Tableau 11
Fréquences comparées des mots de la catégorie « démocratie »
selon les corpus « trône », « électoral », « législatif » et « constitutionnel »
(valeurs non pondérées)

	Trône	Électoral	Législatif	Constitutionnel
	(13,6 %)	(16,5 %)	(45,8 %)	(24,1 %)
responsable	15	2	4	18
démocratique	14	3	1	12
démocratie	14	0	0	9
démocratiques	3	0	0	3
mandat	0	0	1	3
minorité	0	0	3	0
responsables	0	2	0	1
consentement	1	0	0	0
démagogie	0	0	1	0
minorités	0	0	1	0
plébiscite	0	0	1	0
référendums	0	0	1	0
représentants	0	0	1	0
représentation	0	0	1	0
représentative	1	0	0	0
responsabilités	0	0	0	1
unanimité	0	0	1	0

Tableau 12
Covoisinage de la catégorie « démocratie »
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

gouvernement (948, **64**), responsable (39, **39**), démocratique (29, **29**), régime (88, **27**), pouvoirs (114, **20**), démocratie (12, **12**), essentiels (37, **12**), État (49, **11**), fiscaux (27, **10**), indispensables (28, **9**), opinion (78, **9**), Confédération (111, **7**), définitive (16, **7**), parlementaire (13, **7**), fédéralisme (9, **6**), législatifs (15, **6**), pays (127, **6**), pères (19, **6**), administratifs (9, **5**), autorité (46, **5**), décentralisation (13, **5**), fédérales (75, **5**), fédératif (23, **5**), financiers (9, **5**), gouvernementale (8, **5**), nécessaires (57, **5**), administration (35, **4**), administrative (9, **4**), besoins (47, **4**), juste (71, **4**), législative (19, **4**), liberté (41, **4**), luttes (17, **4**), matériel (5, **4**), parlementaires (10, **4**), paternalisme (9, **4**), taxation (32, **4**), administratif (9, **3**), avis (50, **3**), danger (23, **3**), essentiel (22, **3**), financière (17, **3**), fiscal (11, **3**), gouvernemental (6, **3**), gouvernements (36, **3**), institutions (14, **3**), législatif (11, **3**), nom (10, **3**), prérogatives (22, **3**), provinciaux (29, **3**), sacrifices (9, **3**), siècle (10, **3**), 1760 (4, **3**), bureaucrates (7, **2**), bureaucratie (4, **2**), carrières (7, **2**), civilisation (5, **2**), corporation (3, **2**), éléments (3, **2**), endroit (16, **2**), entreprise

(21, 2), essence (4, 2), essentielle (21, 2), essentielles (16, 2), évidence (11, 2), exercice (5, 2), financier (7, 2), grave (12, 2), hôtel (12, 2), majorité (9, 2), meilleures (7, 2), municipale (12, 2), obligations (20, 2), organisme (7, 2), parties (6, 2), personnelle (12, 2), pratique (20, 2), prévoyance (4, 2), provinciales (6, 2), puissance (9, 2), sauvegarde (15, 2), sentiments (8, 2), service (8, 2), subventions (20, 2), système (13, 2).

Tableau 13

Cooccurrences des mots ayant reçu une catégorie de la famille des « valeurs » dans le voisinage de la catégorie « privé » (corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

initiative (15, 10), progrès (140, 8), propriété (44, 5), grandeur (18, 4), juste (71, 4), public (26, 4), publics (26, 4), respect (62, 4), besoins (47, 3), individuelle (8, 3), justice (58, 3), obligations (20, 3), personnelle (12, 3), traditions (49, 3), démocratique (29, 2), devoirs (29, 2), honnête (12, 2), intérêt public (3, 2), ordre (15, 2), progressif (2, 2), respectueuse (8, 2).

Tableau 14

Cooccurrences des mots ayant reçu une catégorie de la famille des « valeurs » dans le voisinage de la catégorie « public » (corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

propriété (44, 6), juste (71, 5), sécurité (38, 5), civile (10, 4), droits (60, 4), homme (45, 4), hommes (28, 4), libertés (33, 4), amélioration (25, 3), charité (15, 3), intérêt (8, 3), obligations (20, 3), ordre (15, 3), principes (7, 3), civil (9, 2), individus (6, 2), majesté (4, 2), particuliers (7, 2), plaisir (11, 2), providence (11, 2).

Chapitre 3

[Retour à la table des matières](#)

Tableau 1
Fréquences absolues des mots de la catégorie « hiérarchie »
(corpus unioniste)

autorités (62), autorité (46), honorable (41), président (28), chefs (16), autorisation (11), chef (11), direction (5), directeur (4), directeurs (4), maître (4), tête (4), dirigeants (3), hiérarchie (3), maîtres (3), recteurs (3), présidents (2), primat (2), supérieur (2), assistant (1), autocratie (1), égal (1), égide (1), éminence (1), esclaves (1), gouvernants (1), grades (1), guide (1), haute (1), hautes (1), inférieur (1), leader (1), maîtresses (1), membres (1), opposition (1), ordre (1), poste (1), premier (1), prioritaire (1), rang (1), serviteur (1), sir (1), suprême (1), titres (1), vice-président (1).

Tableau 2
Fréquences absolues des mots catégorisés
comme « valeurs éthiques » (corpus unioniste)

respect (62), devoir (56), devoirs (29), honneur (23), travail (23), fardeau (21), obligations (20), grandeur (18), responsabilité (15), responsabilités (13), honnête (12), sincère (12), grand (11), tâche (11), respectueux (10), courage (9), fierté (9), grands (9), morale (9), sacrifices (9), respectueuse (8), effort (7), licence (7), principes (7), digne (6), distingué (6), fiers (6), honnêtes (6), principe (6), responsable (6), volonté (6), courtoisie (5), dignité (5), efforts (5), éminent (5), indigne (5), intégrité (5), honorable (5), saine (5).

Tableau 3
Covoisinage du mot « devoir »
(sous-corpus législatif ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

gouvernement (389, 10), province (317, 7), Québec (195, 5), peuple (54, 4), droit (42, 3), argent (42, 2), conseil privé (7, 2), forêts (12, 2), journaux (24, 2), magnats (6, 2), politique (61, 2), problème (44, 2), représentations (2, 2), symbole (3, 2), Union nationale (83, 2).

Tableau 4
Cooccurrences des mots ayant reçu une catégorie de la famille
des « valeurs » dans le voisinage du mot « gouvernement »
(sous-corpus législatif ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

morale (8, 6), fins (16, 5), besoins (15, 4), courage (8, 4), fin (6, 4), plan (12, 4), principes (7, 4), privée (8, 4), responsable (5, 3), chrétienne (3, 2), générosité (3, 2), humilité (2, 2).

Tableau 5
Cooccurrences des mots ayant reçu une catégorie
de la famille des « valeurs » dans le voisinage des mots « loi »,
« lois », « législation » et « législations »
(sous-corpus législatif ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

propriété (29, 11), fins (16, 6), injuste (7, 5), droits (10, 4), amélioration (7, 3), besoin (23, 3), juste (12, 3), morale (8, 3), œuvre (10, 3), personnes (16, 3), plan (12, 3), principes (7, 3), progrès (17, 3), raisons (6, 3), autonomie (17, 2), besoins (15, 2), citoyens (6, 2), civils (3, 2), fardeau (9, 2), fin (6, 2), généreuse (2, 2), injustice (3, 2), justice (12, 2), malheur (4, 2), publics (9, 2), volonté (3, 2).

Tableau 6
Covoisinage des mots « principe » et « principes »
(sous-corpus législatif ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

loi (328, 12), gouvernement (389, 10), bill (42, 6), province (213, 6), doctrine (7, 4), enfance (12, 4), morale (8, 4), chambre (58, 3), droits (69, 3), législation (31, 3), projet (30, 3), charte (5, 2), chrétienne (3, 2), contrats (14, 2), contrôle (7, 2), débat (12, 2), difficile (15, 2), efficace (7, 2), essentiels (5, 2), famille (36, 2), fondamentaux (6, 2), langue (6, 2), libertés (6, 2), motion (20, 2), nécessaire (33, 2), présente (22, 2), protection (12, 2).

Tableau 7
Covoisinage du mot « morale »
(sous-corpus législatif ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

gouvernement (389, 7), doctrine (7, 4), principes (7, 4), législation (31, 3), chrétienne (3, 2), formation (2, 2), génération (2, 2), intellectuelle (2, 2), motion(20,2), passé(10,2).

Tableau 8
Covoisinage des mots « devoir » et « devoirs »
(sous-corpus législatif ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

gouvernement (389, 11), peuple (54, 7), province (213, 5), Québec (195, 5), droit (42, 3), argent (42, 2), commissions (27, 2), conseil privé (7, 2), droits (10, 2), entreprise (9, 2), forêts (12, 2), industrie (37, 2), journaux (24, 2), magnats (6, 2), population (30, 2), privée (8, 2), représentations (2, 2), scolaires (34, 2), symbole (3, 2).

Tableau 9
Covoisinage du mot « courage »
(sous-corpus législatif ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

gouvernement (389, 4), Godbout (22, 2).

Tableau 10
Cooccurrences des mots ayant reçu une autre catégorie de la
famille des « valeurs » dans le voisinage des « valeurs éthiques »
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

droits (60, 37), prospérité (85, 26), libertés (33, 14), autorité (46, 14), coopération (51, 12), traditions (49, 12), responsable (39, 9), privée (22, 8), ordre (15, 7), personnelle (12, 7), initiative (15, 6), ancêtres (9, 5), intime (9, 5), loyauté (6, 5), traditionnelle (8, 5), unité (10, 5), chrétienne (6, 4), citoyens (11, 4), humaine (11, 4), individuelle (8, 4), héritage (7, 3), passé (4, 3), religieux (4, 3), fidélité (3, 2), humble (3, 2), union (3, 2).

Tableau 11
Covoisinage des mots « devoir » et « devoirs »
(sous-corpus trône-acteurs sociaux ; seuil de 95 %
cooccurrences ≥ 2)

droits (33, 11), travail (13, 6), coopération (19, 5), capital (8, 4), employé (8, 4), employés (7, 4), employeur (8, 4), employeurs (6, 4), juste (26, 4), impérieux (3, 3), futures (3, 2), générations (3, 2), initiative (6, 2), loyale (4, 2), nation (3, 2), patriotique (2, 2), respectueuse (6, 2).

Tableau 12
Cooccurrences des mots ayant reçu une catégorie de la famille
des valeurs dans le voisinage des mots « droit » et « droits »
(sous-corpus trône-acteurs sociaux ; seuil de 95 % ;
cooccurrences ≥ 2)

devoirs (18, **13**), employés (7, **5**), employeurs (6, **5**), employé (8, **4**), employeur (8, **4**), Acte de l'Amérique du Nord britannique (5, **3**), initiative (6, **3**), respectueuse (6, **3**), accidentés (2, **2**), consommateurs (2, **2**).

Tableau 13
Covoisinage comparé des valeurs éthiques et de contrôle social en
référence aux classes agricole, ouvrière et patronale
(corpus unioniste)

	Classe ouvrière	Classe patronale	Classe agricole
Trône	coopération (12)	coopération (12)	—
	devoirs (8)	devoirs (8)	—
	respect (4)	respect (3)	—
	devoir (2)	devoir (2)	—
Législatif	—	devoir (2)	—
Électoral	sécurité (3)	respect (2)	—
Constitution			—

Tableau 14
Covoisinage de « liberté »
(sous-corpus législatif ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

province (417, **5**), pensée (7, **5**), licence (6, **4**), Québec (195, **3**), syndicale (3, **3**), bill (42, **2**), bills (4, **2**), droit (34, **2**), fort (2, **2**), parole (3, **2**), presse (9, **2**), revendications(3,2).

Tableau 15
Fréquences comparées des mots appartenant aux catégories
« Église », « personnel religieux » et « religion » selon les corpus
« trône », « électoral », « législatif » et « constitutionnel » (fréquences ≥ 2)

	Trône	Électoral	Législatif	Constitutionnel
	(13,6 %)	(16,5 %)	(45,8 %)	(24,1 %)
foi	0	2	16	16
paroisses	11	0	7	2
religieuses	7	2	7	2
catholique	1	5	7	0
catholiques	1	2	8	0
providence	6	1	1	3
athée	4	0	4	0
Église	5	0	3	0
Jésuites	0	0	7	0
Pape	5	1	1	0
religion	0	4	2	1
Cardinal	4	2	0	0
chrétienne	1	0	3	2
Dieu	4	1	0	1
Évêques	0	3	3	0
Églises	0	0	5	0
monseigneur	2	0	2	0
paroissial	2	0	0	2
paroissiales	1	0	1	2
religieux	2	0	2	0
religions	0	0	1	3
âme	0	0	0	3
divine	3	0	0	0
encycliques	0	0	3	0
pasteur	0	0	3	0
protestants	0	0	3	0
Saint Siège	1	0	2	0
Sa Sainteté	3	0	0	0
Archevêque	2	0	0	0
athées	0	1	1	0
chanoine	0	0	2	0
(suite)				
	Trône	Électoral	Législatif	Constitutionnel
chrétienté	0	0	1	1
ciel	0	0	1	1
clergé	0	1	1	0
légal	2	0	0	0
maître	1	0	1	0
mandement	0	1	1	0
minorité	0	0	2	0
missionnaires	0	0	2	0
Montréal	0	0	2	0
rabbin	0	0	2	0
spirituelles	2	0	0	0

Tableau 16
Covoisinage des catégories « religion »,
« Église » et « personnel religieux »
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

Canada (176, 14), constitution (139, 14), Confédération (111, 13), hôpital (35, 11), traditions (49, 10), autorités (61, 9), canadienne (84, 8), langue (26, 8), nationales (16, 8), avenir (45, 6), colonisation (47, 6), doctrine (11, 6), principes (12, 6), scolaire (21, 6), scolaires (57, 6), terres (52, 6), actuelle (38, 5), ailleurs (21, 5), corporations (22, 5), enfants (28, 5), liberté (41, 5), morale (9, 5), national (19, 5), Trois-Rivières (19, 5), colons (22, 4), communisme (20, 4), constitutionnels (25, 4), contribuable (16, 4), fédératif (23, 4), motion (20, 4), municipal (14, 4), municipales (24, 4), paix (20, 4), passé (18, 4), villages (8, 4), vote (16, 4), anniversaire (5, 3), Assemblée législative (15, 3), charité (15, 3), conflit (5, 3), Conseil exécutif (5, 3), française (10, 3), hommages (4, 3), logements (13, 3), mémorables (4, 3), méthodes (6, 3), morales (4, 3), pensée (4, 3), présent (13, 3), projet (10, 3), vieilles (8, 3), autonomes (5, 2), banqueroute (5, 2), Canadien National (7, 2), chemin de fer (5, 2), délimitation (3, 2), diminution (6, 2), éducationnel (5, 2), éminent (5, 2), enseignements (3, 2), éternelle (3, 2), fédération (3, 2), fédéraux-provinciaux (3, 2), fêtes (5, 2), finances (3, 2), financier (7, 2), fondation (3, 2), gouvernemental (6, 2), harmonie (6, 2), humanité (3, 2), illustre (3, 2), indigne (5, 2), individus (6, 2), initiative (4, 2), institutrices (7, 2), licence (7, 2), Loi du cadenas (6, 2), lots (4, 2), nuit (7, 2), peuples (5, 2), Pologne (4, 2), propagande (6, 2), proximité (3, 2), respectueuses (4, 2), richesses naturelles (7, 2), sanatorium (6, 2), Shields (3, 2), subversives (5, 2), territoires (6, 2), 1928 (4, 2).

Chapitre 4

[Retour à la table des matières](#)

Tableau 1
Fréquences des mots catégorisés
comme « valeurs de contrôle social »
(corpus unioniste ; valeurs absolues)

stabilité (63), coopération (51), collaboration (44), sécurité (38), communistes (24), communisme (20), ordre (15), communiste (13), propagande (6), équilibre (5), stable (5), subversives (5), chaos (4), entente (4), révolution (4), révolutionnaires (4), constante (3), désordre (3), dictateur (3), hitlérisme (3), solides (3), solidité (3).

Tableau 2
Cooccurrence des mots ayant reçu une autre catégorie
de la famille des « valeurs » dans le voisinage
des « valeurs de contrôle social »
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

progrès (140, **28**), prospérité (85, **18**), respect (62, **11**), amicale (15, **9**), justice (58, **8**), liberté (41, **7**), traditions (49, **7**), devoirs (29, **5**), licence (7, **4**), loyale (4, **4**), unité (19, **4**), athée (8, **3**), civile (10, **3**), sincère (12, **3**), amical (5, **2**), amicales (5, **2**), équité (5, **2**), prospère (3, **2**), religieux (4, **2**), terrestres (2, **2**).

Tableau 3
Covoisinage de « stabilité »
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

province (646, 18), sécurité (38, 17), gouvernement (948, 15), progrès (140, 11), agriculture (81, 10), économique (22, 9), prospérité (85, 8), nationale (49, 7), politique (158, 7), sociale (46, 6), ordre (15, 5), province (158, 5), respect (62, 5), véritable (43, 5), cultivateurs (102, 4), durable (26, 4), opinion (75, 4), sécurité sociale (12, 4), besoin (54, 3), constitutionnelle (15, 3), essentiel (22, 3), fédérales (75, 3), fondement (11, 3), indispensable (25, 3), indispensables (28, 3), mesures (39, 3), monde (21, 3), municipales (24, 3), nécessaire (65, 3), paroisses (20, 3), propositions (56, 3), provinciales (49, 3), sociales (13, 3), terres (52, 3), actuelle (38, 2), administrative (9, 2), aide (16, 2), base (16, 2), bien-être (32, 2), centres (9, 2), confiance (27, 2), constitutionnelles (11, 2), drainage (13, 2), économie (14, 2), excellente (3, 2), expansion (13, 2), familiale (19, 2), législation (36, 2), nationales (16, 2), prospère (3, 2), proximité (3, 2), réelle (10, 2), survivance (7, 2), terrestres (2, 2), unité (19, 2).

Tableau 4
Covoisinage de « collaboration »
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

coopération (51, 6), amicale (15, 5), fondamentaux (33, 4), possible (89, 4), Québec (68, 4), conférence (104, 3), contribuable (16, 3), fardeau (21, 3), impôt (64, 3), justice (58, 3), pacte (21, 3), principes (34, 3), prospérité (85, 3), avenir (45, 2), centralisation (26, 2), complicité (2, 2), constitutionnels (25, 2), désir (46, 2), domaine (41, 2), employés (26, 2), équité (5, 2), fin (16, 2), législation (36, 2), modération (3, 2), publics (26, 2), sincère (12, 2).

Tableau 5
Covoisinage de « coopération »
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

gouvernement (948, 14), progrès (140, 9), capital (10, 7), collaboration (44, 7), indispensable (25, 7), travail (8, 7), Confédération (111, 6), droits (60, 6), juste (71, 5), pays (127, 5), canadienne (84, 4), devoirs (29, 4), employé (10, 4), employeur (9, 4), prospérité (85, 4), temps (128, 4), amicale (15, 3), but (59, 3), gouvernements (36, 3), opinion (75, 3), races (25, 3), respect (62, 3), véritable (43, 3), constitutionnel (16, 2), création (6, 2), délégués (24, 2), employeurs (11, 2), fédérale (42, 2), fondamentaux (33, 2), habitation (17, 2), impérieux (4, 2), moyens (22, 2), nuit (7, 2), octrois (20, 2), Ottawa (26, 2), pacte (21, 2), patriotique (3, 2), raisons (17, 2).

Tableau 6
Fréquences comparées des mots de la catégorie « subversion »
selon les corpus « trône », « électoral », « législatif » et « constitutionnel »
(valeurs non pondérées)

	Trône	Électoral	Législatif	Constitutionnel
	(13,6 %)	(16,5 %)	(45,8 %)	(24,1 %)
communistes	1	21	2	0
communisme	1	15	4	0
communiste	0	8	5	0
propagande	1	2	3	0
subversives	4	0	1	0
chaos	2	0	2	0
révolution	0	0	2	2
révolutionnaires	1	0	3	0
bolchevisme	0	0	3	0
dictateur	0	1	2	0
hitlérisme	1	0	0	2
anarchistes	0	1	1	0
émeutes	0	2	0	0
hitlérien	0	0	2	0
socialistes	0	2	0	0
totalitaires	0	0	0	2
tracts	0	0	2	0
tyrannie	0	1	0	1
activités	0	0	1	0
aliénation	0	0	1	0
antianarchistes	0	1	0	0
anticommuniste	1	0	0	0
anticommunistes	0	1	0	0
athéisme	0	0	1	0
autocratie	0	0	0	1
auxiliaires	1	0	0	0
bolcheviste	0	0	1	0
bolchevistes	0	0	1	0
centralisé	0	0	0	1
décadence	0	0	1	0
démagogie	1	0	0	0
dictateurs	0	0	1	0
fomenteurs	0	1	0	0
incendiaires	0	0	1	0
indésirables	0	0	1	0
maçonnique	0	1	0	0
Moscou	0	1	0	0
propagateurs	0	1	0	0
propagandistes	0	0	1	0
révolutionnaire	0	0	1	0
révolutions	0	1	0	0
subversive	1	0	0	0
totalitarisme	1	0	0	0
troubles	0	0	1	0

Tableau 7
Covoisinage du mot « communisme » et de ses formes dérivées
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

gens (128, 6), pays (127, 5), Godbout (113, 4), Lapalme (24, 4), docteur (32, 3), doctrine (11, 3), ennemi (6, 3), Lapointe (10, 3), législature (60, 3), Loi du cadenas (6, 3), actuelle (38, 2), chefs (16, 2), comtés (6, 2), Europe (6, 2), faits (7, 2), journal (9, 2), journaux (37, 2), machines (3, 2), menace (3, 2), opposition (8, 2), Pologne (4, 2), propagande (6, 2), 1937 (10, 2).

Tableau 8
Fréquences absolues des mots catégorisés comme valeurs
(sous-corpus électoral et législatif)

Électoral (occurrences ≥ 3)

chef (35), autonomie (21), communistes (21), besoin (18), droit (16), homme (16), justice (16), communisme (15), hommes (14), stabilité (11), maîtres (10), progrès (9), traditions (9), communiste (8), œuvres (8), fardeau (7), privée (7), devoir (6), publique (6), généreux (5), honneur (5), liberté (5), développement (4), droits (4), grand (4), honnêtes (4), libre (4), œuvre (4), religion (4), respect (4), sécurité (4), ancêtres (3), besoins (3), citoyen (3), citoyens (3), coopération (3), démocratique (3), initiative (3), juste (3), libres (3), tempérance (3).

Législatif (occurrences ≥ 7)

chef (78), but (38), droit (34), devoir (33), propriété (29), liberté (25), besoin (23), raison (23), homme (22), autonomie (17), progrès (17), fins (16), foi (16), personnes (16), besoins (15), développement (15), juste (12), justice (12), plan (12), publiques (11), droits (10), moyens (10), œuvre (10), fardeau (9), humaine (9), publics (9), courage (8), honnête (8), honneur (8), morale (8), privée (8), public (8), tâche (8), amélioration (7), coopération (7), essor (7), fierté (7), injuste (7), principes (7), responsabilités (7), travail (7).

Tableau 9
Covoisinage du mot « besoin » et de ses formes dérivées
(sous-corpus électoral-législatif ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

écoles (51, 5), universités (51, 5), agriculture (42, 4), argent (65, 4), cours (29, 4), peuple (81, 4), travaux (32, 4), construction (44, 3), département (12, 3), dernière (12, 3), législature (29, 3), présente (24, 3), régime (19, 3), routes (16, 3), session (37, 3), amélioration (2, 2), aveugles (14, 2), commerce (19, 2), compagnie (4, 2), élèves (7, 2), expansion (6, 2), femmes (6, 2), garantie (6, 2), gouvernementales (5, 2), humaine (9, 2), immédiats (2, 2), ingénieurs (9, 2), logis (12, 2), machines (3, 2), nécessaires (24, 2), personne (6, 2), pressants (2, 2), professeurs (5, 2), réfection (2, 2), revenus (20, 2), routier (4, 2), rurale (11, 2), santé publique (7, 2), sociale (22, 2), sommes (22, 2), stabilité (15, 2), techniciens (3, 2), vieillards (12, 2), voirie (15, 2).

Tableau 10
Covoisinage de « Duplessis »
(sous-corpus électoral-législatif ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

province (347, 10), Québec (350, 9), Union nationale (245, 9), administration (39, 6), Godbout (113, 6), pouvoir (90, 6), lois (50, 5), ouvriers (72, 5), cultivateurs (78, 4), hommes (20, 4), peuple (81, 4), premier ministre (65, 4), arrivée (5, 3), chômage (6, 3), crise (3, 3), jeunesse (30, 3), mères (35, 3), nécessiteuses (32, 3), Taschereau (12, 3), vieillards (12, 3), 1939 (32, 3), auditoire (2, 2), aveugles (14, 2), canadiens-français (11, 2), cœur (22, 2), conférence (9, 2), conscription (8, 2), financière (5, 2), gloire (2, 2), homme d'État (2, 2), monuments (2, 2), octobre (10, 2), régime (19, 2), Sauvé (4, 2), tête (8, 2), travailleurs (7, 2), vote (16, 2).

Tableau 11
Covoisinage de « hommes »
(sous-corpus électoral-législatif ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

Duplessis (57, 5), docteur (32, 4), lutte (42, 3), accidenté (4, 2), compétence (16, 2), compétents (5, 2), expérience (3, 2), formule (2, 2), minimum (2, 2), monsieur (28, 2), salaire (29, 2), spécialisés (2, 2).

Tableau 12
Covoisinage de « œuvres »
(sous-corpus électoral-législatif ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

hôpital (35, 6), Québec (350, 4), Union nationale (245, 3), ans (107, 2), peuple (81, 2), sanatorium (6, 2), travail (36, 2), Trois-Rivières (18, 2).

Tableau 13
Covoisinage de « Union nationale »
sous-corpus électoral-législatif ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

gouvernement (504, 58), province (347, 30), Québec (350, 30), pouvoir (90, 25), mères (35, 15), libéraux (107, 14), nécessiteuses (32, 14), ouvriers (72, 13), chef (109, 11), parti (38, 11), aveugles (14, 8), hôpitaux (36, 8), réalisations (16, 8), Duplessis (57, 7), lois (50, 7), sociale (22, 7), 1944 (37, 7), administration (23, 6), droits (31, 6), éducation (45, 6), ouvrier (24, 6), santé (37, 6), cœur (22, 5), compagnies (31, 5), justice (28, 5), mandat (12, 5), vieillards (12, 5), bloc (9, 4), candidats (7, 4), communisme (19, 4), électricité (23, 4), industries (25, 4), opposition (8, 4), ponts (22, 4), régime (17, 4), véritable (19, 4), vieux (7, 4), 1936 (18, 4), électrification (11, 3), familiales (7, 3), ferme (4, 3), immigration (15, 3), infirmes (4, 3), invalides (4, 3), juin (9, 3), millions de dollars (9, 3), œuvres (11, 3), orphelins (6, 3), pensions de vieillesse (7, 3), publique (12, 3), région (14, 3), sécurité (9, 3), tarifs (4, 3), vieilles (5, 3), 1937 (8, 3), agricoles (6, 2), association (3, 2), avènement (3, 2), bienfaits (4, 2), défaite (4, 2), dettes (3, 2), électorat (6, 2), équipe (6, 2), groupement (3, 2), hospices (3, 2), initiative (4, 2), intérêt (6, 2), principes (6, 2), propagande (5, 2), provinciale (4, 2), rurales (6, 2), sentiment (4, 2), souci (5, 2), unions ouvrières (4, 2), 1938 (3, 2).

Tableau 14
Cooccurrences des mots catégorisés dans l'« univers des valeurs »
dans le voisinage des catégories d'« âge » et de « sexe »
(sous-corpus électoral-législatif ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

besoin (41, 4), fardeau (16, 3), hommes (20, 3), amour (4, 2), généreux (9, 2), injuste(8,2), sacrifices(4,2).

Tableau 15
Cooccurrences des mots catégorisés dans l'« univers institutionnel »
dans le voisinage des catégories d'« âge » et de « sexe »
(sous-corpus électoral-législatif ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

Union nationale (245, 15), mères (35, 14), nécessiteuses (32, 11), aveugles (14, 8), écoles (51, 5), orphelins (6, 5), délinquance (4, 4), hôpitaux (36, 4), bien-être social (5, 3), études (8, 3), fils (16, 3), instruction (8, 3), police (19, 3), accidenté (4, 2), commissions scolaires (7, 2), cours (4, 2), familiales (7, 2), foyers (4, 2), infirmes (4, 2), sociales (7, 2).

Chapitre 5

[Retour à la table des matières](#)

Tableau 1
Fréquences absolues des catégories se rapportant à l'univers social
(corpus unioniste)

temporalité (2598), espace (2367), personnages (746), conflits (358), population (343), professions (231), âge (205), Canadien (196), classe agricole (182), classe ouvrière (178), nation (158), anatomie (127), peuple (116), invectives (88), social (83), bourgeoisie (82), langue (71), symboles collectifs (60), communauté (56), autres nationalités (50), classes (30), Québécois (27), Canadien français (18), bestiaire (15), sexe (14), Canadien anglais (5), petite-bourgeoisie (4).

Tableau 2
Liste des catégories de l'univers économique
(corpus unioniste ; valeurs absolues)

économie (1103), budget (834), ressources naturelles (469), agriculture et colonisation (447), marché (264), secteur financier (263), transports et communications (212), travaux publics (198), industrie (168), travail salarié (156), science et technologie (128), nom d'entreprise (126), commerces (96), interventionnisme (69), pêcheries (55), mouvement coopératif (37), chômage (19), moyenne propriété (16), petite propriété (14), grande propriété (11), capitalisme (10), socialisme (6), libéralisme (5), corporatisme (1).

Tableau 3
Covoisinage de « classe agricole »
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

agricole (84, **29**), prêt (36, **16**), terres (52, **16**), crédit (45, **15**), fils (19, **11**), coopératives (20, **10**), somme (40, **10**), agriculture (81, **9**), dollars (108, **9**), électrification (29, **9**), rurale (38, **9**), progrès (140, **8**), agricoles (19, **7**), ouvriers (76, **7**), prêts (18, **7**), terre (11, **7**), avocats (12, **6**), colonisation (47, **6**), électricité (24, **6**), 1936 (28, **6**), besoin (54, **5**), bien-être (32, **5**), but (59, **5**), comté (43, **5**), droits (60, **5**), Duplessis (58, **5**), jeunes (33, **5**), justice (58, **5**), marchés (10, **5**), mesures (39, **5**), produits (18, **5**), taux (30, **5**), corporations (22, **4**), maisons (30, **4**), office (25, **4**), paroisses (20, **4**), vente (13, **4**), villes (25, **4**), activité (5, **3**), cabinet (10, **3**), chômeurs (12, **3**), classe ouvrière (10, **3**), drainage (19, **3**), économique (22, **3**), indispensables (28, **3**), livres (10, **3**), lots (4, **3**), municipales (24, **3**), octrois (20, **3**), pêcheries (23, **3**), prix (22, **3**), programme (17, **3**), règlement (19, **3**), système (5, **3**), additionnel (2, **2**), animaux (2, **2**), avantageux (2, **2**), Barré (5, **2**), conditions (2, **2**), consommateurs (6, **2**), constante (6, **2**), crise (3, **2**), demande (13, **2**), diminution (6, **2**), échéance (4, **2**), entrepôts (2, **2**), établissement (2, **2**), familles (13, **2**), frigorifiques (2, **2**), justes (8, **2**), légitimes (13, **2**), machines (3, **2**), maritimes (11, **2**), mécanisation (9, **2**), médecine (2, **2**), médecins (10, **2**), périodes (2, **2**), professions (10, **2**), réalisations (5, **2**), résolution (12, **2**), ruraux (4, **2**), secours (5, **2**), sociales (13, **2**), sollicitude (6, **2**), Taschereau (12, **2**), train (4, **2**).

Tableau 4
Covoisinage de la catégorie « agriculture »
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

cultivateurs (102, **46**), crédit (41, **32**), prêt (36, **32**), province (158, **20**), politique (158, **19**), rurale (38, **19**), industrie (63, **15**), électrification (29, **14**), cultivateur (22, **13**), paroisses (20, **13**), produits (18, **13**), années (102, **12**), stabilité (63, **12**), colons (22, **10**), 1936 (28, **10**), provincial (61, **9**), coopératives (20, **8**), drainage (13, **8**), indispensable (25, **8**), mesures (39, **8**), propriété (44, **8**), vente (13, **8**), besoins (47, **7**), bien-être (32, **7**), bienfaits (11, **7**), économie (14, **7**), exploitation (17, **7**), fils (19, **7**), jeunes (33, **7**), œuvre (30, **7**), office (25, **7**), prêts (18, **7**), somme (40, **7**), succès (45, **7**), voirie (39, **7**), commerce (22, **6**), juifs (9, **6**), législation (36, **6**), leurs (29, **6**), municipales (24, **6**), nouvelles (37, **6**), taux (30, **6**), travaux (34, **6**), vie (36, **6**), villes (25, **6**), budget (20, **5**), constitutionnels (25, **5**),

corporations (22, 5), économique (22, 5), forêts (25, 5), industries (29, 5), campagne (7, 4), civil (9, 4), civile (10, 4), entreprises (7, 4), organisation (16, 4), prépondérante (6, 4), règlement (19, 4), activité (5, 3), centres (9, 3), chômeurs (12, 3), cours d'eau (4, 3), département (12, 3), importation (3, 3), ingénieurs (9, 3), machinerie (3, 3), privées (4, 3), réaliste (3, 3), reconnaissance (8, 3), service (8, 3), techniciens (4, 3), vieilles (8, 3), villages (8, 3), aqueducs (5, 2), chaos (4, 2), Couronne (5, 2), crise (3, 2), équilibre (5, 2), féconde (3, 2), finances (3, 2), forêt (5, 2), hydraulique (3, 2), indemnités (3, 2), industriels (5, 2), inventaire (3, 2), main-d'œuvre (5, 2), maintien (4, 2), milliers (3, 2), modernes (4, 2), paroissial (4, 2), préservation (4, 2), prospère (3, 2), proximité (3, 2), raisonnable (3, 2), réfection (3, 2), rendement (4, 2), Sénat (3, 2), sommes (5, 2), système (5, 2), titres (3, 2), 1955 (3, 2).

Tableau 5

Cooccurrences des mots ayant reçu une catégorie de la famille des « valeurs » dans le voisinage de la « classe agricole » (corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

progrès (140, 8), besoin (54, 5), bien-être (32, 5), but (59, 5), droits (60, 5), justice (58, 5), livres (10, 3), justes (8, 2), légitimes (13, 2).

Tableau 6

Cooccurrences des mots ayant reçu une catégorie de la famille des « valeurs » dans le voisinage de la catégorie « agriculture » (corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

stabilité (63, 12), propriété (44, 8), besoins (47, 7), bien-être (32, 7), œuvre (30, 7), bienfaits (6, 5), civil (9, 4), civile (10, 4), privées (4, 3), chaos (4, 2), équilibre (5, 2), prospère (3, 2), raisonnable (3, 2).

Tableau 7
Covoisinage des mots « rural » et « campagne »
et de leurs formes dérivées
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

gouvernement (948, **30**), électrification (29, **26**), voirie (39, **15**), agricole (84, **14**), construction (64, **8**), cultivateurs (102, **8**), province (158, **7**), agriculture (81, **6**), années (102, **6**), municipalités (38, **6**), prêt (36, **6**), progrès (140, **6**), villes (25, **6**), besoins (47, **5**), fermes (10, **5**), politique (158, **5**), régions (27, **5**), routier (9, **5**), terres (52, **5**), vie (36, **5**), villages (8, **5**), ville (16, **5**), amélioration (25, **4**), bien-être (32, **4**), coopératives (20, **4**), développement (53, **4**), dollars (108, **4**), drainage (19, **4**), écoles (62, **4**), équilibre (5, **4**), essor (20, **4**), industrie (63, **4**), mécanisation (9, **4**), problèmes (95, **4**), prospérité (85, **4**), routes (19, **4**), travaux (34, **4**), activité (5, **3**), agricoles (19, **3**), argent (75, **3**), corporations (22, **3**), crédit (41, **3**), cultivateur (22, **3**), dernières (11, **3**), électricité (24, **3**), électriques (4, **3**), nécessaires (57, **3**), nouvelles (37, **3**), programme (17, **3**), règlement (19, **3**), ruraux (4, **3**), scolaires (57, **3**), tourisme (13, **3**), 1945 (17, **3**), améliorations (16, **2**), aqueducs (5, **2**), budget (20, **2**), commerce (22, **2**), communications (8, **2**), essentielle (21, **2**), expropriation (7, **2**), femmes (6, **2**), ferme (7, **2**), industriel (13, **2**), Lesage (10, **2**), paroisses (20, **2**), plan (15, **2**), réfection (3, **2**), région (19, **2**), système (5, **2**), 1936 (28, **2**).

Tableau 8
Covoisinage du mot « région » et de ses formes dérivées
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

province (863, **26**), progrès (140, **8**), besoins (47, **7**), dépenses (33, **5**), travaux (34, **5**), canadienne (24, **4**), constitution (139, **4**), possible (89, **4**), provinces (23, **4**), revenus (44, **4**), routier (9, **4**), rurales (13, **4**), sources (17, **4**), voirie (39, **4**), Assemblée-législative (15, **3**), classes (15, **3**), exploitation (17, **3**), industrie (63, **3**), libéraux (107, **3**), minières (15, **3**), Montréal (90, **3**), nouvelles (37, **3**), rurale (38, **3**), utilisation (4, **3**), amélioration (2, **2**), améliorations (16, **2**), candidats (7, **2**), comtés (3, **2**), déclarations (3, **2**), dernier (15, **2**), dernière (18, **2**), discours (6, **2**), élections (3, **2**), essor (20, **2**), favorisées (2, **2**), fédéralisme (9, **2**), forestières (8, **2**), gouvernements (36, **2**), harmonie (6, **2**), immense (6, **2**), important (32, **2**), initiative (15, **2**), logement (25, **2**), mesures (39, **2**), nationale (49, **2**), nombre (11, **2**), nomination (3, **2**), races (25, **2**), réfection (3, **2**), routes (19, **2**), territoires (6, **2**), tourisme (13, **2**), valeur (30, **2**).

Tableau 9
Covoisinage du mot « ville » et de ses formes dérivées
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

Québec (585, 26), cultivateurs (102, 8), agricole (84, 7), municipalités (38, 7), dollars (108, 6), Montréal (90, 6), taxes (52, 6), commission (96, 5), rurales (13, 5), terres (52, 5), campagnes (12, 4), chômeurs (12, 4), crise (17, 4), équilibre (5, 4), campagne (7, 3), fardeau (21, 3), logement (25, 3), maisons (30, 3), président (28, 3), prêt (36, 3), routes (19, 3), scolaires (57, 3), augmentation (21, 2), campagne électorale (4, 2), canalisation (4, 2), cardinal (6, 2), centaines (8, 2), centres (9, 2), cérémonies (3, 2), civile (10, 2), Conseil exécutif (5, 2), contribuables (18, 2), drainage (19, 2), expropriation (7, 2), faillite (10, 2), fédération (3, 2), injuste (14, 2), instituteurs (13, 2), institutrices (7, 2), membres (11, 2), mémorables (4, 2), municipales (24, 2), populations (2, 2), route (10, 2), somme (9, 2), villages (8, 2).

Tableau 10
Covoisinage du mot « Union nationale »
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

gouvernement (962, 59), Québec (585, 30), pouvoir (123, 25), mères (36, 15), libéraux (107, 14), nécessiteuses (32, 14), ouvriers (76, 13), chef (114, 11), parti (49, 11), Godbout (113, 9), aveugles (15, 8), dollars (108, 8), hôpitaux (49, 8), réalisations (19, 8), Duplessis (58, 7), lois (65, 7), sociale (46, 7), 1944 (37, 7), administration (33, 6), droits (33, 6), ouvrier (24, 6), santé (69, 6), cœur (26, 5), compagnies (31, 5), vieillards (13, 5), bloc (9, 4), candidats (7, 4), communisme (20, 4), électricité (24, 4), industries (29, 4), opposition (8, 4), ponts (25, 4), salaire (29, 4), salaires (33, 4), vieux (7, 4), 1936 (28, 4), 1939 (33, 4), adversaires (16, 3), amis (21, 3), commissaires (17, 3), familiales (8, 3), ferme (7, 3), immigration (15, 3), infirmes (5, 3), invalides (4, 3), juin (10, 3), maison (19, 3), mandat (10, 3), œuvres (11, 3), orphelins (6, 3), pensions de vieillesse (8, 3), région (19, 3), tarifs (4, 3), vieilles (8, 3), vote (16, 3), 1937 (10, 3), association (3, 2), aujourd'hui (7, 2), avènement (3, 2), bienfaits (5, 2), biens (7, 2), conscription (8, 2), défaite (4, 2), dettes (3, 2), document (9, 2), électeurs (8, 2), électorat (6, 2), équipe (6, 2), groupement (4, 2), hospices (4, 2), humilité (3, 2), initiative (8, 2), intérêt (8, 2), juillet (8, 2), mandat (3, 2), misère (7, 2), programme (8, 2), propagande (6, 2), réformes (8, 2), savoir (4, 2), semaine (9, 2), sentiment (6, 2), souci (6, 2), soumissions (8, 2), statuts (8, 2), tête (9, 2), unions-ouvrières (4, 2), 1938 (3, 2).

Tableau 11
Cooccurrences des mots ayant reçu une catégorie de la famille
des « valeurs » dans le voisinage du mot « social(e) »
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

bien-être (32, 7), justice (58, 7), stabilité (63, 7), progrès (140, 5), sécurité (38, 5), traditions (49, 5), libertés (33, 3), progressive (24, 3), amélioration (25, 2), développements (16, 2), humilité (3, 2).

Tableau 12
Covoisinage du mot « famille » et de ses formes dérivées
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

pères (11, 8), enfants (28, 6), famille (5, 5), père (16, 7), mères (36, 4), Montréal (90, 4), agricole (84, 3), fils (19, 3), société (11, 3), taxe (50, 3), bien-être (32, 2), King (21, 2), maison (19, 2), minière (5, 2), morale (9, 2), motion (20, 2), mots (4, 2), nation (9, 2), pension (25, 2), savoir (4, 2), sécurité (38, 2), Timmins (4, 2).

Tableau 13
Covoisinage des mots « tradition » et « traditions »
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

province (705, 22), Québec (585, 16), nationales (16, 8), religieuses (13, 8), droits (240, 6), progrès (140, 6), races (25, 6), bien-être (32, 5), Canada (176, 5), Confédération (111, 5), familiale (19, 5), pays (127, 5), prospérité (85, 5), sociale (63, 5), vie (36, 4), Assemblée-législative (15, 3), besoins (47, 3), canadienne (84, 3), droit (80, 3), fondamentales (20, 3), importance (71, 3), nationale (49, 3), particulières (8, 3), population (105, 3), pratique (20, 3), représentants (20, 3), respect (62, 3), vote (16, 3), canadien (43, 2), Canadien National (7, 2), carrières (7, 2), cœur (26, 2), coutumes (3, 2), culture (7, 2), désir (46, 2), drapeau (38, 2), économique (22, 2), entreprise (21, 2), essentielles (16, 2), historiques (3, 2), individuelle (8, 2), institutions (14, 2), législation (47, 2), motion (20, 2), personnelle (12, 2), pourparlers (2, 2), prérogatives (22, 2), principes (34, 2), privée (22, 2), public (26, 2), raison (40, 2), réel (9, 2), responsabilité (15, 2), saine (16, 2), saines (2, 2), sauvegarde (15, 2), sujet (11, 2), système (18, 2), Trois-Rivières (19, 2).

Tableau 14
Covoisinage du mot « province » considéré en tant qu'espace
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

population (105, 14), progrès (140, 12), peuple (102, 10), régions (27, 10), agriculture (81, 9), industrie (63, 9), pays (127, 9), politique (158, 9), voirie (39, 9), terres (52, 7), besoins (47, 6), construction (64, 6), drapeau (38, 6), prospérité (85, 6), dépenses (33, 5), immense (6, 5), liberté (41, 5), provinces (23, 5), sociale (46, 5), tourisme (13, 5), développement (53, 4), essor (20, 4), établissement (12, 4), familiale (19, 4), hôpitaux (49, 4), importante (41, 4), industries (29, 4), paroisses (20, 4), revenus (44, 4), sources (17, 4), territoire (22, 4), travaux (34, 4), villages (8, 4), bien-être (32, 3), canadienne (24, 3), commerce (22, 3), confiance (27, 3), eau (20, 3), expansion (13, 3), forêts (25, 3), histoire (27, 3), honnête (12, 3), minier (14, 3), progressive (24, 3), routes (19, 3), saine (16, 3), utilisation (4, 3), amélioration (2, 2), assurance-maladie (9, 2), bonheur (6, 2), centres (9, 2), déclarations (3, 2), discours (6, 2), drainage (13, 2), eaux (6, 2), efficace (15, 2), historique (11, 2), hospices (4, 2), idéologies (8, 2), industriels (6, 2), initiative (15, 2), institutions (2, 2), intérêt (8, 2), malades (7, 2), meilleures (7, 2), miniers (7, 2), pourcentage (3, 2), princesse (6, 2), propre (3, 2), réfection (3, 2), réputation (4, 2), riche (15, 2), richesses naturelles (7, 2), routier (9, 2), royales (3, 2), rurales (13, 2), subversives (5, 2), sujet (11, 2), travaux publics (6, 2).

Tableau 15
Covoisinage du mot « province » considéré
en tant que niveau de gouvernement
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

Québec (585, **275**), gouvernement (948, **122**), droits (273, **63**), droit (192, **34**), fédéral (205, **32**), Canada (176, **30**), Ottawa (221, **30**), progrès (140, **27**), conférence (104, **26**), premier ministre (129, **26**), constitution (139, **25**), prospérité (85, **25**), années (102, **23**), administration (68, **22**), population (105, **22**), pays (127, **21**), opinion (75, **20**), prérogatives (59, **18**), stabilité (63, **18**), canadiens (60, **17**), développement (53, **17**), traditions (49, **17**), agriculture (81, **16**), jeunesse (60, **16**), juste (71, **16**), besoins (47, **15**), bien-être (32, **12**), Duplessis (58, **12**), industrie (63, **11**), véritable (43, **11**), canadien (43, **10**), devoir (56, **10**), désir (46, **9**), développements (16, **9**), faveur (22, **9**), libertés (33, **9**), ministère (47, **9**), premiers ministres (21, **9**), propriété (44, **9**), revenus (44, **9**), coopératives (20, **8**), heureuse (14, **8**), importante (41, **8**), mesures (39, **8**), Ontario (38, **8**), système (18, **8**), Assemblée-législative (15, **7**), début (33, **7**), délégués (24, **7**), économique (22, **7**), essor (20, **7**), indispensables (28, **7**), industriel (13, **7**), langue (23, **7**), privée (22, **7**), régions (27, **7**), taxation (32, **7**), affaires (15, **6**), civil (9, **6**), durable (26, **6**), entreprise (21, **6**), monde (21, **6**), ponts (25, **6**), code (15, **5**), dette (6, **5**), durables (11, **5**), familiale (19, **5**), initiative (15, **5**), juifs (9, **5**), libre (18, **5**), motion (20, **5**), obligations (20, **5**), particulier (16, **5**), pension de vieillesse (12, **5**), riche (15, **5**), service (8, **5**), accord (9, **4**), canadiennes (8, **4**), carrières (7, **4**), Chambre des communes (10, **4**), civile (10, **4**), criminelle (4, **4**), dernières (11, **4**), dettes (13, **4**), emprunt (14, **4**), expropriation (7, **4**), fondement (11, **4**), française (10, **4**), importants (13, **4**), individuelle (8, **4**), justice (10, **4**), membres (11, **4**), miniers (7, **4**) particulièrement(10, **4**).

Tableau 16
Covoisinage du mot « pays »
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

province (804, 34), Québec (585, 22), Canada (176, 21), prospérité (85, 19), droits (300, 18), provinces (265, 17), respect (62, 10), grandeur (18, 9), progrès (140, 9), langue (23, 8), races (25, 8), ans (141, 7), canadiens (60, 7), désir (46, 7), problèmes (95, 7), bien (94, 6), Confédération (111, 6), coopération (51, 6), nationale (49, 6), premiers ministres (21, 6), régime (71, 6), conférence (104, 5), grand (19, 5), guerre (52, 5), population (105, 5), amicale (15, 4), bien-être (32, 4), collaboration (44, 4), délégués (24, 4), essentiels (37, 4), État (33, 4), fédératif (23, 4), gouvernements (36, 4), histoire (27, 4), importante (41, 4), industrie (63, 4), intime (9, 4), traditions (49, 4), vie (36, 4), administration (35, 3), Amérique (6, 3), centralisation (26, 3), conviction (12, 3), début (33, 3), démocratie (12, 3), États-Unis (17, 3), historique (11, 3), hommes (28, 3), immigration (15, 3), industries (29, 3), loyauté (4, 3), messieurs (5, 3), particulier (16, 3), prérogatives (22, 3), riches (23, 3), unité (19, 3), véritable (43, 3), amour (5, 2), biethnique (2, 2), bureaucrates (7, 2), civilisation (5, 2), culture (7, 2), dernières (11, 2), durables (11, 2), essentielles (16, 2), Europe (6, 2), fédéralisme (9, 2), fois (13, 2), fondateurs (3, 2), française (10, 2), franchise (3, 2), grandes (4, 2), harmonie (6, 2), immigrants (6, 2), industriels (6, 2), légitimes (13, 2), machines (3, 2), majorité (9, 2), médecins (10, 2), minorité (3, 2), mondiale (6, 2), pacte (11, 2), paroles (9, 2), pères (19, 2), pionniers (4, 2), premier ministre (5, 2), providence (11, 2), représentant (7, 2), responsable (2, 2), ressources (9, 2), service (8, 2).

Tableau 17
Covoisinage du mot « Québec » considéré en tant qu'espace
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 4)

province (715, **326**), droits (300, **55**), Canada (176, **31**), conférence (104, **30**), constitution (139, **29**), premier ministre (129, **26**), dollars (108, **23**), pays (127, **21**), canadienne (108, **19**), canadiens (60, **19**), Montréal (90, **18**), prérogatives (59, **18**), prospérité (85, **18**), traditions (49, **17**), Confédération (111, **16**), législature (60, **16**), peuple (102, **16**), population (105, **16**), Ontario (38, **15**), comté (43, **14**), opinion (75, **14**), Ottawa (54, **14**), ville (25, **14**), docteur (32, **13**), libertés (33, **13**), respect (62, **13**), droit (80, **12**), provinces (33, **12**), hôpital (35, **11**), autonomie (55, **10**), autorités (61, **10**), devoir (56, **10**), Duplessis (58, **10**), succès (45, **10**), système (23, **10**), autres (35, **9**), premiers ministres (21, **9**), terres (52, **9**), universités (51, **9**), actuelle (38, **8**), Assemblée-législative (15, **8**), canadien (43, **8**), délégués (24, **8**), désir (46, **8**), heureuse (14, **8**), mesures (39, **8**), journaux (37, **7**), président (28, **7**), ailleurs (21, **6**), coopératives (20, **6**), faveur (22, **6**), fédéral (11, **6**), heure (28, **6**), juifs (9, **6**), maîtres (10, **6**), monde (21, **6**), pacte (21, **6**), période (22, **6**), cour (11, **5**), domaine (8, **5**), école (22, **5**), grandeur (18, **5**), industriel (13, **5**), législative (19, **5**), membres (11, **5**), motion (20, **5**), plaisir (11, **5**), privée (22, **5**), religieuses (13, **5**), représentants (20, **5**), Trois-Rivières (19, **5**), 1867 (15, **5**), amicale (15, **4**), continent (9, **4**), faillite (10, **4**), française (10, **4**), importants (13, **4**), initiative (15, **4**), justes (8, **4**), Labrador (6, **4**), mains (7, **4**), nord (13, **4**), ordre (15, **4**), pacte fédératif (12, **4**), place (6, **4**), rouges (9, **4**), sanatorium (6, **4**), sauvegarde (15, **4**), sentiments (8, **4**), suite (13, **4**), traditionnelle (8, **4**).

Tableau 18
Covoisinage du mot « Québec » considéré
en tant que niveau de gouvernement
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

provinces (265, 12), Ottawa (221, 11), fédéral (194, 9), conférence (104, 5), juste (71, 4), propositions (56, 4), collaboration (44, 3), entente (50, 3), générosité (7, 3), Ontario (8, 3), opinion (75, 3), bleus (4, 2), constitutionnel (16, 2), continent (9, 2), délégation (2, 2), délégués (24, 2), droits (33, 2), État (33, 2), fédérative (4, 2), fils (6, 2), fin (16, 2), fiscaux (27, 2), grands (9, 2), historique (11, 2), hommes (28, 2), Ilsley (12, 2), moyens (22, 2), nom (10, 2), opinions (18, 2), pacte fédératif (12, 2), pensions de vieillesse (8, 2), principes (34, 2), proposition (18, 2), rapport (21, 2), rouges (9, 2), siècles (3, 2), sincère (12, 2), Saint-Laurent (12, 2), travail (23, 2), union (11, 2), Wilfrid Laurier (9, 2).

Chapitre 6

[Retour à la table des matières](#)

Tableau 1
Covoisinage du mot « État »
(corpus religieux ; seuil de 95 % ; cooccurrence \geq 2)

droit (100, 17), Église (465, 10), économique (147, 6), famille (176, 6), humaine (175, 6), pays (118, 6), bien (70, 5), droits (56, 4), ordre (117, 4), production (29, 4), sécurité (57, 4), travailleurs (85, 4), citoyens (33, 3), collaboration (61, 3), devoirs (42, 3), économie (64, 3), institutions (21, 3), libre (54, 3), mesures (15, 3), naturel (48, 3), publiques (15, 3), responsabilité (50, 3), rôle (22, 3), tâche (34, 3), cité (5, 2), colonisation (35, 2), commun (24, 2), congolais (2, 2), époque (25, 2), esprit (19, 2), États (11, 2), excessive (7, 2), formation (12, 2), individu (21, 2), individuel (11, 2), initiative (5, 2), nation (17, 2), particuliers (8, 2), personnel (12, 2), police (2, 2), professionnelles (21, 2), propriété (23, 2), public (27, 2), souveraineté (2, 2), techniques (34, 2).

Tableau 2
Variation fréquentielle de mots et de catégories relatifs à la
modernité, à l'Église et à l'État dans les mandements
des évêques entre 1935 et 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
Démocratie	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
(suite)				
	1935-1944	1945-1960		
	FRÉQUENCE	FRÉQUENCE ATTENDUE*	FRÉQUENCE	DIFFÉRENCE %
Loisirs	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	425	-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
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 attendue d'un mot ou d'une catégorie dans l'hypothèse où sa distribution durant cette période serait identique à celle de la précédente.

** N.B. La grille de catégories utilisée pour l'analyse des mandements des évêques diffère très légèrement de celle que nous utilisons pour l'analyse du discours unioniste.

Tableau 3
Covoisinage du mot « justice » et de ses formes dérivées
(corpus religieux, seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

charité (118, 26), paix (137, 21), travail (235, 19), sociale (202, 17), amour (115, 10), vérité (69, 10), chrétienne (149, 8), économie (64, 8), ouvrier (73, 8), social (147, 8), collaboration (61, 7), économique (147, 7), hommes (151, 7), ordre (117, 7), principes (62, 7), salaire (26, 7). biens (50, 6), conscience (51, 6), lois (49, 6), chrétiens (82, 5), droit (100, 5), droits (31, 5), moderne (66, 5), peuples (54, 5), problèmes (65, 5), sociales (70, 5), classes (29, 4), durable (9, 4), familles (62, 4), humaines (52, 4), injuste (13, 4), religion (69, 4), affaires (12, 3), associations (8, 3), conception (22, 3), conditions (5, 3), divines (12, 3), employés (11, 3), ferme (17, 3), grands (5, 3), graves (34, 3), idée (14, 3), légitimes (20, 3), possibles (16, 3). revendications (11, 3), science (32, 3), vertus (27, 3), amélioration (7, 2), apôtres (17, 2), aumône (2, 2), bien-être (14, 2), buts (15, 2), capable (18, 2), capital (10, 2), collective (8, 2), conflit (10, 2), employeur (3, 2), exigences (10, 2), fête (12, 2). fondamentaux (10, 2), groupements (12, 2), harmonieuse (5, 2), Isaïe (4, 2), législation (13, 2), matérielles (14, 2), neutres (12, 2), opinion publique (5, 2), organisation (11, 2), pacifique (9, 2), patron (4, 2), patronal (6, 2), persécution (3, 2), protection (17, 2), royaume (5, 2), sainteté (13, 2), sentiments (13, 2), sincère (9, 2), syndicat (5, 2), temporels (6, 2), victimes (16, 2).

Tableau 4
Fréquences absolues des mots (et de leurs dérivés) catégorisés
comme valeurs liés par la conjonction « et » à d'autres mots
catégorisés comme valeurs (corpus religieux ; occurrences ≥ 10)

Dieu (28), religion (27), homme (25), justice (24), droit (23), morale (23), chrétienne (22), charité (18), devoir (18), spirituel (16), humain (13), liberté (13), surnaturel (12), dignité (12), ordre (10), travail (10).

Tableau 5
Covoisinage du mot « charité »
(corpus religieux ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

justice (77, **29**), chrétienne (149, **12**), sociale (202, **12**), social (147, **11**), chrétien (155, **10**), vérité (89, **10**), foi (142, **9**), œuvres (47, **8**), vertus (27, **8**), amour (115, **7**), frères (82, **7**), hommes (77, **7**), paix (137, **7**), éducation (49, **6**), âme (73, **5**), religion (69, **5**), vertu (33, **5**), confiance (58, **4**), espérance (16, **4**), force (60, **4**), loi (47, **4**), lois (49, **4**), peuples (54, **4**), surnaturelle (40, **4**), bonheur (31, **3**), classes (29, **3**), désir (26, **3**), enseignement (31, **3**), esprit (19, **3**), fidèles (30, **3**), neutres (12, **3**), Noël (9, **3**), particulière (11, **3**), temporel (28, **3**), affection (13, **2**), ardente (4, **2**), ardeur (4, **2**), associations (8, **2**), causerie (3, **2**), clubs (11, **2**), conférence (10, **2**), convictions (10, **2**), dignes (10, **2**), diocèses (8, **2**), efficaces (8, **2**), épiscopat (8, **2**), fondamentaux (10, **2**), fraternelle (4, **2**), fraternité (9, **2**), gratitude (5, **2**), honnêtes (9, **2**), Jésus-Christ (15, **2**), langue (3, **2**), liturgique (2, **2**), maître (3, **2**), n~o-paganisme (2, **2**), pasteurs (14, **2**), prochain (13, **2**), rédempteur (11, **2**), union (15, **2**), vicaire (11, **2**).

Tableau 6
Covoisinage des valeurs existentielles
(corpus religieux ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 4)

Dieu (428, **67**), vie (460, **54**), justice (77, **34**), paix (137, **27**), foi (142, **23**), chrétien (155, **20**), chrétienne (149, **20**), familles (62, **16**), Jésus (61, **16**), travail (105, **15**), œuvres (47, **14**), terre (80, **14**), confiance (58, **13**), enfants (68, **13**), humanité (68, **13**), vérité (69, **13**), chrétiens (82, **12**), force (60, **12**), hommes (77, **12**), parents (52, **12**), divin (58, **11**), peuples (54, **10**), respect (50, **10**), sainte (31, **10**), vertus (27, **10**), éducation (49, **9**), foyer (51, **9**), loi (47, **9**), Saint-Père (39, **9**), surnaturelle (40, **9**), ciel (29, **8**), seigneur (38, **8**), désir (26, **7**), lumière (18, **7**), prière (23, **7**), sentiment (21, **7**), ferme (17, **6**), fils (19, **6**), mère (24, **6**), mort (31, **6**), mystère (20, **6**), prospérité (29, **6**), providence (26, **6**), pureté (18, **6**), reconnaissance (15, **6**), terrestre (17, **6**), vies (19, **6**), volonté (20, **6**), dévouement (20, **5**), digne (22, **5**), esprit (19, **5**), éternel (14, **5**), misères (11, **5**), Noël (21, **5**), ouvriers (132, **5**), patrie (19, **5**), prières (13, **5**), sacrifice (16, **5**), sacrifices (16, **5**), ardente (4, **4**), croix (11, **4**), élèves (16, **4**), fraternité (9, **4**), intelligence (14, **4**), intime (9, **4**), message (14, **4**), particulière (11, **4**), prochain (13, **4**), sagesse (14, **4**), sainteté (13, **4**), sauveur (11, **4**), souverain pontife (16, **4**), Trinité (7, **4**), union (15, **4**), vicaire (11, **4**), victimes (16, **4**), vive (9, **4**), vrais (10, **4**), ...

Tableau 7
Fréquences comparées des mots catégorisés comme valeurs
(corpus religieux ; fréquences ≥ 50)

homme (445), Dieu (428), hommes (228), humaine (175), chrétien (155), chrétienne (149), foi (142), charité (118), Christ (118), ordre (117), amour (115), devoir (109), travail (105), droit (104), morale (101), œuvre (100), chrétiens (82), nature (82), dignité (81), justice (77), âme (73), liberté (71), moral (71), mission (70), religion (69), humanité (68), collaboration (61), raison (61), humain (60), intérêts (59), divin (58), sécurité (57), progrès (55), libre (54), divine (53), but (52), humaines (52), âmes (51), conscience (51), fin (51), respect (50), responsabilité (50).

Tableau 8
Fréquences absolues des mots catégorisés comme valeurs éthiques
(corpus religieux ; occurrences \geq 4)

devoir (109), morale (101), dignité (81), moral (71), mission (70), conscience (51), respect (50), responsabilité (50), effort (44), efforts (43), devoirs (42), responsabilités (40), principes (37), tâche (34), vertu (33), pureté (32), morales (31), valeurs (27), vertus (27), honneur (26), moralité (25), immoralité (24), digne (22), harmonie (22), unité (22), dévouement (20), volonté (20), saine (19), solidarité (18), fidèle (17), grand (17), noble (17), obligations (17), mœurs (16), sacrifice (16), sacrifices (16), grandeur (15), responsables (15), union (15), fierté (14), sagesse (14), impureté (13), modestie (13), responsable (13), moraux (12), obligation (11), courage (10), dignes (10), honnête (10), noblesse (10), honnêtes (9), sincère (9), zèle (9), esprit (8), grande (8), haute (8), charge (7), fidélité (7), principe (7), prudence (7), sage (7), vice (7), courageux (6), nobles (6), sages (6), conduite (5), discipline (5), épreuve (5), fidèles (5), grands (5), harmonieuse (5), intempérance (5), patience (5), unis (5), vénérables (5), vérité (5), volontés (5), admiration (4), fiers (4), harmonieuses (4), hommage (4), humble (4), humilité (4), immodestie (4), laisser-aller (4), mérite (4), prestige (4), prudent (4), prudente (4), purs (4), purs (4), respectueux (4), rôle (4), sain (4), tâches (4), tempérance (4), vocation (4), ...

Tableau 9
Cooccurrences du mot « politique » et des mots catégorisés comme
valeurs (corpus religieux ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

religion (69, 7), morale (101, 5), liberté (71, 4), libre (54, 3), indépendance (8, 2).

Tableau 10
Cooccurrences des mots ayant reçu une autre catégorie de la
famille des « valeurs » dans le voisinage des « valeurs éthiques »
(corpus unioniste ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

droits (60, 37), prospérité (85, 26), libertés (33, 14), autorité (46, 14), coopération (51, 12), traditions (49, 12), responsable (39, 9), privée (22, 8), ordre (15, 7), personnelle (12, 7), initiative (15, 6), ancêtres (9, 5), intime (9, 5), loyauté (6, 5), traditionnelle (8, 5), unité (10, 5), chrétienne (6, 4), citoyens (11, 4), humaine (11, 4), individuelle (8, 4), héritage (7, 3), passé (4, 3), religieux (4, 3), fidélité (3, 2), humble (3, 2), union (3, 2).

Tableau 11
Cooccurrences des mots ayant reçu une autre catégorie de la
famille des « valeurs » dans le voisinage des « valeurs éthiques »
(corpus religieux ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

homme (400, 158), Dieu (428, 136), chrétienne (149, 63), chrétien (155, 61), humaine (175, 60), foi (142, 52), hommes (151, 52), ordre (117, 48), droit (104, 45), amour (115, 42), chrétiens (82, 34), justice (77, 34), âmes (66, 33), raison (61, 25), humain (60, 24), grâce (44, 21), religieuse (47, 21), créateur (47, 20), religieuses (33, 18), surnaturelle (40, 18), christianisme (40, 17), droits (25, 17), péché (29, 17), spirituel (35, 16), publique (30, 14), pureté (18, 13), naturelle (19, 10), personnelle (13, 8), personnel (12, 8), générosité (11, 7), égalité (8, 7), conscience (7, 5), immodestie (4, 4), instincts (4, 4), patience (5, 4), catholiques (3, 3), croyances (3, 3), miséricorde (3, 3), possession (3, 3).

Tableau 12
Fréquences comparées de mots associés à la discipline des corps
pour les mandements des évêques de 1944 et 1960

	MANDEMENT 1	MANDEMENT 2
	944-1951	1952-1960
	72 019	113 705
	(38,7 %)	(61,3 %)
morale	50	49
pureté	35	5
immoralité	25	2
moral	25	38
moralité	17	7
impureté	15	1
modestie	14	2
morales	13	16
vices	6	—
immodestie	5	—
vice	5	2
purs	4	1
tempérance	4	2
immoral	3	1
immorales	3	—
(suite)		
	MANDEMENT 1	MANDEMENT 2
	944-1951	1952-1960
	72 019	113 705
	(38,7 %)	(61,3 %)
malsaine	3	2
pur	3	3
pure	3	3
pures	3	2
malsaines	2	2
immorale	1	2
impurs	1	—
moralisation	1	—
moralisé	1	—
purifiante	1	—
purifié	1	—
impuretés	—	2
malsain	—	1
malsains	—	2
purement	—	1
purification	—	2

Tableau 13

**Cooccurrences des mots catégorisés comme valeurs dans le
voisinage du mot « droit » et de ses formes dérivées
(corpus religieux ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)**

devoir (109, 28), naturel (48, 28), droits (25, 25), liberté (71, 14), ordre (117, 13), respect (50, 13), devoirs (42, 12), dignité (81, 12), nature (82, 10), divin (58, 9), fin (51, 9), justice (77, 9), intérêts (59, 8), raison (61, 8), conscience (51, 7), homme (52, 7), juste (45, 7), moyens (49, 7), propriété (23, 7), surnaturelle (40, 7), libre (54, 6), principes (37, 6), obligations (17, 5), public (27, 5), vérité (20, 5), civile (26, 4), égalité (8, 4), naturelle (19, 4), obligation (11, 4), privée (28, 4), affection (13, 3), injuste (13, 3), justes (14, 3), autonome (5, 2), personnelles (7, 2), principe (7, 2), prudente (4, 2), sacrés (5, 2).

Tableau 14

**Cooccurrences des mots catégorisés comme valeurs dans le
voisinage du mot « devoir » et de ses formes dérivées
(corpus religieux ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)**

droit (104, 18), chrétien (155, 10), droits (25, 7), morale (101, 7), obligations (17, 7), conscience (51, 6), respect (50, 6), besoins (35, 5), intérêts (59, 5), fin (51, 4), légitimes (20, 4), moyens (49, 4), propriété (23, 3), citoyen (8, 2), grands (5, 2), personnel (12, 2), personnelle (13, 2), privé (4, 2), sacrés (5, 2), sanctification (8, 2).

Tableau 15
Cooccurrences des mots catégorisés comme valeurs
dans le voisinage du mot « travail »
(corpus religieux ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

homme (393, **43**), Dieu (428, **30**), humaine (175, **17**), chrétienne (149, **16**), dignité (81, **15**), droit (104, **11**), humain (60, **10**), juste (45, **10**), collaboration (61, **9**), effort (44, **6**), sécurité (57, **6**), intérêt (28, **5**), justes (14, **5**), moyen (25, **5**), honnête (10, **4**), individuel (11, **4**), personnel (12, **4**), apostolique (15, **3**), privées (4, **3**), sanctification (8, **3**), solidarité (18, **3**), déchristianisation (6, **2**), équitable (4, **2**), estime (3, **2**), inutiles (4, **2**), libertés (3, **2**), matière (5, **2**), naturels (7, **2**), patience (5, **2**), raisonnable (6, **2**).

Tableau 16
Fréquences absolues des mots catégorisés
comme valeurs de contrôle social (corpus religieux)

ordre (117), collaboration (61), sécurité (57), équilibre (22), stabilité (20), communisme (18), stable (10), coopération (8), révolution (8), communistes (7), désordre (6), propagande (6), anarchie (5), totalitarisme (5), chaos (4), communiste (4), déséquilibre (4), dictature (4), totalitaires (4), union (4), collaborateur (3), concours (3), entente (3), fascistes (3), insécurité (3), instable (3), marxisme (3), marxiste (3), matérialisme (3), perverses (3), propagandistes (3), révolte (3), socialisme (3), tyrannie (3), communion (2), concorde (2), coopérateurs (2), nazis (2), révolté (2), subversives (2), tyran (2), anarchiste (1), anormal (1), anticommunisme (1), bolchevisme (1), bouleversement (1), bouleversements (1), collaborateurs (1), complémentaires (1), coopérateur (1), coopératif (1), démagogie (1), démagogique (1), démagogiques (1), démagogues (1), désordres (1), désordonnées (1), désordres (1), despotisme (1), détracteurs (1), disciplinaire (1), entraide (1), équilibrée (1), exploiteur (1), fanatiques (1), gardienne (1), gauche (1), héritage (1), idéologies (1), instabilité (1), instables (1), libertin (1), maître (1), matérialiste (1), menteurs (1), modération (1), monde (1), nazisme (1), nazistes (1), normale (1), ordonné (1), participation (1), pervers (1), potentat (1), précarité (1), quiétude (1), racisme (1), rébellion (1), réconciliation (1), rouge (1), sabotage (1), sectarisme (1), stabilisation (1), stables (1), subversifs (1), subversion (1), subversive (1).

Tableau 17
Covoisinage de la catégorie « collaboration »
(corpus religieux ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

vie (460, 10), ouvriers (132, 8), économique (147, 7), paix (137, 7), hommes (151, 6), patrons (63, 6), efficace (40, 4), hiérarchie (36, 4), justice (77, 4), nécessaire (70, 4), œuvre (100, 4), ouvrier (73, 4), travail (18, 4), travailleurs (85, 4), action catholique (38, 3), âmes (15, 3), capital (10, 3), classes (29, 3), économie (64, 3), État (70, 3), harmonieuse (5, 3), individualisme (10, 3), nationaliste (8, 3), possible (63, 3), principes (37, 3), abus (13, 2), apostolique (15, 2), chef (25, 2), cité (20, 2), constante (9, 2), danger (22, 2), désir (26, 2), dirigeants (20, 2), effective (4, 2), employés (11, 2), esprit (19, 2), évêque (23, 2), fidèle (17, 2), gloire (18, 2), groupements (12, 2), honneur (26, 2), intime (9, 2), justes (14, 2), lutte (27, 2), mouvements (7, 2), professionnelle (26, 2), réalisation (23, 2), réel (13, 2), restauration (22, 2), rôle (22, 2), sérénité (7, 2), sincère (9, 2), syndicat (5, 2).

Tableau 18
Covoisinage du mot « ordre »
(corpus religieux ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

social (147, 48), homme (445, 25), moral (71, 25), dieu (428, 24), chrétien (155, 19), économique (147, 14), paix (137, 13), surnaturel (20, 12), naturel (48, 11), bien (70, 9), sécurité (57, 9), nature (82, 8), spirituel (35, 8), divin (58, 7), morale (101, 7), économie (64 : 6), État (70, 6), juste (45, 6), lois (49, 6), créateur (47, 5), humain (60, 5), humaines (52, 5), juridique (16, 5), respect (50, 5), responsabilité (50, 5), technique (56, 5), temporel (28, 5), valeurs (27, 5), vraie (42, 5), actuelle (33, 4), citoyens (33, 4), commun (24, 4), droits (31, 4), mesures (15, 4), morales (31, 4), époque (25, 3), esprit (19, 3), évêque (23, 3), fidèle (17, 3), fins (12, 3), fondement (23, 3), harmonie (22, 3), juriste (8, 3), plaisir (16, 3), pratiques (17, 3), professionnelles (21, 3), solidarité (18, 3), stabilité (20, 3), anticléricalisme (7, 2), aptitudes (6, 2), concorde (6, 2), connaissances (3, 2), consciences (10, 2), culturel (9, 2), diffusion (9, 2), égalité (8, 2), familiales (11, 2), individuel (11, 2), industriel (11, 2), intimes (3, 2), métropole (6, 2), particuliers (8, 2), pastorale (9, 2), personnel (7, 2), Révélation (4, 2), Sauveur (11, 2), surnaturels (5, 2), union (7, 2), Université de Montréal (4, 2), vigueur (9, 2).

Tableau 19
Covoisinage du mot « sécurité »
(corpus religieux ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

société (193, 14), homme (393, 13), famille (176, 11), sociale (212, 9), ordre (117, 8), humaine (175, 6), liberté (71, 6), droit (100, 5), État (70, 5), paix (137, 5), économie (64, 4), pouvoir (38, 4), revenu (14, 4), stabilité (20, 4), terre (80, 4), travail (112, 4), vraie (42, 4), histoire (60, 3), libre (54, 3), moderne (66, 3), nature (82, 3), peuples (54, 3), principes (25, 3), propriété (23, 3), technique (56, 3), assurance (7, 2), besoins (35, 2), bonheur (31, 2), communauté (23, 2), destin (8, 2), développements (4, 2), droits (31, 2), emploi (16, 2), époque (25, 2), esprit (19, 2), faute (5, 2), individu (21, 2), industriel (11, 2), juridique (16, 2), naturels (7, 2), nécessité (31, 2), personnelle (25, 2), principe(9,2),réalisation(23,2).

Tableau 20
Fréquences absolues des mots de 11« univers social »
(corpus unioniste)

Québec (585), Canada (176), province (158), ans (141), gens (128), temps (128), pays (127), chef (114), Godbout (113), population (105), années (102), cultivateurs (102), peuple (102), Montréal (90), année (89), canadienne (84), ouvriers (76), autorités (61), canadiens (60), jeunesse (60), Duplessis (58), guerre (52), lutte (51), mois (50).

Tableau 21
Fréquences absolues des mots de 11« univers social »
(corpus religieux)

vie (460), monde (245), sociale (202), société (193). social (147), temps (136), ouvriers (132), pays (118), jeunes (109), travailleurs (85), jour (81), terre (80), autorité (74), ouvrier (73), sociales (70), moderne (66), ouvrière (66), cœur (65), patrons (63), Pie XII (63), histoire (60), année (59), peuple (58), guerre (54), peuples (54), corps (53).

Tableau 22
Fréquences absolues des mots catégorisés comme valeurs
(corpus religieux)

homme (445), Dieu (428), humaine (175), hommes (228), chrétien (155), chrétienne (149), foi (142), charité (118), Christ (118), ordre (117), amour (115), devoir (109), travail (105), droit (104), morale (101), œuvre (100), chrétiens (82), nature (82), dignité (81), justice (77), âme (73), liberté (71), moral (71), mission (70), religion (69), humanité (68), collaboration (61), raison (61), humain (60), intérêts (59), divin (58), sécurité (57), progrès (55), libre (54), divine (53), but (52), humaines (52), âmes (51), conscience (51), fin (51), respect (50), responsabilité (50).

Tableau 23
Cooccurrences des mots catégorisés comme valeurs
dans le voisinage du mot « Dieu »
(corpus religieux ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

homme (462, **94**), humaine (175, **32**), amour (115, **29**), hommes (151, **28**), chrétien (155, **27**), Christ (118, **27**), travail (105, **22**), grâce (44, **18**), droit (104, **16**), ordre (117, **16**), dignité (81, **14**), âme (73, **13**), chrétiens (82, **12**), humanité (68, **12**), nature (82, **12**), créateur (47, **11**), fin (51, **11**), divin (58, **10**), humaines (52, **10**), libre (54, **10**), apôtre (15, **9**), joie (42, **9**), péché (29, **9**), sécurité (57, **9**), seigneur (38, **9**), desseins (9, **8**), respect (50, **8**), surnaturelle (40, **7**), bonheur (31, **6**), ciel (29, **6**), digne (22, **6**), lumière (18, **6**), sainte (31, **6**), surnaturel (20, **6**), prochain (13, **5**), union (15, **5**), volonté (20, **5**), consciences (10, **4**), fidèle (17, **4**), grandeur (15, **4**), sacrifice (16, **4**), sainteté (13, **4**), anges (9, **3**), bonté (9, **3**), éternelles (4, **3**), être (10, **3**), incarnation (7, **3**), joies (4, **3**), Saint-Esprit (5, **3**), stable (10, **3**), Trinité (7, **3**), bénédictions (3, **2**), collaborateur (3, **2**), dépendance (3, **2**), déséquilibre (4, **2**), hommage (4, **2**), humble (4, **2**), intimes (3, **2**), païennes (3, **2**), parole (2, **2**), personnelles (4, **2**), purs (4, **2**), Seigneur-Jésus (3, **2**), vocations (3, **2**).

Tableau 24
Covoisinage du mot « homme »
(corpus religieux ; seuil de 95 % ; cooccurrences ≥ 2)

Dieu (428, **120**), vie (460, **80**), société (193, **45**), travail (105, **39**), dignité (81, **38**), humaine (175, **38**), nature (82, **32**), sociale (202, **30**), Christ (141, **29**), chrétien (155, **28**), paix (137, **28**), réalité (58, **24**), ordre (117, **23**), amour (115, **21**), chrétiens (82, **21**), liberté (71, **21**), âme (73, **20**), destinée (36, **20**), surnaturelle (40, **20**), corps (53, **19**), créateur (47, **19**), moderne (66, **19**), sécurité (57, **19**), terre (80, **19**), religion (69, **18**), raison (61, **17**), libre (54, **16**), mission (70, **16**), force (60, **15**), bien (70, **14**), fin (51, **14**), volonté (19, **14**), grâce (44, **13**), histoire (60, **13**), humanité (68, **13**), naturel (48, **13**), péché (29, **12**), respect (50, **12**), technique (56, **12**), vraie (42, **12**), Bethléem (21, **11**), christianisme (40, **11**), divin (58, **11**), pouvoir (38, **11**), besoins (35, **10**), religieuse (47, **10**), salut (35, **9**), techniques (34, **9**), valeurs (27, **9**), vertu (33, **9**), surnaturel (20, **8**), temporel (28, **8**), contradiction (17, **7**), droits (25, **7**), existence (28, **7**), fondement (23, **7**), moyen (25, **7**), nécessité (31, **7**), notion (16, **7**), base (19, **6**), capable (18, **6**), céleste (13, **6**), chair (16, **6**), classe ouvrière (25, **6**), communauté (23, **6**), époque (25, **6**), gloire (18, **6**), bien-être (14, **5**), égalité (8, **5**), fonctions (12, **5**), grandeur (15, **5**), historique (15, **5**), idée (14, **5**), louange (8, **5**), orgueilleux (5, **5**), premier (11, **5**), rédempteur (11, **5**), terrestre (17, **5**), théorique (7, **5**), univers (18, **5**), anges (9, **4**), animal (4, **4**), charité (118, **4**), divins (6, **4**), employés (11, **4**), jeunes (109, **4**), libéralisme (8, **4**), machine (7, **4**), naturels (7, **4**), réelle (13, **4**), réelles (5, **4**), sanctification (8, **4**), seconde (8, **4**), subsistance (5, **4**), véritables (11, **4**), activité (5, **3**), assurance (7, **3**), derniers (4, **3**), esclavage (7, **3**), essentielles (7, **3**), étude (7, **3**), faute (5, **3**), fautes (4, **3**), fondamentale (7, **3**), hommes d'État (5, **3**), naturalisme (6, **3**), originel (3, **3**), paradis (6, **3**), principe (7, **3**), totalitarisme (5, **3**), Trinité (7, **3**), triste (7, **3**), aspiration (3, **2**), bergers (3, **2**), bienveillante (3, **2**), capacité (3, **2**), compagnie (3, **2**), concorde (3, **2**), contradictions (3, **2**), dépendance (3, **2**), discorde (3, **2**), fondamentales (3, **2**), inégalité (3, **2**), inerte (3, **2**), laboratoire (3, **2**), mandat (3, **2**), Maritain (2, **2**), méthode (3, **2**), orgueil (3, **2**), passions (3, **2**), perverses (3, **2**), primordiaux (3, **2**).

Tableau 25
Covoisinage du mot « société »
(corpus religieux ; seuil de 95 % ; cooccurrences \geq 2)

vie (460, **34**), homme (393, **29**), Dieu (428, **27**), Église (465, **25**), travail (217, **22**), famille (176, **21**), droit (204, **20**), humaine (175, **19**), sociale (202, **17**), morale (101, **14**), hommes (151, **12**), ordre (117, **10**), bien (70, **9**), chrétiens (82, **9**), civile (26, **9**), libre (54, **9**), sécurité (57, **9**), but (52, **8**), moderne (66, **8**), moyen (25, **8**), âme (73, **7**), biens (50, **7**), familles (62, **7**), humanité (68, **7**), individus (26, **7**), sociales (70, **7**), devoirs (42, **6**), familiale (28, **6**), individu (21, **6**), liberté (71, **6**), réalité (58, **6**), véritable (60, **6**), actuelle (33, **5**), bon (52, **5**), corps (53, **5**), équilibre (22, **5**), forces (38, **5**), laïques (33, **5**), modernes (24, **5**), moyens (49, **5**), personnelle (25, **5**), religieuse (47, **5**), valeurs (27, **5**), destinée (36, **4**), droits (31, **4**), fondement (23, **4**), harmonie (22, **4**), principes (37, **4**), religieuses (33, **4**), utile (27, **4**), chômeurs (7, **3**), conception (22, **3**), direction (13, **3**), fidèle (17, **3**), formation (12, **3**), industrielles (10, **3**), matérielles (14, **3**), mentalité (9, **3**), Pie-XI (16, **3**), profit (13, **3**), revenu (14, **3**), sanctification (8, **3**), solide (16, **3**), sort (18, **3**), armées (3, **2**), assises (5, **2**), civiles (6, **2**), classe (8, **2**), commerçant (5, **2**), connaissance (9, **2**), culte (6, **2**), découvertes (3, **2**), divorce (8, **2**), domestique (4, **2**), élite (4, **2**), exercices (2, **2**), financière (4, **2**), groupes (7, **2**), honnêteté (2, **2**), individuels (6, **2**), intellectuelle (7, **2**), intime (9, **2**), inutiles (4, **2**), italienne (8, **2**), mécanique (2, **2**), membres (2, **2**), naturels (7, **2**), nuisibles (4, **2**), personnel (6, **2**), physique (7, **2**), principe (9, **2**), privé (4, **2**), providentiel (5, **2**), Quadragesimo-anno (5, **2**), réalisme (2, **2**), statuts (2, **2**), subsistance (5, **2**), suprême (6, **2**), vivante (5, **2**).

Bibliographie

[Retour à la table des matières](#)

- ALTHUSSER, L. (1977). *Pour Marx*. Paris : François Maspéro.
- ANGENOT, M. (1992). Présentation des Actes du colloque d'ouverture du Centre interuniversitaire d'analyse du discours et de sociocritique des textes. *Discours social/Social Discourse*, 4 (1-2), 1-7.
- ANSART, P. (1974). *Les idéologies politiques*. Paris : PUF.
- ARISTOTE (1959). *Éthique à Nicomaque*. Paris : J. Vrin.
- AXWORTHY, T., et TRUDEAU, P. E. (1990). *Les années Trudeau : la recherche d'une société juste*. Montréal : Le Jour.
- BACHELARD, G. (1991). *Le nouvel esprit scientifique*. Paris : PUF.
- BEAUCHEMIN, J. (1992). Les aspects éthiques du discours politique duplessiste la représentation dans la société libérale. *Discours social/Social Discourse*, 4 (3-4), 59-75.
- BEAUCHEMIN, J., BOURQUE, G., et DUCHASTEL, J. (1992). L'Église, la tradition et la modernité. *Recherches sociographiques*, 2 (32), 175-197.
- BEAUD, M., et DOSTALER, G. (1993). *La pensée économique depuis Keynes : historique et dictionnaire des principaux auteurs*. Paris : Seuil.
- BÉLANGER, A. J. (1974). *L'apolitisme des idéologies québécoises : le grand tournant de 1934-1936*. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval.
- BÉLANGER, A. J. (1977). *Ruptures et constances : quatre idéologies du Québec en éclatement : La Relève, la JEC, Cité-Libre, Parti-Pris*. Montréal : Hurtubise HMH.
- BÉLANGER, Y., et FOURNIER, P. (1987). *L'entreprise québécoise : développement historique et dynamique contemporaine*. LaSalle, Québec : Hurtubise HMH.
- BELL, D. (1979). *Les contradictions culturelles du capitalisme*. Paris : PUF.
- BERNIER, G., et SALÉE, D. (1992). *The Shaping of Quebec Politics and Society : Colonialism, Power, and the Transition to Capitalism in the 19th Century*. Washington, D. C. : Taylor and Francis.
- BLACK, C. (1977). *Duplessis*. Montréal : Éditions de l'Homme.
- BLAIS, M. (1992). *Nationalisme et catholicisme au Canada-français : une analyse individualiste des phénomènes de non sécularisation de la vie publique*

- canadienne-française, 1940-1960*. Paris : Université de Paris-Sorbonne (Paris IV).
- BOILY, R. (1967). Les hommes politiques du Québec, 1867-1967. *Revue d'histoire de l'Amérique française*, 21 (3a), 599-634.
- BOISMENU, G., et al. (1983). *Espace régional et nation : pour un nouveau débat sur le Québec*. Montréal : Boréal Express.
- BOISMENU, G. (1981). *Le duplessisme : politique économique et rapports de force, 1944-1960*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.
- BOISMENU, G., et DRACHE, D. (1990). *Politique et régulation : modèle de développement et trajectoire canadienne*. Montréal : Éditions du Méridien.
- BOISMENU, G., et GLEIZAL, J. (1988). *Les mécanismes de la régulation*. Montréal : Boréal Express.
- BOURDIEU, P. (1979). *La distinction : critique sociale du jugement*. Paris : Éditions de Minuit.
- BOURDIEU, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris : Éditions de Minuit.
- BOURQUE, G. (1989). Traditional Society, Political Society and Quebec Sociology 1945-1980. *The Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 26 (5), 394-425.
- BOURQUE, G., et BEAUCHEMIN, J. (1994). La société à valeur ajoutée ou la religion pragmatique. *Sociologie et sociétés*, (à paraître), 26 (2).
- BOURQUE, G., et DOSTALER, G. (1980). *Socialisme et indépendance*. Montréal : Boréal Express.
- BOURQUE, G., et DUCHASTEL, J. (1984). Analyser le discours politique duplessiste : méthode et illustration. *Cahiers de recherche sociologique*, 2 (1), 99-136.
- BOURQUE, G., et DUCHASTEL, J. (1992). Le discours politique néo-libéral et les transformations actuelles de l'État. *Discours social/Social Discourse*, 4 (34), 77-95.
- BOURQUE, G., et DUCHASTEL, J. (1986). Quelques résultats d'une analyse automatique du discours duplessiste. *Computers and the Humanities*, 20 (1).
- BOURQUE, G., et DUCHASTEL, J. (1988). *Restons traditionnels et progressifs. Pour une nouvelle analyse du discours politique. Le cas du régime Duplessis au Québec (1940-1960)*. Montréal : Boréal Express.
- BOURQUE, G., et LAURIN-FRENETTE, N. (1970). Classes sociales et idéologies nationalistes au Québec (1760-1970). *Socialisme québécois*, (20), 13-55.
- BOURQUE, G., et LÉGARÉ, A. (1979). *Le Québec : la question nationale*. Paris : François Maspéro.
- DOWLES, S., et GINTIS, H. (1987). *La démocratie post-libérale : essai critique sur le libéralisme et le marxisme*. Paris : La Découverte.

- BOYER, R. (1986). *La théorie de la régulation : une analyse critique*. Paris : La Découverte.
- BRAUD, P. (1980). *Le suffrage universel contre la démocratie*. Paris : PUF.
- BRAUDEL, F. (1969). *Écrits sur l'histoire*. Paris : Flammarion.
- BRAUDEL, F. (1990). *Écrits sur l'histoire II* Paris : Arthaud.
- BROWN, R. C. (1987). *The Illustrated History of Canada*. Toronto : L. et O. Denny.
- BRUNELLE, D. (1978). *La désillusion tranquille*. Montréal : Hurtubise HMH.
- BRUNET, M. (1964). *La présence anglaise et les Canadiens : études sur l'histoire et la pensée des deux Canadas*. Montréal : Beauchemin.
- BUCI-GLUCKSMANN, C. (1975). *Gramsci et l'État : pour une théorie matérialiste de la philosophie*. Paris : Fayard.
- BURDEAU, G. (1987). *Traité de science politique. Tome 6 : L'État libéral et la démocratie gouvernée*. Paris : Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- CARDIN, J. (1990). *Comprendre octobre 1970 : le FLQ, la crise et le syndicalisme*. Montréal : Éditions du Méridien.
- CENTRALE DE L'ENSEIGNEMENT DU QUÉBEC, et CONFÉDÉRATION DES SYNDICATS NATIONAUX (1984). *Histoire du mouvement ouvrier au Québec : 150 ans de luttes*. Sainte-Foy, Montréal : CEQ, CSN.
- CHARBONNEAU, P. (1980). *Le projet québécois d'Honoré Mercier*. Saint-Jean-sur-le-Richelieu : Éditions Milles Roches.
- CHARLAND, J. (1992). *Système technique et bonheur domestique : rémunération, consommation et pauvreté au Québec : 1920-1960*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
- COMEAU, R. (1987). *Maurice Séguin, historien du pays québécois : vu par ses contemporains. Suivi de Les normes*. Montréal : VLB Éditeur.
- COQUET, J. et al. (1982). *Sémiotique : l'École de Paris*. Paris : Hachette.
- COUTURE, C. (1991). *Le mythe de la modernisation du Québec : des années 1930 à la Révolution tranquille*. Montréal : Éditions du Méridien.
- CURTIS, B. (1992). Révolution gouvernementale et savoir politique au Canada-uni. *Sociologie et société*, 24 (1), 169-179.
- DE BRUYNE, P. et al. (1974). *Dynamique de la recherche en sciences sociales : les pâles de la pratique méthodologique*. Paris : PUF.
- DELÂGE, D. (1985). *Le pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*. Montréal : Boréal Express.
- DELORME, R., et ANDRÉ, C. (1983). *L'État et l'économie : un essai d'explication de l'évolution des dépenses publiques en France (1870-1980)*. Paris Éditions du Seuil.

- DENIS, R. (1979). *Luttes de classes et question nationale au Québec, 1948-1968*. Montréal : Presses Socialistes Internationales.
- DESROSIERS, R. (1972). *Le personnel politique québécois*. Montréal : Boréal Express.
- DION, G., et O'NEILL, L. (1960). *Le chrétien et les élections : textes pontificaux et épiscopaux, documents historiques, textes divers sur la moralité politique*. Montréal : Éditions de l'Homme.
- DION, L. (1987). *Québec, 1945-2000. Tome 1 : À la recherche du Québec*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- DION, L. (1993). *Québec, 1945-2000. Tome 2 : Les intellectuels et le temps de Duplessis*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- DONZELOT, J. (1984). *L'invention du social : essai sur le déclin des passions politiques*. Paris : Fayard.
- DUBY, G. (1978). *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris Gallimard.
- DUCHASTEL, J. (1993). Discours et informatique : des objets sociologiques ? *Sociologie et sociétés*, 25 (2), 157-170.
- DUCHASTEL, J. (1992). La sociologie et l'analyse de texte par ordinateur. *Technologies, Idéologies, Pratiques*, 10 (2-4), 253-264.
- DUCHASTEL, J., PAQUIN, L., et BEAUCHEMIN, J. (1992). Automated Syntactic Text Description Enhancement : Thematic Structure Analysis. *Computers and the Humanities*, 26 (1), 31-42.
- DULONG, R. (1978). *Les régions, l'État et la société locale*. Paris : PUF.
- DUMONT, F. (1990). *La société québécoise après 30 ans de changements*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
- DUMONT, F. (1971). *La vigile du Québec*. LaSalle, Québec : Hurtubise HMH.
- DUMONT, F. (1974). *Les idéologies*. Paris : PUF.
- DUMONT, F., MONTMINY, J., et HAMELIN, J. (1981). *Idéologies au Canada français. Tome 1 : La presse, la littérature*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- DUMONT, F., MONTMINY, J., et HAMELIN, J. (1981). *Idéologies au Canada français. Tome 2 : Les mouvements sociaux, les syndicats*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- DUMONT, F., MONTMINY, J., et HAMELIN, J. (1981). *Idéologies au Canada français. Tome 3 : Les partis politiques, l'Église*. Québec : Les Presses de l'Université Laval.
- DURKHEIM, É. (1986). *De la division du travail social*. Paris : PUF.
- DUROCHER, R., et LINTEAU, P. (1971). *Le retard du Québec et l'infériorité économique des Canadiens français*. Trois-Rivières : Boréal Express.
- EID, N. F. (1978). *Le clergé et le pouvoir politique au Québec : une analyse de l'idéologie ultramontaine au milieu du XIX^e siècle*. LaSalle, Québec : Hurtubise HMH.

- EWALD, F. (1986). *L'État providence*. Paris : Grasset.
- FALARDEAU, J. (1975). *Étienne Parent, 1802-1874 : biographie, textes et bibliographie*. Montréal : La Presse.
- FECTEAU, J. (1989). *Un nouvel ordre des choses : la pauvreté, le crime et l'État au Québec, de la fin du XVIII^e siècle à 1840*. Montréal : VLB Éditeur.
- FOUCAULT, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1975). *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris Gallimard.
- FOURNIER, M. (1986). *L'entrée dans la modernité : science, culture et société au Québec*. Montréal : Éditions Saint-Martin.
- FREITAG, M. (1986). *Dialectique et société. Tome 1 : Introduction à une théorie générale du symbolique*. Montréal : Éditions Saint-Martin.
- FREITAG, M. (1986). *Dialectique et société. Tome 2 : Culture, pouvoir, contrôle : les modes formels de reproduction de la société*. Montréal : Éditions Saint-Martin.
- FREITAG, M. (1987). La crise des sciences sociales. Entre épistémologie et idéologie, la place de la question de la normativité dans le développement de la connaissance de la société. *Société*, (1), 77-130.
- FRÈRES DES ÉCOLES CHRÉTIENNES (1947). *Histoire du Canada*. Montréal.
- FRIDMAN, V. (1991). *Éléments pour une théorie de la métaphore dans le discours social : un regard sur les aspects métaphoriques du discours duplessiste au Québec : 1936-1960 (mémoire de maîtrise)*. Montréal : Université du Québec à Montréal.
- GAGNÉ, G. (1985). L'État commercial ouvert. *Conjoncture*, (7), 51-81.
- GAGNON, S. (1978). *Le Québec et ses historiens de 1840 à 1920 : la Nouvelle-France de Garneau à Groulx*. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval.
- GARDIN, J. (1974). *Les analyses du discours*. Neuchâtel, Suisse : Delachaux et Niestlé.
- GAUCHET, M. (1985). *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard.
- GÉRIN, L. (1938). *Le type économique et social des Canadiens : milieux agricoles de tradition française*. Montréal : Académie canadienne-française.
- GHIGLIONE, R. (1989). *Je vous ai compris ou l'analyse des discours politiques*. Paris : A. Colin.
- GOUGH, I. (1979). *The Political Economy of the Welfare State*. New York Macmillan.
- GOW, J. I. (1981). *Histoire de l'administration québécoise : chronologie des programmes de l'État du Québec : (1867-1970)*. Montréal : Université de Montréal, Département de science politique.

- GOW, J. I. (1982). *Les dépenses du gouvernement de Québec (1867-1970) comme indicateurs d'activités étatiques*. Montréal : Université de Montréal, Département de science politique.
- GUINDON, H. (1990). *Tradition, modernité et aspiration nationale de la société québécoise*. Montréal : Éditions Saint-Martin.
- GOUREVITCH, A. I. (1983). *Les catégories de la culture médiévale*. Paris : Gallimard.
- HABERMAS, J. (1976). *Connaissance et intérêt*. Paris : Gallimard.
- HABERMAS, J. (1981, octobre). La modernité : un projet inachevé. *Critique*, 37 (413), 950-967.
- HABERMAS, J. (1978). *L'espace public : archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris : Payot.
- HABERMAS, J. (1978). *Raison et légitimité : problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*. Paris : Payot.
- HABERMAS, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris : Fayard.
- HAMELIN, J., et BEAUDOIN, L. (1967). Les cabinets provinciaux 1867-1967. *Recherches sociographiques*, 8 (3), 299-317.
- HAMELIN, J., et GAGNON, N. (1984). *Le XX^e siècle. Tome 1 : 1898-1940*. Montréal : Boréal Express.
- HEINTZMAN, R. (1983). The Political Culture of Quebec, 1840-1960. *Revue canadienne de science politique*, 16 (1), 3-59.
- HENRI, P., et MOSCOVICI, S. (1968). Problèmes de l'analyse de contenu. *Langages*, 11, 36-60.
- JEVONS, W. S. (1965). *The Theory of Political Economy*. New York : A. M. Kelley.
- KEYNES, J. M. (1969). *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*. Paris : Payot.
- LAMONDE, Y., et TRÉPANIÉ, E. (1986). *L'avènement de la modernité culturelle au Québec*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
- LANTHIER, P., et ROUSSEAU, G. (1992). *La culture inventée : les stratégies culturelles aux 19^e et 20^e siècles*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
- LAPORTE, P. (1960). *Le vrai visage de Duplessis*. Montréal : Éditions de l'Homme.
- LATOUCHE, D. (1974). La vraie nature de la Révolution tranquille. *Revue canadienne de science politique*, 7 (3), 525-536.
- LATOUCHE, D., et CLOUTIER, É. (1979). *Le système politique québécois*. LaSalle, Québec : Hurtubise HMH.
- LAURIN-FRENETTE, N. (1978). *Production de l'État et formes de la nation*. Montréal : Nouvelle Optique.

- LAURIN-FRENETTE, N., et ROUSSEAU, L. (1983). Les centres de régulation : essai sur les rapports entre l'Église et l'État dans l'histoire québécoise. *Sciences religieuses*, 12 (3), 247-272.
- LAURIN, N., JUTEAU, D., et DUCHESNE, L. (1991). *À la recherche d'un monde oublié : Les communautés religieuses de femmes au Québec de 1900 à 1970*. Montréal : Le Jour.
- LEBEL, G. (1970). *Horizon 1980 : une étude sur l'évolution de l'économie du Québec de 1946 à 1968 et sur ses perspectives d'avenir*. Québec : Ministère de l'Industrie et du Commerce, Direction générale de l'économie industrielle.
- LEFORT, C. (1978). *Les formes de l'histoire : essais d'anthropologie politique*. Paris : Gallimard.
- LEGARÉ, A., et MORF, N. (1989). *La société distincte de l'État : Québec-Canada, 1930-1980*. LaSalle, Québec : Hurtubise HMH.
- LEMIEUX, V. (1977). *Le patronage politique : une étude comparative*. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval.
- LEMIEUX, V., et HUDON, R. (1975). *Patronage et politique au Québec, 1944-1972*. Montréal : Boréal Express.
- LÉTOURNEAU, F. (1950). *Histoire de l'agriculture*. Montréal : Imprimerie Populaire.
- LÉTOURNEAU, J. (1991). L'histoire du Québec d'après-guerre et mémoire collective de la technocratie. *Cahiers internationaux de sociologie*, 90, 67-87.
- LÉTOURNEAU, J. (1991). Saga du Québec moderne en images. *Genèses*, 4, 44-71.
- LINTEAU, P. (1981). *Maison neuve ou comment des promoteurs fabriquent une ville : 1883-1918*. Montréal : Boréal Express.
- LINTEAU, P., DUROCHER, R., et ROBERT, J. (1989). *Histoire du Québec contemporain. De la confédération à la crise (1867-1929)*. Montréal Boréal Express.
- LINTEAU, P., DUROCHER, R., ROBERT, J., et RICARD, F. (1989). *Histoire du Québec contemporain. Le Québec depuis 1930*. Montréal : Boréal Express.
- LIPOVETSKY, G. (1992). *Le crépuscule du devoir : l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris : Gallimard.
- MAINGUENEAU, D. (1987). *Nouvelles tendances en analyse du discours*. Paris Hachette.
- MARCUSE, H. (1970). *Culture et société*. Paris : Éditions de Minuit.
- McROBERTS, K., et POSGATE, D. (1983). *Développement et modernisation du Québec*. Montréal : Boréal Express.
- MEILLASSOUX, C. (1975). *Femmes, greniers et capitaux*. Paris : François Maspéro.
- MENGER, C. (1981). *Principles of Economics*. New York : New York University Press.

- MONIÈRE, D. (1977). *Le développement des idéologies au Québec : des origines à nos jours*. Montréal : Québec/Amérique.
- O'CONNOR, J. R. (1973). *The Fiscal Crisis of State*. New York : St. Martin's Press.
- O'CONNOR, J. R. (1987). *The Meaning of Crisis : A Theoretical Introduction*. Oxford : B. Blackwell.
- OFFE, C. (1984). *Contradictions of the Welfare State*. Cambridge, Mass. : MIT Press.
- ORBAN, E. (1976). *La modernisation politique du Québec*. Montréal : Boréal Express.
- PAQUET, G. (1989). *La pensée économique au Québec français : témoignages et perspectives*. Montréal : ACFAS.
- PELLETIER, R. (1989). *Partis politiques et société québécoise : de Duplessis à Bourassa : 1944-1970*. Montréal : Québec/Amérique.
- PIGOU, A. C. (1950). *The Economics of Welfare*. Londres : Macmillan.
- POLANYI, K. (1983). *La grande transformation : aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris : Gallimard.
- POULANTZAS, N. A. (1968). *Pouvoir politique et classes sociales de l'état capitaliste*. Paris : François Maspéro.
- POULANTZAS, N. A. (1974). *Fascisme et dictature*. Paris : Éditions du Seuil.
- POULANTZAS, N. A. (1976). *Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui*. Paris : Éditions du Seuil.
- POULANTZAS, N. A. (1978). *L'État, le pouvoir, le socialisme*. Paris : PUF.
- QUÉRÉ, L. (1978). *Jeux interdits à la frontière : essai sur les mouvements régionaux*. Paris : Anthropos.
- QUINN, H. F. (1963). *The Union Nationale : A Study in Quebec Nationalism*. Toronto : University of Toronto Press.
- QUINN, H. F. (1979). *The Union Nationale : Quebec Nationalism from Duplessis to Levesque*. Toronto : University of Toronto Press.
- RAJOTTE, P. (1991). *Les mots du pouvoir ou le pouvoir des mots : essai d'analyse des stratégies discursives ultramontaines au XIX^e siècle*. Montréal : L'Hexagone.
- RAYNAULD, A. (1961). *Croissance et structure économiques de la province de Québec*. Québec. Ministère de l'Industrie et du Commerce.
- REICHLER, C. (1989). *L'interprétation des textes*. Paris : Éditions de minuit.
- RICOEUR, P. (1986). *Du texte à l'action*. Paris : Éditions du Seuil.
- RIOUX, M. (1980). *La question du Québec*. Montréal : Parti Pris.
- RIOUX, M., et MARTIN, Y. (1971). *La société canadienne-française*. LaSalle, Québec. Hurtubise HMH.

- ROBERTS, L. (1963). *Le Chef: une biographie politique de Maurice L. Duplessis*. Montréal : Éditions du Jour.
- ROCHER, G. (1968). *Introduction à la sociologie générale*. Paris Éditions du Seuil.
- ROSANVALLON, P. (1984). *La crise de l'État-providence*. Paris Éditions du Seuil.
- ROY, F. (1988). *Progrès, harmonie, liberté : le libéralisme des milieux d'affaires francophones à Montréal au tournant du siècle*. Montréal : Boréal Express.
- ROY, J. (1976). *La marche des Québécois : le temps des ruptures, 1945-1960*. Montréal : Leméac.
- RUMILLY, R. (1956). *Quinze années de réalisations : les faits parlent*. Montréal Fides.
- RUMILLY, R. (1978). *Maurice Duplessis et son temps*. Montréal : Fides.
- RYAN, W. F. (1966). *The Clergy and Economic Growth in Quebec (1896-1914)*. Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval.
- SALES, A. (1985). La construction sociale de l'économie québécoise. *Recherches sociographiques*, 26 (3), 319-320.
- SARRA-BOURNET, M. (1986). *L'affaire Roncarelli : Duplessis contre les Témoins de Jéhovah*. Québec : Institut québécois de recherche sur la culture.
- SARTRE, J.-P. (1947). *Situations*. Paris : Gallimard.
- SCHOELL, F. L. (1985). *Histoire des États-Unis*. Paris : Payot.
- SÉGUIN, N. (1980). *Agriculture et colonisation au Québec : aspects historiques*. Montréal : Boréal Express.
- SMITH, A. (1976). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Chicago : University of Chicago Press.
- SMITH, R. A., SAINT-ANTOINE, T. J., et MENIFIELD, L. S. (1974). *Labor Relations Law : Cases and Materials*. Indianapolis : Bobbles-Merril.
- SAINT-AUBIN, B. (1979). *Duplessis et son époque*. Montréal : Éditions du Jour.
- THÉRIAULT, J. Y. (1985). *La société civile ou la chimère insaisissable : essai de sociologie politique*. Montréal : Québec/Amérique.
- TONNIES, F. (1977). *Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie pure*. Paris : Retz.
- TRUDEAU, P. E. (1970). *La grève de l'amiante*. Montréal : Éditions du Jour.
- TRUDEAU, P. E. (1967). *Le fédéralisme et la société canadienne-française*. LaSalle, Québec : Hurtubise HMH.
- VACHET, A. (1988). *L'idéologie libérale : l'individu et sa propriété*. Ottawa : Les Presses de l'Université d'Ottawa.
- VAILLANCOURT, Y. (1988). *L'évolution des politiques sociales au Québec 1940-1960*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal.

- VIGOD, B. L. (1986). *Quebec Before Duplessis : The Political Career of Louis-Alexandre Taschereau*. Montréal, Toronto : McGill-Queen's University Press.
- VINCENTHIER, G. (1979). *Une idéologie québécoise : de Louis-Joseph Papineau à Pierre Vallières*. LaSalle, Québec : Hurtubise HMH.
- WALRAS, L. (1952). *Éléments d'économie politique pure : théorie de la richesse sociale*. Paris : Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- WEBER, M. (1971). *Économie et société*. Paris : Plon.
- WEBER, M. (1985). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris Presses Pocket.