

L'idéologie : un mode de connaissance

Ideology: A Mode of Knowledge

Gilles HOULE

Volume 11, numéro 1, avril 1979

Critique sociale et création culturelle

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/001352ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/001352ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)

1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

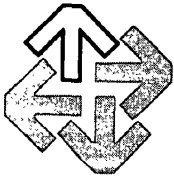
HOULE, G. (1979). L'idéologie : un mode de connaissance. *Sociologie et sociétés*, 11(1), 123–145. <https://doi.org/10.7202/001352ar>

Résumé de l'article

Abordé du point de vue d'une sociologie de la connaissance, le développement culturel renvoie au problème d'une théorie des idéologies, définie non plus comme une théorie du discours ou des idéologies politiques, mais comme théorie de la connaissance. Dissociant l'idéologique du politique et posant l'idéologie comme mode de connaissance, analogue à la connaissance scientifique, dont les fondements sont ceux du travail scientifique, comme de la pensée de sens commun (comme niveaux spécifiques d'abstraction), l'analyse d'une histoire de vie tente de vérifier cette distinction théorique. Dans la perspective d'une sémantique structurale, l'analyse de contenu qui est faite, tente moins de décrire et d'expliquer la « mécanique » du texte, que de démontrer qu'on peut y trouver un objet construit, la société québécoise, définissant un modèle concret de connaissance analogue au modèle abstrait que construit le scientifique. Ce modèle concret, expression et outil d'explication de cette réalité, est relatif à l'état de développement de cette société. Il permet aussi de jeter un regard nouveau sur l'histoire du Québec du point de vue de la genèse des rapports sociaux constitutifs de cette société et de la connaissance qu'il est possible d'en avoir : définissant ainsi l'objet même d'une sociologie de la connaissance.

Note de recherche

L'idéologie : un mode de connaissance*



GILLES HOULE

La question du développement culturel ou de la culture tout simplement offre des difficultés sans nombre au sociologue qui tente de l'aborder. La question de l'idéologie, généralement posée dans une perspective différente ou qui se veut telle, n'est guère plus facile¹. Ces problèmes sont relatifs, nous semble-t-il, à un travail de construction théorique et méthodologique quelle que soit la perspective privilégiée dans l'état actuel des choses. Si la question est politique, elle est surtout affaire de stratégie : par quel bout prendre le problème pour que la construction théorique soit explicative ; elle est aussi méthodologique : la construction opératoire d'un tel concept offre-t-elle un degré de validité satisfaisant, tel que les résultats puissent être infirmés ? Ces questions sont l'objet de prises de position contradictoires chez les tenants d'une sociologie qualitative, chez les anthropologues particulièrement qui ont des problèmes de terrain, aussi bien chez les quantitatifs qui ne se hasardent guère à ces questions tant cette fois le formalisme n'y trouve guère de prise. Quant au débat autour de la ques-

* Cet article est tiré en partie de ma thèse de doctorat sur les fondements de la conscience politique des Québécois, soutenue à Aix-en-Provence en 1977. Nicole Gagnon m'a permis d'utiliser l'histoire de vie, ici analysée, aux fins de ma recherche. Je l'en remercie particulièrement.

1. Sur ces deux questions, voir Joachim Israël, *l'Aliénation, de Marx, à la sociologie contemporaine*, Paris, Anthropos, 1972 ; aussi Z. Bauman, *Culture as Praxis*, London, Routledge & Kegan Paul, 1973, le chapitre premier particulièrement, « Culture as Concept ».

tion générale d'une méthodologie sociologique, l'on peut avancer sans crainte qu'il débute à peine².

Le problème de fond demeure celui d'une explication sociologique³ dont les assises soient claires : du concept au réel, l'objet du sociologue dans son articulation théorique et méthodologique apparaît et reste sociologique. L'obstacle théorique majeur pourrait se résumer à celui d'une théorie du sujet où la psychanalyse a fourni et fournit encore la voie de solution à ces difficultés⁴; quels sont en effet les fondements sociologiques des activités de l'individu, d'une psychologie ou d'une psychanalyse, dont le besoin est urgent et que ces disciplines ne peuvent nous fournir pour la raison très simple que cet objet n'est pas le leur. L'obstacle méthodologique n'est pas moins important, il s'agit de savoir, de définir la nature réelle des contenus dont le sociologue procède. En clair, que vaut la connaissance de sens commun dont le sociologue se sert de toute façon dans ses explications, qu'il s'agisse d'entrevues, de questionnaires ou de ses propres observations participantes; de manière plus radicale, que valent les explications du sociologue en regard des explications de l'homme de la rue. Les acquis de la linguistique⁵ à ce propos ont surtout permis de mieux délimiter le champ du problème. La réponse nous semble-t-il, doit se retrouver ailleurs que dans une problématique de classes dont la légitimité est incontestable, mais non moins problématique pour autant du fait de la situation même du sociologue.

La culture ou l'idéologie peuvent être définies dans un premier temps comme l'expression multiple, diverse du rapport au monde et à la nature qu'une société établit dans son histoire, comme son reflet aussi suivant le mot de Marx. Il nous faut cependant reconnaître que d'une société à une autre, qu'il s'agisse d'une société féodale ou capitaliste, occidentale ou orientale, la culture puisse varier comme mode d'expression et dans les modalités d'expression de ce rapport au monde. C'est dire aussi la nécessité de concepts dont la généralité n'épuise pas le fait d'une seule société.

Ces différences apparaissent au mieux dans la connaissance en général comme condition générale de ce rapport, mais surtout dans l'explication de la nature de cette connaissance comme expression et mode d'expression de ce rapport à la réalité, que l'on pense au mythe, à l'idéologie ou encore à l'apparition des sciences exactes ou non comme modalités de cette expression, sans oublier la littérature. De telles différences pour être expliquées exigent une théorie de la connaissance, de l'idéologie ainsi qu'on la dénomme généralement, dont il faut définir la spécificité. La difficulté essentielle d'un tel travail reste néanmoins celle-ci : comment se donner une telle théorie de l'idéologie sans une

2. Sur ce sujet, cf. «La mobilité sociale : pour qui, pour quoi?», *Sociologie et sociétés*, Vol. 6, n° 2, où ces questions commencent d'être posées par P. Bernard, M. Garon-Audy et Jean Renaud. Voir notamment le texte de M. Garon-Audy, «La logique de l'acte de classification : postulat ou question pour l'analyse de la mobilité», p. 57-61.

3. G.G. Granger, «L'explication dans les sciences sociales», dans *Informations sur les sciences sociales*, avril 1971, X, 2, p. 31-44.

4. Cf. par exemple le dernier article de Eliseo Vénon, «Semiosis de l'idéologie et du pouvoir», *Communications*, 28, 1978, p. 7-21.

5. Voir le bilan des rapports de la linguistique et de la sociologie sur ce, cf. E. Véron, «Vers une «logique naturelle des mondes sociaux», *Communications*, 20, 1973, p. 246-279.

théorie générale de la société qui l'explique, dont elle est le fondement puisqu'à la base même de la connaissance sociologique. Autrement dit, comment expliquer la manière dont une société s'explique à elle-même sans une théorie de cette société, objet de la connaissance en général comme de la connaissance sociologique. Cette contradiction est le nœud du problème, sa résolution pourra permettre de dépasser la fausse opposition de la science et de l'idéologie, du vrai et du faux dans la mesure même où le sociologue s'y trouve lui-même enfermé comme produit culturel. Reste à construire ce rapport au monde et de ce point de vue paradoxal qu'est celui d'une sociologie de la connaissance. La réalité ou la société pour le sociologue est d'abord et essentiellement la connaissance qu'il en a; ce rapport est constitutif de la connaissance et des modalités de connaissance par lesquelles il l'appréhende, il est aussi constitutif de la place, du rapport social qui le définit dans cette société, il est constitutif enfin, il importe de l'ajouter, de sa propre personnalité «culturelle». Tous les «modèles» de connaissance en procèdent de quelque manière, une théorie de l'idéologie se donne précisément pour objet d'expliquer ce rapport dans ces modalités, pour visée, la «transparence» des rapports sociaux⁶. La possibilité d'une telle explication nous renvoie au fond au problème classique du sociologue qui est à la fois sujet et objet de son travail, il nous renvoie au cercle de la connaissance si familier à l'herméneute⁷ dont nous voudrions moins faire le tour que tenter de construire la relation de connaissance qui le fonde.

C'est dans cette perspective que nous allons illustrer et tenter d'expliquer dans une analyse empirique, le rapport au monde et à elle-même qu'une société, le Québec, a pu établir dans son histoire; de le saisir dans son développement comme processus objectif à l'aide d'un matériau assez peu connu en sociologie, l'histoire de vie.

L'IDÉOLOGIE : UN MODE DE CONNAISSANCE

Suivant la définition de Gilles Granger, nous posons que l'idéologie est un modèle concret de connaissance par opposition au modèle abstrait que construit le chercheur; si dans ce dernier cas, «les éléments ne sont pris que comme supports neutres de relations qui définissent la structure⁸», dans le cas de l'idéologie «les éléments sont de même nature que ce qu'ils représentent: ils appartiennent au vécu⁹». En ce sens, l'idéologie est au fondement de toute connaissance et le rapport science/idéologie non plus relatif au vrai et au faux (ou à l'illusoire, l'imaginaire) mais relatif à des niveaux spécifiques d'abstraction, constitutifs l'un de l'autre¹⁰. L'idéologie est ainsi au fondement de tout discours dont la spécificité est à définir, mais autre et non réductible dans tous

6. Godelier, M., «Considérations théoriques et critiques sur le problème des rapports entre l'homme et son environnement», *Informations sur les sciences sociales*, 13, 6, p. 36.

7. Sur ce, voir H.G. Gadamer, *le Problème de la conscience historique*, Publications Universitaires de Louvain, 1968.

8. G.G. Granger, «Science, philosophie et idéologies», Uit. *Tijdschrift voor filosofie*, 29^e, Jaargang, number 4, December 67, p. 775-776.

9. *Ibid.*

10. Ce rapport serait aussi constitutif de la culture comme *dédoublément*, ainsi que la définit F. Dumont par exemple, dans *le Lieu de l'homme*, Montréal, HMH, 1968.

les cas à sa dimension proprement idéologique comme on le fait généralement. Les discours sont idéologiques, mais aussi politiques, économiques, littéraires, scientifiques, etc. ; leur spécificité est à vrai dire relative à l'objet dont ils sont l'expression, aux règles de sa construction définissant dès lors diverses formes de connaissance.

Cette analogie et cette continuité entre la connaissance scientifique et la connaissance idéologique sont fondamentales en ce qu'elles peuvent permettre d'identifier une voie féconde à la résolution des difficultés opératoires des concepts de culture ou d'idéologie. En effet, les formes de connaissance sont repérables dans l'usage d'un langage, outil et résultat d'un travail dont nous avons marqué les différences. C'est l'objet d'une sémantique structurale et si dans le cas de la science, ainsi que le pose Granger, la sémantique se confond avec la syntaxe dans la définition des éléments d'une structure¹¹, dans le cas de l'idéologie la chose est évidemment moins claire. Une piste nous est ouverte cependant pour identifier de telles organisations lexicales.

Si en effet la pratique scientifique est « une tentative pour transformer l'unité de l'expérience en l'unité d'une structure¹² », suivant des règles qui se veulent les plus explicites dont l'objectivité définit la méthodologie d'une science ; dans le cas de l'idéologique, ce travail est implicite et se fait suivant des règles aussi implicites : *il est constitutif de l'unité de cette expérience.*

Maurice Godelier a tenté de décrire ce processus dans le cas des sociétés primitives, s'il est encore imbriqué dans l'objet de son analyse, nous n'en croyons pas moins qu'il a valeur de généralisation. Il a dégagé ce qu'il appelle « deux composantes de cette conscience, deux conditions de possibilité de sa genèse et de son contenu¹³ ».

1. Un effet dans la conscience d'un certain type de rapports sociaux avec la nature qui ont pour fondement le faible développement des forces productives¹⁴.

Mais cet effet dans la conscience ne crée pas par lui-même une représentation, il y faut une deuxième condition.

2. Cet autre mécanisme, nous l'appellerons un « effet de la conscience sur elle-même »¹⁵.

La nature et la société n'étant pas objets d'un contrôle de l'homme dans ces sociétés, 1) elles lui apparaissent comme le domaine de forces supérieures, 2) et il est dès lors amené à se représenter analogiquement à son expérience le domaine de ces forces invisibles, sous la forme du mythe où le schéma sociologique organisateur de cette lecture du monde est celui de la structure des rapports sociaux dominants dans cette société.

Cette transformation de l'expérience comme processus lui donnant une unité, nous intéresse à trois points de vue :

11. Cf. G.G. Granger, « *Essai d'une philosophie du style* », Paris, Armand Colin, 1968, p. 170-171.

12. G.G. Granger, « *Essai d'une philosophie du style* », *op. cit.*, p. 112.

13. M. Godelier, « *Horizon, trajets marxistes en anthropologie* », Paris, Maspero, 1973, p. 339.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

● Elle est bien analogue à processus de la connaissance scientifique, les règles sont implicites : ce sont celles de l'analogie et de la classification relatives à un schéma sociologique dominant, ce dernier fonctionne comme *infrastructure* du mythe dont l'articulation dans le mythe, fonctionnant comme *superstructure*¹⁶, définit le processus de la connaissance idéologique dans cette société.

● Si ce processus crée « un phantasme, une représentation illusoire » de la réalité¹⁷, suivant les propos de Godelier, peut-être ce point de vue est-il trop radical : il crée plutôt à notre avis, et dans la perspective même de cette analyse, une représentation *relative*, chaque fois, aux conditions spécifiques de production et de connaissance donc dans la société analysée : un mode de connaissance relatif à l'état de développement de cette société.

● Enfin, si nous poussons notre analogie un peu plus loin, nous découvrons que ce processus décrit en des termes sociologiques ou anthropologiques le processus de l'assimilation et d'accommodation défini par Piaget¹⁸, qu'il devient dès lors possible de se donner une théorie du processus objectif de la connaissance qui soit l'objet d'une théorie du sujet, c'est-à-dire d'une psychologie, dont les fondements sociologiques seraient cette fois explicites.

Dès lors, ce que nous appelons idéologie relève de ce schéma sociologique organisateur, modèle concret de connaissance, dont l'articulation au sein d'un discours, tel le mythe, la pensée politique ou religieuse, assure la légitimité et la reproduction.

L'IDÉOLOGIE : UNE QUESTION DE MÉTHODE

L'analyse d'un tel modèle n'est évidemment pas sans difficultés. Ces problèmes méthodologiques sont ceux d'une analyse de contenu dont la rigueur permet d'en définir la validité. Sur cette question, Nicole Ramognino et Marianne Canto-Klein¹⁹ ont fort justement démontré que les méthodes d'analyse qualitative utilisées en sociologie étaient dans leur ensemble des techniques de description d'un contenu ou de validation d'une hypothèse qu'il s'agisse de l'analyse classique, automatique, linguistique ou paralinguistique. La difficulté première, à notre avis, dans ces analyses, tient à la définition même du corpus analysé, à la définition de la connaissance constitutive de ce matériau. De manière plus nette elle tient au fait que les diverses analyses de la « mécanique » d'un texte ne se soucient en rien de prendre en compte l'objet même du texte

16. Sur le rapport infrastructure/superstructure défini non plus comme un schéma de fonctionnement des sociétés mais comme distinctions analytiques spécifiant une perspective théorique et méthodologique de travail, on pourra consulter G.G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, op. cit., p. 121 et suivantes; aussi M. Godelier, *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, op. cit., p. VIII et suivantes.

17. M. Godelier, « *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, op. cit., p. 339.

18. Jean Piaget, *le Structuralisme*, Paris, P.U.F., 1968, voir particulièrement p. 52-58 et p. 101-108.

19. N. Ramognino et M. Canto-Klein, « Les faits sociaux sont aussi pourvus de sens », *Connexions*, 11, 1974. Voir aussi C. Tremblay-Quérido « Introduction vers une science des systèmes symboliques », *Sociologie et sociétés*, V, 2, 1973, p. 3-17.

analysé dont il est la construction et dont les propriétés sont déterminantes de l'objet d'analyse que peut s'en donner le sociologue.

Ce modèle concret de connaissance est la construction de cet objet suivant des règles qu'une analyse de contenu doit mettre en évidence. Analogues aux règles de la connaissance scientifique, leur différence indique bien ce que serait la construction opératoire d'une théorie des idéologies, c'est-à-dire une méthodologie de l'analyse de contenu dont la démarche soit explicite : une sémantique structurale, une théorie des organisations lexicales dont le principe est la clef de voûte méthodologique d'une telle théorie de la connaissance²⁰.

On peut néanmoins identifier de manière concrète les difficultés d'une telle analyse dans les travaux du projet de recherche sur les « mutations récentes du Québec contemporain », dirigé par Fernand Dumont à l'université Laval²¹. Si nous souscrivons tout à fait aux objectifs du projet sur les histoires de vie, dont le propos est clair :

Il est temps de réagir vigoureusement contre cette nouvelle variété des visions mécanistes de la réalité sociale. L'objectif des sciences humaines n'est pas de superposer au vécu des constructions qui le remplaceraient, mais d'en rendre compte dans des interprétations qui ne la dépassent qu'en l'assumant. Il ne s'agit pas pour autant, de dissoudre l'explication dans les « mystères » de l'expérience des agents sociaux, mais d'aller assez creux dans cette expérience pour être assuré que la remontée théorique reste fidèle à ce dont elle doit rendre compte²².

Superposer un modèle au vécu est-il nécessairement préjudiciable ? La remontée théorique qui interprète le vécu, le dépasse en l'assumant est-elle une opération différente ? Nous reviendrons plus loin sur la qualité de ce matériau que sont les histoires de vie. Pour l'instant, la solution de ce problème méthodologique exige que l'on s'y attache pour le bien saisir mais aussi pour souligner l'originalité de cette démarche qui permet ainsi de toucher au point où, dans l'analyse, apparaît la nécessité d'une théorie et celle d'outils opératoires d'analyse.

La mise en évidence de diverses catégories qui fondent l'histoire de vie de l'avis du chercheur, ainsi la conscience historique, telles qu'elles apparaissent dans les analyses actuelles laissent pourtant un problème important en suspens : pourquoi ces catégories plutôt que tout autre ? Plus généralement, quel est leur rapport effectif avec le vécu des gens analysés. Cette question est méthodologique, mais aussi théorique : de ces catégories, lesquelles, en somme, définissent le discours du chercheur ou celui du narrateur ; quels sont les fondements théoriques de ces catégories ? À la première question, il serait facile de répondre qu'il s'agit bien dans tous les cas du discours du sociologue, ce serait là nier, pour l'instant, le propos de cette recherche.

Le récit autobiographique n'est peut-être alors qu'un canevas de base sur lequel l'interprète devra nécessairement broder en puisant aux ressources de son propre vécu.

20. Sur cette question, voir G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, op. cit., les chapitres 5, 6 et 7 particulièrement.

21. F. Dumont, J. Hamelin, G. Godin, J.P. Montminy, M.A. Lessard, N. Gagnon, F. Harvey, *La Mutation récente de la société québécoise (1940-1971)*, programme de recherche, Québec, Institut supérieur des sciences humaines, 1971.

22. F. Dumont et Nicole Gagnon, « Le vécu : présentation », *Recherches sociographiques*, XIV, 2, p. 153.

Cette subjectivité de la démarche qui redouble celle de l'objet, ne conduit pas nécessairement à une impasse. Si on admet que dans la pensée par modèle, la théorie consiste dans l'ensemble des règles qui permettent de construire le modèle, on peut supposer que l'analyse méthodologique des opérations implicites mises en œuvre pour l'appréhension et la construction des différentes expériences individuelles permettra d'objectiver la théorie qui peut rendre compte de chacune dans sa spécificité²³.

Les difficultés que soulève la construction de l'idéologie comme objet sont ici concrètement posées. La démarche entreprise est rendue d'autant plus ardue qu'elle s'interdit toute construction théorique susceptible de l'aider. La mise en évidence des règles implicites, constitutives d'un modèle d'analyse, est en somme la mise en évidence des règles, des catégories que l'on a superposées implicitement au vécu et dont la critique, rendue plus difficile, n'est pas de nature différente de la critique d'un « mécanisme » utilisé explicitement. Cette « ruse de la raison » méthodologique aura néanmoins permis la mise en évidence de catégories chez le narrateur comme chez le sociologue : de poser le problème de la nécessité pour le sociologue de construire théoriquement ces catégories, objet de son travail, pour rendre compte d'un matériau comme les histoires de vie. De manière plus nette, mais aussi plus radicale, ces catégories respectives, ainsi qu'elles sont définies, permettent de poser la question essentielle, croyons-nous, de l'idéologie et de la théorie, soit d'être constitutives de la pratique, d'une pratique de sens commun et d'une pratique sociologique.

Dans un contexte méthodologique à peu près identique, Richard Dominique a dégagé, suite à une recherche en anthropologie de la connaissance sur la moyenne Côte-Nord, au Québec, « une structure d'organisation cognitive » constituée dans l'opposition « dans c'temps-là pi à st'heure » découpant ainsi l'histoire de cette région en deux périodes dont le point tournant se situerait aux alentours des années 50, « quand l'argent a commencé à rouler »²⁴.

La question reste ici la même quant à la validité de la structure mise en évidence et nous renvoie à l'histoire qui doit nous permettre de donner un fondement concret — une explication — aux catégories sociales utilisées plutôt que tout autre, mais aussi à la nature même du matériau utilisé comme objet théorique et méthodologique, c'est-à-dire au problème général de l'analyse de contenu.

Il importe pourtant de noter que le moment où l'« argent a commencé à rouler » sur la moyenne Côte-Nord correspond au début de la période d'industrialisation de cette région. Ainsi, la connaissance idéologique peut être définie non pas comme vraie ou fausse mais relative à une situation et aux moyens « cognitifs » dont disposent les habitants de ce milieu pour en rendre compte. C'est à une telle définition que nous avons travaillé, elle s'inscrit, ainsi que le souligne Gabriel Gagnon dans son étude sur la culture politique des Créditistes québécois, dans la perspective d'une théorie de la superstructure²⁵.

23. Bruno, Jean, « Un ouvrier du textile », *Recherches sociographiques*, XVII, 1, 1976, p. 75.

24. Richard Dominique, « L'ethnohistoire de la moyenne Côte-Nord », *Recherches sociographiques*, XVII, n° 2, p. 280.

25. Gabriel Gagnon, « Populisme et progrès : les Créditistes québécois », *Recherches sociographiques*, XVII, I, 1976, p. 36, Les résultats de l'analyse n'ont pu être publiés par suite de problèmes méthodologiques particulièrement difficiles; cf. cependant la publication de ce matériau; G. Gagnon, A. Sicotte, G. Bourassa, « Tant que le monde s'ouvrira pas les yeux », Montréal, les Quinze, 1977, 234 p.

L'ANALYSE D'UNE HISTOIRE DE VIE

L'analyse des histoires de vie est, en sociologie, assez nouvelle. Il s'agit en fait d'un matériau assez particulier, d'un contenu qui peut donner lieu à bien des travaux d'analyse très différents²⁶. Si l'analyse quantitative y a trouvé son inspiration, les problèmes d'une analyse qualitative se confondent avec ceux de l'analyse de contenu et des diverses problématiques que nous avons indiquées. Son intérêt essentiel à notre propos tient au fait que l'histoire d'une vie, et de la vie d'un Québécois, est à la fois celle d'un individu aussi bien que celle de la société du point de vue de cet individu²⁷. Sa qualité méthodologique tient au fait qu'elle peut nous être donnée dans des conditions de relative simplicité, telle qu'il soit plus facile de saisir notre objet, c'est-à-dire de saisir les fondements sociologiques d'une telle histoire susceptibles de l'expliquer de ce point de vue. Ces conditions sont en fait celles d'une relative transparence à la société qui est l'objet de cette histoire et dont elle est de quelque manière une histoire et une explication. Ce dernier critère que notre analyse devra vérifier, suppose donc un matériau dont le contenu obéisse aux règles mêmes de l'interviewé, sans biais véritable donc imposé par l'interviewer; l'entrevue²⁸ qui en a assuré la cueillette satisfait ce critère, croyons-nous. Il suppose d'autre part que le *point de vue* de cette histoire soit celui-là même de l'interviewé, suivant notre problématique, et que de ce fait l'on puisse découvrir en quoi il est constitutif d'un point de vue déterminant, «orientant» la structuration sémantique; constitutif donc d'une structure idéologique, au fondement de la conscience politique de cet individu. Sa représentativité «réelle», dès lors, est sociologique et non pas statistique; la validité de l'explication relative à la problématique théorique et méthodologique privilégiée. D'autres analyses pourront venir confirmer ou infirmer cette première vérification.

Le découpage que nous avons opéré de l'histoire de vie que nous analysons, obéit à ce critère qui a orienté notre travail. Il a été grandement facilité par la qualité de l'entrevue: il s'agit ici du récit d'une dame, instruite car elle fut enseignante pendant sa jeunesse, dont la volubilité et la richesse des propos éclairent de manière «vécue» si l'on peut dire, la question du Québec. Après s'être mariée et avoir «élevé» sa famille dans des conditions qu'elle décrit abondamment, elle a repris du métier et nous explique ce qu'elle pense de sa jeunesse et de ces nouvelles conditions de vie. Par le découpage, nous pouvons aussi repérer le schéma sociologique organisateur de cette histoire de vie dans sa transformation relative à la transformation de la société québécoise. Il nous permettra de définir le rapport au monde établi dans cette société, et

26. D. Bertaux, «Histoires de vie ou récits de pratiques? Méthodologie de l'approche biographique en sociologie», Paris, Centre d'étude des mouvements sociaux, 1976, 229 p., voir aussi Janina Markiewicz-Lagneau, «L'autobiographie en Pologne ou de l'usage social d'une technique sociologique», *Revue française de sociologie*, XVII, 1976; Y. Chevalier, «Autobiographies en sociologie», *Archives de Sciences Sociales de la Coopération*, 43, 1978. N. Gagnon et J. Hamelin, *l'Histoire orale*, Montréal, Edisem, 1978.

27. Comme le pose fort justement Z. Bauman, «The only set available as a common semantic frame of reference for all sub-codes used by the members of a given community is the social structure of the community as a whole»; dans *Culture as Praxis*, op. cit., p. 93.

28. Cf. N. Gagnon et B. Jean, «Les histoires de vie et les transformations du Québec contemporain», *Sound Heritage*, vol IV, n° 1, p. 57-58.

d'identifier la nature du contrôle exercé par l'homme sur cet univers, au fondement de la connaissance dans cette société et des rapports sociaux qui en sont constitutifs.

I UNE SOCIÉTÉ « ÉGALE »²⁹

Cette dame nous décrit d'abord la société qu'elle a vue et vécue suivant son expression :

Ma belle-mère, cette femme-là tissait au métier, faisait jusque les chaussures, puis la laine, faisait tout. Quand je disais que ma belle-mère faisait jusque les attelages pour les chevaux. Elle était aidée de son mari et ça se faisait à la maison. Quand ils tuaient des animaux, il y avait le cuir qu'ils faisaient tanner à la tannerie qu'on avait dans le temps, à Saint-François. Puis, ils battaient le cuir et avec le cuir, faisaient les morceaux d'attelage. Ça, je l'ai vécue. Je l'ai vue faire³⁰. (p. 21)

Si déjà ces premiers propos nous donnent une idée des changements qui vont transformer l'économie agricole et de la valeur de cette économie par les manques à gagner qui obligent le père à travailler à l'« extérieur » (p. 1), il ressort que cette économie est fermée³¹ suivant l'expression de M. Séguin — l'on y fait de tout — et qu'elle est familiale.

« Ce que j'ai beaucoup aimé de papa, malgré sa sévérité, c'est quand il nous amenait travailler aux champs, il nous montrait comment travailler [...]. Puis, papa nous expliquait comment s'y prendre pour ne pas avoir de misère [...]. Et c'était dans tout ce qu'on faisait comme ça. Il nous expliquait comment nous y prendre. On aimait ça, quand même, travailler avec lui, parce qu'il nous donnait une grosse chance, il nous aidait beaucoup. (p. 11)

La famille est le lieu de production de cette économie et de sa reproduction par la socialisation des enfants au sein même de cette économie. Nous allons essayer de décrire cette société dans ses différents processus de production et de reproduction avec cette « maîtresse d'école » qui nous l'expliquera.

Le père incarnait l'autorité (p. 10), mais cette définition reste peu précise car il devait travailler à l'extérieur de sa famille; son épouse, très explicite sur son propre rôle, nous permettra de mieux comprendre la vie familiale dans cette société. Elle nous décrit ce qu'était le mariage :

C'était d'arrêter de travailler. Dans ce temps-là, on voyait pas le mariage de la même façon qu'aujourd'hui. C'est comme si nous autres, moi, comme tous ceux de mon temps, on calculait que c'était une étape qu'il fallait franchir un moment donné. Tu sais, c'était comme une obligation. Fallait qu'un moment donné, on se marie. Il était pas question de dire : je reste fille, et puis, je travaille, et puis je vais voyager. Dans ce temps-là, il n'était pas question de ça. On entendait pas parler de ça beaucoup. Puis, celles qui se mariaient pas, faut dire que c'était presque des exceptions, parce qu'elles avaient des parents malades, dont elles étaient obligées de prendre soin; ou qu'elles souffraient de quelque infirmité; ou elles-mêmes n'étaient pas de santé. (p. 6-7)

29. J'emprunte cette expression à Vincent Lemieux, *« Parenté et politique »*, Québec, P.U.L., 1971.

30. Cette pagination et les suivantes renvoient au texte de l'histoire de vie.

31. M. Séguin, *la Nation « canadienne » et l'agriculture (1760-1850)*, Trois-Rivières, Boréal-Express, 1970.

[...] on nous enseignait que, on avait les enfants que le Bon Dieu voulait, qu'on devait pas refuser la famille, qu'on savait pas le nombre d'enfants qu'on pourrait avoir, que c'était ce que le Bon Dieu voulait. Ça, c'est ce qu'on croyait évidemment! Alors, je me suis mariée avec cette... comme je pourrais appeler ça, cette psychologie-là de dire: je vais devenir enceinte et puis, après un, ce sera un autre. Faut que j'accepte quand même tous les enfants que le Bon Dieu me donnera. Je me suis mariée. (p. 7)

Cette définition du mariage est d'autant plus précise que l'on s'était objecté au choix de son mari, car elle était trop instruite et une femme trop instruite ne pouvait être une bonne femme de cultivateur. Elle nous définit donc le travail de l'épouse d'un cultivateur.

J'ai été pour mon mari une vraie femme de cultivateur, parce que j'aimais beaucoup la terre, j'aimais beaucoup les animaux. Pis, aller à la grange, faire le train, traire les vaches, aller aux champs, ça me plaisait énormément. Je faisais mon ouvrage par les soirs; le lavage, la cuisine, on faisait ça le soir, pour le lendemain pour que ça évite du travail. Étant donné que... (p. 10)

Outre le travail à la ferme et l'éducation des enfants que l'on voit naître, quelle était la vie de cette famille?

Dans ce temps-là, c'était la parenté qu'on visitait beaucoup. On visitait beaucoup les « mon oncles ». Les « mon oncles », eux autres, qui étaient dans les paroisses environnantes, ils organisaient des petites soirées d'amis. On rencontrait nos cousins, mais en même temps, on rencontrait des garçons, des filles, vous savez des étrangers qui nous faisaient des connaissances. Il n'était pas question de sortir dans des salles publiques, des salles de danse, il n'y en avait pas. Il n'y avait pas de théâtre. On n'avait pas de salles de réception non plus. Alors les sorties qu'on faisait, c'était chez des amis, chez de la parenté. (p. 11-12)

C'est enfin au sein de la famille qu'était transmis le bien familial; si, comme l'ont établi les historiens, le père devait « établir » ses fils en leur achetant des terres, il se « donnait » aussi, suivant l'expression coutumière, par sa terre et ses biens, à l'un de ses fils, généralement l'aîné, si celui-ci acceptait de l'héberger et de le nourrir jusqu'à sa mort. Il continuait alors à assurer l'exploitation de cette terre avec son fils, désormais propriétaire. Tout cela est fort bien expliqué: c'était la coutume.

Au mois de mars, un bon matin, une bonne journée de printemps, ce qu'on voit venir: mon beau-père à pied. Il y avait deux milles à faire pour s'en venir chez nous. Il dit à mon mari: « Si tu veux, tu vas venir nous chercher. Ta mère est capable de s'en venir. C'est final, je ne sors plus d'ici. Si ta femme veut, on va se donner à vous autres. C'est ta femme qui va avoir soin de nous autres. (p. 21)

Le rôle des vieillards était dès lors d'assurer la transmission du patrimoine culturel, de l'histoire de la famille et de son milieu: de transmettre leur expérience par voie orale (p. 25).

Ainsi qu'il apparaît, la famille immédiate et la parenté résumaient, pour l'essentiel, les relations sociales dans cette société; il est cependant possible d'en dégager l'importance de manière encore plus précise. Si la famille constituait le cadre économique de l'exploitation agricole et le lieu de sa transmission, elle en assurait la reproduction en contrôlant ses relations avec l'extérieur; c'est le cas du mariage qui se prépare et se fait dans la famille:

Dans ce temps-là, c'était la mode. Le plus vieux des frères amenait ses sœurs veiller, pis là, il y voyait. Il surveillait pour pas que ses sœurs soient insultées parfois par des garçons de mauvaise éducation, ou bien qu'il se passe quelque chose qui n'était pas normal pour le

temps. Je me rappelle que mon frère, je vous assure qu'il s'occupait de mes sœurs. Il partait en voiture avec elles, il allait veiller, pis, on était sûr que quand mon frère revenait, ses deux sœurs étaient avec lui. (p. 11)

Alors, quand je me suis mariée [...] mon mari avait invité des cousins, des cousines, il y avait seulement de ça dans la parenté, des frères, ses sœurs, mes frères, mes sœurs, des cousins, des cousines les plus intimes du milieu. (p. 15)

C'est aussi le cas du travail à l'extérieur. Cette dame trouvera deux emplois, comme maîtresse d'école et comme bonne, avant de se marier; elle les trouvera au sein de la famille dont l'avis aura été déterminant à ce sujet. (p. 6)

Quant au vote politique, il était l'attribut du père ou du grand-père :

Quand j'ai été chez nous, on votait libéral, parce que grand-papa était libéral. Les deux grands-papas étaient libéraux, alors, fallait voter libéral. L'homme qui se présentait libéral, seulement en deuxième lieu, ç'aurait été n'importe qui; c'était vu libéral. Comme les ancêtres étaient libéraux, fallait voter libéral. C'était un peu ça la mentalité qui régnait au temps où j'étais jeune fille. (p. 43)

Quel était donc le rôle de l'Église et de son enseignement dans cette société? Si l'Église a pu influencer le vote politique avant que cette dame ne se marie (p. 143), comment était reçu, en outre, cet enseignement par la population?

On acceptait l'enseignement religieux pas mal de la façon dont il nous était donné. Parce qu'on n'avait pas encore appris l'esprit de contestation. C'était pas arrivé chez nous. On l'avait pas. Ce qu'on avait chez nous, c'était la soumission. De se soumettre à l'autorité. Quand j'ai été jeune, les gens qui faisaient des cours classiques, ils étaient peu nombreux. Il y avait ceux qui prenaient la prêtrise, et ceux qui se dirigeaient vers la médecine. Étant donné qu'on connaissait pas beaucoup, on manquait de connaissances, alors tout ce qui nous était prêché, tout ce qui nous était enseigné, tout ce qu'on nous enseignait de Dieu, des saints, de la divinité et des mystères, de tout cela, on prenait ça comme un « coup de vieux ». Parce qu'on les savait tellement savants, si on les comparait à nous autres, que, on se croyait dans l'obligation de croire. Le respect du prêtre, dans ce temps-là, c'était sacré. Si on voyait un prêtre, vous savez, si on était surtout en soutane, mon corps en tremblait presque; de voir un prêtre dans ce temps-là. De voir cette grande soutane, on trouvait ça imposant, mes amis! Quand le prêtre entrait dans la maison, chez nous, pour la visite paroissiale, c'était pas un petit événement! (p. 17)

Une telle description du discours religieux et de son pouvoir est importante. Suivant la définition du processus de la connaissance idéologique proposée par M. Godelier, si celui-ci est relatif à un effet dans la conscience d'un certain type de rapports sociaux, relatif à l'état de développement d'une société, il est possible d'apercevoir quelle est la nature du contrôle exercé par l'homme dans cette société, sur la nature et sur la société. Il est possible alors d'apercevoir quelle est la nature de ce contrôle et du pouvoir qu'il légitime: ce pouvoir est religieux et il est celui de l'Église. Nous achèverons la description de cette société « égale » en donnant trois exemples qui illustrent concrètement l'exercice de ce contrôle.

Le pouvoir de l'Église est considérable, nous l'avons déjà vu; il est fondé au sein même de ce discours sur la peur, la crainte: sur la damnation éternelle. La danse était interdite dans ce milieu et son contrôle efficace, à l'exemple de la réaction du grand-père :

Le lendemain de notre mariage, il n'était pas question de voyage de noces dans ce temps-là, le lendemain, mon beau-père me disait: « Vous avez eu des belles noces; je regrette

juste une chose : C'est d'avoir laissé danser. Ça, je regrette ça énormément.» Moi, j'étais jeune et mon beau-père avait soixante ans passés. J'ai laissé faire, pis, il m'avait dit après qu'il s'était accusé de ça à confesse, qu'il en avait parlé. (p. 15)

Les rapports entre les gens, entre gens de sexe opposé notamment, étaient sous contrôle strict.

On voyait tellement le mal nous autres, le démon, le péché, le malheur, l'enfer. Ça, c'était vivant. Ça nous suivait, ça, tout le temps. Tout était mal. Si on se retrouvait tout seule avec notre ami, notre cavalier, bien mon Dieu ! Il fallait pas rester tout seuls. C'était l'occasion de péché mortel. Alors, on commet un péché mortel. Ça nous faisait vivre de craintes, tout le temps. (p. 15)

Le second exemple est plus intéressant et fondamental pour qui veut comprendre l'histoire du Québec. En effet, la survie de la société québécoise a été assurée par un repli sur soi fondé sur la permanence d'un mode de production qui devait en garantir la pérennité. Tout ce qui lui était extérieur, tout ce qui était étranger à cet univers constituait de quelque manière une menace à la mesure des conditions de domination de cette société, qui échappait à son contrôle. Celui qui parlait anglais ou était protestant incarnait la menace de disparition du Québec : il était le symbole du capitalisme anglais ou du matérialisme américain, et cette définition valait, dans sa généralité, pour tout ce qui se différençait de cet univers. Il en était exclu. Ainsi en est-il de la famille protestante de ce milieu :

Moi, j'ai pensé qu'on en avait peur. On pensait que c'étaient des démons. On pensait que c'étaient eux autres qui étaient des diables. Pis, imaginez, qu'on a été obligé de passer devant cette maison-là. On avait passé à la course. On avait peur, on avait peur. On les avait pas vus mais on savait que parce que c'était des gens qui croyaient pas la même foi que nous autres, je sais pas si intérieurement, ils pratiquaient quelque chose. Mais, étant donné qu'il n'y avait pas aucune église protestante aux alentours, on le sait pas réellement s'ils avaient une façon de pratiquer à eux autres. Je sais qu'on avait peur. Moi, j'avais peur. Les voisins, personne les visitait ces gens-là. (p. 17-18)

Notons enfin la nature du contrôle exercé sur les naissances. Si Dieu décidait du nombre d'enfants qu'une famille pouvait avoir, le contrôle exercé ne pouvait procéder que de la nature de l'homme, ainsi définie : le médecin jouait le rôle du prêtre ou du « savant » suivant l'expression utilisée plus tôt ; son autorité dans ce domaine, était aussi considérable.

Après l'accouchement, dans ce temps-là, fallait demeurer neuf jours au lit. On n'avait pas le droit de se lever avant la neuvième journée. Pis, ce qui était à la mode dans ce temps-là, qui est un moyen anti-conceptionnel, c'était de nourrir nos bébés. C'était à peu près la seule méthode anti-conceptionnelle qu'on avait. On n'avait absolument pas d'autre chose. À ce moment-là, si le bébé profitait pas ou si le bébé était tannant, alors, le médecin disait : « Laisse-le. Prenez du lait de vache. » À ce moment-là, moi je savais, que le moment suivant, on redevenait enceinte quoi ! (p. 8)

Ces quelques mots permettent de résumer au mieux ce qu'était la vie dans cette société : la religion était un *mode de vie*, fondé sur la parenté, légitimé par l'Église qui en assurait le contrôle et le pouvoir en fixant les conditions *politiques* de sa production et de sa reproduction dans le respect des lois religieuses, objet même de son discours. Et ce programme, suivant cette dame, était clair. Il avait la transparence des rapports sociaux de l'époque, de « ces vieux organismes » précapitalistes suivant l'expression de Marx.

Bon, mais quand je me suis mariée j'étais jeune, mon mari était un peu plus âgé, mais qu'importe. Là on se mariait là, et pis là la vie de jeunesse c'était fini. Pis là, à notre programme de vie il n'était pas question de programme de soirées, pis de programme de théâtre, pis de programme là, ça ne rentrait pas dans le programme de notre vie ça. Le programme de notre vie c'était le travail pis d'élever nos enfants. Pis c'était ce qu'était notre programme, notre rôle de vie. Fait que ça ne nous fatiguait pas. (p. 61)

Cette dame nous explique enfin, à sa manière, la définition que nous avons donnée de la connaissance idéologique, comme relative à des modalités spécifiques de connaissance, elles-mêmes relatives aux conditions objectives d'une société donnée à un moment de son histoire. C'est là effectivement une question de *formation*.

Bien, savez-vous que, on avait cette formation qui nous permettait d'accepter assez facilement, parce que dès qu'on consentait au mariage, on consentait à des petits sacrifices. Là, on savait que les sorties, il n'en était plus question; les veillées, la même chose. Alors, on acceptait de rester à la maison, pis de vaquer aux soins du ménage, pis d'aider au mari sur la ferme, parce que j'ai marié un cultivateur, et pis de prendre soin des enfants comme nos parents disaient que le Bon Dieu nous donnerait. (p. 8)

II UNE SOCIÉTÉ «INÉGALE»

Ce découpage du matériau, de l'histoire de vie, n'est en rien une explication. Il a fait apparaître pourtant dans des conditions de relative simplicité l'objet dont nous nous étions proposé la construction théorique. Les rapports de parenté sont constitutifs de la pratique, ce sont les rapports sociaux dominants au sein de ce mode de production dont ils assurent la reproduction au sein de la famille. Le discours religieux et son pouvoir y trouvent ses assises et sa fin. Si l'analyse n'est pas exhaustive, elle fait aussi apparaître comment ce schéma sociologique est organisateur, comme infrastructure, d'un discours idéologique, aussi bien celui de cette dame que le discours religieux qui en est la superstructure, dont la spécificité est celle de l'Église catholique au Québec et de son histoire, par le rôle qu'elle fut amenée à jouer pour assurer la survie de cette société dans des conditions objectives qui furent celles de cette société.

Que se passe-t-il maintenant? Les transformations de l'économie québécoise entraînent la disparition de ce mode de production. Ce processus de transformation économique est déterminant du processus idéologique dont la résultante sera l'autonomisation de ce schéma organisateur qui constituera, non plus une grille d'organisation du monde, fondée sur l'analogie et la classification, mais comme une grille critique d'un monde qui la nie dans les faits; obéissant donc à une transformation dont le terme reste, pour l'instant, inconnu, mais relatif à ces conditions objectives. Nous entendons par là que cette autonomisation, par l'effet de la conscience sur elle-même, pourra, suivant les cas, fuir dans l'imaginaire, rester relativement intacte, ou encore rechercher les conditions de sa validité au sein d'un mode de connaissance qui pourrait s'appeler «sociologie»; décrivant donc ainsi un *processus d'objectivation* dont l'explication sera la garantie de son objectivité.

Comme il est apparu, la qualité de cet entretien est déterminante de notre analyse. La lucidité de cette « historienne » tient peut-être à une situation contradictoire vécue comme telle, et sans illusion.

On a souffert de ça, de vivre dans la crainte. On en souffre plus aujourd'hui, parce qu'on voit que ce n'était peut-être pas réel. On voit aujourd'hui l'évolution qu'il y a eu de ce côté-là. Puis, on se dit : C'était-y épouvantable de nous faire vivre de peurs comme ça ! Quoiqu'on dépende peut-être... il y a peut-être un peu trop de liberté aujourd'hui. Peut-être le juste milieu, hein ! qu'il serait difficile d'équilibrer. (p. 15)

L'analyse des différences entre les deux types de société, par la famille particulièrement, nous permettra par la critique qui la fonde, de dégager d'une manière plus nette le contenu concret de ce modèle. Notons d'abord qu'elle n'est pas sans reproche à l'égard de ce premier type de société où l'autorité était parfois abusive, où il y avait un problème de liberté, tel qu'on l'a vu à propos de la danse tout à l'heure. Ce problème nous renvoie au fond à une contradiction spécifique à la nature de cette société. L'importance du mariage en donne bien la mesure.

Mais, quand mes enfants ont été jeunes, et puis que mes filles ont commencé à fréquenter des garçons, et puis, qu'il a été question de sérieux, on leur a laissé pleine liberté. Du choix de se marier, ou de rester fille, ou d'accepter le garçon, le prétendant qu'elles voulaient. Ça, mon mari et moi, on s'était dit, parce que dans la famille de mon mari, il y avait eu des mariages organisés, même mon mari avait eu un peu de difficulté avec ses parents sur ce côté-là. Il y avait une fille que ses parents voulaient qu'il marie. Mon mari ne voulait pas du tout la marier. Sa mère était mécontente de ça. (p. 10)

C'est le progrès qui a entraîné ces changements, outre qu'il a déplacé le vieillard, l'obligeant à vivre dans des foyers, il a créé, il a permis le travail de la femme, mais pas n'importe lequel.

Notre opinion n'a pas beaucoup d'influence. Moi, je vois chaque chose à sa place. Je comprends qu'aujourd'hui, il y a eu une évolution sur toutes choses. La femme aujourd'hui, elle peut être député, elle peut être ministre. Elle peut être premier ministre si ça convenait. Elle peut être médecin, elle peut être avocat, elle peut être tout. Pendant qu'autrefois, la femme, c'était au foyer, avec les enfants, à l'éducation de ses enfants et le mari coopérait, mais, tout en gagnant la vie d'une autre façon.

Je dis qu'une femme au travail, qui a de jeunes enfants, c'est encore un moyen de détruire la famille. (p. 31)

La solution serait évidemment que la femme revienne au foyer. C'est « naturel » car autrement il n'y aura plus de foyer : les garderies dirigées par des *étrangères* ne peuvent en aucun cas, reconstituer la *vie de famille*.

Bien ça reviendrait à la femme c'est parce que le rôle des enfants, le rôle de la famille c'est entendu que la femme... Faut bien quelqu'un pour s'en occuper de la famille. Tu sais le père, normalement la mission du père, c'était de gagner le pain. Autrefois c'était de gagner le pain. La mère, bien c'était de vaquer aux occupations de la maison, faire le ménage. Pis je ne sais pas si ça revenait comme ça bien... Autrement qu'est-ce que vous voulez, si on ne demande pas à la femme de retourner au foyer, bien il ne pourra plus s'en bâtir de foyer, si vous pensez [...].

C'est là la solution, c'est peut-être la solution. (p. 63).

La solution la plus radicale serait bien sûr que l'on puisse revenir en arrière ; en aucun cas cette réponse n'intervient pour résumer la situation. Il n'en demeure que c'est la clef de l'explication : l'économie a changé, la famille aussi

détruisant un mode de vie dans lequel la famille était le lieu de socialisation à la production. Cela n'est plus possible. L'économie agricole a été transformée :

Bien moi, je pense que ça provient un petit peu du côté familial, moi je prétends que ça s'est échelonné petit à petit ça. Dans les familles, la vie n'était pas la même qu'elle est aujourd'hui. Et pis avec le modernisme avec le progrès, avec toute la machine nouvelle et tout le perfectionnement, qui est arrivé, même chez le cultivateur, les enfants ont presque pratiquement plus leur place. Ils n'ont plus leur place pour aider, pour [...] Pendant que ces enfants-là travaillaient, ils n'étaient pas malcommodes, ils ne cherchaient pas à filer des mauvais coups. Aujourd'hui les enfants en dehors des heures de classe, bien qu'est-ce qu'ils font? Soit qu'ils regardent la T.V., ben ça joue et pis bien coudons c'est dans le chemin, et pis les parents sont toujours inquiets. (p. 50)

Si le progrès a changé la vie de ces gens, il a aussi changé l'Église, la religion. Cette dame explique la genèse de ces transformations par la complicité de l'Église et du progrès, et par le *silence* de l'Église : la danse autrefois condamnée fut tolérée du jour où elle fut commerciale (p. 16). Ne défendant plus ce qui autrefois légitimait son pouvoir, l'esprit de famille particulièrement, l'Église, dès ce moment, devait contribuer à sa propre démythification, à sa propre perte. Les changements apportés par le Concile achevèrent de la désacraliser; il en va ainsi de la liturgie (p. 27-28).

Toutes ces transformations se sont réalisées donc, sans que cette dame n'ait pu intervenir de quelque manière : tout s'est fait sans elle pourrait-on conclure, par suite du progrès et du silence du clergé. Outre l'analyse et les explications qu'elle nous propose, il est intéressant de considérer ces problèmes du point de vue de sa propre situation. Après cette description générale de la situation, comment s'explique-t-elle maintenant ce qui est arrivé dans sa vie et de son point de vue? Après avoir enseigné, s'être mariée et avoir élevé sa famille, elle a repris son travail à l'école : c'était imprévu, imprévisible; les événements l'y ont amenée, l'ont forcée à prendre cette décision. Elle le répétera avec insistance : « J'avais jamais pensé ça de ma vie. »

Après son passage de l'école du village à l'école de la ville voisine, elle fait le même constat :

C'est comme ça que les événements, je ne pouvais pas prévoir d'avance, j'aurais jamais pensé de dire : je vais retourner à l'enseignement, et je vais enseigner 10 ans, 15 ans. Jamais, jamais, jamais, j'aurais pensé revenir à l'enseignement. (p. 35)

Ce ne sont pas des raisons d'argent qui interviennent au premier chef dans cette décision.

Aujourd'hui, les salaires sont plus intéressants aussi. Quand même les salaires sont intéressants, quand tu n'aimes pas ça, ce n'est pas une vie. C'est pas un travail faisable si tu n'aimes pas ça.

Ce n'est pas tellement question d'argent, parce que j'en ai. Ce n'est pas question de [...] ni faire des voyages, ni de m'entoïletter. C'est pas ça non plus. Si je suis capable de donner quelque chose, faire un cadeau à un de mes enfants, ça me fait énormément plaisir. (p. 34)

Ces raisons procèdent d'un autre lieu où l'argent était secondaire et passait après l'amour du travail : plus justement d'une définition du travail qui l'excluait d'emblée. L'obtention de sa pension (p. 34) n'est pas définie dans des termes différents.

La question de l'argent est d'ailleurs source d'explications : ainsi par exemple dans l'enseignement, elle explique bien sûr les changements, mais aussi une modification du statut du professeur.

Je l'ai remarqué. Quand j'ai enseigné, les années que j'étais pas payée, j'étais le dieu de la terre. Le jour où les professeurs ont commencé à être payés, c'étaient les révolutionnaires de la terre, des diables, c'étaient les deux points de vue, comme blanc et noir. Après le curé de la paroisse, c'était la maîtresse d'école quand on avait \$100 par année ou \$125. Aujourd'hui, tous ceux qui sont dans l'enseignement, vis-à-vis les parents, en grande majorité, son mal vus, en étant des gens qui font rien, qui gagnent l'argent facilement, par toutes sortes de choses qu'ils nous attribuent. (p. 42)

Au surplus, dans l'école d'aujourd'hui, on laisse trop de liberté à l'enfant (p. 52-53) et l'on y donne trop de cours pour ce que l'on y fait d'éducation (p. 55); les cours de politesse suggérés ici, nous renvoient en fait à une définition des rapports entre les individus dont la clef nous est connue : ces rapports sont ceux qui étaient vécus dans la famille dans le respect de l'autorité des parents, mais aussi dans le respect des enfants qui interdisait toute violence. (p. 52-53)

Penser à un moyen, je pense qu'il faudrait revenir à l'ancienne façon d'éduquer les enfants. Faudrait revenir sur ça. Sévir à un certain moment donné là, tu sais un petit peu d'agressivité. Je prétends que laisser des enfants faire tout ce qu'ils veulent, j'ai jamais calculé que c'était bon. D'abord nous autres on n'a pas été élevé comme ça, on n'a pas élevé nos enfants de cette façon là non plus. Et pis je pense que les parents d'aujourd'hui qui élèvent des jeunes enfants, faudrait qu'à un certain moment donné, qui deviennent [...] une certaine agressivité quoi. Et pis coudons, avoir un certain contrôle. (p. 52-53)

L'argent est ici aussi un critère de différenciation des classes sociales ; le critère d'égalité qui intervient ici, permet au fond d'apercevoir que ce premier critère d'argent est la face négative des rapports auparavant vécus.

Les professeurs, ce n'est pas parce qu'ils sont des professeurs, qu'il faut penser qu'on est une classe différente des autres. Il y a une chose que je remarque chez certains professeurs : il y a un peu d'orgueil. Un peu trop. Je déplore ça énormément. Je ne me suis jamais pensé, parce que j'étais diplômée et que j'avais enseigné que j'étais une femme à part des autres. J'ai jamais pensé ça une minute. Il y en a [...] Ça, ça choque certaines gens. (p. 36-37)

Ces rapports de parenté renvoyaient à une structure de classes, à la base de son analyse et aujourd'hui transformée, cette dame ne la contestait et ne la conteste pas moins. Il apparaît nettement que cette nouvelle structure de classes est fondée sur l'« argent », alors que la précédente l'était plutôt sur des critères tels l'autorité, le prestige, l'érudition... voire la peur. Et la critique est désormais explicite.

Il y a deux catégories : il y a les professionnels évidemment les professionnels eux-mêmes, c'est entendu, que les professionnels, ils veulent se permettre eux-mêmes une vie facile pis une vie avec de l'argent, une vie d'argent mais par contre ils vont peut-être trouver que l'employé lui, le travailleur lui, ben qui peut se permettre pour lui une vie modérée de... je ne sais pas là, juste de quoi à manger pis que, comme on dit, vivocher un petit peu. Bien eux-mêmes, ils calculent que pour lui c'est correct ça. Et pis ça, c'est pas tellement bon non plus, ça. Pas tellement bon. Faut [...] tout le monde veut bien se permettre le progrès qu'il y a, c'est pas seulement pour tout le monde, et pis tout le monde veut bien se permettre le progrès, pis en jouir. (p. 71)

De ce point de vue, elle s'identifie aux enseignants syndiqués, aux salariés dont elle partage la condition (p. 42). Sa position est cependant critique, à l'égard du syndicalisme comme à l'égard du gouvernement; elle est relative à la nature démocratique de ces institutions. Passant d'une politique locale où nous avons décrit le rôle de l'*autorité*, à la politique nationale, le rôle de pareilles autorités est discuté; ainsi en est-il du rôle des chefs syndicaux, ainsi en est-il du gouvernement dont le rôle et la fonction sont ainsi mis en cause.

S'il n'y a pas d'honnêteté dans la politique, ce n'est pas vous autres, les jeunes, qui l'ont implantée. Si les systèmes sont fraudés de toutes sortes de façons ou si les lois ne sont pas justes envers [...] c'est encore pas eux qui les ont implantées, ces lois-là. C'est un peu ça qui fait aujourd'hui, que beaucoup de jeunes sont révoltés contre la société actuelle et qui font des vies de délinquants. (p. 46)

Ces lois dont il est question, sont celles de l'assurance-chômage, de l'impôt et du chômage, par exemple, qui sont autant d'interventions dans la vie de l'individu. Mais il y a plus : c'est une question de contrôle, de liberté.

Comment je vois l'avenir? Ben on dit toujours qu'il faut être optimiste, faut pas toujours se décourager. Mais moi je ne vois pas tellement rose pour les jeunes. Moi, à mon avis, à moi, j'en parle des fois avec mon mari, moi je prétends que on a vécu des belles années. Et pis je me demande si des années semblables vont survivre, dans l'avenir. Moi j'ai peur, j'ai peur que non, j'ai peur que non. Parce que on était maître du peu qu'on avait. Aujourd'hui il n'y a plus personne qui est maître. Les commissions scolaires, c'est le gouvernement parce que c'est des octrois. L'industrie c'est les octrois du gouvernement, donc c'est le gouvernement encore qui est le premier prenant. Le cultivateur ben c'est les prêts agricoles, c'est encore le gouvernement qui est le premier prenant. Et pis c'est sur toute la société, que le gouvernement a la prise sur tout. Le gouvernement je veux dire, qu'il est le premier prenant partout. Fait que ça fait que les gens ne sont pas maîtres d'eux-mêmes, ils ne sont plus maîtres de faire n'importe quoi. (p. 68)

La solution en serait en fait analogue à ce qui était vécu auparavant, c'est-à-dire une puissance supérieure qui serait, à l'exemple de l'Église, capable de « rétablir » l'ordre, mais qui ne l'abandonnerait pas cette fois.

Il y en a encore beaucoup. Tant qu'on va avoir le système démocratique... Je crois que le gouvernement ou le mettre d'obligation, mais sans aucune campagne électorale. Que simplement, les députés qui veulent être sur les rangs, fassent des discours à la T.V. peut-être un rapport de leur programme sur les journaux, peut-être envoyer des pamphlets. Ça, c'est possible, mais pas d'assemblées et des soirées de rencontres avec les organisateurs et des échanges d'argent et de boisson. Ça ne devrait plus exister. Tant que ne sera pas abolie, cette loi de plaider l'un de plaider l'autre, de promettre une job pour lui et pour lui, il n'y aura jamais d'honnêteté. Ça sera toujours pourri. Si le vote était d'obligation et qu'il y ait des gens responsables pour veiller à ce que tout le monde aille voter. Mais qui? Sans payer personne. Ça rétablirait l'ordre du côté politique. On n'entend pas dire ça. Qui se plaint? Qui se rend compte de toutes ces injustices-là? C'est le petit viveur. Celui qui vit d'un maigre salaire. Celui qui à la base, va en payer des impôts, des cotisations de ci, de ça. On lui donne pour vivre, la balance de son salaire, « vit avec ça ou crève! » ça nous fait rien. Arrange-toi avec ça. » C'est celui-là qui a connaissance de toutes les injustices. (p. 44-45)

Une puissance qui protégerait le peuple. Un gouvernement nouveau qui procède dont d'une critique radicale des fondements d'un tel pouvoir, c'est-à-dire de la religion et des hommes.

C'est pas facile d'apporter remède à ça. Quand il n'y a pas d'honnêteté, de franchise, de respect de la personne humaine, on ne peut pratiquement pas amener quelque chose de juste. Il faudrait qu'il y ait, du côté gouvernement, progrès... Si tu gardes silence, t'approu-

ves. Si tu parles... Si on prend la vie de Notre Seigneur, qu'est-ce qu'il est venu faire sur la terre? Si on prend cette vie-là, si réellement faut croire le Christ qui a passé sur la terre et ce qu'il a fait. Il s'est toujours pas caché. Il n'a pas fermé sa boîte pour ne pas se faire haïr, pour pas se faire des bêtises. Il a parlé. Il n'a pas eu peur. Ils l'ont fait mourir si c'est bien vrai ce qui s'est passé. Si vous avez remarqué, l'Église se cache. Ils ont peur de parler. Ils ne veulent plus parler. (p. 45)

Qu'en conclure donc? Le problème est au fond qu'on ne contrôle pas le monde de la nature et des hommes?

Bien c'est pas la faute des jeunes ça. Mais le progrès est-ce qu'on est capable de l'arrêter, est-ce qu'on va le détruire le progrès. Ou si on va continuer à le faire progresser? C'est ce qui arrive hein! Fait que le progrès c'est bon, mais c'est peut-être au détriment de la société ça encore. Voyez-vous ça au détriment de la société. (p. 53)

C'est essentiel pour être heureux; autrefois c'était possible, aujourd'hui, l'homme ne contrôle plus sa vie, ni ce qui lui arrive.

Si j'avais à faire une évaluation du passé [...] les années que j'ai vécues. Je pourrais dire que cela a été quand même, cela a été des belles années; pis il y avait sûrement, il y avait un [...] c'est un règne qui a eu justement, qui a eu sa valeur; parce qu'il y a eu quand même des grands hommes qui ont passé dans ces années là; et qui sont partis de grosses familles, nées de grosses familles qui avaient connu les sacrifices et pis il y a des gens qui ont travaillé et pis ils ont fait des sacrifices, ils ont fait des économies, pis ils ont établi des garçons, pis quand même les gens étaient heureux parce que les gens avaient une certaine ambition; pis, ils étaient maîtres de ce qu'ils pouvaient posséder, ils étaient maîtres de ce qu'ils avaient. (p. 69)

La différence en est une trop grande exigence des hommes; ce qui explique la société ancienne mais aussi la société actuelle c'est un esprit qui résume son état matériel: un esprit de sacrifice, ou son contraire, un grand besoin de satisfactions matérielles.

Et pis là ce mot-là sacrifice, aujourd'hui vous n'entendez plus parler de ça. C'est disparu ça du vocabulaire, le mot sacrifice [...]. C'est parce que je ne sais pas, il me semble qu'aujourd'hui, on voudrait essayer d'élever, d'éduquer les enfants avec une certaine liberté pis que jamais jamais dans leur vie ils seront, je ne sais pas, ils seront contrariés. On croirait que c'est un peu ça qu'on voudrait inculquer. On ne le veut peut-être pas mais dans notre façon de les laisser faire n'importe quoi, je pense qu'on les arrête à ça. Penser que toujours ils pourront faire et voir pis avoir tout ce qu'ils veulent. Pis jamais dans leur vie, ils ne seront obligés de faire des sacrifices. (p. 59-60)

* * *

Dans cette deuxième partie, nous avons aussi tenté de procéder à un découpage de l'histoire de vie qui respecte au mieux le point de vue de l'interviewée et la logique de ses explications. Le montage que nous en avons fait, visait essentiellement à assurer une suite logique à ces propos, dispersés au sein de l'entretien, tels qu'ils apparaissent dans les meilleures conditions pour notre analyse.

Ce montage nous fait voir deux phénomènes importants, définissant le processus d'objectivation de la situation. L'analyse des différences entre les deux sociétés est assurée par la lecture de la situation actuelle à l'aide d'une grille dont le modèle, concret, est celui des rapports de parenté. C'est le point de

vue explicite de la critique : s'il était auparavant constitutif de la société ancienne, sa théorie en acte en quelque sorte ; il apparaît dès lors comme un modèle dont l'autonomie relative a été déterminée par les transformations de cette société. Il ne rend compte de la société présente que par la critique qu'il en permet. Ce modèle concret est en ce sens relatif à un mode de production qui a disparu ou en voie de disparaître. Il est dans le même temps relatif à l'émergence d'un nouveau mode de production d'une nouvelle structure sociale dont la dominance sera assurée par la permanence de cet univers idéologique des lors dominé, légitimant cette domination dans son impossibilité même à l'expliquer. Ce processus de connaissance est au fondement même de la conscience que cette dame a de l'histoire particulièrement explicite dans l'expression « dans ce temps-là [...] aujourd'hui ».

L'analyse faite du point de vue de la situation de travail de l'interviewée permet d'observer la transformation de ce modèle, relative à la situation générale de la société québécoise aussi bien qu'à la situation de cette dame, qui a changé. Son travail, en soi, est nouveau et en constitue la modification essentielle. Sa critique fait intervenir de nouveaux éléments, l'argent particulièrement, qui s'intègrent au modèle ancien dans le même temps pour permettre la critique. L'argent est un élément relatif à la situation présente et modifie son point de vue sur la société ancienne dans la mesure où il s'intègre au modèle. C'est dire que la situation actuelle, contradictoire pour cette dame, est constitutive d'une structure idéologique dont les termes sont à la fois ceux de la situation ancienne, d'un monde dominé, et ceux de la situation présente dont l'intégration relative définit la nature de la domination du monde ancien dans des variations au modèle dont la structure idéologique au fondement de ce nouveau modèle est celle des rapports de parenté. Cette transformation fait apparaître ce processus du point de vue de la contradiction qui le définit : la domination exercée sur cet univers s'est transformée en son fondement et dans des contradictions relatives à de nouvelles conditions objectives, économiques mais aussi politiques telles qu'il est possible de les observer dans cette analyse de la nouvelle structure de classes en émergence, à la mesure même des transformations de l'économie agricole décrite par cette dame, de l'abandon de l'Église et des changements dans l'éducation ; c'est dire que ce processus de transformation est aussi idéologique, *i.e.* relatif au processus même de la connaissance pour en rendre compte.

Le récit de cette dame vient en outre confirmer des hypothèses théoriques avancées plus tôt au sein de notre problématique. Si le processus de la connaissance idéologique et la nature de cette connaissance sont relatifs à l'état de développement d'une société donnée, nous disposons ici d'une première définition « impressionniste » de cette détermination, mais néanmoins convaincante et à vérifier. La situation actuelle est fondée sur le progrès, l'ancienne, sur la rareté, sur l'*esprit de sacrifice* exigé dans des conditions objectives qui sont celles d'une économie fermée. C'est là une hypothèse d'explication de la structure idéologique dégagée du point de vue d'une sociologie de la connaissance et du développement : sur le contrôle exercé par l'homme sur son environnement, au fondement de cette société. Passant d'un contrôle avant tout religieux, à un contrôle désormais économique, fondé sur « l'argent », décrivant ainsi dans

cette société l'apparition de l'économique comme objet³², son autonomisation pour ainsi dire, déterminante du processus d'objectivation désormais relatif à ce type de société.

Les modalités de la connaissance idéologique sont relatives aux conditions objectives de cette connaissance : ces modalités sont saisissables en tant que telles, comme processus de symbolisation, dans le modèle concret et dans ses transformations. Ce modèle est opératoire et capable de transformations logiques. Les plus élémentaires sont celles d'un déplacement de point de vue et de l'intégration de nouveaux éléments, tels l'argent, posé d'abord comme définition négative des rapports de parenté.

Ces transformations sont relatives à ce processus de transformation dont la transparence est relative à la capacité d'information d'un système donné. L'absence de contrôle sur les changements et l'incapacité de cette dame de prévoir ce qui est arrivé et ce qui lui arrive nous renvoie concrètement à ce processus. Il est possible dès lors d'observer et de définir le changement qui a pu s'opérer sans qu'elle ne s'en aperçoive, soit celui du passage d'une conscience magique du monde, à l'exemple de la peur provoquée par les « protestants », à celui d'une conscience critique, où l'on ne sait expliquer réellement ce qui arrive, mais où il y a prise sur le réel par la contradiction qui le définit et la critique que permet, qu'oblige ce modèle de définition qui ne peut en rendre compte intégralement. L'idéologie, comme processus de connaissance est, en ce sens précis, constitutive de la pratique. Ce processus d'objectivation apparaît dans l'expression de cette réalité fondée durant la première période sur le « nous » à une expression fondée pour la seconde période, sur le « je »³³. Il est en son fondement relatif à la transformation du contrôle exercé par l'homme dans cette société sur son environnement permettant d'observer concrètement un processus dialectique, *i.e.* un processus d'*individuation* dont les fondements sociologiques sont explicites, corrélatif d'un processus de *désappropriation* de la réalité désormais « incontrôlable ». De manière plus nette, les rapports de parenté comme modèle concret d'explication du point de vue de la totalité de cette société, éclatent mais ne sont remplacés par rien d'analogue comme principe intégrateur de toute explication ; si l'argent est d'abord la définition négative des rapports de parenté, c'est aussi néanmoins l'objet nouveau qui est apparu au fondement de cette société, et où le principe à la base de toute explication doit être retrouvé dans tous les cas, dans des contradictions où l'ancien se mêle à l'actuel dans un principe nouveau d'explication qui se cherche, qui serait intégrateur du point de vue de la totalité de cette société : la sociologie étant un instrument parmi d'autres d'élucidation, de recherche et d'explication de cette réalité. Cette différence à des incidences méthodologiques considérables du point de vue des organisations lexicales, objet réel de l'analyse,

32. Sur ce, voir Fernand Dumont « *la Dialectique de l'objet économique*, Paris, Anthropos, 1970. Le titre de cet ouvrage d'épistémologie pourrait ici valoir dans une sociologie de la connaissance qui est aussi et peut-être d'abord une épistémologie de la connaissance de sens commun.

33. Les exemples seraient nombreux ici pour illustrer ce changement de point de vue chez cette dame ; cf. p. 8 de cette histoire « on avait formation » [...] et le « on » dans cette première partie est fréquent ; dans la seconde partie, p. 36-37 « Je déplore ça énormément. » « Je ne me suis jamais pensée », etc.

dont le principe d'intégration doit être retrouvé dès lors non plus du point de vue de la totalité d'une histoire de vie par exemple, mais au niveau des divers points de vue sur la réalité pris en compte dans cette histoire, qu'il s'agisse de la famille, du travail, de la religion dont le principe d'intégration a disparu, pour laisser place à la contradiction, à la polémique suivant le mot de Fernand Dumont. Il s'agit là plus généralement d'un processus de transformation de la connaissance dont la description empirique et une première analyse opératoire nous renvoient au fameux *renversement idéologique* identifié par Marx, dont il est possible d'entrevoir ici le processus réel³⁴.

Il est possible par ailleurs d'étoffer cette hypothèse grâce aux travaux réalisés sur cette question au Québec. Notons d'abord l'analyse de Vincent Lemieux³⁵ sur l'importance des rapports de parenté pour expliquer le vote politique, de manière plus explicite sur les rapports de parenté comme rapports sociaux dominants constitutifs de la société québécoise étudiée pour la période s'étendant jusqu'aux années 60. Si notre analyse confirme ces résultats, elle renforce l'hypothèse de Lemieux sur le vote conservateur ou libéral aussi relatif à une transformation de l'économie agricole, à sa mécanisation ainsi qu'il l'explique³⁶. Elle permet enfin, grâce aux travaux de Lemieux particulièrement de jeter un regard nouveau sur l'historiographie québécoise.

En effet, ces rapports de parenté, qui sont plus qu'un simple mode de transmission des biens de famille³⁷, permettent de donner un contenu concret et positif aux conséquences de la conquête anglaise qui nous aurait légué, suivant M. Séguin, une « conception diminuée de l'économie »,³⁸ et suivant M. Brunet, une « conception diminuée de la vie politique »³⁹. Ils permettent d'atteindre une première fois, à la genèse des rapports sociaux au sein de la société québécoise, mais aussi à la genèse de la conscience politique au sein de cette société dont cette hypothèse pourrait être la première formulation théorique. Cette transformation observée de la structure de classes décrit la transformation d'un rapport de domination définissant la société québécoise dans sa survivance et dans son mouvement de décolonisation relatifs à une transformation de son économie, de sa vie politique et idéologique. Elle décrit le passage d'une conscience ethnique à une conscience de classe⁴⁰ dont le fondement ne peut être explicité que dans l'histoire et la transformation de la société québécoise, que par la mise en évidence des rapports sociaux dominants dans cette société. L'éclatement des rapports de parenté exige dès lors, que passant d'une société

34. Voir particulièrement Karel Kosik, *la Dialectique du concret*, Paris, Maspero, 1970, p. 68 et suivantes.

35. V. Lemieux, *Parenté et politique*, Québec, P.U.L., 1971.

36. *Ibid.* p. 125.

37. P. Ancil, Saint-Vallier de Bellechasse au tournant du siècle dernier: « La pénétration du capitalisme », *Anthropologie et sociétés*, vol. 1, n° 2, p. 43. Il importe de souligner, qu'un système de parenté ne peut être constitutif d'un mode de reproduction que s'il est mode de production lui-même.

38. Maurice Séguin, *la Nation canadienne et l'agriculture (1760-1850)*, Montréal, Boréal-Express, 1970.

39. Michel Brunet, *la Présence anglaise et les Canadiens*, Montréal, Beauchemin, 1964.

40. Cf. notamment, M. Rioux, « Conscience ethnique et conscience de classe au Québec », *Recherches sociographiques*, vol. VI, 1, 1965- p. 22-32; J. Dofny et M. Rioux, « Les classes sociales au Canada français », *Revue française de sociologie*, III, 3, juillet-septembre 1962, p. 290-300.

solidement intégrée par suite de la conquête, l'analyse s'attache aux aspects économiques, politiques et idéologiques de ces nouveaux rapports dont l'articulation définit une nouvelle structure de classes, mais surtout donne la clef d'explication d'une idéologie dominée, *i.e.* ce que sont les fondements de la conscience politique de tous ces ruraux venant travailler à la ville et habiter les quartiers populaires, de ce qui est et sera la classe ouvrière québécoise. La structure idéologique constitutive d'un mode de production relatif à l'état de développement d'une société, serait ainsi constitutive d'un point de vue de classe et en ce sens, au fondement de la conscience politique spécifique à cette classe. Ce point de vue repérable dans l'analyse, est celui-là même de la structuration sémantique observée, c'est-à-dire de l'explication donnée aux transformations de la société québécoise dont nous avons dégagé les principaux éléments dans sa construction comme objet par la connaissance de sens commun. Une telle hypothèse exigerait évidemment une analyse plus poussée, il est intéressant à cet égard de constater que les propos de cette dame sur «le respect de la personne humaine⁴¹» nous renvoient ici à un parti politique dont c'est le thème privilégié. C'est jusqu'à ce jour un parti politique dont l'univers et le discours sont restés inexplicables⁴². Cet exemple pourrait attester, croyons-nous, de la valeur de généralisation de notre hypothèse.

Une telle hypothèse permet enfin de vérifier ce que fut, à notre connaissance, la première analyse d'une idéologie au Québec. Si les rapports de parenté constituent ce modèle concret d'explication, infrastructure dans la connaissance, dont la religion, comme superstructure, assure la légitimité et la reproduction; se trouve expliqué d'un point de vue différent, il est vrai, ce que constate Fernand Dumont dès les années 60: en effet «*l'analyse conduit de la famille aux traits généraux de notre société, mais ceux-ci n'apparaissent que sous formes d'incidentes dont la formulation ne sort pas de l'analyse, mais de la doctrine sociale de l'Église ou de l'idéologie traditionnelle; l'intention profonde de l'analyse mène de la famille à la religion*⁴³».

RÉSUMÉ

Abordé du point de vue d'une sociologie de la connaissance, le développement culturel renvoie au problème d'une théorie des idéologies, définie non plus comme une théorie du discours ou des idéologies politiques, mais comme théorie de la connaissance. Dissociant l'idéologique du politique et posant l'idéologie comme mode de connaissance, analogue à la connaissance scientifique, dont les fondements sont ceux du travail scientifique, comme de la pensée de sens commun (comme niveaux spécifiques d'abstraction), l'analyse d'une histoire de vie tente de vérifier cette distinction théorique. Dans la perspective d'une sémantique structurale, l'analyse de contenu qui est faite, tente moins de décrire et d'expliquer la «mécanique» du texte, que de démontrer qu'on peut y trouver un objet construit, la société québécoise, définissant un modèle concret de connaissance analogue au modèle abstrait que construit le scientifique. Ce modèle concret, expression et outil

41. Cf. p. 45 de l'histoire de vie, cité p. 139.

42. G. Gagnon, «Populisme et progrès: le cas des créditistes québécois», *Recherches sociographiques*, XVII, 1, 1976, p. 23-35.

43. F. Dumont, «Structure d'une idéologie religieuse», *Recherches sociographiques*, 1, 2, 1960, p. 176.

d'explication de cette réalité, est relatif à l'état de développement de cette société. Il permet aussi de jeter un regard nouveau sur l'histoire du Québec du point de vue de la genèse des rapports sociaux constitutifs de cette société et de la connaissance qu'il est possible d'en avoir: définissant ainsi l'objet même d'une sociologie de la connaissance.

SUMMARY

Looked at from the point of view of the sociology of knowledge, cultural development relates back to the problem of the theory of ideologies, defined not as a theory of discourse or of political ideologies but as a theory of knowledge. An attempt is made to verify this theoretical distinction through the analysis of a life history, by disassociating the ideological from the political and by presenting ideology as a mode of knowledge similar to scientific knowledge with its foundations in scientific endeavor as well as in common sense thought (as specific levels of abstraction). A content analysis is made in the perspective of structural semantics, less in an attempt to describe and explain the 'mechanics' of the text than to demonstrate that a constructed object, in this case Quebec society, can be found in it, thereby defining a concrete model of knowledge similar to the abstract model constructed by the scientist. This concrete model, as expression and instrument of explication of this reality, relates to the state of development of this society. It also makes it possible to take a new look at the history of Quebec from the point of view of the genesis of social relationships which make up this society and the knowledge that may be had of them, thus defining the object of a sociology of knowledge itself.

RESUMEN

Abordada desde el punto de vista de una sociología del conocimiento, el desarrollo cultural refiere al problema de una teoría de las ideologías ya no definida como una teoría del discurso o de las ideologías políticas sino como teoría del conocimiento. El análisis de una historia de vida trata de verificar esta distinción teórica, disociando la ideología de lo político y considerándola como una forma de conocimiento similar al conocimiento científico, cuyos fundamentos son los del trabajo científico y también los del pensamiento del sentido común (niveles específicos de abstracción). Siguiendo la perspectiva de una semántica estructural, el análisis de contenido, realizado, trata no tanto describir y explicar la «mecánica» del texto que demostrar que se puede encontrar en él un objeto construido, la sociedad quebequense. Está define un modelo concreto de conocimiento, similar al modelo abstracto construido por el científico. Ese modelo concreto, expresión e instrumento de esta realidad, depende del estado de desarrollo de esta sociedad. Nos permite, también de tomar una nueva visión de la historia de Quebec desde el punto de vista de la génesis de las relaciones sociales que constituyen esta sociedad y del conocimiento que es posible tener: definiendo de esta manera el objeto mismo de una sociología del conocimiento.